

als auch was seine Konsequenz betrifft. Man wird Melanchthons theologischer Leistung den Respekt nicht versagen können, wenn man sieht, wie er immer wieder die Schranken seines eigenen Denkens durchbricht, um sich aber dann doch wieder den Ausgang selbst zu vergittern. Tragisch ist dabei, daß dieser Mann der Lehrer des Luthertums wurde. Geysers Arbeit regt zugleich dazu an, einmal zu prüfen, wie die im Fluß befindliche Theologie Melanchthons in ihren einzelnen Phasen auf andere reformatorische Theologen gewirkt hat. Soviel ich sehe, gibt es z. B. bei Brenz interessante Entsprechungen. Hier könnten sich nützliche Einsichten in das Werden der reformatorischen Theologie auftun.

Corrigenda: S. 34 sacramentalibus;; S. 41 *πράγματα* und *πράξεις*; S. 47 Bildung; S. 50 iuventus statt inventus; S. 77 Am Anfang des Abschnitts 2 fehlt a); S. 225 originaler; S. 255 benevolentia; S. 272 mysteriis.

Tübingen

Martin Brecht

Martin Brecht: Die frühe Theologie des Johannes Brenz (= Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, Band 36). Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1966. VIII, 331 S., kart. DM 23.-; geb. DM 28.50.

Jede Überlegung des wesentlich Reformatorischen – die nichts anderes, sondern dasselbe sein will wie die evangelischer Theologie wesentliche Gründung des Glaubens auf die letzterreichbare Sachautorität der Heiligen Schrift – wird sich historisch wie systematisch an Luther gewiesen sehen; sie kann nicht bei einem Derivat, weder einem nachreformatorischen noch einem neuzeitlichen verharren wollen. Indem aber eine solche Überlegung selbst nur als eine heutige Gestalt der Aneignung des Reformatorischen auftreten kann, gewinnen für uns zusammen mit Luthers eigener Theologie auch die Gestalten ihrer ursprünglichen Aneignung historisches wie systematisches Gewicht. Das Buch von Martin Brecht über den jungen Brenz – im Zusammenhang mit der Planung einer Brenz-Edition entstanden (V) – versteht sich als „ein Paradigma“ (320) dieser Überlegung: „Es geht dabei um ein sehr wesentliches Problem der Theologiegeschichte der Reformationszeit, nämlich um die Bewahrung und Überlieferung von Luthers eigener Theologie“ (3).

An dem Buche wird dem Leser zunächst bald klar, wie fragmentarisch das Verständnis der Brenzischen Theologie bisher geblieben ist. Man kann sagen, daß Brenz durch drei Tatsachen einen festen Platz in unserem Bewußtsein von der Reformationsgeschichte hat: einmal als Verfasser des „Schwäbischen Syngamma“ von 1526; zweitens durch seinen (mißlungenen) Vermittlungsversuch im Osiandrischen Streit (seit 1551); drittens als Inaugurator der klassischen lutherischen Christologie (seit 1557 und 1561). Von diesen drei Punkten wird nur der erste in extenso bei Brecht gewürdigt, das aber hat seinen Grund in der das ganze Buch bestimmenden methodischen Trennung zwischen der Theologie des jungen und des älteren Brenz. Mit überzeugenden Gründen wird – was schon in O. Fricke's Brenzdarstellung gesehen, aber nicht in seiner Bedeutung erkannt ist – die Theologie Brenzens seit der für ihn entscheidenden Begegnung mit Luther bei der Heidelberger Disputation von 1518 einerseits (13) – und seit der ersten persönlichen und tiefen theologischen Begegnung mit Melanchthon auf dem Augsburger Reichstag von 1530 andererseits unterschieden (3). Für diesen terminus ad quem spricht einmal der viel diskutierte Briefwechsel Brenzens mit Luther und Melanchthon von 1531 über die Rechtfertigungslehre (241 ff.); vor allem aber zeigt eine Durchdringung der gesamten gedruckten wie ungedruckten literarischen Hinterlassenschaft Brenzens (5), daß der terminus a quo seiner Theologie eine Aneignung Luthers gewesen ist, der keine damit vergleichbare Aneignung Melanchthons parallel geht (14, 241). Diese methodische Grundlage bringt es mit sich, daß – im Anschluß an H. E. Webers Terminologie – nur sparsame Hinweise auf „Brenzens Entwicklung vom reformatorischen zum orthodoxen Theologen“ gegeben werden. Damit wird der alte Brenz zu einem eigenständigen Forschungsgegenstand, nicht im Sinne eines Gegensatzes seiner späteren zu

seiner früheren Theologie, wohl aber in dem Sinne, daß die Theologie des alten Brenz „nicht homogen“ ist (2 f., vgl. 111, 213, 247, 320). Fricke Darstellung ist damit methodisch überboten (1 f., 64¹); sie sollte auch für den alten Brenz nicht mehr ohne neue Überprüfung der Quellen herangezogen werden. Vielmehr ist die von E. Hirsch und H. E. Weber erst anfänglich gelöste Aufgabe, die Eigenart des alten Brenz zu verstehen, neu gestellt. Die Möglichkeit, sie zu lösen, eröffnet die vorliegende erste Gesamtdarstellung des jungen Brenz, indem sie gestattet, den alten Brenz vor dem Hintergrund nicht nur des Syngamma, sondern des vollständigen Werkes auch des Schriftauslegers, Predigers und Gutachters der zwanziger Jahre zu erfassen. Dies ist um so bedeutsamer, als die neuerliche Hervorhebung Brenzens „als Vater des konfessionellen Luthertums“ „neben Melancthon und Flacius“ (W. Maurer, RGG V³ 868) zu einer angemessenen und vorurteilslosen Würdigung vor allem seiner im Grundzug klassisch gewordenen Konzeption der Christologie führen sollte, deren Sachintention gewöhnlich unter das undifferenzierte Urteil „metaphysischer Erstarrung“, also des Verfehlens ihm sonst bescheinigter „biblischer Sachlichkeit“ fällt (H. Fausel, RGG I³ 1401).

