

Martin Luther und die Welt der Reformation

Von Helmar Junghans

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON: internationale theologische Enzyklopädie/ hrsg. von Erwin Fahlbusch ... 3. Aufl. (Neufassung). Bd. 4: S-Z. GÖ: V&R, 1996. XIV S., 1440 S.

37 Jahre nach der 2. Aufl. ist die 3. Aufl. des EKL – ohne Registerband – abgeschlossen. Es endet nicht wieder mit »Zwölfprophetenbuch«, sondern mit »Zypern«. Bis zum letzten Artikel ist die Absicht durchgehalten, weltweit über Kirchen zu berichten, wie die Artikel »Senegal«, »Seyschellen«, »Singapur«, »Somalia«, »Togo«, »Zaire« u. ä. bezeugen. Dafür ist die europäische Kirchengeschichte verkürzt, etwa »Schottland« verschwunden. Die Sowjetunion hat erst nach ihrem Untergang einen – und zwar einen relativ ausführlichen – Artikel erhalten. Über außereuropäische Entwicklung informieren weitere neue Artikel wie »Schwarze Kirchen«, »Schwarze Theologie« und »Theologie in der Dritten Welt«. Neuenstandene kirchliche Organisationen sind erfaßt, so die »Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche«, »SODEPAX« und »Urban Rural Mission«. Manche Artikel sind erweitert worden, so wurde bei »Schriftbeweis« ein Abschnitt »Judentum« an den Anfang gestellt.

Was als geschichtlich abgeschlossen, vergangen angesehen wurde, war nicht mehr artikelwürdig, wie »Singbewegung« und »Zentrum«. Andere Artikel sind heutigem Sprachgebrauch und damit auch Wertvorstellungen angeglichen worden, so ist aus »Zigeuner« nun »Sinti und Roma« und aus »Selbstmord« jetzt »Selbsttötung« geworden. Bei dem Artikel »Theologiegeschichte« drückt sich ein Wandel von einer nationalen zu einer zeitgemäßen ökumeni-

schen Betrachtungsweise aus, indem die Unterteilung nach Ländern von einer nach Konfessionen abgelöst wurde.

Neuen quasi-religiösen Erscheinungen tragen Artikel wie »Scientology-Kirche« und »Yoga« Rechnung. Die Ausweitung sexueller Fragen in der Öffentlichkeit ist mit Hinzufügen von »Sexismus«, »Sexualerziehung« und »Sexualität« zu »Sexualethik« aufgenommen. Obgleich die UNO schon 1948 den Völkermord definierte, erhielt er erst 1996 einen Artikel im EKL.

Neue theologische Erscheinung oder Schwerpunktbildungen sind beachtet worden, sowohl methodische: »sozialgeschichtliche Exegese«, »tiefenpsychologische Exegese«, »Zeichen«, als auch inhaltliche: »Tier, Tierethik«.

Der Artikel »Zwei-Reiche-Lehre« beginnt mit deren biblischen Wurzeln und reicht bis in die Gegenwart. Leider ist nicht herausgestellt, daß es sich um zwei Sachverhalte handelt, einerseits um den eschatologischen Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem des Satans und andererseits um zwei Reiche oder besser Regimente Gottes. Der Abschnitt »Imperium und Sacerdotium« endet mit den päpstlichen Herrschaftsansprüchen 1302, ohne auf die Entfaltung der Zweiregimentenlehre im Spätmittelalter einzugehen. Dadurch kann nicht deutlich werden, wie Luther an diese Linie anknüpft und sie fortlaufend ausgebaut hat. Daher vermag dieser Artikel trotz aller wertvollen Informationen nur wenig zur Erhellung eines vielschichtigen Gedankengebäudes beizutragen.

Abschließend kann konstatiert werden, daß das EKL seine Zielsetzung weitgehend erreicht hat, evangelische Theologen und Christen überhaupt weltweit über die christlichen Kirchen

und ihr Verhältnis zu Erscheinungen der Gegenwart sachgemäß zu informieren. Von dem Registerband sind wichtige personalgeschichtliche Informationen zu erwarten, vielleicht aber auch Nachträge. Denn es bleibt unbefriedigend, nur über das geteilte Deutschland nachschlagen zu können.

