

nen Nominalismus (z. B. Lortz) identifizieren. Dies ist aber nur eine Andeutung von Donnelly, und die Mängel an Klarheit über die Scholastik und besonders über die jeweiligen Beziehungen der thomistischen, nominalistischen, humanistischen und paduanischen Richtungen des Neuaristotelismus zum Hauptanliegen seiner Forschung läßt sie nur eine Andeutung bleiben. Die Grundfrage des Vfs. „Whether Peter Martyr was a Protestant scholastic?“ hängt natürlich davon ab, wie man die Termini definiert, und seine Tendenz, Scholastizismus mit Thomas zu identifizieren, bringt wenig Klarheit mit sich. In der Tat kommt der Vf. mit der neueren Forschung über die spätmittelalterliche Theologie, die zum Teil ja eben in dieser Reihe erschienen ist, nicht ganz zurecht.

Weniger problematisch als „die Scholastik“ des Titels ist „der Calvinismus“, insofern man Vermigli als „Calvinisten“ auffassen will. Er war nicht Schüler Calvins, sondern sein Kollege, und die Zentralrolle der Prädestinationslehre in der klassischen reformierten Theologie ist mehr ihm, Zanchi und Beza zuzuschreiben, als Calvin. Eine Studie der Theologie Vermiglis unterstützt nun die Meinung, die protestantische Rehabilitation des Aristoteles, der Aufstieg der natürlichen Theologie und die dadurch verursachte Abschwächung des Biblizismus im Protestantismus seien das Werk nicht von Epigonen, sondern der reformierten Väter selbst gewesen. „Die protestantische Scholastik“ darf man also nicht wie vorher als Verfallsphänomen betrachten, sondern sie gehört zu der (vermutlich wesenstrueneren) Epoche des Frühprotestantismus, dem Zeitalter Melancthons und Calvins.

Aus dem Grundstoff der aristotelischen Philosophie erarbeitet Vermigli eine äußerst schroffe und unnachgebliebliche Theologie, eine Theologie der Gelehrtenstube, die dem Volk und der reformatorischen Praxis fern stand. Und das gerade im Zeitalter des dynamischen Protestantismus. In seinen Schreibzimmern in Straßburg, Oxford und Zürich arbeitete Vermigli die um die Prädestinationslehre kreisende Theologie der reformierten Orthodoxie aus, deren Ausbreitung das Ende des Protestantismus als Volks- und Laienbewegung symbolisierte.

Daß die reformierte Scholastik zum Teil aus dem paduanischen Aristotelismus und dem italienischen Neu-Thomismus sich entwickelt hat, ist einer der wichtigsten Schlüsse dieses interessanten Buches. Merkwürdig dabei ist, daß die Suche des Liberalprotestantismus nach festen Verhältnissen der Reformatoren zum Humanismus nie auf die humanistisch-philosophische Herkunft der italienischen Väter der reformierten Scholastik gestoßen ist. Vielleicht werden diejenigen, die daran festhalten, die Reformation sei allein ein Schaffen nordeuropäischer Geistigkeit und Frömmigkeit, doch ihre Meinung ändern müssen.

Eugene, Oregon (USA)

Thomas A. Brady, Jr.

Neuzeit

Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, edd. Wolfgang Huber – Johannes Schwerdtfeger (= Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 31). Stuttgart (Klett) 1976, 626 S., geb.

Die Herausgeber gehen von der Voraussetzung aus, daß sich weithin die Übereinstimmung durchgesetzt habe, daß die Kirchen „zur Verwirklichung politisch-gesellschaftlichen Friedens beizutragen“ hätten (7) und kommen letztlich zum Ergebnis, „daß ‚Initiativgruppen‘, die sich in Distanz zur verfaßten Kirche bilden, eine erhebliche Bedeutung für die Klärung und Verwirklichung christlicher Beiträge zu innergesellschaftlichem und internationalem Frieden zukommt“ (582). Als „Ergebnis dreijähriger intensiver Projektarbeit“ und mehrjähriger Vorarbeiten wird hier ein aufwendiger Aufsatzband vorgelegt, der in vieler Hinsicht eine Fundgrube für wichtige Grundfragen zur deutschen Auseinandersetzung christlicher Bewältigung und kirchlichen Versagens gegenüber der Kriegs- und Friedensproblematik darstellt.

