

dritte, in der es um Luthers Kritik an der Aristotelischen Anschauung von der Ewigkeit der Welt und der Sterblichkeit der Seele geht. Meisterhaft zeigt Ebeling, wie Luther in einer genauen Exegese namentlich von »De anima« III, 5 die historische Meinung des Aristoteles von der Sterblichkeit der Seele von deren scholastischer Uminterpretation unterscheidet und gegen das 5. Laterankonzil einwendet, daß die christliche Aussage von der Unsterblichkeit der individuellen Seele nicht einen scheinbar philosophisch angemessenen Sachverhalt dogmatisieren kann, sondern sich allein der christlichen Offenbarung verdankt. In den Thesen 4-9 der »Disputatio de homine« beleuchtet Luther zunächst das begrenzte Recht der philosophischen Definition des Menschen von der Erfahrung her. In der Funktion der ratio als »inventrix et gubernatrix omnium artium, medicinarum, iurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur« (These 5) zeigt sich der Sinn der differentia essentialis (These 6) des Menschen gegenüber den übrigen Lebewesen. Doch entspringt die Ermächtigung zu solcher Funktion nicht schon dieser selbst, sondern dem in den Thesen 7-9 artikulierten Schöpfungsauftrag der Vernunft in der Heiligen Schrift. Das mit diesem Auftrag auf dem Spiel stehende Gottesverhältnis ist jedoch nicht neutral und strukturell aus der Unterscheidung von inferior et superior portio rationis zu gewinnen, sondern steht in der biblischen, den ganzen Menschen betreffenden Antithese von spiritus und caro zur Diskussion. Wenn so anstelle eines abstrakten Definitionsmerkmals der wirkliche und ganze Mensch in den Blick kommt, wandelt sich die Definition des Menschen »aus einer trivialen Feststellung in eine unerschöpfliche Problematik« (314). Entsprechend verschärfen die Thesen 10-19 die Frage nach der Leistungsfähigkeit der philosophischen Definition des Menschen und zeigen deren Grenze im Blick auf die

Selbsterkenntnis des Menschen. Denn »was für das Menschsein des Menschen konstitutiv ist, fällt nicht in die Zuständigkeit der ratio als inventrix und gubernatrix. Denn die cognitio hominis ist von der cognitio Dei unabtrennbar wie auch diese von jener. Sofern sich darum cognitio Dei wirklich ereignet . . ., muß es als Wahrheit an den Tag kommen, daß wir vom Menschen nahezu nichts wissen« (332). Das weist Luther nun für die philosophische Erkenntnis des Menschen nach. Sie weiß möglicher- und umstrittenerweise von der causa materialis und formalis des Menschen, nicht aber von seiner causa efficiens und finalis. Zwar hat der Mensch partiell Macht über die Welt, nicht aber über sich selbst. Angesichts der Wahrheit dieses sterblichen Lebens ist die philosophische Definition des Menschen wie jenes selbst dürftig, schlüpfrig und allzu materiell.

In reicher Kenntnis des Werkes Luthers und in Orientierung vor allem an der gleichzeitigen Genesisvorlesung belegt Ebeling Luthers Aussagen und bestimmt deren Begriffe näher, so daß der Kommentar nicht nur den ersten großen Teil der »Disputatio de homine« erschließt, sondern zugleich zentral in Luthers theologische Anthropologie einführt, die Ebeling als eine »Anthropologie der Daseinsmächte« im Unterschied zu einer abstrakten anthropologischen Theorie beschreibt.

Angesichts des hier Gebotenen darf die Forschung nun äußerst gespannt sein auf den 3. Teil des Kommentars, d. h. die Interpretation der theologischen Thesen 20-40 der »Disputatio de homine«.

Meckenheim

Karl-Heinz zur Mühlen

JOHANNES VON PALTZ: Werke. Bd. 1: Coelifodina/ hrsg. und bearb. von Christoph Burger und Friedhelm Stasch unter Mitarbeit von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. B: de Gruyter,



1983. LIII, 527 S. (Spätmittelalter und Reformation; 2)

Mit diesem Band beginnt die dreibändige Ausgabe von Werken des Johannes von Paltz zu erscheinen. Er ist der dritte Autor, der vom Institut für Spätmittelalter und Reformation in Tübingen im Rahmen des Sonderforschungsgebietes 8 neben Gregor von Rimini und Johannes von Staupitz ediert wird. Bekanntlich verfolgt dieses Unternehmen das Ziel, für die Erforschung eines spätmittelalterlichen Augustinismus im Orden der Augustinereremiten Quellen zu erschließen.