OSWALD BAYER: Theologie. GÜ: GVH, 1994. 547 S. (Handbuch systematische Theologie; 1)

In dem bisher umfangreichsten Band innerhalb dieses Handbuches behandelt der Vf. neben »Hauptmomente der Geschichte des Theologieverständnisses« »Das Theologieverständnis der Reformatoren« (Luther, Melanchthon und Calvin) und das »Theologieverständnis im 20. Jahrhundert« (Paul Tillich, Werner Elert und Karl Barth), ehe er im Kapitel »Theologieverständnis in gegenwärtiger Verantwortung« ausführlich seine eigene, erheblich aus Luther gewonnene Sicht entfaltet (301-531). Im Rahmen dieser Sammelbesprechung kann nur auf die Wittenberger Reformatoren eingegangen werden.

Der Vf. umschreibt Luthers Theologie als eine Textmeditation im Dienst der Seelsorge. Er zeigt auf, wie Luther vorgegebene Fragen aufnahm und neu beantwortete. Als Gegenstand der Theologie benannte er den rechtfertigenden Gott und den Menschen als Sünder und damit eine Relation, in der Gott den Menschen anredet und der Mensch antwortet. In der Frage, ob die Theologie eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft sei, entschied sich Luther für keine von beiden und entwickelte auch keine besondere Zuordnung der beiden zueinander, sondern setzte die *vita passiva* dagegen, den durch Gott selbst gewirkten, vom Menschen erlittenen und empfangenen Glauben. Und diesen unterscheidet Luther nicht von der Theologie, sondern er identifiziert sie mit ihm. Luther setzte dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff, der auf das Prinzipielle, Zeitlose, Unveränderliche zielt – in der

Anwendung auf die Theologie vom Vf. als »rein rationale Theologie« beschrieben und als »Theologik« bezeichnet – die aus der Bibel gewonnene Theologie als Wissenschaft der Geschichte und der Erfahrung entgegen, so daß selbst über Gott Veränderungen ausgesagt werden können.

Wie Luther die Theologie als *sapientia experimentalis* verstand, verdeutlicht der Vf. anhand der Begriffe »Oratio, meditatio, tentatio« aus Luthers Vorrede zu Wi deutsch 1 von 1539, die er bereits LuJ 55 (1988), 7-59, ausführlich erläutert hat. Kennzeichnend und bemerkenswert ist die zusammenfassende Feststellung, daß die Theologie für Luther Schriftauslegung ist, und zwar auf eine ganz eigene Weise: »Ein Theologe ist, wer von der Heiligen Schrift ausgelegt wird, sich von ihr auslegen läßt und sie als von ihr Ausgelegter anderen Angefochtenen auslegt« (61).

Unter der Überschrift »Katechismussystematik« zeigt der Vf., daß Luthers Anordnung der Katechismusstücke seiner Unterscheidung von Gesetz (Zehn Gebote) und Evangelium (Apostolikum und Vaterunser) entspricht und Luther mit dieser Unterscheidung eine theologische Methode lehrt, die letztlich als vom Heiligen Geist gewirkt erfahren werden muß und so zum Vollzug der theologischen Existenz gehört. Dies drücke sich auch in den Erläuterungen des Kleinen Katechismus aus, die nicht definieren, »sondern eröffnende Sätze [sind], die das Denken und die Phantasie in Bewegung setzen« (113).

Weniger erhellend ist, daß der Vf. an einigen Stellen ein Mönchsideal übernimmt, um Luthers Stellung in der Theologiegeschichte zu charakterisieren. Er verbindet diese monastische Theologie mit seelsorgerlichem Schriftgebrauch, die scholastische mit universitärer Disputierkunst (36). Aber waren nicht die meisten Scholastiker Mönche, und haben nicht auch Priester, die keinem Kloster zugehörten, die Heilige Schrift seelsorgerlich gelesen und verwendet? Der Vf. behauptet: »Die Katechismuskultur, mit der Luther die Wahrheit der mönchi-

schen Lebensform behalten wollte, ist für jeden Menschen heilsnotwendig« (107). Er meint, Luther habe »die Mönchsgelübde im Sinne radikaler Nachfolge neu« wahrgenommen, »die Wahrheit des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut neu zur Geltung« gebracht (ebd.). Aber erhellt das wirklich Luthers Stellung zum Mönchtum, wenn man Luthers Bejahung der Ehe als Gabe Gottes und seine harsche Kritik am Keuschheitsgelübde und Zölibat als neu zur Geltung gebrachte Wahrheit des Mönchtums interpretiert? Hat er nicht auch hier die Heilige Schrift von Menschen erdachten Gelübden entgegengestellt? Idealtypische Vorstellungen fördern selten das Verstehen geschichtlicher Vorgänge und Wahrheiten.