Daß die Tendenz des Sammelbandes von dem Rezensenten, der sich als dezidierter Pazifist deklarieren muß, als wohlthuend empfunden wird, muß eingestanden werden. Daß freilich die in Tendenzanalysen, Fallstudien und die Schlußbetrachtung gegliederten 12 Beiträge der dreizehn Autoren bzw. Koautoren von sehr unterschiedlichem Niveau sind, daß in Einzelfällen bei kirchengeschichtlichen Analysen ebenso abgebrauchte wie unzutreffende Klischees verwendet werden, daß die ebenso nötige (wie übersteigerte und verspätete) bundesdeutsche Selbstkritik oft ohne jeden Seitenblick auf Nachbarkirchen, Minderheitskirchen, Diasporakirchen und Junge Kirchen durchgeführt wird und – gleicherweise vom „russischen Christus“ wie von der „Madonna der Revanche“ absehend – mitunter die rechten Dimensionen verliert, darf freilich gleichfalls nicht verschwiegen werden.

S. 67–129 legt der Historiker *Wilhelm Janssen* einen instruktiven Beitrag „Krieg und Frieden in der Geschichte des europäischen Denkens“ vor, in dem der Schwerpunkt ganz auf die Neuzeit gelegt wird, auch wenn er seinen Ausgangspunkt von der mittelalterlichen Zuordnung von Krieg und Recht nimmt. Die Verschiebung des Schwerpunktes in der Frage des bellum justum von der Gerechtigkeit der Sache auf die Legitimität des kriegsberechtigten souveränen „Richters“, die Entwicklung vom nationalen Bellizismus bis hin zur Theologie der Revolution wird recht klar herausgearbeitet. Nur einige Punkte wären zu erwägen: „Konfessionelle Bürgerkriege“ (79) waren bereits dem Mittelalter eigen (4. Kreuzzug), eine Identifikation der Wiedertäufer mit den Mennoniten (90) ist unstatthaft, Luther hat kaum nur den Papst unter dem „tyrannus universalis“ verstanden (94). Wie rasch freilich der Schlußertrag auch einer so soliden Studie zwischen Niederschrift und Rezension veralten kann, zeigt das 1978 kaum mehr aufrecht zu erhaltende Statement, daß „der offene zwischenstaatliche Krieg“, „von gelegentlichen lokalen Kriegen militärisch impotenter Staaten vielleicht abgesehen“, „sinnlos geworden“ sei (121).

