

# Die fränkischen Bekenntnisse.

Von Emanuel Hirsch, Göttingen.

Frühere Arbeiten auch Karl Schornbaums aufnehmend und in einen großen Zusammenhang hineinstellend hat Hans von Schubert in den „Anfängen der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30“, Leipzig 1928, darauf hingewiesen, einen wie großen Umfang die Vorarbeiten zu einer evangelischen Bekenntnisbildung im fränkisch-nürnbergischen Gebiete haben. Die Anregungen v. Schuberts haben nun dazu geführt, daß die bayerische Kirche aus den reichen Archivalien, die noch zur fränkischen Bekenntnisbildung vorhanden sind, das Wichtigere in einer Ausgabe mit historisch-theologischer Einleitung vorgelegt hat <sup>1)</sup>. Im ganzen sind nach einer Veröffentlichung beigegebenen Verzeichnis 85 fränkisch-nürnbergische Gutachten, Ratschläge usw. vorhanden. Die Ausgabe bringt S. 157—655 davon, zum Teil mehr auf Ergänzung der bisherigen Drucke denn auf vollständige Darbietung bedacht, 26 Nummern. Die umfangreichsten Stücke sind der erste Ansbachische evangelische Ratschlag, von 1524, vielleicht auf den Ansbachischen Pfarrer Johann Rurer in erster Linie zurückgehend (S. 185—322), und dann Osianders „Gut Unterricht und getreuer Ratschlag“ von 1524 (S. 411—455). Beide sind in der aktentmäßigen Gestalt gebracht, in der sie Moment der Verhandlung waren, nicht in der Druckgestalt, die die Verfasser ihnen noch 1524/25 bei der Veröffentlichung gegeben haben. Auch ist eine genaue Kollation von Akten und altem Druck nicht erfolgt. Doch finden sich referierende Notizen über das ungefähre ziemlich enge Verhältnis. Die übrigen Stücke hier aufzuzählen ist nicht möglich. Es ist ein reiches und mannigfaltiges Bild der fränkisch-nürnbergischen theologischen Arbeit entstanden, und mit Hilfe einiger anderswo gedruckter Dinge läßt sich die historisch-theologische Einleitung des ersten Teils also auch für den, der nicht die Akten selber einsehen kann, kontrollieren. Für die Zuverlässigkeit in der Wiedergabe der Texte bürgt Schornbaums Name. In der Bearbeitung wäre ein reicherer und umfassenderer Quellennachweis ja möglich und erwünscht gewesen. So erleichtert wie bei der Bekenntnisschriftenausgabe des Kirchenbundes

1) Die fränkischen Bekenntnisse. Eine Vorstufe der augsburgischen Konfession. Herausgegeben vom Landeskirchenrat der ev.-luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Erster Teil: Untersuchungen. Bearbeitet von Lic. Wilhelm Ferdinand Schmidt, Zweiter Teil: Texte. Bearbeitet von Lic. Dr. Karl Schornbaum. XII, 675 S. 4<sup>0</sup>. Christian Kaiser Verlag München, 1950.

ist also dem Benutzer die Arbeit nicht. Doch sind Stellen aus heiliger Schrift, Kirchenväterzitate und Zitate aus dem kirchlichen Rechtsbuch verifiziert, und das wird bei den meisten Ausgaben ja genügen müssen. Die Arbeit, die unter zeitlicher Beschränkung stand, war auch so schon mühsam und schwierig genug. Im ersten Buche seiner historisch-theologischen Einleitung schildert Schmidt die ansbachisch-fränkische Theologie 1524/25, in einem zweiten die nürnbergisch-osian-drische 1524/25. In einem dritten Buch wird dann die Weiterentwicklung der fränkisch-nürnbergischen Theologie bis 1550 und ihr Verhältnis zur Augustana aufzuweisen gesucht. Dabei kreuzen sich des Verfassers Wege mannigfach mit denen meines Osianderbuchs und denen von Gußmanns Augustanaforschungen, bei beiden in Zustimmung und Aufnahme, aber ebenso in Widerspruch zu manchen Einzelthesen, der sich an einigen Stellen auch zu wichtigeren Entgegensetzungen steigert. Die gelehrte und vorsichtige Arbeit wird also künftig zur Ergänzung und Beurteilung von mir und Gußmann mitherangezogen werden müssen.