In dem Kapitel »Philosophie und Theologie« arbeitet der Vf. heraus, wie Luther darauf drang, auf die unterschiedliche Bedeutung von Begriffen in verschiedenen Wissenschaften zu achten, und damit die Theologie gegen die Überfremdung von seiten anderer Wissenschaften verteidigte. Der Vf. behauptet, für Luther sei die Theologie »konstitutiv Konfliktwissenschaft« (116). Er zeigt, wie Luther philosophische Begrifflichkeit in den Dienst seiner Argumentation stellte, ohne auszuführen, wie Luther andere Wissenschaften für die Theologie in Dienst nahm. Manche Begründungen Luthers ließen sich auch anhand der humanistischen Philologie einsichtig machen.

Melanchthon behandelt der Vf. weder als Verderber (Orthodoxie) noch als Vollender (Aufklärung) von Luthers Theologie, noch als Fortführer der humanistischen Reformtheologie des Erasmus (Siegfried Wiedenhofer), sondern betont, »daß am lutherisch-reformatorischen Charakter seiner Theologie kein Zweifel sein kann« (120). Da er Melanchthons »Loci communes rerum theologicarum ...« nicht als erste evangelische Dogmatik betrachtet, sondern ihr methodisches Vorgehen in den Vordergrund rückt, wird deutlich, wie sehr Melanchthon darin mit Luther übereinstimmt und durch das Heranziehen der humanistischen Locimethode

zugleich Neues schafft: ein Instrumentarium zum richtigen Schriftstudium. Der Vf. zollt dieser Demut Anerkennung, die Dogmatik als »Hilfswissenschaft« versteht (135). Der Vf. beklagt Melanchthons Erweiterungen seiner Loci nicht, sondern bringt sie zutreffend mit dessen Mühen um einen Consensus ecclesiae catholicae Christi in Verbindung.

Die Eigenheit von Melanchthons Aristotelesrezeption sieht der Vf. darin, daß Melanchthon sich gegen die Isolierung und Überbetonung der Dialektik wandte und stattdessen die Verbindung von Dialektik, Grammatik und Rhetorik betonte und die Geschichte einbezog. Einen wunden Punkt findet der Vf. dort, wo Melanchthon den Begriff der Gewißheit aus der Mathematik in die Theologie überträgt, ohne die ihm bekannten Zweifel des Glaubens einzubringen. Daher sei Melanchthons Theologie »nicht in dem Maße Konfliktwissenschaft wie bei Luther« (150). Andererseits hebt der Vf. hervor, daß Melanchthon in seiner Theologie mit Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Philosophie und Theologie sowie von Evangelium und Philosophie einprägte und anwandte. Vor allem stimmten beide darin überein, daß beständiges Lesen und Meditieren der Heiligen Schrift für die christliche Existenz grundlegend ist (152).

In einem eigenen Abschnitt (379-388) stellt der Vf. zunächst fest, daß Luther und Karl Barth die »Theologie als Lehre vom Wort Gottes« betreiben. Nach Feststellung dieser Gemeinsamkeit bringt er ihre Gegensätze auf die Formel, daß wo der eine unterscheidet, der andere auf Einheit drängt. Während Barth die Einheit des Wortes Gottes betont, unterscheidet Luther zwischen Gesetz und Evangelium. Wo Barth zwischen Offenbarungswort und Menschenwort unterscheidet, hält Luther an der Zusammengehörigkeit fest. Der Vf. sieht bei Barth einen modernen Spiritualismus, so daß man von Luther gegen Täufer, »Schwärmer« und Zwingli geschriebene Texte als gegen Barth geschrieben lesen kann.

Dies ist nur ein flüchtiger Blick in ein umfangreiches Werk, das geschickt zentrale Texte zu den jeweiligen Fragen interpretiert, von Einsichten Luthers durchtränkt und geeignet ist, zu einem notwendigen grundsätzlichen Nachdenken über die sachgemäße Methode der Theologie zu gelangen. Es verdient Leser, die sich darauf wirklich einlassen.

KIRCHE IN DER SCHULE LUTHERS = FESTSCHRIFT FÜR D. JOACHIM HEUBACH/ hrsg. von Bengt Hägglund und Gerhard Müller. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1995. 462 S.

Diese Festschrift vereinigt 33 Beiträge, welche Luther-Akademie und Martin-Luther-Bund ihrem Präsidenten, dem 70jährigen ehemaligen Landesbischof der Evang.-Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe, gewidmet haben. Unter den Autoren befinden sich 14 Ausländer, besonders aus Skandinavien, was den Wirkungsbereich des Jubilars verdeutlicht. Die Themen spannen sich von der Lutherforschung über die systematische, historische und praktische Theologie bis zur Ökumene mit häufigen Bezügen zu Luther (vgl. LuB 1997, Nr. 031). Es können hier nur wenige Beiträge erwähnt werden, um Interesse für den Band zu wecken. Register fehlen.