Das nach dieser fruchtbarsten Fragestellung behandelte Material ist in sechs Sachkomplexe aufgegliedert, innerhalb deren chronologisch dargestellt wird (5). Brecht macht sich dazu selbst den Einwand, daß durch dies Verfahren nicht selten sachlich Zusammengehöriges getrennt wird, obwohl „eine stärkere Systematisierung . . . praktisch durchführbar gewesen wäre“ (6). Aber die Absicht des Verf.s ging mit Recht zunächst auf historische Durchsichtigkeit; eine erste umfassende Darstellung der wechselseitigen Beziehungen von Brenzens Biographie und Theologie muß genetisch sein. Brecht übersieht damit nicht, daß Brenzens Theologie kein historisches Konglomerat, vielmehr Produkt eines – anscheinend historisch unabhängigen, selbst von Luther nicht ableitbaren – eminent systematischen Denkens, ein von *einem* Grundgedanken beherrschtes Ganzes ist. Dies hebt der Verf. zu Anfang hervor und bezeichnet damit gegenüber Gmelin (4) und Fricke (1) seine zentrale Entdeckung am Werk Brenzens: „Es ist in diesem Zusammenhang nun auf einen sozusagen weltanschaulichen Gedanken von Brenz aufmerksam zu machen, der sowohl philosophische als auch theologische Momente enthält und offenbar eine Grundgegebenheit in Brenzens Denken war. Es ist die Allgegenwart und Allzuhandheit der Kreaturen und Dinge zu dem überzeitlichen und überräumlichen Gott. Man begegnet diesem Gedanken in verschiedenen Zusammenhängen. Er ist bereits da in den frühesten Sermonen, im Bauernkriegsgutachten, im Syngamma und öfter bis hin zu den späten christologischen Schriften. Er hat nicht nur für Brenzens Gottesauffassung, sondern auch für die Christologie, für die Sakraments- und Wortlehre, ja für Brenzens gesamte Theologie wesentliche Bedeutung gehabt“ (11 f., vgl. Anm. 2). Der Rez. möchte das Erscheinen dieses einheitlichen systematischen Ansatzes in Brechts historisch orientierter Darstellung besonders herausheben.

Der erste Teil (7–22) befaßt sich mit den biographischen und literarischen Problemen von Brenzens „Anfängen an der Universität Heidelberg“ (1512–1522). Es zeigt sich, daß wir über seine Werdezeit nur aus sekundären Quellen und nur mangelhaft unterrichtet sind. Doch wird deutlich, daß Brenz nicht wie Luther von der scholastischen Universitätsbildung, sondern vorherrschend vom oberdeutschen Humanismus (vor allem Okolampads, des Lehrers und Freundes dieser Jahre) geprägt ist (4, 10 f.), ohne doch die humanistische Überschätzung der patristischen Epoche der Kirche je geteilt zu haben (12). Wohl wird die von Luther 1518 veranlaßte Hinwendung Brenzens zum reformatorisch verstandenen Wort Gottes bis 1522 kaum greifbar. Aber an ihrer Entschiedenheit von Anfang an kann kaum gezweifelt werden (15). Brecht weist gegen die bisherige Forschung mit überzeugenden Gründen nach, daß die in der Haller Sammlung erhaltenen frühen Predigten als unecht anzusehen sind. Vor allem die Polemik „gegen die promissio und das gepredigte Wort, d. h. gegen Luthers Position“ (19) ist, auch als angebliche vorübergehende „Abhängigkeit Brenzens von der Mystik“ (22), zumal noch 1522, am Anfang der Haller Zeit, höchst unwahrscheinlich.

Das folgende Kapitel „Reformation“ (23–63), eine Darstellung der Theologie Brenzens im Rahmen der ja primären Auseinandersetzung mit der als antichristlich erkannten römischen Kirche (5, 23), zeigt allerdings sogleich, daß Brenz von Anfang an eine Position einnimmt, die durch „einen feinen, aber wichtigen Unterschied“ von Luther bestimmt ist (31⁴). Brecht bestimmt diesen durch den Hinweis auf den „oberdeutschen augustinischen Spiritualismus, von dem Brenz herkommt . . .“ (10, 31 u. ö.). Dieser Ausdruck wäre vielleicht besser vermieden worden, da er keine sehr präzise historische Kategorie ist. Doch tritt das sachlich Gemeinte trotzdem deutlich heraus: die erste Konkretion jenes Brenz eigenen Grundgedankens in den „ersten völlig gesicherten Werken von Brenz überhaupt“, den in Hall 1523 gehaltenen Sermonen „Von der Kirche“ und „Von den Heiligen“ (25. – Jetzt wieder greifbar in: Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung, hrsg. v. R. Stupperich. Klassiker des Protestantismus III, 1963, 244–262). Die Kontraposition dieser Sermonen zum römischen Kirchenverständnis zeigt, daß Brenz die Kirche, die Heiligen aller Zeiten, denkt als eine präexistente, von Ewigkeit her in Jesus Christus erwählte, überräumliche und überzeitliche, in Gott vollender gegenwärtige Größe (25 f., 31, 34). Als diese ist sie reiner Gegenstand des Glaubens, d. h. im Verhältnis zur vorfindlichen Wirklichkeit und dem auf diese bezogenen Sehen verborgen. Brecht bemerkt nun zutreffend, daß in dieser Konzeption „das Verhältnis von äußerem und innerem Wort überhaupt nicht als problematisch empfunden wird“ (30). Ist diese frühe Eigenkonzeption also zugleich auch von Luther beeinflusst, so läuft sie konsequent auf die entscheidende Frage zu, „wie die Beziehung zwischen Christus und dem Menschen konkret vermittelt wird, auf welche Weise der Mensch ein Glied des Christusleibes wird“ (28).

Die erste Lösung dieses Grundproblems seiner Theologie hat Brenz in der Schrift finden müssen, der er „seinen Ruf als Theologe bei den Zeitgenossen und bis heute zuerst“ verdankt: dem Syngamma von 1526. Brecht erörtert dies Dokument zusammen mit weiterem Material im Kapitel „Abendmahl und Taufe“ (64–118). Für die Beurteilung der Bedeutung Brenzens im ersten Abendmahlsstreit und für das Verständnis des schwierigen Syngamma erweist es sich als vorteilhaft, daß Brecht über eine Vorstellung der Brenz ursprünglich eigenen systematischen Position verfügt (64¹, 74⁴). Dies ermöglicht nämlich zunächst wieder, bei Brenz die Spuren einer oberdeutschen Abendmahlsauffassung freizulegen (64), ja den noch nie analysierten ‚*Libellus insignis de Missah*‘ von 1526 als eine Schrift zu erweisen, in der Brenz „noch auf dem gemeinsamen Boden der oberdeutschen Theologen steht“ (69), d. h. in der die kontroversen Probleme des Abendmahls „noch nicht durchgedacht“ sind (68). Daher kommt es hier zu einer „doppelten Vergegenwärtigung, einmal durch die Verkündigung des Todes Christi und die Danksagung, sodann durch die Segnung von Brot und Wein, wobei die zweite dem Glauben nichts mehr bringen kann, was er nicht schon hat (! 67). (Es sei dazu bemerkt, daß diese, den Kirchensermonen sachlich analoge Konzeption im Grunde noch beim alten Brenz durchgeführt ist; vgl. De maiestate 1562, S. 169, 172 f.) Auf diesem Hintergrund „erscheint die spätere Stellungnahme des Syngamma in neuem Licht“ (69). Schon Fricke S. 53, vgl. S. 72, sah die Position des Syngamma als „etwas Drittes zwischen“ Ökolampad und Luther, Brecht aber erst ermöglicht – worum man sich seit Ebrard und Dieckhoff immer wieder bemüht hat – ihre Eigenart schlüssig zu erfassen.