Die Methode Schmidts ist folgende. Er stellt zunächst im ersten wie im zweiten Buche die Meinungen der Franken wie Osianders einfach im Zusammenhange, unter selbstgewählten Gesichtspunkten referierend, dar, wobei die eigene theologische Systematik und Fragestellungen der gegenwärtigen Theologie nicht ohne Einfluß auf den gewählten Ausdruck sind, aber der Beobachtung doch grundsätzlich untergeben bleiben. Dann stellt er in beiden Büchern die Frage nach dem Verhältnis zu Luther respektive Luther und Zwingli. Hinsichtlich der Franken liegt dabei eine von ihm gefertigte sorgfältige Tabelle der Berührungen mit Luther und Zwingli zugrunde, welche den Apparat Schornbaums in etwas ergänzt, hinsichtlich Osianders meine Nachweise. Im dritten Teile sucht er die theologische Wandlung als eine starke Annäherung an Luther auch in den Punkten, an denen bis dahin noch Eigentümlichkeiten und Grenzen bestanden haben, zu begreifen, und untersucht dann besonders die Meinungen in den beiden Punkten, an denen deutliche Unterschiede zwischen den Franken und der Augustana bleiben, nämlich hinsichtlich der schulmäßigen Gestalt der Rechtfertigungslehre und hinsichtlich des kirchlichen Rechts der weltlichen Obrigkeit. Das Ende ist, daß er zeigt, inwiefern die Franken und Nürnberger, obwohl sie auf die Gestalt der Augustana abgesehen von Kleinigkeiten ohne Einfluß, wenigstens ohne nachweislichen Einfluß, geblieben sind, dennoch die Augustana als ihr Bekenntnis anzunehmen innerlich in der Lage waren.

Ich habe gegen die Anlage des Ganzen methodische Bedenken. Einmal, es ist das innere Ziel der historischen Bewegung nicht auch zum Ziele der Untersuchung gemacht. Man hat historisch die brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung als den Abschluß der ganzen

Bemühungen der fränkischen und nürnbergischen Theologie um ein fixiertes Selbstverständnis der kirchlichen Neuerung nach ihrem Recht und ihrer Art gegenüber der alten Kirche anzusehen. Die Augustana ist im Gegensatz dazu nur ein von außen gegebener Beziehungspunkt. Von ihr aus, die nur als begrenzendes und die Franken in die große Bewegung sicher einordnendes Moment in die fränkische Geschichte eingreift, ist ein organisierendes, sinngebendes Prinzip in die Entwicklung nicht hineinzubringen. Es steht bei den Franken die Neuordnung der Kirche auf Grund der richtigen Lehre von Anfang an im Vordergrund. Nicht ein B e k e n n t n i s, sondern eine lehrhaft unterbaute Kirchenordnung ist das Telos ihrer Bemühungen. In der brandenburgisch-nürnbergischen Kirchenordnung wäre also ein Maßstab zur Akzentuierung des Wesentlichen und des Unwesentlichen gegeben gewesen, und ein Stück fränkisch-nürnbergischer Reformationsgeschichte wäre in fester Gliederung anschaulich zu machen gewesen. S o d a n n, die Analyse ist nicht historisch genug. Man bedenke allein den kleinen Umstand, daß sowohl das erste Ansbacher evangelische wie das katholische Gutachten die 23 ansbachischen Frageartikel in einer andern Reihenfolge voraussetzen (nämlich die drei letzten vor den ersten zwanzig), als Schornbaums Abdruck dieser 23 Artikel aus dem Nürnbergischen Staatsarchiv sie gibt, und daß Schmidt auf diesen Umstand nicht aufmerksam macht. Trotz gelegentlicher Ansätze hat er überhaupt den Charakter der Ratschläge als Antworten auf vorgelegte kirchliche Frageartikel nicht, wie es sich gebührt hätte, zum Grundpfeiler der Interpretation gemacht. So ist auch bei der Lehre von der Kirche und der Schrift nicht grundsätzlich davon ausgegangen, daß es sich hier um konfessionelle Auseinandersetzung handelt, also darum sich handelt, der falschen Auktorität die rechte entgegenzustellen. Das hätte zu einer andern Legung der Akzente geführt. Es hätte die Aufrollung des Verhältnisses zu Luther in einer ganz andern Weise möglich gemacht. Es war die Frage zu stellen, wie Luther als Kämpfer Kirche und Schrift in der Begründung seines Rechts gegen die Papstkirche geltend macht, und wie die Ansbacher dazu sich verhalten. Und dabei war zu klären, ob etwa die etwas gesetzliche Form der Lehre von der heiligen Schrift nicht durch das Nachwirken einer humanistischen Unterlage oder auch einer altkirchlichen Erziehung sich verstehen lasse. Kurzum, die vielen konkreten und an sich zutreffenden Beobachtungen Schmidts hätten sich bei andrer Stellung der Frage zu einem ganz andern historischen Bilde zusammenordnen lassen.