Oswald Bayer beantwortet in »Disputationskunst und Seelsorge: mein Weg in der Schule Luthers« die Fragen zweier norwegischer Theologiestudenten zu seiner theologischen Entwicklung (117-129) und gibt damit ein aufschlußreiches persönliches Beispiel für die Thematik der Festschrift.

Karin Bornkamm analysiert in »Teilhaben an Christi Thronen zur Rechten Gottes: ein Scholion Luthers zu Psalm 110, 1-2« einen Text aus Luthers erster Psalmenvorlesung (23-36). Sie zeigt auf, wie Luther im Unterschied zur christologischen oder tropologischen Auslegung des Mittelalters Anthropologie und Christologie zusammendenkt, den Glauben als Sein in Christus versteht. Sie hebt heraus, wie Luther auf

die ganze Person zielt, vor allem aber, wie er Gott als Urheber aller Weisheit und Kraft im Menschen sieht. Das gilt auch für die Demut, die der Glaubende – im Gegensatz zur mittelalterlichen Demutstheologie – zuerst passivisch, »als ein Sich-demütigen-Lassen«, erlebt, ehe er zur rechten Selbstdemütigung fähig ist. Schon dieser Gesichtspunkt zeigt, daß es sich um einen Beitrag zu Luthers reformatorischer Entdeckung handelt. Die Autorin spricht zurückhaltend von einem theologischen Aufbruch.

Hans Roser skizziert mit leichter Hand in »Der europäische Luther: der Beitrag der Reformation zum Reichtum der Vielfalt, ein Überblick über die Anfänge« (399-422) wie Luther selbst in die europäische Universität, den europäischen Humanismus und den europäischen Augustinereremitenorden eingebunden war und europaweit wirkte. Er nimmt damit ein Thema auf, das mit dem Ausbau der Einheit Europas an Bedeutung gewinnen wird. Dabei entnimmt der Vf. einer Gedenktafel in Gottesgab, daß Luther Johannes Matthesius in St. Joachimsthal ordiniert habe (415), was aber am 29. März 1542 in Wittenberg geschah. Während die deutsche Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert weithin klagt, daß Deutschland im 16. Jahrhundert keinen geschlossenen Nationalstaat ausbildete, urteilt der Vf. erfrischend, daß es in Deutschland »zur Begründung des staats- und wirtschaftspolitisch äußerst fruchtbaren Föderalismus« kam (401).

Bernt T. Oftestad stellt in »Öffentliches Amt und kirchliche Gemeinschaft: Luthers theologische Auslegung des Begriffs »öffentlich«« Luthers Sprachgebrauch in den spätmittelalterlichen Kontext (90-102). Er weist auf die Metaphorik hin, in der Licht und Finsternis mit Öffentlichkeit und Verborgenheit verknüpft sind. Daher gehören für Luther Licht, Öffentlichkeit, Pfarrkirche, Berufung, äußeres Wort mit Klarheit der Heiligen Schrift, Bewahren der Kirche als Gemeinschaft einerseits sowie Finsternis, Schaden für die Gesellschaft und Kirche, Verborgenheit, Klöster, Versammlungen in

Wäldern und Häusern, Umherschleichen – wie die Schlangen und daher wie der Teufel –, andererseits zusammen. Die Kenntnis dieser Metaphorik ist hilfreich, entsprechende Aussagen und Wertungen Luthers besser zu verstehen. Der Vf. zeigt aber auch die große Veränderung in der Vorstellung über »Öffentlichkeit« auf, die heute von einem privaten Bereich ausgeht, so daß die darin individuell gewonnenen Überzeugungen in der Öffentlichkeit diskutiert werden können, während im Mittelalter und damit bei Luther die Öffentlichkeit die vor Schaden zu schützende Gemeinschaft – in Gesellschaft und Kirche – war, die durch den Rückzug ins Individuelle aufgelöst wird. Die Beschäftigung mit dem Bedeutungsinhalt von »Öffentlichkeit« kann zur Kulturkritik führen und Fragen aufwerfen, wie das Evangelium heute anders als zu Luthers Zeit zu verkündigen ist. Diese Hinweise lassen ahnen, was es heißt, daß die Kirche in die Schule Luthers gegangen ist und noch gehen kann.

