

Reformationsbewegung, sondern die Kirche Christi an sich verantwortlich sah und wie er sich auch, als er gewissermaßen alle Fälle wegschwimmen sah, weiterhin dem Ziel, die Einheit der Kirche auf Grundlage der Schrift herbeizuführen, verpflichtet sah.

Der Band ist übrigens auch ein einziger Beleg gegen die Sicht, die schon in der Reformationszeit aufkam und auch heute immer wieder Verfechter findet, Bucer sei vor allem an Kompromissen interessiert gewesen und sei der große Vermittler der Reformationszeit, weil er selbst kaum feste theologische Standpunkte gehabt habe.

Zum Abschluss der Ausgabe BDS erscheinen Bd. 16 und Bd. 18 mit bisher unedierte Schriften. Bd. 16 ist erschienen, Bd. 18 dürfte wohl noch etwas auf sich warten lassen.

Der Nachtragsband **Band 16** umfasst die Zeit 1531–1542, ansonsten haben die 22 Texte wenig gemeinsam. Neben Einleitung, Inhaltsübersicht und Überlieferung finden sich jeweils die Abbildungen einer Originalmanuskriptseite, bei kürzeren Texten des gesamten Manuskripts, was in diesem Band vor allem dann interessant ist, wenn es sich um bisher unbekannte Texte handelt. Besonders gut gelungen sind die gegliederten Inhaltsangaben S. 16–18, 59–61.

Einige Texte sind ohne besondere theologische Bedeutung, etwa zu Fragen konkreter Erbfolgeregelungen und Besitzansprüche oder zur Frage, wem die Bartholomäuskirche (der Kaiserdom) in Frankfurt gehört. Einige Texte enthalten nichts Neues, sind aber wichtig, um Lücken zu schließen, wie etwa die Kirchenordnung für Augsburg, die die süddeutschen Kirchenordnungen in Bd. 4 und 5 ergänzt. Einmal wird ein Text erneut in anderer Fassung ediert, nämlich der ‚Judenratschlag‘ (Nr. 14). Einmal wird eine Schrift vervollständigt: Text Nr. 2 enthält den großen, bisher unbekanntem Mittelteil eines Kommentars zu einem Vermittlungsvorschlag zwischen Altgläubigen und Protestanten. Sehr interessant ist der letzte Text Nr. 22, ein Entwurf einer kurzen Verteidigung von Philipp von Hessen in Sachen Doppelhe, der allerdings nie Verwendung fand, weil er zu spät einging.

Die bedeutendsten Texte in der Sammlung sind wohl die Augsburger Kirchenordnung und eine – in lateinischer Sprache abgefasste – Abendmahlsabhandlung Bucers für Schweizer Prediger von 1532 (Text Nr. 3).

Ein Brief von Bucer und Capito an die protestantischen Städte der Schweiz (Nr. 11–13, 1538) und dazugehörige Texte aus Anlass eines Briefes von Luther an dieselben, in denen Luther für die Annahme der Wittenberger Konkordie warb, wirft Licht auf die prä-

zise Positionierung Straßburgs zwischen den lutherischen Kirchen und den Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Die Argumente von Bucer und Capito wurde zunächst von Basel, dann von Bern weitgehend übernommen. Schließlich führte der Brief dazu, dass Bucer und Capito an den Beratungen der Schweizer Städte in Zürich teilnahmen, die eine freundliche Antwort zur Wittenberger Konkordie formulierte, diese aber nicht ausdrücklich annahm.

Erwähnenswert ist auch noch das alphabetische und das chronologische Gesamtverzeichnis der Schriften in BDS und dem lateinischen Gegenstück BOL, das sich zwar am Ende jedes Bandes findet, aber hier natürlich am ausführlichsten ist, denn es fehlt nur der noch nicht erschienene Bd. 18 von BDS.

Bonn

Thomas Schirrmacher

Edward A. Engelbrecht: Friends of the Law. Luther's Use of the Law for the Christian Life, Saint Louis: Concordia 2011, 310 S., ISBN 978-0-7586-3138-1.