Dennoch liegen sichere und wertvolle Ergebnisse vor. Das e i n s c h n e i d e n d s t e ist, daß die Rechtfertigungslehre im Fränkischen vor der Augustana so gut wie nirgends eine einseitige Zuspitzung auf die Sündenvergebung gehabt habe, daß vielmehr bei aller Schärfe

des konfessionellen Gegensatzes Luther ganz allgemein so verstanden worden sei, daß Gerechtmachung und Vergebung beide der Rechtfertigung wesentlich sind. Die Zuspitzung des konfessionellen Gegensatzes auf eine forensische Rechtfertigungslehre gehört also auf keinen Fall den zwanziger Jahren an. Sie ist damals noch von keinem evangelischen Theologen durchgeführt. Damit wird die noch nicht gelöste Aufgabe einer Geschichte der reformatorischen Theologie, die einseitige Weiterentwicklung der Rechtfertigungslehre Luthers zur nur forensischen in ihrer Durchsetzung in den werdenden neuen Kirchen zu begreifen, noch einmal deutlich bezeichnet, und zeitlich scharf begrenzt. Daneben stehen als andere sichere Ergebnisse Schmidts, daß als schwierigster Punkt im Verständnis Luthers seine paradoxe Lehre vom Gesetze anzusehen ist, deren Aneignung nur langsam auf fränkischem Boden geschieht, und weiter, daß die Frage nach dem Reformationsrecht der weltlichen Obrigkeit (welche bekanntlich auf fränkisch-nürnbergischem Boden am schnellsten zugunsten einer Anschauung, welche der Obrigkeit kraft ihres Amtes als Obrigkeit eine kirchliche Aufgabe gibt, entschieden worden ist) nicht von Anfang an eindeutig in diesem Sinne festgelegt gewesen ist, daß auch hier vielmehr Ansätze zu einer tieferen Anschauung im Sinne Luthers nicht gefehlt haben. Ganz so hoch wie Schmidt es tut, möchte ich diese Ansätze freilich nicht einschätzen, vielmehr meinen, daß Gußmann, den Schmidt hier einschränkt, die Grundlinie doch richtig gesehen hat.

Doch ich glaube, nun im Besonderen auf die Osianderdarstellung Schmidts eingehen zu sollen. Ich unterscheide an ihr zwei Momente. Einmal die Analyse und Beurteilung des Ratschlags von 1524, sodann die Beurteilung der Entwicklung Osianders nach 1524.

Was nun die Wiedergabe des Ratschlags anlangt, so ist sowohl in der Erfassung des Gedankengangs wie in der theologischen Beurteilung Schmidt in so vielem von meinem Buche bedingt, daß ich das Bedürfnis Schmidts nach Abgrenzung gegen mich nicht überall als in der Sache gerechtfertigt zu würdigen vermag. Wenn er zum Beispiel, mit der einleitenden Erklärung, er sehe den Gegensatz zwischen Luther und Osiander schärfer als ich, den christologischen Gegensatz, die geringere Bedeutung der Menschheit Christi bei Osiander als eines bloßen Instruments, herausarbeitet, S. 92 f., so bestätigt er damit nur, was ich S. 57 f. meines Buchs selber gesagt habe. Auf andere Punkte, wie Schmidts Kritik an meiner angeblichen Ausscheidung einer ganzen neuplatonischen Schicht als für Osianders Theologie belanglos, lasse ich mich gar nicht erst ein, da Schmidt offenbar sich das von mir behauptete Verhältnis von entwicklungsmäßig bedingtem systematischem Unterbau und konkreter religiös-theologischer Aussage nicht hat klar machen können. Wenn ich davon absehe, daß Schmidt für das mich an Osiander fesselnde Problem,