Es ist schon mehrfach die Frage aufgeworfen worden, ob es sinnvoll war, Johannes von Paltz in dieses Programm aufzunehmen. Das berührt die Darstellung der Beziehungen Luthers zum Spätmittelalter grundsätzlich. Bei manchen Vorwürfen Luthers gegenüber der Scholastik mag es möglich sein, einen Scholastiker zu finden, der davon nicht getroffen wurde oder gar Luthers Ansicht vertrat. Von daher kann Luther dann der Unkenntnis bezichtigt werden. Doch das hätte Luther wenig berührt. Er dachte nicht über die Aussagen der bedeutendsten Scholastiker nach, sondern er war von dem Gegensatz zwischen der ihn umgebenden Wirklichkeit in Kirche, Theologie sowie Frömmigkeit und den aus seinen Studien der Heiligen Schrift erwachsenden Einsichten betroffen. Er benannte auch Vorstellungen von Scholastikern als Ursache für die Fehlentwicklung in der Kirche. Aber wichtiger war für ihn der Frömmigkeitsvöllzug in den Gemeinden und Ordensgemeinschaften seiner Zeit. Und weil dies so ist, gewinnen für das Verständnis von Luthers Verhalten und Äußerungen die Quellen eine hohe Bedeutung, die in diese Frömmigkeit Einblick gewähren. Dazu gehören aber ohne Zweifel die Werke des Johannes von Paltz.

Sie stehen in mehrfachen Beziehungen zu Luthers unmittelbarer Nähe. Der Druck der

»Himmlichen Fundgrube« erwuchs aus Predigten, die Johannes von Paltz 1490 vor Friedrich dem Weisen und seinem Bruder Johann in Torgau hielt. Bis zu dem Jahr, in dem Luther zum Priester geweiht wurde, erlebte sie 16 Auflagen, danach noch vier. Eine erweiterte lateinische Fassung erschien seit 1502, eine Ergänzung dazu seit 1504. Ihr Autor gehörte zu den Augustinereremiten. Er trat 1467 in den Erfurter Konvent ein, den er in dem Jahr verließ, in dem Luther in dieses Kloster kam. Obwohl kaum mit persönlichen Kontakten gerechnet werden kann, prägte er doch Luthers klösterliche Umwelt. Darüber hinaus war Johannes von Paltz mehrfach in Ablassgeschäften tätig und räumte infolgedessen dieser Problematik breiten Raum in seinen Veröffentlichungen ein, so daß sich daraus auch eine sachliche Nähe zum Reformator ergab.

Johannes von Paltz gehört überdies zu einer repräsentativen Darstellung der Augustinerschule, also der Theologie innerhalb des Ordens der Augustinereremiten. Seine Werke bestätigen keinesfalls, daß dieser Orden sich auf den Augustinismus eines Gregors von Rimini verpflichtet fühlte. Heiko A. Oberman faßt das grundsätzliche Ergebnis im Vorwort zusammen: »Die Lehrtradition im Augustinerorden ist nicht nur uneinheitlich, sie ist sogar bis zur Unversöhnlichkeit gespannt« (V). Diese aus der vorliegenden Quellenedition erwachsene Feststellung ist wichtig für eine Antwort auf die Frage, inwiefern dieser Orden seine Angehörigen theologisch prägte. Konkret auf Luther angewandt bedeutet dies, daß sich aus seiner Ordenszugehörigkeit nichts über seine Beziehungen zum spätmittelalterlichen Augustinismus schließen läßt.

So erweist sich die Entscheidung, das Hauptwerk des Johannes von Paltz herauszugeben, als sehr vorteilhaft, um die Augustinerschule repräsentativ zugänglich zu machen sowie zeitlich, geographisch und sachlich in Luthers Nä-



he gehörende Gedanken zu erfassen. Es bleibt nun die Aufgabe der Lutherforschung, diese Quelle in die Lutherinterpretation einzubeziehen.

