

auch bei Fausto Sozzini und seinen Anhängern finden. Gegen Gonesius' Traktat schrieben sowohl Volanus mit seiner *Epistola ad Nicolaum Pacium* von 1565 (S. 231–246) als auch Schegk mit seiner Schrift *Contra antitrinitarios* von 1566 (S. 281–344) an. Letzterer, ein bedeutender lutherischer Aristoteliker und Mediziner des 16. Jahrhunderts, bot eine dezidiert philosophisch-theologische Widerlegung des Tritheismus, die anzeigt, wie sehr die Trinitätslehre seit der Scholastik mit einer philosophischen Begrifflichkeit durchdrungen war. Auch Schegk erhob dabei den Anspruch, nicht eher zur Ruhe zu kommen, bis die Vernunft zum „Hafen der Gewissheit“ gelangt sei bzw. „alle Gefahren des Doppelsinns“ umschiffet habe (S. 291). Seine Begriffsklärungen machen deutlich, warum es im Protestantismus am Ende des 16. Jahrhunderts zu einer Wiederkehr der Metaphysik kam: Die begriffliche Aufrüstung der Trinitätslehre war nur noch durch den massiven Einsatz der aristotelischen Logik und Metaphysik zu sichern. Schegks Ergebnis lautet daher: Vater und Sohn sind *eines* Wesens (*Homousia*) und zugleich *zwei*, aber nicht als zwei Götter, sondern als zwei Hypostasen (S. 343).

Bei der zweiten bedeutenden tritheistischen Schrift handelt es sich um die knappe *Confessio apostolica* von 1561 aus der Feder von Gentile (S. 107–131), der 1566 aufgrund seiner Ansichten in Bern enthauptet wurde. Auch Gentile polemisierte gegen Calvins ‚Sabellianismus‘, ferner gegen die arianische Ansicht, der Sohn sei nicht gleichewig mit dem Vater, um den Tritheismus als jene einzig wahre Position zu verteidigen, die mit den Aussagen des Nicäno-Konstantinopolitanum übereinstimme (S. 109): Dem *einen* Gott, dem allmächtigen Vater als Schöpfer von Himmel und Erde, wird der „wahre und natürliche“ (S. 113) Sohn Gottes, Jesus Christus, untergeordnet, der zugleich der ewige Sohn Gottes *und* der in der Zeit wiedergeborene Sohn der Jungfrau Maria sei. Die entscheidende Differenz zur Trinitätslehre besteht hierbei darin, dass die Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligen Geist nicht in die Wesenseinheit aufgelöst wird. Genau auf diese Weise beschrieb auch der lutherische Theologe Johann Wigand in seiner Schrift *De Deo, contra Arianos novos* von 1566 die Position der Tritheisten (S. 429–559): Vater, Sohn und Hl. Geist sind drei, aber nicht drei Personen. Alle drei sind *einer* Natur, aber nicht *eines* Wesens. Gott ist einer, aber nur der Vater ist der wahre Gott, während der Sohn und der Hl. Geist in der Bibel nicht auf diese Weise bezeichnet werden (S. 510). Wenn Wigand gegen diese Ansicht die seiner Meinung nach

„einfache Lehre von Gott“ (S. 509) setzte, wozu die Dreifaltigkeit *eines* Wesens in *drei* Personen sei, so belegt dies nur das eigene Vorurteil auf der Seite der etablierten Konfessionen, die sich des Angriffs auf die Trinitätslehre nur schwer erwehren konnten. Im Zweifel zog man sich wie Andreae auf eine „ehrfurchts- und demutsvolle Untersuchung“ des heiligen Mysteriums der Trinität zurück, die die menschliche Vernunft in den Gehorsam Christi gefangennehme, und grenzte sich dabei von jener „neugierigen und gottlosen Weise des Disputierens“ der Antitrinitarier ab, die mit einer von Blindheit geschlagenen menschlichen Vernunft die Untersuchung führe (S. 568).

Insgesamt macht der klug zusammengestellte, mit einem textkritischen Apparat, hilfreichen Anmerkungen und mehreren Registern versehene Sammelband deutlich, warum die Trinitätslehre zum Zentrum aller Debatten um die Zukunft des Christentums werden sollte. Es bleibt zu wünschen, dass dieser Band eine Fortsetzung für die sozialwissenschaftlichen Debatten und die Frühaufklärung finden möge. So würde deutlich werden, dass die Frühaufklärung im stärkeren Maße vom kritischen Potential der Heterodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts profitierte, als heutzutage gemeinhin angenommen wird.