wie in eine humanistische Philosophie und Theologie, sie völlig religiös umbildend und doch gleichzeitig als Weltanschauungsunterlage benützend, sich ein durchgebildetes Verständnis des reformatorischen Evangeliums hineingelegt hat, Interesse nicht hat, so sehe ich nicht, inwiefern sich seine These, das Neuplatonische sei christlich durchdrungen und habe außer einigen erkenntmäßigen Aussagen keine Eigenbedeutung mehr, sich von meinen Aussagen S. 36 f. unterscheidet, und ebensowenig, warum meine von ihm beanstandete Absetzung von zwei Schichten in Osianders Theologie ein schlechterer Ausdruck für den Tatbestand ist, als Schmidts Aussage, daß die Einführung des Gesetzes in die Osiandersche Lehre vom Wort unorganisch wirkt. Um terminologische Nuancen in der Wiedergabe eines Tatbestandes streite ich nicht.

Die wirkliche Differenz in der Auslegung des Ratschlags betrifft einen einzigen, freilich dann nicht ohne Folge bleibenden Punkt, die Auslegung der Tauflehre. Der Tatbestand ist folgender. Ich bin bei meiner Analyse der Theologie Osianders auf die Tatsache gestoßen, daß Osiander die Taufe im Anschluß an Luthers Sermon von 1519 als das Indentodgeben des sündigen alten Menschen durch Gott mit gnädiger Verheißung der Auferweckung zu einem neuen Leben versteht, also die Taufe als Zeichen der negativen Seite der Erneuerung, als Zeichen des im Glauben an das Evangelium mitgesetzten Ja zum Gesetze und seinem richtenden und tötenden Werke faßt. In seiner späteren Theologie — schon 1553 nachweislich — hat Osiander diese Tauflehre dann weiter durchgebildet, indem er ausdrücklich die Vergebung der Sünden und auch die Einpflanzung in Christi Leben — nicht bloß die in seinen Tod — mit der Taufe verbunden hat. Nun habe ich von diesen späteren Verdeutlichungen nur die Eintragung des Gedankens der Vereinigung mit Christi göttlichem Leben als Neuerung im Verhältnis zum Ratschlag beurteilt, dagegen die Sündenvergebung schon im Ratschlag für eine innere Voraussetzung der Taufe gehalten. Der Grund dafür ist zunächst die Erinnerung an den Ursprung dieser Tauflehre aus Luther gewesen, sachlich aber der, daß nach der Darstellung des Ratschlags einmal der Tod Christi, in den wir durch die Taufe gepflanzt werden, der uns die Versöhnung mit Gott und die Vergebung bringende Sühnetod ist, anderseits der Mensch nach Osianders Erklärung in den Tod ausdrücklich verwilligt im Vertrauen auf Gottes Verheißung der Erweckung zum Leben, das heißt in dem gläubigen Bewußtsein, daß das Erfahren des Tötens des Gesetzes hier paradox eine Gnade Gottes ist. Dazu kommt, daß Osiander in der Reihenfolge der Entwicklung des Ratschlages erst vom Versöhnungstode Christi und vom Evangelium und dann von der Taufe spricht. Daß bei dieser Deutung der Tauflehre die Spannungen in ihr sehr scharf sind, das heißt, daß die Zuordnung von Taufe und Gesetz nur