Das Ziel der Studie, für deren Titel sich Engelbrecht auf eine (erstmalig bei Ambrosiaster und bei Augustin sowie dann bei Petrus Lombardus auftretende [41, 49, 52, 59]) Formulierung aus der ersten Galaterbrief-Vorlesung Luthers beruft (78 f.), ist klar umrissen: die seit Werner Elert in weiten Teilen der Luther-Forschung gängige Behauptung zu revidieren, die von der Formula Concordiae systematisierte Lehre vom *triplex usus legis* könne sich nicht auf Luther berufen. Schon für den Reformator selbst lasse sich ein dreifacher Gebrauch des Gesetzes nachweisen. Dabei handele es sich im übrigen nicht um eine Erfindung Luthers resp. Melanchthons (7 f.). Vielmehr zeige sich durch die gesamte Geschichte der abendländischen Theologie hindurch ein Fragen nach dem Gebrauch oder Nutzen des Gesetzes. Entsprechend zieht Engelbrecht zunächst Linien dieser Auslegungstradition nach. Die Theologen der Alten Kirche kämen zwar noch nicht zu einer gediegenen Lehrbildung (34), Augustin bahne dann aber entscheidend den Weg zu einer systematischen Verwendung des *usus-Begriffs* durch seine Reflexion auf den Unterschied von „Gebrauchen“ und „Genießen“ (44 f.) sowie durch die Prägung „*utilitas Legis*“ (52). Zu einer regelrechten Lehre vom *usus legis* komme es dann zu Beginn des 14. Jahrhunderts: Petrus Aureoli und Nikolaus von Lyra vertreten einen *usus civilis*, einen *usus theologicus* und einen *usus propheticus legis* (66–68). Der Begriff des *usus legis* bleibt allerdings eine Wortschöpfung Luthers

bzw. Bucers in seiner lateinischen Übersetzung der Weihnachtspostille von 1522 (88 f.).

Die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Passage, in der en passant von einem dreifachen Gebrauch des Gesetzes die Rede ist, ein solcher dann aber verworfen wird, ist entscheidend für Engelbrechts Unternehmen (WA 10 1/1, 456,8 f.). Ebeling, der mit Bezug darauf den *triplex usus legis* für Luther in Abrede gestellt hat, verkenne ihren „dialektischen und rhetorischen“ (87) Charakter. Immer wieder finde sich auch sonst eine bestimmte Argumentationsstruktur: doppelter Gebrauch des Gesetzes, dann Ausführungen zum Missbrauch des Gesetzes durch den Menschen und schließlich Bestimmungen über das neue Leben des Gerechtfertigten in spontaner Bereitschaft, dem Gesetz Folge zu leisten. Nicht zuletzt diese Struktur bedinge den „only-two-uses-consensus“ (227) seit Elert und Ebeling. Das Fehlen eines regelrechten dritten *usus legis* verdanke sich nur der von Luther betonten Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium (87 f.).

Auch durch den zweiten ausdrücklichen Beleg für den Begriff „3. officium“ in Luthers Vorlesung über den 1. Timotheusbrief (WA 26, 17,3) sieht sich Engelbrecht in seiner Sicht bestätigt. Luther spreche dort faktisch von einem dritten Gebrauch des Gesetzes im prophetischen Sinne (auch hier der Tradition verbunden, 112). Darüber hinaus zieht Engelbrecht Passagen heran, in denen Luther von der Aufgabe des Christen handelt, sich in der Gottesfurcht zu „üben“, etwa in den Katechismen (121–125). Die mehrfache Erwähnung des zweifachen Gesetzesgebrauchs in der Druckfassung der großen Galaterbriefauslegung verdanke sich der neuerlichen Fokussierung auf die Rechtfertigungslehre sowie dem editorischen Vorgehen einer verstärkten Systematisierung des freieren Vorlesungstextes selbst (127–137). Wie wenig Luther an einer begrifflichen Fixierung eines *usus duplex legis* gelegen sei, erweise sich ferner im seltenen Auftauchen der Doppel-Formel in den Antinomer-Disputationen (150). Diese sind für Engelbrecht dann von besonderem Interesse, weil sie das Gesetz gerade mit Blick auf den Gerechtfertigten erörtern, also die ansonsten vernachlässigte Frage der Heiligung verstärkt in den Blick nehmen und in dieser Hinsicht von einer *mitigatio legis* sprechen (WA39/1, 474,8 f.).

