

lich interessierter Leser zur Lektüre und zum Ausgangspunkt eigener Studien vorbehaltlos empfehlen dürfen.

Bonn

Joachim Mehlhausen

Vinzenz Pfnür: *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 60). Wiesbaden (Steiner) 1970. XI, 432 S., geb. DM 56.-.*

Daß die lutherische Auffassung von der Rechtfertigung und die katholische Rechtfertigungslehre in der Sache miteinander zu vereinbaren sind, daß jedenfalls der *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* nicht kirchentrennend zu sein braucht, ist in letzter Zeit mehrfach aufgewiesen worden, und zwar in Studien über Luther wie über das Werk moderner protestantischer Theologen. Wie steht es in dieser Hinsicht mit den Bekenntnisschriften? Diese Frage ist bisher, abgesehen von einem kurzen Aufsatz von H. Volk, nicht gestellt worden. Ja, über die Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* (= CA) liegt bisher, wie V. Pfnür feststellt, keine Untersuchung vor. Das ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß die CA neben Luthers *Kleinem Katechismus* die einzige Bekenntnisschrift ist, deren Annahme Voraussetzung für die Aufnahme in den *Lutherischen Weltbund* ist. Wenn Verf. eine Darstellung der Rechtfertigungslehre der CA in Angriff nimmt, dann ist er sich bewußt, daß er dabei „an der Auslegung der Apologie nicht vorbeigehen“ (1) kann; er möchte aber der CA die ihr zukommende Präzedenz lassen und ihrer Einordnung in den größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang mehr Gewicht geben. Die Arbeit hat zwei Teile. Der erste behandelt die Rechtfertigungslehre der CA, und der zweite gibt die Einwände und Argumente der zeitgenössischen Erwidlungsschriften von altkirchlicher Seite aus den Jahren 1530–1535 wieder.

Im ersten Teil wird die Rechtfertigungslehre zunächst in den Zusammenhang der Frage nach dem eigentlich reformatorischen gestellt. Denn die Feststellung Luthers, daß Melancthon in der CA „*leisetrete*“, wird ja spätestens seit der Abwertung Melancthons durch die Schule Albrecht Ritschls dahingehend interpretiert, er habe das reformatorische Anliegen nicht uneingeschränkt und unverfälscht zum Ausdruck gebracht. Verf. dagegen zeigt, wie nicht untheologisch-diplomatisches Lavieren, sondern die Sorge um die Einheit der Kirche und um die Überlieferung der reinen Lehre des Evangeliums an die Nachkommen Melancthons Haltung in Augsburg bestimmte. Gerade das reformatorische Grundprogramm „*Gotteswort, nicht Menschenlehre*“ hätte ihn in der Auseinandersetzung mit Zwingli und den Schwärmern dazu gebracht, sich auf die alte Kirche zu berufen, den extremen Biblizismus zu korrigieren und sich um die Wiedergewinnung des bischöflichen Ordungsamtes zu bemühen (27; vgl. 8–27).

Die CA steht in der doppelten Frontstellung gegen die traditionelle katholische Position auf der einen und gegen Zwingli, die Täufer und die Schwärmer auf der anderen Seite. Doch gegen welche katholische Position richtet sie sich, wer lehrt die Rechtfertigung „durch unser Verdienst, Werk und Genugtu“? Wird eine katholische Grundposition abgelehnt oder nur eine einseitige Schulrichtung?

In sehr sorgfältigen, bis ins einzelne quellenmäßig belegten Untersuchungen zeigt der Verf., daß die in der CA abgelehnte Rechtfertigungslehre die des Gabriel Biel und der Nominalisten ist. Die reformatorische Lehre vom unfreien Willen, die Ablehnung der habituellen Gnade und der *fides caritate formata* sind provoziert durch die Behauptung Biels, der Mensch könne Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben.

„Die CA“, so lautet das Ergebnis, „polemisiert in erster Linie nicht gegen die zeitgenössischen katholischen Kontroverstheologen, auch nicht gegen die Väter, sondern gegen die Spätscholastik, genauerhin gegen Gabriel Biel und die durch ihn vermittelte Tradition. Wer diesen Tatbestand übersieht, kommt zu einer Verzeichnung der Rechtfertigungslehre der CA bzw. Apologie“ (86).

Die Frage, wie weit die reformatorische Position von der abgelehnten nominalistischen Auffassung bestimmt geblieben ist, stellt Verf. nicht.