Den vielleicht schönsten und von der Thematik her beängstigendsten Beitrag des Buches liefert wohl *Martin Schmidt*: „Die Apotheose des Krieges im 18. und frühen 19. Jahrhundert im deutschen Dichten und Denken“ (133–166), der deutlich macht – was aus anderen Aufsätzen nicht ganz so transparent wird –, daß die Verherrlichung des Krieges in Deutschland eben erst *nach* der Distanzierung vieler deutscher „opinion leaders“ vom Christentum erfolgte und erfolgen konnte (von denen freilich nur allzu viele als politische Theologen ihr Unwesen trieben). Die Fallstudie des Theologen *Christoph Burger*: „Der Wandel in der Beurteilung von Frieden und Krieg bei Friedrich Schleiermacher dargestellt an drei Predigten“ (225–242), zeigt sehr schön, wie aufgrund der politischen Ereignisse der reformierte Paradedprediger vom frankophilen Utopismus (Predigt 1795), zum regimetreuen Stabilitätsdenken (Neujahrspredigt 1807) und endlich zur fast bedingungslosen militaristischen Agitation (Predigt vom 28. 3. 1813) getrieben wird, eine Entwicklung, die nach Burger „von internationaler Verständigungsbereitschaft zum Kampf für die religiöse und nationale Eigenart“ (238) führte. Weit allgemeiner ist die Fallstudie des Historikers *Otto Dann*: „Vernunftfrieden und nationaler Krieg. Der Umbruch im Friedensverhalten des deutschen Bürgertums zu Beginn des 19. Jahrhunderts“ (169–224) gehalten, von der der Rezensent Bemerkenswertes profitieren könnte. Doch steht auch sie unter der die schönen Detailkenntnisse und Einsichten trübenden Tatsache, daß die Schuld der anderen Seite – hier konkret des französischen Imperialismus – verschwiegen und heruntergespielt wird. Um einen krassen Vergleich zu wählen, könnte man nicht aus der weithin analogen Situation der in der Résistance gegen Hitler-Deutschland engagierten dänischen und norwegischen Pfarrer und Pfarrerssöhne (die weithin von einem Amalgam von religiöser und nationaler Freiheitssehnsucht bewegt waren) bei Ausklammerung der nationalsozialistischen Ideologie und Aggression eine Schuld der religiös motivierten Skandinavien am entstehenden Militarismus rekonstruieren? Abstrahiert man von dieser Fragestellung und den sich aus ihr ergebenden falschen Verlagerungen des Schwerpunktes (z. B. 203, erst durch Arndt sei „der Nationalhaß zum Programm erhoben“ worden), findet man in diesem Beitrag eine Fülle wertvollster Anregungen. Klar wird gezeigt, wie aufgrund der Zeitverhältnisse (= der französischen Aggressionskriege) der fast gemeinprotestantische Ge-

danke Kants „Vom ewigen Frieden“ in den Bereich nutzloser Illusionen verdrängt wird, so daß nach Adam Müller eben erst „durch den Krieg... der Friede... der lebendigen Idee“ werden kann (201). Die Beiträge der Pastoren zum legitimen Widerstand (hier zur Bellistik) in den Befreiungskriegen werden herausgearbeitet (204 ff.) und das treffende Resümee gezogen, daß für sie aufgrund der religiösen Interpretation dieser Kriege eine Kreuzzugsideologie entstehen mußte (208), aber auch (215) betont, daß diese religiöse Kriegsbegeisterung nur von einem relativ kleinen Bevölkerungsteil getragen wurde, so daß der seit 1830 sich formierende deutsche Nationalismus eben nicht mehr religiös geprägt war (216). Als Grundergebnis bleibt wohl die Erkenntnis (212), daß bei der Kriegsbejahung 1813 „von einem Nebeneinander, einer Gleichzeitigkeit von national-politischer und religiöser Bewegung und nicht von deren Unverträglichkeit auszugehen“ ist. Leider stark zeitverschoben – es wäre besser gewesen, jeweils zu den gleichen Zeitproblemen katholische und protestantische Fragestellungen zu hinterfragen – kommt in einem exzellenten Aufsatz die Didaktikerin *Karin Jäger* (244–292): „Die Revolution von 1848 und die Stellung des Katholizismus zum Problem der Revolution“ zu Worte. Sie zeigt das (gelinde gesprochen) ademokratische Verhalten der Repräsentanten der katholischen Amtskirche in der Revolution 1848 auf, denen das Uranliegen der Glaubensfreiheit nur als „nichtssagende Phrase“ (263) erschien, deren Hauptinteresse der katholischen Obergewalt über das Bildungswesen galt (256) und die aufgrund ihrer dezidierten Abgrenzung vom (protestantischen) Staate (248) den Weg zur Ausbildung schlagkräftiger katholisch-konservativer Parteibildungen freimachten (259 ff.). Für die liberaleren Katholiken des politischen Katholizismus wie für Reichensperger ist dagegen „Freiheit in allem und für alle“ das Losungswort (270). Doch bleiben diese Stimmen im repressiven Chor katholischer Stellungnahmen vereinzelt (274), die gerade in ihren politischen Stellungnahmen „antirevolutionären Kräften Vorschub“ leisteten (277) und durch permanentes Hinarbeiten auf eine ständestaatliche politische Ordnung alle Emanzipationsbestrebungen folgens schwer verkennen sollten (287).