Gotha

Sascha Salatowsky

Johannes Meier (Hg.)/Uwe Glösenkamp (Bearb.): Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, Bd. 5: Peru (1617–1768), Münster: Aschendorff 2013, XLII u. 350 S., 6 Abb., 3 Karten, ISBN 978-3-402-11791-0, € 54,-.

Der nach Zählung fünfte, nach Erscheinen vierte Band des Handbuchs wurde vom Verfasser der Studie über das Schicksal der zentraleuropäischen Jesuiten nach ihrer Ausweisung aus Amerika (2008) bearbeitet. Er folgt dem bewährten Schema, darf aber insofern besonderes Interesse beanspruchen, als Peru einerseits die erste Wirkungsstätte des Ordens, andererseits die wichtigste Region des spanischen Südamerika war. Demgemäß beginnt der Handbuchteil des Werkes 1568 mit dem Eintreffen der ersten Jesuiten; 1617 bezieht sich auf die Ankunft der ersten drei deutschen. Denn die insgesamt 30 deutschen Patres und 12 deutschen Brüder machen nur einen geringen Anteil des Personals aus, das 1754 den Höchststand von 543 Jesuiten erreichte. Neben dem Collegium maximum,

zwei weiteren Kollegien und dem Professhaus in Lima entstanden bis zu jenem Jahr 14 Kollegien und zwei Residenzen; die Gründung von vier weiteren Niederlassungen scheiterte. In Chuquisaca (heute Sucre) betrieben die Jesuiten seit 1624 sogar eine überaus erfolgreiche Universität. Von besonderer Bedeutung für die Mission war die mit vier bis zehn Patres besetzte Residenz Juli unweit des Titicacasees, die von den Dominikanern übernommen wurde, als diese wegen ihrer Kritik der Encomiendapolitik verschwinden mussten. Hier haben die Jesuiten nämlich in gewissem Widerspruch zur Ordensregel, die ihnen mit Rücksicht auf ihr Gemeinschaftsleben Pfarrseelsorge untersagte, das Reduktionssystem entwickelt und ihre Missionare dafür ausgebildet. Man wundert sich daher, dass diese Aymara-Mission angesichts ihrer grundlegenden Bedeutung nur kurz unter „Niederlassungen“ abgehandelt wird und nicht ausführlich unter „Missionsgebiete“, auch wenn sie im Gegensatz zu anderen im Inneren und nicht an der Grenze des Imperiums lag. Das Kapitel über die historische Ethnologie der Indigenas geht ja ausführlich auf die Inka und die Aymara ein. Da die Jesuiten keine Bezahlung für ihre Seelsorge annehmen durften, wurden die Gehaltszahlungen der Krone in Almosen umdefiniert. Auf die Dauer finanzierten sie sich allerdings durch Eigenwirtschaft, die wie die meisten Niederlassungen auf Schenkungen und Vermächtnissen beruhte; später kamen Landkäufe dazu. Zum Schluss besaß der Orden über 70 Haciendas, allein im Küstenbereich über 20, auf denen Zucker und Wein produziert wurde, mit indianischen Peones, vor allem aber mit afrikanischen Sklaven. Allein das Hauptkolleg in Lima hatte 2000 davon. Sklavenarbeit finanzierte also die Tätigkeit der Jesuiten in der Seelsorge, im Bildungswesen und in der Caritas. Nur die Missionen waren wirtschaftlich weitgehend autonom. Allerdings wurden die Sklaven der Jesuiten angeblich besser behandelt. Die Missionsgebiete, die ausführlich untersucht werden, lagen in der Ebene von Moxos, was auch der Name einer wichtigen Völkerschaft war. Dieses Gebiet gehört heute nicht mehr zu Peru, sondern macht den Norden des bolivianischen Tieflandes aus und wird, wie schon damals, von Santa Cruz de la Sierra aus kontrolliert. Vor der Mission war die spanische Kontrolle allerdings sporadisch und spärlich. Wie in der südöstlich angrenzenden Chiquitana begann die Mission spät; 1682 wurde die erste Reduktion Loreto gegründet, bis 1700 folgten neun weitere. 1700–1720 wurde die Mission mit weiteren zehn Neugründungen nach Osten ausgewei-