Der historische Ursprung und zugleich der sachlich zentrale Punkt des Widerspruchs gegen Ökolampad sind, wie Brecht zeigt (64³, 74, 78), die Gespräche *clarissimum, qui Halae Svevorum convenerunt virorum* gewesen, in denen Brenz die so sehr einleuchtende figurale Exegese von 1. Kor. 10, 4 (und damit von 11, 24 f.) überwand. (Zur Entstehungsgeschichte des Syngamma wäre übrigens der authentische Bericht Brenzens in ‚*Recognitio . . .*‘ 1564, S. 68 f. = Opera VIII 1003; vgl. WA 19, 448², heranzuziehen gewesen.) Die entscheidende Erkenntnis, die dies ermöglichte, war bei Brenz wahrscheinlich schon vorhanden (38 f.): die Gewißheit, daß „das Wort dem Glauben alle Güter Gottes bringt“ (75), „allein Gott dem Glauben gegen-

wärtig machen kann“ (79). Diese „Gegenwart des Heils im Wort“ sieht Brenz in der tropischen Exegese in Frage gestellt. In dieser impliziert „die Vergegenwärtigung des Vergangenen“ in der memoria zugleich „die Abwesenheit der Sache“ (79, 77). Die Erkenntnis dieser Folge führt Brenz konsequent zur gegenteiligen Behauptung der „realen Präsenz der (Abendmahls)gabe im Wort“; „für Brenz bewirkt das Einsetzungswort die reale corporale Speisung“ (76, 77). Brenz dehnt damit sein Wortverständnis auf die Abendmahls Worte aus; er bestimmt das, was im Essen und Trinken von Brot und Wein empfangen wird, als das, was durch die Abendmahls Worte im Glauben angeeignet wird: *ipsum corporale corpus Christi* (75, 76, 78). Brecht betont mit Recht, daß diese Konzeption der ins Wort verlegten Realpräsenz von Leib und Blut Jesu „eigenständig und in gewisser Weise von Luther unterschieden“ ist (86). Das wird daran deutlich, daß Brenz Luthers Veranschaulichung des Beieinanders von Brot und Leib in *De captivitate babilonica* 1520 (WA 6, 510; Clemen 1, 440, 28) durch das glühende Eisen nicht glücklich findet, mit den Oberdeutschen also insoweit verbunden bleibt, als für ihn wie für sie „die Gabe des Worts streng getrennt von der des Brots“ ist (89¹). Das bedeutet nun zwar, daß die Realpräsenz vom Element wegverlegt ist, aber nur, insofern sie eben damit ins Wort hineinverlegt und hier – insoweit mit Luther, gegen die Oberdeutschen – behauptet ist; Brenz will sagen: *hoc verbum corpus et sanguinem conclusit* (absit verbo invidia) (76), und verteidigt damit für das Wort „eindeutig die manducatio indignorum“ (83²): „die Vergegenständlichung der Gabe des Sakraments, die gegenüber den Elementen abgelehnt wird, verlagert sich einfach auf das Wort“ (76). In einer mit Luther gegen die tropische Exegese gerichteten Theorie der Realpräsenz im Wort ist mithin zugleich das Anliegen der Oberdeutschen bewahrt: „das Heil liegt nicht im Element . . . Das Zeichen bleibt Zeichen und Symbol der Gemeinschaft“ (75 f.).

Im Johanneskommentar von 1527 präzisiert Brenz die in dieser Abendmahlslehre vorliegende Schichtung. „Er unterscheidet zwei empfangende Subjekte beim Abendmahl, den *homo internus et externus, spiritualis et carnalis*“ und dementsprechend „eine doppelte Gabe im Abendmahl: Brot und Wein einerseits, das Wort andererseits“. Jene richten sich *ans corporis os, dies ans os fidei*, eine Aussage, die in der 2. Aufl. von 1528 dahin präzisiert wird, daß „der Leib Christi nicht sinnlich erfahrbar (!) sei“ (93 f., 96; Brecht hätte auch auf *Opera* VI 860 verweisen können, wo es heißt: . . . *in coena corpus Christi* [1528, S. 124b Zusatz: *sensui*] *fidei, non* [1528 Zusatz: *sensui*] *ori[s] aut ventri[s] corporali[s] dispensatum est*). Mit Recht sieht der Verf. hierin sogar eine „Annäherung an die Position der Schweizer“ (94, 93, 100) und greift W. Köhlers – übrigens nicht neues, sondern schon von den Zeitgenossen häufig gefälltes (vgl. Pressel, *Anecdota Brentiana* S. 499, 503 ff.; Köhler, *Bibliogr. Brent.* Nr. 539) – Urteil auf, „im Johanneskommentar wehe Konkordienluft“ (100², 97²). Das kennzeichnet tatsächlich noch den alten Brenz als Autor der Vorrede zu Jakob Andreäs „Kurtzer und einfeltiger Bericht von den Herrn Nachtmahl“ (vgl. Köhler, *Bibl. Brent.* Nr. 389), also mindestens bis 1557.