Nach der „Abgrenzung der CA gegenüber Zwingli und den Schwärmern“ und dem Aufbau der CA und der Stellung ihrer Rechtfertigungslehre innerhalb der Lehrartikel behandelt er zum Schluß des 1. Kapitels („Bestimmung des größeren Zusammenhangs“) die Rechtfertigungslehre der CA im Zusammenhang der theologischen Position Melanchthons und ihrer Wandlung bis 1530. Denn in der CA distanziert Melanchthon sich nicht nur von Zwingli und den Schwärmern, sondern auch von früheren extremen Äußerungen Luthers und seiner selbst, die ihm katholischerseits vorgehalten wurden.

Vor allem bezüglich CA 18 und 19 stellt sich die Frage, ob Melanchthon hier bagatellisiert und relativiert, indem er eine der wichtigsten Unterscheidungslehren, nämlich die Lehre von der Unfreiheit des Willens, übergeht oder ob er seine frühere Absicht bewußt korrigiert (117). Faktisch finden sich bei Melanchthon häufig Retraktionen. In seiner Einführung ins Theologiestudium von 1530 verweist er gegen die „Loci“ von 1521 auf den Kolosserbriefkommentar von 1528; 1532 gibt er einen Römerbriefkommentar heraus, um die Vorlesungsnachschrift von 1522 zu unterdrücken. Diesen Wandel muß man nach Pfnür im Auge behalten. Wir hätten nicht das Recht, die Position von 1519–1521 als *die* reformatorische auszugeben. Wenn, wie Verf. zeigt, bereits 1527–1529 die Äußerungen von 1521 über den unfreien Willen korrigiert sind, dann kann man bezüglich CA 18 und 19 nicht von „Leisteterei“ sprechen, wohl muß man die CA im Lichte dieser Wandlung der Theologie Melanchthons seit 1521 betrachten. Dann zeigt sich, daß in der CA die Frage der Unfreiheit des Willens keineswegs übergangen ist (136 f.); erscheint es aber auch keineswegs sensationell, daß in Augsburg selbst mit Eck in dieser Frage eine Einigung erreicht wurde. Wenn dieser Punkt später wieder kontrovers wurde, dann lag das daran, daß man evangelischerseits den katholischen Gesprächspartnern die Position Gabriel Biels unterschoob und katholischerseits auf die extremen lutherischen Formulierungen von 1520/21 zurückgriff. Dabei waren die Katholiken von 1530 keine Nominalisten mehr und bestanden andererseits die Protestanten nicht mehr auf ihren polemischen Positionen von 1520.

Der Nachweis, daß das für die gesamte Rechtfertigungslehre gilt, ist der wesentliche Ertrag der Arbeit. Im 2. Kapitel des 1. Teiles untersucht Verf. näher „Die Aussagen der CA über die Rechtfertigung“, daß sie „aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben“ geschieht. Gegen die von F. Loofs in seiner Untersuchung über die Rechtfertigungslehre der Apologie (1884) konstatierte *opinio communis*, daß nach evangelischer Lehre die *iustificatio* ein *actus forensis* sei und *iustificare* als *iustum pronuntiare* zu verstehen sei, zeigt Verf., daß *iustificari* als *iustum effici*, als Gerecht-, Fromm-, Heiligwerden einen Sachverhalt meint, der „einerseits nicht auf den Bereich der Erfahrung einzuschränken, andererseits nicht durch die Umschreibung ‚idealistisch‘, ‚forensisch‘ getroffen ist. Gerechtmachtwerden geschieht nicht nur durch ein Urteil in Gedanken Gottes, sondern dadurch, daß wir durch den Glauben den Hl. Geist empfangen, der uns zu Christus bringt, uns Christus im Herzen zeigt“ (166).

Ist aber dann nicht das mehrfache „*iustum reputari*“ der Apologie ein Rückfall in eine bloß forensische Auffassung? „*Iustum effici*“ und „*iustum reputari*“ darf man nach Verf. nicht als synonyme Begriffe verstehen (175). Das erste bezeichnet das Gerechtworden, vor allem in der Taufe und Buße, hier geht es um das „erstmalige Werden“, um den „Anfang“ der Rechtfertigung. Das zweite richtet sich auf die, die bereits „gerechtfertigt und neugeboren worden sind“, deren Werke um des Glaubens willen vor Gott als gerecht festgestellt werden. Hier geht es um den Besitz der göttlichen Gnade und um gute Werke und Sünden der Wiedergeborenen. Nach Verf. ist es damit „nicht so, daß das ‚*iustum effici*‘ für die katholische Seite und das ‚*iustum reputari*‘ für die evangelische Seite zu reservieren ist“ (178). Die Unterscheidung zwischen der ersten Rechtfertigung und dem auf Grund des Glaubens und der Werke vor Gott als gerecht erklärt werden, führt zu der Frage, ob man durch Werke der Sünde Gnade und Glauben wieder verlieren kann und zur