Besonders instruktiv ist die Fallstudie des Theologen *Günter Brackelmann* (293–320): „Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus“, die ein erschreckendes Naheverhältnis von „Thron und Altar“ dokumentiert, zeigt, daß für den reformierten Hofprediger Bernhard Rogge „Preußen... Mandatar Gottes“ ist (303), für den reformierten Pfarrer Adolf Zahn „der Krieg... die Antwort Gottes auf die furchtbare Selbsterhebung des Menschen in der Person des Papstes“ beim I. Vaticanum war (304), so daß es nach Adolf Stoecker zum „heiligen evangelischen Reich deutscher Nation“ (ebd.) kommen mußte. In heftiger Polemik gegen Bammel zeigt Brackelmann die folgenschwere Verkrustung der theologischen Strukturen „durch Gottes siegreiches Eingreifen“ für die sich im Recht wähnende, durch eine prussophile Geschichtstheologie noch bestärkte preußische Nation auf. Aber auch hier vermißt der Leser schmerzhaft die Konfrontation dieser unerfreulichen zeitgenössischen deutschen protestantischen mit katholischen bzw. französischen Stellungnahmen. So wird das Bild verzerrt und durch die Einseitigkeit des Standortes unglaubwürdig. Während der Europa zerstörende Angriffskrieg Preußens 1866 nur gestreift und kaum verurteilt wird, widerfährt etwa einer so zwielfichtigen Figur wie Napoleon III. eine – nicht mehr vom Boden der Geschichtswissenschaft, sondern bestenfalls einer EG-Ideologie aus erklärliche – unverdiente Apologie: „Das Frankreich Napoleons III. konnte nach den damaligen Spielregeln gar nicht anders, als am 19. Juli 1870 und damit dem Norddeutschen Bund den Krieg zu erklären“ (294). Auch eine gutgemeinte Apologie eines Angriffskrieges ist in einem der Friedensforschung dienenden Werke, gelinde gesagt, suspekt, wenn nicht gar unglaubwürdig. *Karl Holl* legt (321–372) in „Die deutsche Friedensbewegung im Wilhelmschen Reich. Wirkung und Wirkungslosigkeit“ dar, in welchem hohem Maße im preußisch dominierten Kaiserreiche die Friedensmöglichkeiten ungenutzt blieben, wenn auch unverständlicherweise Gestalten wie Woodrow Wilson, die ein gerütteltes Maß an Mitschuld an zwei Weltkriegen tragen, sehr zum Mißvergnügen eines pazifistisch eingestellten Rezensenten für den Pazifismus beansprucht werden (321 f.).

Doch gelingt es Holl meisterhaft, den erschütternd geringen Anteil Deutschlands an der Friedensarbeit herauszuarbeiten (322 ff.), die Verunglimpfungen durch ihre Gegner aufzuzeigen (so wurde etwa der Vizepräsident der „Friedensarbeit“, der Stuttgarter Stadtpfarrer Otto Umfrid, geradezu als „Friedenshetzer“ apostrophiert, 327), die geringe Zahl von Unterzeichner der Friedensappelle (117 Pfarrer 1912, 331 Anm. 38) und das Ausbleiben von Mitarbeitern der jüngeren Generation (333), die verhängnisvolle Rolle des Exilpazifismus (357) und das aus dogmatisch-marxistischen Gründen unterbleibende Unterstützen der Friedensarbeit durch die deutsche Sozialdemokratie (343) deutlich zu machen. Diesen Ansatz weiterführend, beschäftigt sich der Betheler Theologe *Reinhard Gaede* (373–422), von heftigem Abscheu gegen den Nationalprotestantismus erfüllt, mit der „Stellung des deutschen Protestantismus zum Problem von Krieg und Frieden während der Zeit der Weimarer Republik“, in der der deutsche Protestantismus vom Bündnis „Thron und Altar“ zum weit verhängnisvolleren Bündnis „Nation und Altar“ (417) finden sollte, nachdem er – Seebergs Grabinschrift „Invictis victi victuri“ getreu – vom positiv scheinenden „Kriegserlebnis 1914“ ausgegangen war (375). Bei aller nötigen Einzelkritik (der deutsche Nationalprotestantismus war keine so karikaturhafte monolithische Größe; Bursches Programm eines „Polnischen Evangelizismus“ war weit bössartiger, als 385 f. dargestellt wird; der Verdienst Siegmund-Schultzes wird fast gar nicht gedacht usw.) muß doch auf die verdienstvollen wertvollen Ergebnisse dieser Studie verwiesen werden (z. B. die gekonnte Statistik der – leider nur, 1926, 12 % zählenden – Religiösen Sozialisten: Ein 30 % Kriegsbeschädigter erhielt 1926 täglich 0,27, ein Arbeitsloser mit Frau und 2 Kindern 2,52, ein pensionierter General 50 und Exkaiser Wilhelm II. 1670 Mark, 407). Wichtig erscheinen besonders Gaedes Ausführungen zur Reichspräsidentenwahl 1925, 393 ff., und zur Aufrüstungsdiskussion, 410 ff.