tet; in der Blütezeit 1720–45 kamen noch einmal sechs dazu, bevor Naturkatastrophen und Grenzkonflikte mit dem portugiesischen Brasilien zu Rückschlägen führten. Der Leser erfährt leider kaum etwas darüber, wie die Missionare die verschiedenen Gruppen von Jägern, Sammlern und Ackerbauern zur Niederlassung in den Reduktionsdörfern veranlassen konnten. Es handelte sich nämlich um zahlreiche verschiedene Völkerschaften und Sprachen; in San Ignacio „wurden 17 verschiedene Völker zusammengeführt“ (S. 85). Die Jesuiten haben die Zahl der Sprachen gezielt auf ein gutes halbes Dutzend reduziert mit dem Ergebnis, dass nur diese Ethnien auf die Dauer ihre Identität behaupten konnten. In 21 Missionen (nicht alle waren erhalten geblieben) lebten 1748 33 290 Indigenas, zwischen 388 und 3444 pro Dorf, die von 53 Missionaren betreut wurden. Seelsorge, Organisation, Sozial- und Wirtschaftspolitik entsprachen dem, was auch aus anderen Jesuitenreduktionen bekannt ist. Bei der Vertreibung der Jesuiten 1767 waren es noch 15 Reduktionen mit 18 335 Getauften und 26 Missionaren, die aber immerhin neben anderen Haustieren über 48 000 Rinder und 20 000 Pferde verfügten. Die Bevölkerungsentwicklung wurde immer wieder durch Seuchen beeinträchtigt, die wie in anderen Missionen auch als Preis für die Zusammensetzung betrachtet werden müssen. Die deutschen Jesuiten, die keineswegs alle in der Mission eingesetzt wurden, kam großenteils aus Oberdeutschland mit einem Schwerpunkt im schwäbischen Raum. Das Indiobild der von ihnen hinterlassenen Texte ist das übliche vom viehisch-triebhaften, aber im Grunde gutmütigen und friedfertigen Wilden, dem aber, war er einmal bekehrt, viel Vertrauen und Zuneigung entgegengebracht wurde. Der Versuch, die Perspektive der Indigenas auf das Projekt Mission zu rekonstruieren, weicht wegen Mangel an Quellen auf die bekannten Stimmen von Poma de Ayala, Cusi Yupanqui und Garcilaso de la Vega aus, die mit Moxos allerdings überhaupt nichts zu tun haben. Die Vertreibung der Jesuiten führte zu einer Katastrophe im peruanischen Bildungswesen und zu einem kulturellen und wirtschaftlichen Niedergang der Moxos-Region, trotz vorübergehend erfolgreicher Maßnahmen aufgeklärter Administratoren. Die Gesamtbilanz des Wirkens der Jesuiten in Peru ist positiv, für die Moxos-Mission freilich uneindeutig. Die anschließende Prosopographie der 42 deutschen Ordensangehörigen ist aus 45 Archiven weltweit zusammengetragen und von der gewohnten Gründlichkeit. Man erfährt alles Wissbare. Der Inhalt erhaltener Briefe und

anderer Texte wird in der Regel kurz paraphrasiert. Nur S. 256 unterläuft wohl eine Verwechslung von Altoetting und Oettingen. Vielleicht wären bei Ausblicken auf die aktuelle religiöse Situation in den Anden die Arbeiten von Ina Rösing hilfreich gewesen. Nach diesem trotz etlicher Desiderate wohl gelungenem Band warten wir auf die beiden noch ausstehenden zu den Ordensprovinzen Paraguay und Quito.

*Freiburg i.Br.*

*Wolfgang Reinhard*

Wengert, Timothy J.; *Defending Faith. Lutheran Responses to Andreas Osiander's doctrine of Justification, 1551–1559*. 1. Aufl. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 65), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XIV, 468 S., ISBN 9783161517983.