Dennoch ist Brenz mit seiner Position von den Oberdeutschen und Schweizern letztlich tief geschieden. Das kommt in dem erstaunlichen Schlusse heraus, den Brenz aus der Zuordnung von Jesusleib, Wort und Glaube einerseits, Abendmahlelementen und leiblichem Menschen andererseits zieht: „Der Glaube, um dessentwillen die Sakramente gegeben sind, hat nicht genug an den Zeichen, er bedarf der Wahrheit der Dinge [d. h. der Sache selbst, des Jesusleibes], um zufriedengestellt zu werden, *folglich muß* das Sakrament neben den Zeichen die Wahrheit enthalten“ (94; freie Wiedergabe von *Opera* VI 858 oben)! Auf Grund der Brenzischen Prämissen schlossen zumindest die Schweizer gerade auf das Gegenteil und Bucer konnte sich lange dem „Verdacht der Zweideutigkeit“ nicht entziehen (110). Brenz dagegen kommt von einer den Oberdeutschen nahen Voraussetzung zu einer zwar „unpolemischen und verständnisbereiten Haltung“ gegenüber Luthers Gegnern und steht doch vermöge seines eigentümlichen Schließens zwar nicht methodisch, aber im Ergebnis bei Luther.

Zu diesem Ergebnis aber kann es kommen vermöge einer prinzipiellen, die Sakramentsfrage übersteigenden Überlegung, die Brenz zuerst Ende 1525 brieflich (88), dann mit dem Bewußtsein einer methodischen Grundlegung 1527 im Johanneskommentar vorträgt: *Atque, ut ab ovo, quod aiunt, hanc causam ordiar, sic se res habet* (Opera VI 855; Brecht 90). Diese Überlegung besteht darin, daß Brenz zwar Gott grundsätzlich vorbehält, das Heilsgut *ohne* bestimmte innerweltliche Mittel dem Menschen zuteil werden zu lassen, daß „die *lex communis* seines Handelns aber das Mitteilen *cum medio* ist“ (90). In diesem Ansatz ist die vorausgesetzte Trennung der geistlichen *bona Dei* und ihrer leiblichen Zeichen überbrückt durch eine „Vermittlungstheorie“, wie Brecht es treffend nennt (95). Vermöge dieser Theorie kann Brenz in der Abendmahlsfrage „seinen eigenen Standort zwischen Luther und den Oberdeutschen“ (100) einnehmen; offen zu diesen, weil geistlich das *Wort* die Realpräsenz des Jesusleibes für den *Glauben* ist, und doch unzweideutig bei jenem, weil leiblich Brot und Wein die hier von Gott eingehaltene Vermittlung eben jenes geistlichen Gutes, *larvae et appendices verbi corpus et sanguinem nobis donantis*, sind, *igitur et per ipsa nobis corpus et sanguis offeruntur* (92¹, 91). Brenzs Behauptung der Realpräsenz im *Wort* bei bleibendem Zeichencharakter der Elemente schließt also – mit Brechts treffender Kennzeichnung – einen „Positivismus in Bezug auf die Heilmittel“ (97) nicht etwa aus, sondern gerade ein – beim Abendmahl wie bei der Taufe, die ganz analog gedacht ist (112 ff.).

Die Schwierigkeiten dieser Position sind offenbar. So hat sie für Brenz schon im Syngamma zur Folge, daß das Grundproblem der Vermittlung oder des Positivismus sich bereits für das *Wort* stellt: wie verhält sich, analog zum Verhältnis von Abendmahlswort und -element, das Heilsgut zum äußeren Wort als seinem Träger? Dies Problem, die Frage nach dem *scripturae et verbi vocalis usus*, wird abschließend 1529, in der Vorrede zum Amoskommentar, gelöst, und zwar mit denselben Mitteln wie in der Sakramentsfrage (260–266. – Zur Entwicklung der Schriftlehre im Luthertum muß diese Vorrede künftig beachtet werden, vor allem im Blick auf das Zitat 261¹.) Aber es drängt weiter zum christologischen Problem: wie verhält sich der im *Wort* gegenwärtige Jesus zu dem *Christus externus*, der als *homo* und *caro* in Raum und Zeit da war? Brecht zeigt nun, daß Brenz im Syngamma zwar über seinen Grundgedanken der Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit des *mundus spiritualis*, der Präexistenz und ewigen Gegenwart des Heilsereignisses bei Gott, verfügt. Damit ist das im *mundus carnalis* sich stellende Problem der Überwindung der anscheinenden zeitlichen und sachlichen Differenz von Heil in den verheißenden Vorbildern des Alten Testaments, im *Christus externus* der Inkarnation damals und im äußeren *Wort* heute gelöst: die Differenz betrifft nur die Vermittlungen, das Heil selbst ist in ihnen allen identisch gegenwärtig (82). Aber die konkrete Verknüpfung von Ewigkeit und Zeit, überweltlicher Spiritualität und innerweltlicher Externität ist im Syngamma christologisch stark gefährdet: durch die Brenz mit Ökolampad noch gemeinsame Überzeugung von der lokalen Befindlichkeit Jesu zur Rechten Gottes (84). Brenz verfügt im Syngamma auch nicht über die Möglichkeit, das Problem grundsätzlich christologisch zu lösen, ja er sieht diese Möglichkeit nicht einmal im Ansatz, obwohl er Luthers ‚Wider die himmlischen Propheten‘ kannte (85³, 86¹, 96³) und obwohl ihn, was Brecht übersehen hat, Ökolampad sogar auf jene Möglichkeit stieß: *Sed non dicunt, opinor, adversarii, idem corpus ubique esse et implere omnia* (*De genuina verborum . . . expositione*; Pfaff, *Acta etc.* S. 146)! Erst unter dem Eindruck von Luthers ‚Sermon vom Sakrament‘ von 1526 gibt Brenz 1527, zunächst noch mehr beiläufig, seine frühere oberdeutsch-schweizerische Auffassung von der Lokalisierung Christi im Himmelsraum auf und begründet damit allererst *den* Dissensus zu seinen alten Freunden, der Verständigung in der Abendmahlsfrage ausschloß (97 f., 99, 111), vor allem, wenn er wie beim alten Brenz methodisch zur Voraussetzung des Sakramentsverständnisses erhoben wird.