TOM KLEFFMANN: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont: eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns. Tü: Mohr, 1994. VIII, 396 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 86) – GÖ, Univ., theol. Diss. 1993.

Obgleich diese Dissertation im hohen Maße theologiegeschichtliches Material verarbeitet, indem sie sich auf Ausführungen von Augustinus, Luther und Hamann stützt (38-305), handelt es sich doch keinesfalls um eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Vf. hat sich die Aufgabe gestellt, den theologischen Gedanken der Erbsünde, der »gegenwärtig praktisch nicht mehr vertreten wird« (3), als unverzichtbar für die Darstellung des christlichen Glaubens zu erweisen. Darum liegt ihm weniger an der Beschreibung der Erbsündenlehre dieser drei Autoren als vielmehr an der Interpretation aus ihren Werken ausgewählter Aussagen.

Der Vf. benutzt als Grundlage für seine Interpretation die Psychologie der Ich-Identität und die Sprachphilosophie, die er zu einer Sprachtheologie spezifiziert. Die Beziehung des Menschen zu Gott und anderen Menschen wird als Kommunikationsgeschehen verstanden. Die Erbsünde erscheint als »Verkehrtheit der umkehrten Identität«, die von der Bekehrung her erfahrbar wird. Das Selbst, das dem Wort Gottes glaubt, versteht sich so, daß es die Wahrheit seines Lebens in der Liebe Gottes erhält. Für eine sprachtheologische Erbsündenlehre gilt, daß das Selbst des Menschen an die Stelle des Gottesverhältnisses, »welches im sich auf das Wort Gottes verlassendes Verstehen besteht« (14) ein Selbstverhältnis setzt, das nun das Verhältnis zu anderen Menschen und zur Natur bestimmt. Diese Andeutungen zur theoretischen Grundlage dieser Dissertation (1-20) müssen hier genügen.

Der Vf. erfaßt Luthers Erbsündenlehre zutreffend unter dem Begriff »Unglaube«. Ob er Luthers Aussagen immer in ihrer ursprünglichen Intention oder dessen Erbsündenlehre erschöpfend erfaßt hat, ist hier nicht zu beurteilen, weil sich das Interesse des Vf. nicht darauf gerichtet hat und er auch selbst ausdrücklich »den lutherischen Vorstellungsrahmen sprengende« Konsequenzen zieht. Es fällt aber auf, wie sehr sich die Ausführungen des Vf. von Luthers Vorstellungen unterscheiden. Luther wußte infolge seiner scholastischen Kenntnisse, daß philosophische Begrifflichkeit das Verstehen des Wortes Gottes – von dem der Vf. viel spricht (Sprachtheologie) – nicht erhellt, sondern verdunkelt. Aus der humanistischen Rhetorik hatte er gelernt, seine Schriften auf die jeweils ins Auge gefaßte Leserschaft auszurichten. Die vorliegende Dissertation setzt ein solches Vertrautsein mit Identitätspsychologie und Sprachphilosophie voraus, wie es so nicht als verbreitetes Allgemeinwissen angesehen werden kann, um darüber ein neu erwachendes Interesse an dem Wahrheitsgehalt der Erbsündenlehre zu vermitteln. Der Vf. hat aus Luther nicht aufge-

nommen, daß dieser unter Rückgriff auf biblische Aussagen wie 9. und 10. Gebot oder 1 T 6, 10 den Inhalt der Erbsünde vor allem in der Habgier sah. Sollte es in der Gegenwart wirklich leichter sein, den Zugang zur Wirklichkeit der Erbsünde auf einer hochtheoretischen Ebene mit Hilfe von Identitätspsychologie und Sprachtheologie zu finden als in den Niederungen der täglichen Erfahrung mit der eigenen und fremden Habgier?

FRÜHNEUHOCHDEUTSCHES WÖRTERBUCH/ hrsg. von Ulrich Goebel und Oskar Reichmann. Bd. 3, Lfg. 1: Barmherzigkeit-befremden/ bearb. von Oskar Reichmann. B; NY: de Gruyter, 1995. 512 Sp.

Das Lexem »bauch« listet Komposita auf, in die eine tropische Verwendung von »Bauch« im Sinne von »Gefräßigkeit, Wohlleben, Sorglosigkeit« eingegangen ist. Aus Texten von Luther wurde dafür »bauchdiener«, »bauchdienst«, »bauchlere«, »bauchpredigt« und »bauchsorge« herangezogen.