Wiederaufnahme der früher abgelehnten Unterscheidung von Todsünde und lässlicher Sünde. Pfnür betont, daß es sich hier nicht „um letzte katholische Überreste“ handelt, sondern „um ein bewußtes Zurückgreifen auf einen Begriff, auf den der junge Melanchthon verzichten zu können glaubte“ (192 f.). Es werde nicht „das Hauptstück des evangelischen Glaubens verleugnet“ (A. v. Harnack), sondern die lutherische Rechtfertigungslehre gegen Fehldeutungen u. a. durch die Antinomer abgesichert. Wenn Melanchthon den Verlust der Gnade durch die Todsünde lehrt, dann ist es konsequent, daß er auch auf die Heilsgewißheit, ja auf die Formel *sola fide* zu verzichten bereit ist und die Werke für die Gottesbeziehung bei ihm eine Funktion bekommen. Sie sind nicht deshalb belanglos, weil ohnehin schon alles entschieden ist und man bereits einen gnädigen Gott und das Heil hat (208). Angesichts dieser Positionen, so schließt Pfnür den 1. Teil seiner Arbeit, kann von Leisetreterei nur sprechen, wer den spätscholastischen Hintergrund der Auseinandersetzung übersieht, dazu den frühen polemischen Luther isoliert betrachtet und zur Norm für das Reformatorische macht und schließlich die in der Auseinandersetzung mit den Täufern und Zwingli bezogenen Positionen Luthers und Melanchthons nicht ernst nimmt (221).

Im 2. Teil wird „die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie“ auf dem Reichstag selbst und in dem auf ihn bezogenen Schrifttum bis 1535 behandelt. Verf. zeigt, wie man sich, was selbst der intransigente Joh. Eck zugab, in Augsburg weitgehend einig geworden ist und nur zwei Punkte, nämlich die Notwendigkeit der Genugtuung für den Erlaß der Sündenstrafen und die Frage der Verdienstlichkeit der guten Werke offen geblieben sind.

Umso bedauerlicher, daß Melanchthon, der bis dahin zwischen der spätmittelalterlichen nominalistischen Position und der seiner katholischen Gesprächspartner unterschieden hatte, als die Einigung vor allem aus politischen Gründen gescheitert war, beides in der Apologie unter heftiger Polemik gleichsetzt und nicht mehr zu wissen scheint, daß seine Gegner seit 1517 hinzugelernt hatten, was er ihnen in der CA ausdrücklich bestätigt hatte. Dagegen betonen Mensing und andere Kontroverstheologen, solchen Scholastikern, wie Melanchthon sie in der Apologie zeichne, sei er in Augsburg nie begegnet (330). Die altkirchlichen Theologen stellen eine weitgehende Übereinstimmung fest, bezweifeln aber, daß Melanchthon den reformatorischen Standpunkt voll wiedergibt. Sie verweisen dabei nicht nur auf die extremen Positionen Luthers und Melanchthons von 1520/21 und berücksichtigen damit die Wandlung der Theologie des letzteren zu wenig, sondern sprechen auch aus dem Erlebnis der pastoralen Wirklichkeit ihrer Tage, daß z. B. das „*sola fide*“ im „Volk“ verheerende Folgen gezeitigt hatte.

Ist dieses Verhalten einigermaßen verständlich, dann ist das Scheitern der Einigung kein hinreichender Grund für den Rückfall Melanchthons in überholte Fronten. Ist das nicht doch ein Hinweis dafür, daß er in Augsburg Auffassungen vertreten hatte, zu denen er sich zwar persönlich durchgerungen hatte, die aber nicht reformatorisch waren in dem Sinne, daß sie von Luther und dem protestantischen Fußvolk geteilt worden wären und Melanchthon dann sozusagen in der Apologie wieder mit diesen Tuchfühlung gesucht hätte? Ähnliches gilt ja auch für Schmalkalden 1537, wo Melanchthon sich gegen die Ablehnung der Einladung zum Konzil ausspricht und dann doch den Beschluß der Bundesversammlung, nicht am Konzil teilzunehmen, in einer Schrift begründet. Hier scheint mir Pfnür in seinem Verständnis für Melanchthon zu weit zu gehen und dadurch in Gefahr zu sein, den katholischen Kontroverstheologen nicht gerecht zu werden.