Kurze Betrachtungen zu den Varianten, die die Lehre vom *usus legis* bei Melanchthon und Calvin zeigen, schließen sich der Beschäftigung mit Luther an. Das weitgehende Fehlen des dogmatischen Topos in den Ausführungen des Konzils von Trient zur Rechtfertigungslehre parallelisiert Engelbrecht mit dem

entsprechenden Sachverhalt in den jüngsten ökumenischen Konsenspapieren (209–216); das sei erstaunlich angesichts der Bedeutung des Lehrstücks in der evangelischen Tradition, aber schon in der mittelalterlichen katholischen Theologie, worauf ausgerechnet Heinrich Denifle erstmals aufmerksam gemacht habe (68, 253). Die Ausführungen der Konkordienformel sieht Engelbrecht entsprechend in einer Linie sowohl mit Melanchthon als auch mit Luther (217–223; 263–274). Exemplarisch bringt Engelbrecht seine Perspektive eines „confessional Lutheran“ (243) noch ins Gespräch mit der „modernistischen“ Luther-Rezeption eines Gerhard O. Forde einerseits, dogmatischen Stimmen aus dem Einflussbereich der lutherischen Missouri-Synode andererseits (233–243). Das Plädoyer für eine Reaktivierung der Lehre vom Gesetz steht schließlich im Zusammenhang der Frage nach der Duldung der Homosexualität im Raum der Kirche, die Engelbrecht vom biblischen Textbefund her ausdrücklich verwirft (51, cf. XII).

Es gibt gute Gründe, sich im Interesse des Evangeliums dem Gesetz zuzuwenden. Luthers antinomistischer Kampf steht dafür mit prophetischem Recht gerade: Gerade im neuzeitlichen Kontext entscheidet sich auch am Gesetz das rechte Verständnis der reformatorischen Sache. Das gelingt aber nicht durch eine Ergänzung der zwei durch einen dritten Gebrauch des Gesetzes, sondern in immer neuer Besinnung auf den *usus elencticus*, der eben der wahre *usus theologicus* ist (und natürlich auch für den Christen-Menschen in Anwendung kommt). Hier wird die Schlacht gegen den Antinomismus geschlagen. Daß der Christ in spontaner Erfüllung des Gesetzes steht, hat kein Vertreter des „only-two-uses-consensus“ für Luther oder überhaupt bestritten. Aber eben weil der Christ das Gesetz erfüllt, braucht er es nicht mehr.

Das Plädoyer für den dritten Gesetzesgebrauch beruht auch bei Engelbrecht auf einem Missverständnis, das sich aus der rahmenden Vorstellung eines fixierbaren Heilsweges des Menschen ergibt (43, 220). Das bleibt eine Variante der Schwärmerei. Es reduziert das Gewicht der Anfechtungen, die sich bei Luther bleibend am Gesetz kristallisieren. Und es entschärft die Spannung im Doppelstand des Christen als *simul iustus et peccator*. Der Christ wächst nach vorn im Rückgang auf seinen Anfang und also im immer neuen Durchgang durch das Gesetz. Daß sich dies nach den Antinomer-Disputationen in der Erstbegegnung dramatischer darstellt als nachher, bedeutet nur eine graduelle Veränderung, bedingt aber keine kategoriale Differenzierung. Die Freundschaft mit dem Ge-

setz – wenn man denn so reden will – reift nur über Konfrontation und Kampf. Sonst droht theologisch Leichtfüßigkeit und moralisch Bigotterie (oder jedenfalls Komplexitätsreduktion, im Falle Engelbrechts in biblizistischer Manier). Das ist, wie Albrecht Peters vor fünfzig Jahren gezeigt hat (Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift), auch gegenüber dem Neuen Testament eine Zuspitzung. Aber es bleibt der originelle Beitrag Luthers zur Kernangelegenheit des Evangeliums: der Rechtfertigung aus Gnaden allein.

Bremen

Christian Schulken

Andreas Stegmann: Luthers Auffassung vom christlichen Leben, Tübingen: Mohr Siebeck 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 175), 550 S., ISBN 978-3-16-153515-4.