eine halbe Wahrheit ausdrückt, habe ich dann freilich zugestehen müssen, aber auf die gleichen Schwierigkeiten in Luthers Tauflehre von 1519 verwiesen. Schmidt stützt sich nun auf zweierlei, einmal, daß der Ausdruck Vergebung der Sünde bei der Taufe im Ratschlag nicht ausdrücklich gebraucht ist, und weiter darauf, daß in einer ungedruckten von Hans v. Schubert gefundenen und späterhin zu edierenden Darlegung Osianders aus der gleichen Zeit die Darlegung der Taufe nicht so wie im Ratschlag ins Evangelium eingeschoben sei. Über dies letzte Argument zu urteilen ist mir nicht möglich, da die Urkunde mir nicht zugänglich ist; doch entnehme ich Schmidts eigener Darstellung, daß auch diese Urkunde die Vergebung der Sünden vor der Taufe darstellt, und bloß die Einwohnung Christi als des lebendig-machenden Worts nach die Taufe stellt. Das ist aber eben das, was auch nach meiner Darlegung erst später und nachträglich mit der Taufe verbunden worden ist. Mir scheint nun gar nicht geleugnet werden zu können, daß die Vergebung der Sünden als innere Voraussetzung für die Taufe von Anfang an bei Osiander gedacht ist. Was Schmidt gegen mich einwenden könnte, wäre nur dies, daß er es für richtiger halte, diese innere Voraussetzung der Taufe und die Taufe selbst beim frühen Osiander schärfer zu scheiden, als es beim späten geschehen ist. Das könnte ich als eine Möglichkeit, die sich leicht in den Rahmen meiner Gesamtauffassung fügt, gerne zugeben. Ich würde dann aber meinerseits betonen, daß Schmidt diese innere Voraussetzung schärfer zum Ausdruck bringen mußte in seiner Darstellung. Weil er das nicht hinreichend tut, ist Osianders Tauflehre bei ihm in Gefahr, sehr einfach, aber zugleich innerlich sinnlos zu werden. Aus dem gleichen Grunde verstehe ich nicht, wie Schmidt die Möglichkeit erwägt, daß der Begriff des Vertrauens auf Gott von fremder Hand in den Entwurf Osianders hineingekommen sei. Der ganze Ratschlag wird sinnlos, wenn man diese Seite aus ihm herausstreicht. Oder vielmehr, er wird dann beinahe auf die vor-reformatorische humanistische Theologie zurückgeschnitten, gegen deren Aussonderung als eine besondere Schicht sich Schmidt doch so wehrt. Das ist gerade die Paradoxie der osiandrischen Theologie, daß das vertrauende Annehmen des Evangeliums von der göttlichen Vergebung in Christus die Vereinigung mit Christus gründet. Hier hat Schmidt nicht scharf genug die inneren Zusammenhänge gesehen. Und das rächt sich nun beim zweiten Punkte.

Dies Zweite, was Schmidt zu leisten sucht, ist die Aufweisung der inneren E n t w i c k l u n g Osianders von 1524—1530. Ich habe die Theologie des Ratschlags für die bleibende Grundlage von Osianders Theologie gehalten, daneben aber schärfere begriffliche Durchbildung der reformatorischen Elemente und Ausbildung einer Reihe von theologischen Sondermeinungen angenommen. Schmidt glaubt