Dabei ist es sehr verdienstvoll, daß er der katholischen Antwort auf die CA im einzelnen nachgeht und die schwer zugänglichen Schriften der Kontroverstheologen näher behandelt. Das übliche negative Bild erfährt dabei eine erhebliche Korrektur. Z. B. stellt Verf. fest, daß man „in der Auffassung des Verhältnisses von Wort und Sakrament“ keinen Unterschied zwischen der lutherischen und der katholischen Auffassung sieht (295). Betreffs der Methode kommt er zu dem erstaunlichen Ergebnis: „Es ist nicht so, wie ein weitverbreitetes Vorurteil annehmen lassen möchte, daß die katholische Seite vorwiegend von der Philosophie, die reformatori-

sche vorwiegend von der Schrift her argumentieren würde. Es ist auch nicht so, daß sich die katholische Kontroverstheologie vorwiegend auf Jakobus beriefe und Paulus den Reformatoren überließe“ (397 f.).

Die katholischen Kontroverstheologen haben sich aber, wie aus der Arbeit selbst hervorgeht, ausdrücklich und nicht nur „der Sache nach“ (397) von nominalistischen Positionen distanziert.

Der Verf. hat ein wichtiges und aktuelles Thema aufgegriffen und dabei beachtet, daß man die Position der CA und der Reformatoren nur verstehen kann, wenn man nicht nur deren Entwicklung und Wandlungen kennt, sondern auch die jeweilige Gegenposition mit im Auge hat. Entsprechend hat er die Auffassungen der nominalistischen Theologie und der katholischen Kontroverstheologie in seine Darstellung einbezogen und nicht die Mühe gescheut, auch sie aus den Quellen selbst zu erarbeiten. Aufbauend auf den Arbeiten des Rezensenten kommt der Verf. zu dem für das ökumenische Gespräch bedeutsamen Ergebnis, daß es in der Frage des opus operatum und des Sündenbegriffs (*simul iustus et peccator*) in Augsburg zu einer vollen Einigung in der Sache gekommen ist.

Die historische Methode mit langwierigen Einzelanalysen und vielen Quellenzitaten macht die Lektüre manchmal mühselig; doch gerade diese Arbeit beweist wieder einmal, wie die durch die Reformation uns aufgegebenen ökumenischen Fragen ohne Rückgriff auf die Geschichte und ohne sorgfältige historische Untersuchungen nicht bewältigt werden können.

Münster

Erwin Iserloh

Karl Josef Seidel: Frankreich und die deutschen Protestanten. Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren 1534/35 (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 102). Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1970. V, 191 S., kart. DM 34.-.

S. Skalweit hatte 1965 über „Die ‚affaire des placards‘ und ihren reformationsgeschichtlichen Hintergrund“ geschrieben und damals auch bereits die jetzt erschiene Dissertation Seidels angekündigt. Im Mittelpunkt seiner Darstellung „steht die Frage: Wie kam es zur Berufung Melanchthons nach Frankreich?“ Um diese Einladung von 1535 verstehen zu können, wird zunächst über „Frankreich und die protestantischen Reichsstände vom Frieden von Cambrai bis zur Eroberung Württembergs (1529–1534)“ gesprochen. Es folgt eine eingehende Analyse der Gutachten Melanchthons, Bucers und Hedios von 1534 über die Streitfragen zwischen Alt- und Neukirchlichen und die Möglichkeiten einer Konkordie. Die z. T. recht komplizierte Textüberlieferung wird geklärt und herausgestellt, daß es sich um persönliche Stellungnahmen handelte, die nicht zur Verbreitung bestimmt waren. Melanchthon und Bucer gaben sich sehr irenisch, lediglich Hedio äußerte sich etwas kritischer. Die Reformpartei in Frankreich wollte diese Gutachten zur Durchführung eines Religionsgespräches benutzen, das zwar kaum zu einer theologischen Konkordie, aber doch zu einer politischen Annäherung zwischen Frankreich und dem Schmalkaldischen Bund hätte führen können. Dieses Konzept geriet durch die „affaire des placards“ in eine Krise. Die strenge Verfolgung der Protestanten in Frankreich mußte ihre Glaubensfreunde in Deutschland schockieren. Seidel zeigt, daß sich in Frankreich jetzt „ein starker antideutscher Affekt“ durchsetzte. Man nahm keine außenpolitischen Rücksichten, sondern bestrafte und tötete auch Menschen, die mit dem Anschlag von Plakaten nichts zu tun gehabt hatten. Der Verfasser kann aber zeigen, daß sich die Reformpartei trotz und während dieser Verfolgungswelle um neue theologische Gutachten in Süddeutschland und der Schweiz mühte. Frankreich stieß bei den protestantischen Eidgenossen aber auf keine Sympathie. Es wurden dort vielmehr die Gutachten Melanchthons und Bucers scharf kritisiert.

Um aus der Sackgasse wieder herauszufinden, in die Frankreich gegenüber den deutschen Protestanten Ende 1534 geraten war, wurden Melanchthon und Hedio nach Paris zu einem Gelehrtengespräch eingeladen. Der Wittenberger war willens,