Was Reformation ihrem Begriff nach bedeutet, ist bis heute ebenso strittig wie die Frage der epochengeschichtlichen Einordnung der so bezeichneten Ereignisfolge des 16. Jahrhunderts. Während beispielsweise Georg Wilhelm Friedrich Hegel in ihr die Morgenröte der Aufklärung erstehen sah, war Ernst Troeltsch, der Analytiker der Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, eher dazu geneigt, die Reformation namentlich Luthers der vermeintlichen Finsternis des Mittelalters zuzuweisen. Allenfalls indirekt und mittels ungewollter Folgen sei die Genese der Moderne durch sie bewirkt worden. Erst jüngst hat im Anschluss an Troeltsch Hans Joas die Theorie einer durch die Reformation des 16. Jahrhunderts veranlassten Modernisierung zu einer kulturprotestantischen Metaerzählung und die Wittenberger Reformation mitsamt dem sog. Altprotestantismus zu einer im Wesentlichen mittelalterlichen, vom Neu- und vom Kulturprotestantismus charakteristisch unterschiedenen Erscheinung erklärt (vgl. H. Joas, *Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung*, in: *Spurenlese. Kulturelle Wirkungen der Reformation*. Hg. v. d. Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Leipzig 2013, 485–496). Von einer Kirche der Freiheit, so die unterschwellige Botschaft, jedenfalls anfangs und ursprünglich keine Spur!

Wo Großtheoretiker und Geschichtsphilosophen, Metaerzähler und Metakritiker sich streiten, da schlägt die Stunde des fachmännischen Historikers, der sein Geschäft nicht als Generalist, sondern als Spezialist betreibt. Er begibt sich ins Detail, so wie Andreas Stegmann dies in seiner Monographie über Luthers Auffassung vom christlichen Leben tut.

Der Zeitraum, auf den sich die Untersuchung konzentriert, ist begrenzt und reicht von den *initia Lutheri* bis in die Mitte der 1520er Jahre. Das Textmaterial, das behandelt wird, lässt sich leicht überschauen. Es handelt sich um Leittexte, wobei den von Luther selbst verfassten Quellen gegenüber Nachschriften und Bearbeitungen der Vorzug gegeben wird. Beabsichtigt ist eine möglichst präzise Analyse; sie wird auf eindrucksvolle Weise geleistet. Als thematischer Gegenstand der Studien fungiert die Auffassung des Reformators vom christlichen Leben. Von Ethik will Vf. bewusst nicht reden, da Luther den Begriff nur selten und nicht in dem Sinne verwendet habe, in welchem von ihm seit dem 19. Jhd. Gebrauch gemacht worden sei (vgl. 13; 174, Anm. 124f.); die lateinischen Wendungen „*vita christiana*“ bzw. „*vita fidelium*“ umschrieben angemessener als das griechische Lehnwort, wovon zu handeln sei.

Stegmanns Studie stellt die für den Druck überarbeitete Fassung seiner 2011 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin angenommenen Habilitationsschrift dar. Die Forschungsgeschichte seines Themas, die ursprünglich den ersten Teil der Arbeit bildete, hat Vf. ausgelagert und im Lutherjahrbuch 2012 gesondert zur Darstellung gebracht (vgl. LuJ 79 [2012], 211–303). Der verbleibende thematische Stoff ist in vier Teile gegliedert: Der erste stellt das spätmittelalterliche Ideal des christlichen Lebens dar, welches den Hintergrund der Auffassung Luthers bildete. Die Grundzüge dieses Ideals werden ihm durch Elternhaus und kirchliche Sozialisation in den Mansfelder Jahren (1483–1497), durch Trivialschulbildung (etwa 1490–1501), durch Bekanntschaft mit Konzepten philosophischer Ethik im Rahmen des Erfurter Artes-Studiums (1501–1505/11) und durch Aneignung der theologischen Ethik während seines Theologiestudiums und seiner Lehrtätigkeit als Magister (1507–1511) vermittelt, wobei die Erfurter Klosterzeit (1505–1511) von Anbeginn durch praktisches Streben nach Verwirklichung des für das Spätmittelalter bestimmenden christlichen Lebensideals gekennzeichnet war.

Exemplarisch ist das spätmittelalterliche Lebensideal in Luthers frühesten überlieferten Predigten über Mt 7,12 und Joh 3,16 von 1510 zur Geltung gebracht (vgl. WA 4,590–595, 595–604). Der Versuch, den Gehalt dessen, was er predigte, im eigenen Leben nicht nur in Wort, sondern auch durch die Tat konsequent zu realisieren, führt Luther an Grenzen, wie sie für ihn vor allem durch die Vorstellung des den Christen an seinen Taten bemessenden eschatologischen Christus umschrieben waren. Der eschatologische Herr