Es entspricht dem sachlichen Gewicht dieser Verschiebung 1526/27, daß Brecht nun zu zwei in sich systematisch aufgebauten Kapiteln übergeht, deren erstes „das Gottesverständnis als die Mitte von Brenzens Theologie“ aufgrund der Kommentare

zu Jeremia, Hiob und Kohelet (1525/26 entstanden) behandelt (119–179), während das zweite „die Christologie als Mitte von Brenzens Theologie“ aufgrund des Johanneskommentars in den beiden Auflagen von 1527 und 1528 und weiteren Materials herausstellt (180–269). Ansatz und Lösung sind damit aber nicht auseinandergenommen, sondern das Bedingungsverhältnis von Gotteslehre und Christologie in den verschiedenen literarischen Zusammenhängen ist gemeint: „daß sich die Gesamtheit der Aussagen aus dem Gottesverständnis herleiten läßt“ (121) und andererseits in der Christologie „die Kongruenz mit dem . . . Gottesverständnis fast ganz gewahrt bleibt“ (180). Alle anderen Theologumena (Wort, Gesetz und Evangelium, Glaube, Rechtfertigung, Anfechtung, ja auch Obrigkeit und Kirchenordnung) erweisen sich als aus jenen beiden Zentren und ihrem Zusammenhang sachlich bestimmt.

Die vielleicht kennzeichnendste Aussage über Gott hat Brecht dem Hiobkommentar entnommen: *Sunt . . . opera Dei ab oculis hominum plane remota et ratione impervestigibilia: derelinquit et non discedit, negligit et eo ipso curat, obliviscitur et tamen menit, mortificat et tamen vivificat* (155⁴). Brenz kontrastiert also die, vom Weltgeschehen aus gesehen, völlige Gottleere und Gottabwesenheit der Welt einerseits – mit Gottes völligem und allwirksamem Zugewesen in der Welt andererseits. Von dieser Dialektik zeigt sich Brenzens Theologie zutiefst bestimmt. So ist ihr Gott wesentlich in sich selbst der Verborgene. Aber diese Verborgenheit schließt bei Brenz nicht aus, sondern ein, daß Gott als der Weltentzogene doch ganz allein gegenwärtig das Weltgeschehen wirkt: *negligit et eo ipso curat. Der radikale Gegensatz von Gottverlassenheit und Gottgehaltenheit der Welt ist ein und dasselbe in zwei Modi. Jener oder dieser Modus sind damit kein Schein, sondern beide sind die Wirklichkeit. Im Weltverhältnis Gottes sind sie immer zusammen da: es ist Handeln sub contrario, Offenbarung und Verborgenheit sind wechselseitig durcheinander zu bestimmen* (121, 123, 125, 128, 195 f.). Brecht macht durch diese Beobachtung evident, daß Brenzens Gottesverständnis im Ansatz schon, nicht erst in einem zweiten Schritt, christologisch, nämlich durch „die Inkarnation als ein wesentlich Göttliches“ bestimmt ist: „Die Inkarnation ist der Typus von Gottes Handeln überhaupt“ (125 f.); und das besagt dasselbe wie daß das Kreuz „zu Gottes majestätischem Handeln gehört“; „das Kreuz und Gott gehören wesentlich zusammen“ (160, vgl. 195).

Damit wird sichtbar, daß Brenzens eigentümlicher theologischer Ansatz sich mit Luthers Theologie tief durchdrungen hat. Luthers *Operationes in Psalmos* (1519–21) dürften dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben; Brecht kann im Jeremia-kommentar eine direkte Bezugnahme auf Luthers Auslegung von Ps. 14 nachweisen (119¹). Umgekehrt zeigt die überhaupt nur fünfmalige ausdrückliche Berufung auf Schriften Luthers, wie selbständig Brenz ist, er zitiert die *theologia crucis* nicht, sondern sie ist sein Eigentum geworden (14 f.). Dies ist nun freilich der Grund davon, daß Brenz von seiner vorhandenen Grundvoraussetzung der Gotteslehre her Luthers Ansatz bei dem *Deus absconditus et revelatus* oder bei der *theologia crucis* tief verändert hat. Das erweist sich an Brenzens Verständnis von Gottes Zorn und Barmherzigkeit, Wort Gottes als Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade als *opus alienum* und *proprium*. Brecht zeigt, daß all diese Gegensätze bei Brenz, anders als bei Luther, im dialektischen Verhältnis von *mundus spiritualis* und *carnalis* zueinander gedacht sind. Das stärkste Kennzeichen dafür ist Brenzens Glaubensbegriff: der Glaube haftet nicht wie bei Luther an der konkreten *unübersteigbaren* und nur so überhaupt heilhaften Verborgenheit Gottes im Manne Jesus, im Kreuz, im Wort, im Brot, in der Anfechtung, sondern der Glaube ist bei Brenz gerade die Fähigkeit, die vordergründige Abwesenheit Gottes im Hier und Jetzt dialektisch wahrhaft als gerade seine Gegenwart selbst hier und jetzt zu sehen. Brenzens Theologie, so kann man mit seinen Worten sagen, *vox est fidei, quae perspicacitate sua usque ad abscondita Dei penetrat* . . . Aufgrund der oben schon zitierten dialektischen Sicht des Weltverhältnisses Gottes heißt es dann: *Proinde fide opus erit, quae sub derelictione mansionem, sub neglectu curam . . . comprehendat* (155⁴, vgl. 82, 115, 145 f., 165², 217, 222). ‚Sub‘ heißt hier, daß Gottes Offenbarung mit seiner

Verborgtheit, seine Barmherzigkeit mit seinem Zorn, seine Evangeliumsverheißung mit seiner Zornesdrohung, sein *opus proprium* mit seinem *opus alienum*, seine Gnade mit seinem Gericht usw. in jedem Heilsereignis Gottes und, in der Beziehung des Glaubens darauf, in jeder Situation der Weltwirklichkeit des Menschen koinzidiert. Dies Zusammenfallen begründet aber nicht wie Luthers „tiefes heimliches Ja unter und über dem Nein“ die unauflöbliche Gespanntheit zwischen dem Welt-handeln und dem Heilshandeln Gottes, das *ad deum contra deum* confugere (vgl. C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube*, 1957, 235 ff.), sondern es ermöglicht, daß sich die vordergründige Situation darstellt als das, was sie wahrhaft ist. Die Relation von Offenbarung (des verborgenen Gottes) und Glaube (an den der Vernunft unzugänglichen Gott) besagt, daß Brenz von der Wirklichkeit des Zornes, Gesetzes, der Anfechtung usw. als einer vordergründigen unmittelbar (also ohne sie gnostisch als weniger wirklich doketisch abzuwerten: *Iam quaecunq̃ue ex fide quaeruntur, spiritualia dicuntur, etiamsi maxime per sese corporalia sint* [99]!) überzugehen vermag in die wahrhaft immer dahinterstehende, genauer: darin seiende eigentliche Wirklichkeit der Gnade, des Evangeliums und des Trostes Gottes. Brecht bringt für dies bedeutsame Grundphänomen des Brenzischen Lutherverständnisses eine überzeugende Fülle von Material bei (vgl. bes. 130–134, 140–144). Ich meine, daß es in der Tat beides beweist: (1) „Brenz kann das *Kreuz ganz* in sein Denken von Gott hineinnehmen“; (2) „Er kann *nur* vom *Evangelium* her Gott denken“. Wenn Brecht aber hinzusetzt: „Brenz hat keinen Ausgleich gesucht zwischen den beiden Weisen, Gott zu denken“ (160), so scheint mir die zum ersten Mal sorgfältig belegte und interpretierend erhobene Gesamtstruktur seines Denkens und ihre Differenz von Luther (39, 144, 235 f.) weniger scharf erfaßt, als die mit Recht zugespitzten Formulierungen Brechts S. 131, 132, 133, 141, 143 erwarten lassen. Denn jene beiden Sätze sind in Brenzens eigener Grundkonzeption tatsächlich eine systematische, das Ganze seiner Theologie regierende Einheit, die er exegetisch überall zu erhärten sucht – häufig offensichtlich gegen seinen Text.