In dieser Materie bestens bewandert, liefert *Armin Boyens* (423–459) einen vortrefflichen Überblick über „Die Stellung der Ökumene und der Bekennenden Kirche zum Problem von Krieg und Frieden während der Zeit des Dritten Reiches“ (von dem v. a. das Versagen der Freikirchen, 431, Karl Barths Forderung offizieller ÖRK-Gebete für den Waffensieg, 432 f., und die Frontwendung gegen den neo-marxistischen Antizionismus, 446, erwähnt werden müssen). Die letzte Fallstudie widmet *Hartmut Rudolph* (460–540) den „Fragen der Ostpolitik im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland“, vom Zeitpunkt der systematischen Unterbindung des Aufbaus eigenständiger Vertriebenenkirchen (466) bis zur Ratifizierung des Warschauer Vertragswerkes (462). Er liefert eine – gekonnte, und z. T. an Informationen reiche – Apologie der Positionen Niemöllers, Barths, Iwands, der „Ost-Denkschrift“ etc. Die Positionen Rudolphs sind beachtenswert, doch stoßen sie sich mit denen der Autoren aller anderen Fallstudien (ohne daß dies Herausgeber und Autoren zu merken scheinen) hart im Raume. Wird doch hier, theologisch behutsam und politisch gekonnt, gerade das legitimiert, was in den bisherigen Fallstudien als „Versagen der Kirche“ angesprochen wurde: Rücksichtnahme auf und Sich-Arrangieren mit den jeweiligen politischen Machträgern.

Im Schlußteil weisen *Wolfgang Huber* und *Johannes Schwerdtfeger* (544–588) auf die „Möglichkeiten und Grenzen des Friedenshandelns von Kirchen und christlichen Gruppen“ hin, wobei christliche Gruppen mit genossenschaftlicher bzw. obrigkeitlicher Organisation unterschieden und diesen jeweils Möglichkeiten kommunikativen bzw. verfügenden Handelns zugeschrieben werden (545), so daß der Friedensbegriff schillernd bleiben und selbst mit Rudolph (528 Anm. 199) „als im Rahmen eines Anpassungsprozesses an die Notwendigkeiten der herrschenden Politik verstanden werden“ kann. Ähnliches gilt für das Einleitungskapitel, das leider wiederum von zwei Systematikern *Wolfgang Huber* und *Theodor Strohm* (11–66), ohne Beiziehung eines kundigen Kirchenhistorikers, unter dem Titel „Protestantismus – soziale Organisation und der Friedensauftrag der Kirche“ erschien. Hier werden oft kluge Fragestellungen in so rasanter kirchenhistorischer Verkürzung geboten, daß sie fragwürdig werden. Z. B. 16: die Friedensrelevanz genossenschaftlich-kommunikativer Organisationsmuster wird betont, ohne daß gezeigt werden kann,

daß sie diese auch realisierten; 17 ff. wird der Ansatz lutherischer Reformation (Luther wird nicht einmal nach der WA zitiert) nicht getroffen, dafür 26 die Schweizer Realität idealisiert, der Begriff des „Fürstenstaates“ 39 ist unscharf, „die Welt des freien Protestantismus“ (41 ff.) wird allzu rosig gesehen, die durch Kryptocalvinisten durchgesetzte Integration der Kirchenverfassung in die Staatsverfassung kann nur dort den Lutheranern zugeschrieben werden, wo die kirchengeschichtlichen Kenntnisse über die „standhaften Lutheraner“ völlig fehlen usw. Es ist schade, daß die überaus wertvollen Einsichten der Herausgeber durch eine Fülle derartiger Verkürzungen entstellt werden.