Das Lexem »bauer« verdeutlicht mit seinen Komposita auf 42 Spalten (192-233) seine vielseitige Anwendung. Während einige Komposita mit den Bauern verbundene Sachverhalte wie »bauernschritt« – großer, weiter Schritt – oder »bauernwirt« – Wirt, bei dem überwiegend Bauern verkehren – ohne Wertung erfassen, spricht bei anderen »bauer« Einfachheit und Schlichtheit an wie »bauernfäassung« – schlichte Radnabe – oder »Bauerzaum«. Da »bauer« aber auch »abwertend sowie als Schimpfwort und Spottname« verwendet wurde, finden sich auch entsprechende Komposita: »bauerkötter«, »bauernarzt« – ungebildeter Arzt, Dorfarzt, Kurpfuscher – »Bauernsitte« – derbes Benehmen.

Bei dem Lexem »baum« fällt die große Zahl phrasematischer und sprichwörtlicher Verwendung ins Auge, wobei einige Beispiele auch aus Luther entnommen sind. Das Zitat »ein fauler baum bringt arge früchte« mit Hinweis auf WA

22, 145, 15 (1545) läßt allerdings nicht erkennen, daß es sich um Mt 7, 17 handelt.

Besondere Beachtung verdient der Artikel »bedeuten« mit 27 unterschiedlichen Erläuterungen. Dazu gehört auch »16. »etw. durch eine als Zeichen fungierende Bezugsgröße, durch einen Text oder durch eine zeichenhafte Handlung zum Ausdruck bringen«. Allerdings ist Luther hier kaum berücksichtigt worden, so daß über die Verwendung von »bedeuten« und »Bedeutung« in Luthers Aussagen zum Abendmahl nicht direkt unterrichtet wird, was z.B. bei »Die bedeutung odder das werck difes sacraments (WA 2, 743, 7)« hilfreich gewesen wäre.

Der Artikel zu »befreien« ist geeignet, sich in die Verwendung dieses Verbs während der Frühen Neuzeit hineinzudenken. Denn reflexiv ist es nur in der Bedeutung »sich verheiraten, heiraten« aufgeführt, auch bei Luther. Zu »das solche laster nicht gebüßet noch gebessert, sondern gesterckt, befreihet und gelobt werden (WA 30 III, 305, 23)« erläutert die WA »gutheiß, privilegiert« und der Revisionsnachtrag der WA hat aus anderen Lexika einfach »zu etw. ermächtigen, privilegieren, die Freiheit gewähren« übernommen, wogegen der vorliegende Artikel nach ähnlichen Umschreibungen »etw. fördern« hinzufügt. Das verdeutlicht, daß das »Frühneuhochdeutsche Wörterbuch« selbst dort zur Vertiefung des Verstehens herangezogen werden kann, wo die Revisionsnachträge schon Erläuterungen gegeben haben.

ALBRECHT PETERS: Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 4: Die Taufe. Das Abendmahl/ hrsg. von Gottfried Seebaß. GÖ: V&R, 1993. 202 S. – Bd. 5: Die Beichte. Die Haustafel. Das Traubüchlein. Das Taufbüchlein/ mit Beiträgen von Frieder Schulz und Rudolf Keller; hrsg. von Gottfried Seebaß. GÖ: V&R, 1994. 221 S.

Mit diesen beiden Bänden ist der Kommentar zu Luthers Katechismen des 1987 verstorbenen Heidelberger Systematikers vollständig veröf-

fentlicht. Er erstreckt sich nicht nur auf die drei Hauptstücke des Katechismus, sondern auch auf alle Stücke, die Luther oder der Wittenberger Drucker Nikolaus Schirlentz hinzufügten und die in den »Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche« Aufnahme fanden. Als Kommentar zu den im Titel verschwiegenen Hausgebeten (Morgen- und Abendsegen, Gebete vor und nach Tisch) wurde entsprechend dem Wunsch von Peters die Auslegung des Heidelberger Hymnologen Frieder Schulz (LuB 1985, Nr. 915) nachgedruckt. Rudolf Keller steuerte die »Bibliographie Albrecht Peters von 1983 bis 1994« bei.