Die Christologie beweist dies wichtige Ergebnis noch einmal. Hier hat Brecht den Nachweis erbracht, daß der junge Brenz wohl eine Sündentilgung im Kreuz Jesu kennt – denn der den verborgenen Gott von Natur aus verkennende, ja darob verachtende Mensch ist radikal Händler (145–147) – diese aber nicht das Gewicht eines satisfaktiven Strafleidens hat (43 f., 46, 136 f., 185 f., 189, 196, 232). Es ist kein Zufall, sondern systematische Konsequenz, daß Brenz keines dem Fluch des Gesetzes, dem Zorne Gottes Genugtuns bedarf und damit nicht nur Melanchthons sich entwickelnde Theologie, sondern auch Luthers (bei Melanchthon ja nicht einfach verdorbenes) Verständnis der satisfactio vicaria, des meritum Christi und des mit ihr verbundenen imputativen Grundverständnisses der Rechtfertigung nicht wahrnimmt. Brenzens Rechtfertigungslehre zeigt einfach ein effektives, im Glauben Frucht bringendes Wirksamwerden der im Wort vergegenwärtigten Güter Christi, seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Seligkeit (40, 42, 141 f., 224 ff.): „das Zentrum der Brenz'schen Rechtfertigungslehre ist der Christus ergreifende und in der Gemeinschaft mit Christus stehende Glaube“ (242). (Von hier aus scheint mir Brecht wahrscheinlich gemacht zu haben, daß dem berühmten Briefwechsel Brenzens mit Melanchthon und Luther von 1531 nicht, wie bei Fricke angenommen, eine Kritik Brenzens an Melanchthons Apologie zugrundeliegt, sondern der erste Versuch Brenzens, Melanchthons ihm höchst eindrucksvolle Lehre in die eigenen Voraussetzungen hineinzunehmen, was faktisch vorerst nahezu ihrer Verdrängung gleichkam und damit den Übergang zur späteren Theologie Brenzens in der Tat klar markiert.)

Die christologische Voraussetzung dieser Rechtfertigungslehre besteht also nicht, wie bei Melanchthon, in den beneficia Christi, in der Erlangung der Sündenvergebung als bewußt einzigem Inhalt der Christologie (47 f., 185); aber sie ist trotzdem so, wie sie in nuce in dem frühen Satz: *Ipse erat iustus et tu iustus efficeris* (471) ausgesprochen und im Johanneskommentar voll entfaltet ist, echt reformatorisch, rein soteriologisch geprägt. Die Aussage, daß der *filius Dei omnia bona Dei possidet*,

heißt, se bona, quae in patre suo possideat, non soli sibi retinere, sed credentibus ea communicare – omnia enim bona mea communia cum credente possideo (1817; leider fehlen diese drei wichtigen, hier verkürzten Zitate, im Wortlaut bei Brecht). Von daher ist (was angesichts der christologischen Spätschriften, doch nur scheinbar, überrascht) bedingt, daß die Begriffe des Amtes und Vorbildes (exemplar), und zwar unumkehrbar in dieser Reihenfolge wie bei Luther, das Verständnis Jesu bestimmen (182, 184, 194, 204): „Die Inkarnation und das Kreuz Christi müssen von der Soteriologie . . . her verstanden werden. Dasselbe gilt für die ganze Erhöhungschristologie, weshalb man auch in ihrem Zusammenhang immer wieder auf die Begriffe officium, ministerium und munus stößt“ (191).

Diese Heilsverwirklichung Gottes als der Mensch Jesus ist nun allerdings von Brenzens grundlegendem Gottesverständnis her geprägt: „Theologie und Christologie, bzw. Soteriologie, sind kongruent“ (201). Das bedingt, daß Kreuz und Auferstehung des Inkarnierten nach der „wesensmäßigen Verborgenheit Gottes“ „sub contrario“ gedacht sind (187 f., 195 f.). Darum aber liegt die Erhöhung Jesu durch Gott immer schon unmittelbar in dem Kreuz, das Gott ihn leiden läßt (188). Brecht warnt davor, hier gleich „mit dem Vorwurf des Docketismus“ (183, vgl. dagegen 213) zu kommen, als werde das Kreuz so zu einer Scheinwirklichkeit gemacht. Brenz will wie beim angefochtenen Menschen und exemplarisch für ihn von Jesus nur sagen, was der Gottesbegriff bedingt: daß die vordergründig augenscheinliche Gottverlassenheit hintergründig eben die nächste Gottesnähe und Gottgehaltenheit war: *Iam si vicit desperationem, ut apparet resurrectione, consecretaneum est, potentiam Dei tunc praesentissimum fuisse* (183, zu Mk. 15, 34). Die kritische Erwägung setzt Brecht zutreffend an anderer Stelle an: nicht bei der Nichtintegrität des Menschendaseins Jesu, von der keine Rede sein kann, sondern dabei, daß das Heilsereignis der Erhöhung Jesu und das von da anhebende gegenwärtige Handeln des Erhöhten in der Sendung des Geistes, der Gegenwart im Wort, in der rechtfertigenden *fides ex auditu* (135 f., 193, 202–205) – „wesentlicher zu werden droht als das des irdischen Christus, *obwohl* die Erhöhung ihrerseits durchs Kreuz vermittelt ist“ (192). Im Kreuz ereignet sich eben nichts anderes als die Erhöhung, die Überwindung des Kreuzes, und das irdische Dasein Jesu reduziert sich durch die an sich exegetisch treffliche nachdrückliche Hervorhebung von Joh. 7, 39 als Schlüssel zum ganzen Evangelium (vgl. E. Haenchen, ThLZ 89, 1964, 893) darauf, daß eben Jesus noch nicht erhöht, d. h. der Geist und seine Offenbarung der wahrhaften *doxa* der *sarx* Jesu noch nicht da ist (dieser zentrale Gedanke kommt 193⁷ nicht hinreichend zur Geltung). Eine ganz selbständige Bedeutung des Kreuzes gibt es so wie bei Luther und Melancthon nicht, Brenz kennt es nur als *verae exaltationis et glorificationis coram Deo initium* und ihm entsprechend die Anfechtung als *sempiternae laetitiae proemium* (188. – Diese Lücke ermöglicht die Aufnahme Melancthonischen Denkens, schafft aber dadurch beim älteren Brenz das Problem einer neuen, in sich ebenso schlüssigen Verhältnisbestimmung des Heils im Kreuz und in der Erhöhung.). Der irdische Jesus kommt also nur als erstes oder Vor-Stadium des Amtes des Erhöhten in den Blick (139, 151, 189, 192, 197, 204).