Das vorgelegte Sammelwerk stellt eine wertvolle Bereicherung der theologischen Literatur dar. Freilich wäre gerade in diesem Falle weniger mehr gewesen: Eine Synopse deutscher und nichtdeutscher, protestantischer und katholischer, volkskirchlicher und diasporageschädigter Stimmen zu einem zeitlich wie thematisch nicht so umfangreichen Thema hätte zur Vermeidung einer einseitigen Selbstkritik der „beati possidentes“ geführt, für die gleichwohl herzlich zu danken ist.

Wien

Peter F. Barton

Gottfried Adam: Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius (=Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche Bd. XXX). Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1970. 224 S.

Der Streit um Samuel Huber (1547–1624) und seine universalistische Prädestinationslehre ist der erste große innere Lehrstreit der lutherischen Orthodoxie nach Abschluß des Konkordienwerkes von 1577/80. Huber, ein wegen seines Widerspruchs gegen Theodor Bezas Prädestinationslehre aus der Schweiz vertriebener, in Württemberg zum Luthertum übergetretener Pfarrer, bekleidete seit 1592 eine theologische Professur an der gerade vom Kryptocalvinismus gereinigten Universität Wittenberg – sein Lebensweg geradezu das Gegenbild zu dem mancher Kryptocalvinisten. Zu Theodor Bezas Dekretenlehre inhaltlich den Gegenpol bildend, in der Art des rationalistischen Denkens dem Nachfolger Calvins jedoch nicht unähnlich, lehrte Huber ein einziges göttliches Dekret zur Erwählung aller Menschen. Den Schritt zur Allversöhnungslehre tat er nicht. Diejenigen Menschen, die verloren gehen, haben den Grund dafür in ihrer eigenen Ablehnung der universalen Heilsbotschaft zu suchen.

In früheren Jahrhunderten mehrfach dargestellt, ist der Hubersche Streit heute fast der Vergessenheit anheimgefallen. Die Wittenberger Theologische Fakultät hat, als sie 1664 die Sammlung aller seit Luther erstellten theologischen Gutachten herausgab, kaum einem theologischen Streit mehr Raum gewidmet als diesem (*Consilia theologica Witebergensica*, 1664, I, 537 ff.). Und Johann Georg Walch (*Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, I, 1733, 176–206) hat den Streit mit Huber unter die vier größten inneren Lehrstreitigkeiten der Orthodoxie gerechnet, ihn im Unterschied zu dem knapp behandelten Rahtmannschen Streit der gleichen ausführlichen Darstellung für wert gehalten wie die christologischen Streitigkeiten zwischen Gießen und Tübingen und den Synkretistischen Streit um die Ideen Calixts. In den Standardwerken von Otto Ritschl (*Dogmengeschichte des Protestantismus* IV, 1927, 134–151) und Hans Emil Weber (*Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* II, 1966², 98–104) nach dem wesentlichen Ertrag dargestellt, ist die Hubersche Kontroverse einer besonderen Untersuchung in neuerer Zeit nicht mehr gewürdigt worden (letzte Monographie 1708!). Immerhin hat Otto Weber in seinen „Grundlagen der Dogmatik“ (1955/62) wiederholt und eindringlich auf den „viel zu wenig beachteten“ Huber hingewiesen und ihn wegen seines christologisch fundierten Heilsuniversalismus einen Vorläufer Karl Barths genannt, nicht ohne Verwunderung, daß Barth ihn niemals erwähne.

Die vorliegende Untersuchung, eine noch von Gerhard Gloege geförderte und