Peters verwendet viel Mühe darauf, Luthers Texte theologiegeschichtlich detailliert einzuordnen. Er greift bei den einzelnen Stücken sowohl in der Lehre als auch in der Praxis auf die Alte Kirche im Osten und Westen – besonders Augustinus – zurück, skizziert die mittelalterliche Entwicklung, wobei er vor allem die Karolingische Reform, Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Thomas von Aquino und das Spätmittelalter beachtet. Er spürt auf, welche Vorlagen Luther benutzte – für das Taufbüchlein eine »Agenda communis« aus dem Köln-Trierer Raum (5, 158) –, wie er diese bearbeitete, indem er tilgte, straffte oder ergänzte, an welche Fragestellung und Vorstellungen Luther ablehnend oder fortführend anknüpfte. Er zeichnet Luther »im Gespräch mit der kirchlichen Überlieferung« aufgrund biblischer Texte (4, 62). Infolge dieses Vorgehens vermag er Luthers Intentionen und Neuansatz herauszuarbeiten. Dabei beschränkt er sich nicht auf die beiden Katechismen, sondern zieht weitere Schriften und Predigten Luthers heran, so daß für die behandelten Themen sowohl die Entwicklung in Luthers Lehre als auch das über die Katechismen Hinausgehende deutlich wird.

Der Vf. hält auch fest, wo Luther in seinen Katechismuserläuterungen Erfahrungen aus den Visitationen Rechnungen trägt oder sich von einer Abgrenzung gegenüber den Schweizern leiten läßt, obgleich er die Einfältigen

unpolemisch unterrichten will. Er bleibt nicht bei der theologiegeschichtlichen Analyse stehen, sondern hat zugleich die gegenwärtige lutherische Kirche – die geltende Agenda – und die eigene Frömmigkeit im Auge, was die Verwendung von »wir« und »uns« unübersehbar macht. Der Vf. erörtert die systematischen Fragen, die sich aus verschiedenen Aussagen Luthers ergeben, wobei er sich nicht scheut, Luther auch zu kritisieren, z. B. weil er mit dem Streichen von »et pro multis« im Kelchwort die universale Dimension abblendete (4, 154). Er bezeichnet es als ein Defizit, daß in der Abendmahlsvermahnung der Christus-Victor den Hohenpriester zurücktreten läßt (4, 185).

Der Vf. verbindet seine Erläuterungen mit ökumenischen Überlegungen, die sich vorrangig auf die römisch-katholische Theologie und Kirche richten, aber auch auf die Reformierten eingehen. Er nimmt Entscheidungen des Tridentinums ebenso auf wie gegenwärtige Lehrentscheidungen und Überlegungen. Dabei nennt er inhaltliche Annäherungen – Luthers Unterscheidung von Versöhnung mit Gott und Gewissenstrost in der Beichte »klingt auch im Tridentinum an« (5, 47), bei der Ehesegnung wird die »Scheidewand zwischen den Konfessionen ... hauchdünn« (5, 152) –, weist auf eine von römisch-katholischen Theologen bis heute noch nicht überwundene Aporie (58) und kritisiert Ausführungen von Karl Rahner, weil sie den Beichtenden als echte Mitursache der sakramentalen Gnade feiern (5, 71).

Weil der Vf. den geschichtlichen Ort von Luthers Texten wahrnimmt, kann er sie auch für die Gegenwart erschließen. So verweist er darauf, daß Luthers Ausführungen über die Beichte polemisch gegen die spätmittelalterliche Bußlehre und Beichtpraxis gewendet sind, daneben aber positive Intentionen vorhanden sind, die es angesichts der veränderten Situation gilt, in eine bewußt ökumenische Interpretation einzubringen (5, 36).

In Band 4 geht dem Kommentar zu Luthers Texten über Taufe und Abendmahl das Kapitel

»Luthers Sakramentszeugnis in seiner Zuordnung zur abendländischen Tradition sowie in seiner inneren Entwicklung« voraus (11-67). Der Vf. macht darauf aufmerksam, daß Luther nicht von einem vorgeordneten Sakramentsbegriff ausgeht. Für ihn sei das Übergreifende »Gottes geschichtliches, werthafte und leibliches Heilshandeln am Menschen« (4, 64). Die Betonung des vom trinitarischen Gott ausgehenden Handelns durchzieht beide Bände. So sieht er den Pfarrer von Luther bei der Trauung »in die Bewegung von oben nach unten« hineingestellt und spricht von der »Kernstruktur Zusage – Glaube (promissio – fides)« (5, 141). Für die Abendmahlslehre fordert er, sich von Luthers einseitiger Orientierung an den Verba testamenti zu lösen und für unsere »Sakramentslehre und -praxis ... die trinitarische Weite« zurückzugewinnen (4, 172). Hier muß bedacht werden, wieweit biblische Grundlagen ergänzt werden dürfen, ohne der Glaubensgewißheit verlustig zu gehen, auf die es Luther ankam.