Von hier aus erläutert Brecht sehr klar den Sinn der (erst 30 Jahre später von ihren Gegnern so genannten) Ubiquitätslehre: sie besteht in dem paradoxen Gedanken, daß Jesus mit seiner Himmelfahrt der Welt nicht ferner gerückt, sondern näher gekommen ist als zuvor; denn er ist nun nicht nur der im Weltwinkel Palästina beschränkt, sondern an jedem Ort der Welt im Wort universal das Heil Verwirklichende (191, 203, 204). Es handelt sich also bei der Ubiquität gerade um das soteriologische Grundverständnis der Christologie selbst und nicht um eine davon abstrahierende „Ontologie oder . . . Freude an tiefsinniger Spekulation“ (191). Kritik wird sich nicht gegen diese „funktionale Christologie“ – als solche ist sie neutestamentlich (vgl. ThLZ 87, 1962, 884. 900; ThW VIII 368, 20) – sondern nur gegen deren konkrete Gestaltung zu richten haben. Unvermeidlich stellen sich bei der Verifizierung auch einer zeugnisgemäß soteriologisch ausgeprägten Christologie ontologische Probleme, die gelöst sein wollen. Nur im Syngramma weist Brenz sie

noch einfach ab (80 f.), 1529 aber finden sie sich schon anfänglich reflektiert (109, 107⁴). Einen wichtigen Hinweis auf das Problematische dieser Reflexion gibt Brecht im Anschluß an die Untersuchung der Rhetorik Brenzens von 1533 durch Chr. Hermann: die Denkmittel, die Brenz anwendet, scheinen theologisch nur mangelhaft ‚zum Bade geführt‘ (111). (107⁴ meint Brecht, Brenz selbst könne der ungenannte Partner in einer Privatdiskussion mit Okolampad über solche Probleme in Marburg 1529 gewesen sein, es sei „jedenfalls nicht eindeutig“ Luther gewesen. Es war eindeutig Brenz. Denn der Inhalt seines Berichtes [Pressel, Anecdota Brent. S. 69 f.] stimmt genau mit Argumenten überein, die er später gebrauchte und die ihm, z. T. wörtlich, „sonderlich“, Luther aber fremd sind; vgl. Apologia Conf. Virt. 1557, Opera VIII 508 f., 509 f.; De personali unione 1561, Bl. 7b/8a, 12a/b, 15b, 19a.)

Hierhin gehört nun die wichtige, Fricke ganz entgangene Beobachtung, daß Brenz seine Christologie 1528, in der 2. Aufl. des Johanneskommentars, durch z. T. umfangreiche Einschaltungen erheblich modifiziert hat und zwar in der Tat, wie Brecht andeutet, im Sinne eines Vorspiels, das die seit 1557 und 1561 systematisch entwickelte Christologie in zentralen Momenten als seit 30 Jahren schon vorhanden und, im Verhältnis zur gleichgebliebenen Abendmahlslehre, schon hier als mit selbständigem Interesse verfolgt zeigt (208–213). In diesen Zusätzen fällt auf, daß Brenz sich plötzlich mit dem Versuch auseinandersetzt, Selbstaussagen des johanneischen Jesus je nach ihrem Inhalt auf die göttliche oder menschliche Natur zu verteilen. Brecht kann nachweisen, daß in vielen Fällen dahinter Zwinglys Exegesen stehen, und er stellt fest, daß Brenz den Zwinglyschen hermeneutischen Schlüssel, nämlich die Trennung der beiden Naturen, verwirft. Die soteriologisch auf das Amt, die Heilsverwirklichung gehenden Aussagen lassen sich nur dann in ihrem biblischen Sinn festhalten, wenn man an ihnen nicht jeweils den ‚unendlichen qualitativen Abstand‘ zwischen Gottes und des Menschen Sein durchführt, sondern nur dann, wenn man umgekehrt in den Zeugnissen das einheitliche Miteinanderdasein und Zusammenwirken Gottes und Jesu erkennt und festhält gegen die abstrakte Einrede der Zweinaturenlehre. Johanneisch ist nach Brenz gerade „der Mensch Christus bonorum Dei thesaurus“, Gott ist qua est homo, ut homo Gott. „Brenz muß also die Zweinaturenlehre sprengen“, die jenes Zeugnis entgegen seinem Sinn auf die abstrakten Tautologien ‚Gott = Gott; Mensch = Mensch‘ hinausführt. An die Stelle dieser vorgeblich bezeugten abstrakten Differenz von Gottsein und Menschsein hat die wirklich bezugte konkrete Einheit des Daseins und Wirkens Gottes als der Mensch Jesus zu treten; Joh. 5, 19. 20. 26 besagt: „Vater und Sohn haben eadem potestas, eadem voluntas, eadem operatio. Patris et Filii opera communia sunt . . . Pater iustificat et vivificat, idque per filium facit“ (198). Ich stimme Brecht zu, wenn er auf dies Verständnis der Intention Brenzens hin sagt: „Nur indem die communicatio idiomatum ganz konsequent angewendet wurde, konnte Brenz seine Amtschristologie mit der Zweinaturenlehre in Einklang bringen“ (212). Das schließt nun in der Tat ein: „Um der Soteriologie willen muß er sich mit der ‚Lehre‘ beschäftigen“ (213). War durch Zwingly einmal der altkirchliche Lehrbegriff maßgebend ins Spiel gebracht, so konnte die hermeneutische Brücke vom biblischen Wort zur kirchlichen Lehre nur gelingen, wenn man diese streng nach jenem interpretierte und erst dann aneignete. Das aber geschah, indem die altkirchliche Personeneinheit als communicatio idiomatum gedacht und damit die Möglichkeit eröffnet wurde, das johanneische Zeugnis von der communis oder eadem operatio Jesu und seines Vaters in begrifflicher Klarheit auszusagen und in diesem Relationsbegriff denkend zu verantworten. (Es wäre freilich bei der Verwendung des Begriffs ‚communicatio idiomatum‘ zu beachten gewesen, daß er zu dieser Zeit in der christologischen Diskussion noch fehlt und daß er, wiewohl bei Brenz sachlich und terminologisch vorbereitet, von ihm doch erst 1561 [De personali unione, Bl. 8a/b] aus einer von Melanchthon angestoßenen, von Brenz unabhängigen Vorgeschichte heraus rezipiert wird.) Ich vermag nicht einzusehen, warum mit dem Aufgreifen dieser jeder Generation von neuem gestellten Aufgabe, die am Wort gewonnene christologische Sacheinsicht im Medium der Überlieferung (und umgekehrt letztere kritisch) anzueignen, an sich