Man ist gewohnt, die Geschichte der inner-lutherischen Streitigkeiten zwischen 1546 und 1580, zu denen auch der Osiandrische Streit gehört, als Beleg für die Uneinigkeit unter den Erben Luthers zu lesen. Die von Timothy J. Wengert vorgelegte Studie belehrt jeden, der so denkt, von der ersten bis zur letzten Seite eines anderen: Der Osiandrische Streit ist kein Beleg für die Uneinigkeit, sondern vielmehr ein Lehrstück für die Einigkeit unter den Anhängern und Nachfolgern Luthers. Wengert zeigt nämlich auf, dass sich bei dem Streit um das von Osiander vertretene Verständnis von Rechtfertigung und Gerechtigkeit Gottes nicht zwei oder mehrere Parteien gegenüber standen, sondern Osiander mehr oder weniger alleine gegen eine Phalanx von reformatorischen Theologen ankämpfte. Zu dieser Phalanx gehörten so unterschiedliche Denker wie Melanchthon, Flacius und Mörlin, die in anderen Fragen erbittert miteinander stritten, aber hier Seite an Seite gegen den Königsberger Professor Stellung bezogen. Doch es waren nicht nur die üblichen Verdächtigen, die gegen Osiander auf den Plan traten, sondern eine bisher nicht wahrgenommene Vielzahl von Theologen aus allen Teilen Deutschlands, die unabhängig voneinander und doch nicht ohne voneinander Notiz zu nehmen für das rechte Verständnis der Rechtfertigung eintraten. 90 eigenständige Schriften respektive 125 Drucke hat Wengert ausfindig gemacht, die auf Osianders Verständnis der Rechtfertigung antworteten. Sie bilden den Gegenstand der Studie (siehe Untertitel). Doch Wengert geht es bei der Darbietung und Analyse der „Lutheran Responses“ auf Osianders Lehre um mehr als um einen neuen Blickwinkel auf den Osiandrischen Streit. Die Einigkeit, mit der Lutheraner unterschiedlicher Couleure, seien es Me-

lanchthon und seine Schüler oder die sogenannten Gnesiolutheraner, die Lehre Osianders bekämpfen, wertet er als Beweis dafür, dass tatsächlich die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben allein das Herzstück lutherischer Identität bildet (354) – eine Identität freilich, die sich erst in der theologischen Auseinandersetzung zu erkennen gibt. Und das ist das Zweite, was Wengert zeigen möchte: Der Prozess der Konfessionalisierung ist als „theologisches Ereignis“ zu verstehen (5). Seine Untersuchung ist darum auch als Beitrag zur Diskussion um die Konfessionalisierung zu verstehen. Der Konfessionalisierungsprozess wäre demnach, zumindest auf lutherischer Seite, weit weniger von politischen und profanen Faktoren abhängig als lange Zeit angenommen, sondern das Ergebnis theologischer Konsensbildung über alle geografischen und politischen Grenzen hinweg. Das verbindet sich mit dem auf den ersten Blick sehr allgemeinen Titel „Defending Faith“. Noch treffender wäre in diesem Zusammenhang der Titel „Confessing the Faith“ gewesen, den jedoch bereits eine Monografie von Robert Kolb trägt.

Die Studie umfasst acht Kapitel: Das erste Kapitel geht den Ursprüngen des Osiandrischen Streits nach, will aber keine umfassende Untersuchung der Position Osianders bieten, wie Hirsch und Stupperich das getan haben. Der Fokus der Studie liegt vielmehr auf den Reaktionen auf Osianders Position, die unter unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet werden. Das zweite Kapitel „Protesting Osiander“ nimmt die Jahre 1551–1552 in den Blick und zeigt ein breites Spektrum von lutherischen Antworten auf, das bei aller formalen und methodischen Verschiedenheit doch ein erstaunliches Maß an Einigkeit in den basics lutherischer Rechtfertigungslehre aufweist. Das vierte, fünfte und siebte Kapitel greift sodann besonders prominente Gegner heraus: Zunächst (Kap. 4) werden die „True Lutherans“ Joachim Mörlin, Matthias Flacius und Nikolaus Gallus behandelt, wobei Wengert nicht müde wird zu betonen, dass diese Gruppe mit der Bezeichnung „Gnesiolutheraner“ nur sehr unzureichend erfasst ist. Anschließend wird derjenige Theologe ins Visier genommen, der gemeinhin als osianderfreundlicher Vermittler eingeordnet wird: Der Württemberger Johannes Brenz (Kap. 5). Last but not least wird Melanchthons Standpunkt dargeboten (Kap. 7). Dazwischen geht Wengert grundsätzlichen Fragen nach: Kapitel 3 beleuchtet Grundfragen der Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben, wie sie in den lutherischen Stellungnahmen zutage treten. Kapitel 6 ist der Frage gewidmet, wie Luther von Osiander und seinen Gegnern in An-