Über die Edition selbst wird bei den nächsten Bänden zu berichten sein. Hier soll nur noch auf die Namensform hingewiesen werden. Obgleich Darstellungen der Reformationsgeschichte soziale Gesichtspunkte stark einbeziehen, hat das bisher noch nicht dazu geführt, die Namensformen konsequenter zu verwenden. Es wäre hilfreich, das »von« Adligen vorzubehalten und bei Nennung des Herkunftsortes »aus« zu verwenden. Daher würde »Johannes Jeuser (bzw. Geuser) aus Paltz« der Matrikeleintragung »Johannes Geißer de Paltz« besser entsprechen. Da man in manchen Fällen dazu übergegangen ist, die Ortsnamen so zu schreiben, wie sie heute geschrieben werden, wäre »Johannes Jeuser aus Pfalz« wohl die konsequenteste Form.

Leipzig

Helmar Junghans

HEIKO A. OBERMAN: Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel. B: Severin und Siedler, 1982, 380 S.

Das langersehnte Lutherbuch von Oberman ist in überraschendem Format auf die Leserwelt gekommen. Man hat wohl von Oberman weder eine geschlossene Lebensdarstellung noch eine Zusammenfassung der Theologie Luthers erwartet, eher einen genetisch angelegten Vergleich von Luthers Denken mit den vielfachen Strömen aus dem Mittelalter. Einen Vergleich gibt es auch, aber nicht nur mit dem Mittelalter, sondern auch mit der Reformation in ihrer Breite und – in kritischer Auseinandersetzung – mit der Neuzeit. Was Oberman vor allem bietet, ist eine Begegnung mit Martin Luther in seiner eigenen Zeit und Vorstellungswelt, mit – wie be-

hauptet wird – der Person in ihrer Fülle. Ob einem je ein zweiter Mensch in seiner Fülle begegnet, muß dahingestellt bleiben. Allerdings ist der Versuch Obermans insofern voll gelungen, als er meisterhaft Luther enthüllt und überzeugend hervortreten läßt, nicht *was*, sondern *wie* Luther gedacht und danach gehandelt hat.

Der Luther, der sich in diesem Buch zeigt, ist »der fremde Reformator, . . . , der weder mittelalterlich gewesen noch neuzeitlich geworden ist« (72). Diese Fremdheit bezieht sich vor allem auf seine Vorstellung von Reformation, die nicht mit gesellschaftlichem oder kirchlichem Fortschritt gleichzusetzen ist, auch nicht mit Vorbereitung auf das Tausendjährige Reich, woraufhin mittelalterliche Erwartungen häufig zielten. Statt dessen glaubte Luther, daß Reformation allein Gottes Sache war und erst am Ende der Zeit von Gott selbst vollzogen würde. Inzwischen ziemte es der Kirche, sich nicht durch Fortschritt oder Renovierung auf diese Endzeit vorzubereiten, sondern im Vertrauen auf das Wort Gottes die Verwüstung des Antichristen zu erdulden und gleichzeitig die Welt von kirchlichen Ansprüchen zu befreien, damit sie unter der von Gott eingesetzten Ordnung bis zum Einschreiten Gottes ausharren könnte. Nach und nach empfand es Luther als seine Verantwortung, dieses Wort der Kirche und der Gesellschaft zu verkünden. Deshalb verstand er sich eben nicht als Reformator, sondern als Evangelist oder als Prophet, der selber zum Menschen zwischen Gott und Teufel wurde.

Aus dieser Perspektive sieht vieles im 16. Jahrhundert ungewöhnlich aus. In bezug auf Luthers Kindheit behauptet Oberman, daß die Teufels- und Zaubervelt, die Luther als Erbe des Elternhauses mitgenommen hat, nicht als mittelalterliches Kuriosum und schon gar nicht als Eigenschaft einer abergläubischen Mutter betrachtet werden sollte, sondern als Quelle für die Teufelsvorstellung, die Luther dann vertieft und zum unerläßlichen Teil seiner Theologie