schon „die dogmatische Verhärtung der Brenz'schen Theologie beginnt“. Zeigt sich in diesem Urteil nicht zunächst einmal unser sehr gering gewordenes historisches Verständnis für das, was die von Brenz inaugurierte Christologie wirklich geleistet hat, nämlich das Verständnis der Sache des Textes in einem theologischen Begriff, der sie möglichst angemessen denkend zu verantworten erlaubt? Annehmbar und sachgemäß scheint mir Brechts Urteil erst zu sein, soweit es bedeuten soll, daß wir die hermeneutische Leistung Brenzens kritisch zu überprüfen haben auf die Übereinstimmung von Intention und Denkmodell. Daß dieses als ‚metaphysisch‘ bestimmt jener soteriologisch, geschichtlich oder personal bestimmten Intention letztlich unvereinbar sei (201, 213), scheint mir mehr der von A. Ritschl aufgebrauchten Sehwiese der Metaphysik als dem tatsächlichen Befund bei Brenz zu entsprechen, ist doch Sein als Wirken, Personseinheit als communicatio gefaßt (vgl. dazu auch das Verständnis von ‚Himmel und Erde‘ 109). Auf einen wirklich sachlichen Schaden führt erst die Beobachtung, daß die „Präzisierung“ der Amtschristologie durch die Lehre von der Personseinheit (und umgekehrt) eine „Akzentverlagerung“ mit sich bringt: indem Brenz jetzt, konsequent vom Ansatz seiner Gotteslehre her, das Handeln des Erhöhten (die Überwindung des Kreuzes) zum Inhalt des Daseins Jesu von Anfang an macht (in einem von Brecht nicht berücksichtigten Zusatz der 2. Aufl. S. 314a zu Joh. 20, 17 heißt es, man dürfe hier nicht meinen, quod tunc primum ad patrem ascenderit et ad dextram eius collocatus fuerit, id quod [ante in incarnatione ceperat et] per resurrectionem manifestatum [1. Aufl.: factum] erat . . .), entsteht das Problem, ob und wie das Geschehen Kreuz-Auferstehung „den Sinn einer echten Abfolge haben kann“ (212). Brenz versucht dies zu sichern, indem er an die Stelle des abstrakten Begriffes der menschlichen Natur eine doppelte konkret-biblische Bestimmung setzt: den Menschen Jesus als Bringer der Güter Gottes (vgl. natura 209 Z. 5 v. u.) und eben diesen Menschen in der exinanitio spontanea des Kreuzesweges – beides aber ab initio incarnationis. Diese doppelte biblische Konkretion des Menschendaseins aber versteht Brenz unter dem Zwang seines Ansatzes als Verborgensein bzw. Offenbarwerden der doxa der sarx Jesu. Ob so das zeitliche Nacheinander zusammen mit dem ständigen Ineinander von sarx und doxa Jesu noch im Sinne des Johannesevangeliums erfaßt ist, muß man fragen. Aber von Brenzens Dissimulationstheorie bis zum krypsis-kenosis-Problem ist es von dort ein weiter Weg, auf dem eben jene Frage schon von den Zeitgenossen verneint und Brenzens Lösung korrigiert wurde.

Das Kapitel „Die weltlichen Ordnungen“ (270–318) erweist, daß auch die politische Theorie und Praxis Brenzens von seiner Systematik bestimmt ist (275); auf ihr beruht die Unterscheidung von weltlichem und christlichem Bereich, die Anerkennung des weltlichen Reiches in seiner Vorläufigkeit ebenso wie die strenge Zuordnung, „letzte Gemeinsamkeit der beiden Reiche“, im christlichen Fürsten und Untertan, die eine eigentliche Säkularität des Politischen nicht zuläßt. Ganz praktische Fragen wie der Modus der Pfarrwahl u. a. erweisen sich analog der theologischen Konzeption als von einer Einheit von „Ideal“ und „sehr opportunistischem“ Eingehen auf die faktischen Verhältnisse bestimmt: das „landesherrliche Kirchenregiment“ fügt sich bruchlos in Brenzens theologische Konzeption: „Schwert on leer ist eben wie gsatz on Evangelion“. Auch im Bauernkrieg und in den Bündnisverhandlungen hält sich Brenzens theologische Auffassung erstaunlich konstant durch, wenn sie auch gelegentlich, z. B. bei der Frage der Behandlung der Täufer, nur mühevoll mit dem Faktischen sich auszugleichen vermag. Der Verf. bestätigt auch hier, daß er eine sorgfältige, umfassende, anregende und für jede künftige Beschäftigung mit Brenz grundlegende Arbeit geschrieben hat. Man kann nur hoffen, daß er sie durch einen weiteren Band zur Theologie des älteren Brenz ergänzt (vgl. vom Verf. zur Weiterführung des letzten Kapitels: Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Stuttgart 1967, S. 9–52).

Cappel bei Marburg/Lahn

Theodor Mahlmann