feststellen zu können, daß die osiandrische Lehre vom Wort und die darauf gebaute eigentümliche Lehre von der Vereinigung mit Christus als dem wesentlichen Worte in diesen Jahren so fehle, daß man von einem inneren Wandel Osianders, einer tieferen Annäherung an Luther und von einem späteren Zurückkehren zu seiner Jugendmeinung zu reden gezwungen sei. Nun ist diese Konstruktion der Entwicklung innerlich unwahrscheinlich, an sich wie erst recht bei einem Manne wie Osiander, welcher ein zähes Festhalten an eigentümlichen Lieblingsmeinungen als Charakterzug aufgeprägt trägt. Sie ist um so unwahrscheinlicher, als es sich um die weltanschauliche Substruktion der osiandrischen Theologie handelt, deren Verlorengehen und Wiedergewinnen ein schlechthin nicht vorstellbarer Prozeß ist. Auch kommt Schmidt mit Osianders Selbstzeugnis über seinen Streit mit Melancthon in Augsburg in Widerspruch; er muß eine Gedächtnisrübung annehmen, die über das Maß des bei bona fide Möglichen hinausgeht. Es liegt aber auch nicht der geringste sachliche Grund für eine solche Konstruktion vor, wenn man den Ratschlag recht verstanden hat. Die Eigentümlichkeit der osiandrischen Rechtfertigungslehre kann von Osiander mit und ohne die Substruktion in seiner Wortspekulation gleich klar ausgedrückt werden, weil sie viel tiefer als diese Substruktion verankert ist. Wo der Vergebungsglaube als die innere lebendige und ewige Gerechtigkeit Christi geschenkt bekommend beschrieben wird, wo also z. B. der Spruch 1. Kor. 1, 30 für den Zusammenhang der Rechtfertigungslehre entscheidend geltend gemacht wird — so in der Schirmschrift zum Augsburger (nicht Nürnberger, wie ich im Titel meines Aufsatzes dort durch einen lapsus calami geschrieben habe), vgl. ZKG XLIII, 417 ff., so auch selbst in der doch nur zum Teil von Osiander beeinflussten Brandenburgischen-Nürnbergischen Kirchenordnung —, da ist Osiander sich selber treu, da dürfen wir auch seine Lehre vom Wort als wissenschaftliche Substruktion seiner Theologie voraussetzen. Es ist der beste Beweis, daß Schmidt die innere gliedhafte Ordnung der verschiedenen Stücke im Ratschlag sich nicht hinreichend klar gemacht hat, wenn er nun erwartet, Osiander müsse immer und allezeit von seiner Wortlehre reden, wo er das Evangelium und die Rechtfertigung bezeuge. Ich sehe in dem Versuch Schmidts, eine Zickzackentwicklung Osianders zu konstruieren, so lange eine willkürliche Hypothese, als er mir nicht den Nachweis liefert, daß Osiander an Stelle seiner Wortlehre andere damit im Widerspruch befindliche Theologoumena vorgetragen habe. Vermutlich liegt sein Mißverständnis darin, daß er Osiander im Ratschlag eine versteckte Vereinigungsmystik imputiert.

Noch eins sei, wenigstens problematice, gesagt. Mir scheint es eine wahrscheinliche Hypothese, daß die von Schmidt mit Recht für nach

1525 nachgewiesene Vertiefung der Ansbachischen Theologie, hinsichtlich der Lehre von Gesetz und Evangelium, und damit hinsichtlich der Rechtfertigungslehre, wenigstens zu einem Teile aus einem Einfluß Osianders auf die Ansbachischen Theologen sich erklärt, und dieser Einfluß müßte gerade von dem Ratschlag von 1524 ausgegangen sein. Es ist zum Beispiel deutlich, daß in der von Schmidt hervorgehobenen Lehre vom Gesetz im Gutachten des Georg Amerbacher, Pfarrers zu Blaufelden, von 1530 Anlehnungen an Osiander sich finden; vgl. S. 423 f. mit 488. Ein Einfluß Osianders würde auch die Eigenheit der fränkischen Aussagen von der Rechtfertigung am besten erklären. Die von Schmidt nicht aufgewiesene Entwicklungslinie von 1524—1533 würde also vielleicht die sein, wie die allgemeinen reformatorischen Elemente der osiandrischen Theologie, vorsichtig ihrer äußersten Spitzen entkleidet, das formende, siegende, alles andere in sich aufnehmende Grundelement der fränkischen Theologie werden.

Aber es ist ein Unrecht, an einer so gelehrten und fleißigen Arbeit die Punkte, in denen zufällig Berührungen mit meiner Jugendschrift vorliegen, als Maßstab des Urteils herauszugreifen. Es sei darum zum Schlusse betont, daß die scharfsinnigen und gründlichen Untersuchungen Schmidts, auch wenn sie an großer historischer Perspektive und an Konstruktionskraft Wünsche übrig lassen, dennoch einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der frühreformatorischen Theologie darstellen, an dem die Forschung nicht vorübergehen wird.

Im ganzen hat uns also das bayerische Kirchenregiment mit diesem gemeinsamen Werke von Schornbaum und Schmidt ein wertvolles und schönes Buch auf den Tisch gelegt. Die Geschichte der fränkischen Theologie ist durch die Urkunden und die Forschungen ein Stück mehr ins Licht der geschichtlichen Erkenntnis gerückt.