Der Vf. interpretiert Luthers Aussagen zu Taufe, Abendmahl und Beichte nicht als von einem Sakramentverständnis bestimmt, sondern als von vier Stiftungen des Heilshandelns Gottes – Verkündigung des Evangeliums, Taufe, Abendmahl und Schlüsselamt – geprägt, wobei er die personale Grundordnung »Verheißung – Glaube« stetig aufweist. Diese Deutung schematisiert nicht, sondern schärft das Auge für Eigentümlichkeiten Luthers.

Dem Herausgeber bleibt zu danken, daß er eine so umfassende, theologiegeschichtlich erhellende, systematisch reflektierte und auf die gegenwärtige Theologie und Praxis zielende Kommentierung von zwei Bekenntnisschriften zum Druck gebracht hat, die sowohl für die Forschung als auch für den Dienst in der Gemeinde gewinnbringend ist.

DENIS R. JANZ: Luther on Thomas Aquinas: the Angelic Doctor in the thought of the reformer. S: Steiner, 1989. 124 S. (Veröffentlichungen des

Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 140: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte)

Nachdem Heinrich Denifle und Hartmann Grisar am Anfang dieses Jahrhunderts Luther Unkenntnis der Scholastik und besonders der Lehre des Thomas von Aquino vorgeworfen hatten, sind ihnen viele – wenn auch in abgestufter Wertung – darin gefolgt. Erst die vorliegende Arbeit hat Luthers Verhältnis zu Thomas von Aquino in ihrer ganzen Breite untersucht, wofür die Vorarbeiten zum Personenregister WA 63, 562-565 die Voraussetzungen geschaffen hatten. Der Vf. stellt erst Luthers Aussagen über die Person des Aquinaten dar, ehe er sich denen zu dessen Theologie zuwendet. Er ermittelt, was Luther über des Thomas von Aquino Vorstellung von Erfahrung, Aristoteles, Heiliger Schrift, Buße und Ablass, Abendmahl, Mönchtum, Rechtfertigung, Gesetz, Taufe, Engel, päpstliche Autorität, Fegefeuer sowie Bilderverehrung ausgeführt hat. Dabei spürt der Vf. aus dem Kontext Luthers Quellen und Intentionen nach und scheut sich nicht, jeweils zu beurteilen, wie weit Luther richtig oder auch unzutreffend referiert und geurteilt hat. Das Ergebnis korrigiert die vorherrschende Meinung erheblich:

Luther verdankt seine tatsächlich vorhandene Thomaskenntnis nicht nur den vielen, ausführlichen, in der Regel korrekten Zitaten bei Gabriel Biel, sondern auch seiner Lektüre von Thomasschriften. Das läßt sich besonders gut in den Fällen nachweisen, in denen die von Luther zitierten Texte oder referierten Meinungen von Biel nicht angeführt worden sind. Der Vf. ist Luthers Möglichkeiten, Thomaskenntnisse zu erwerben, sorgfältig nachgegangen. Er hat nach Thomasschriften in Erfurter und Wittenberger Bibliotheken ebenso gefragt wie nach Theologen, aus denen Luther Thomaszitate oder Ausführungen zu Thomas von Aquino entnehmen konnte. So kann er schließlich auflisten, welche Thomasschriften Luther – min-

destens teilweise – gelesen hat (102-110), und die Behauptung Denifles widerlegen, daß Luther nur ein Ignorant und »Halbwisser« gewesen sei. Der Vf. gewinnt das Urteil über Luthers Thomaskenntnis durch Vergleich mit dessen Zeitgenossen. Danach verfügte Luther gewiß nicht über die Thomaskenntnis eines Cajetan, aber über eine bessere als die Theologen ohne gründliche scholastische Ausbildung (Philipp Melanchthon, Johannes Calvin), ja sogar als Thomisten (Andreas Bodenstein aus Karlstadt, Sylvester Prierias, Johann Tetzel) oder nicht-thomistische Scholastiker wie Johann Eck.

Der Vf. erörtert auch die Bewertung der vielzitierten Lutheraussage, daß Thomas von Aquino Brunnen und Grundsippe aller Ketzerei, Irrtümer und Vertilgung des Evangeliums sei. Er setzt sie mit anderen, durchaus auch positiven Urteilen Luthers über den Aquinaten in Beziehung und versteht sie vorwiegend als ein Urteil Luthers über den zeitgenössischen Thomismus, da Luther 1521 zu der Überzeugung gekommen war, daß die Kirche eine thomistische Kirche geworden sei.

Die sorgfältige, im historischen Kontext stehende und argumentierende Untersuchung verdient von jedem beachtet zu werden, der sich mit Luthers Verhältnis zu Thomas von Aquino oder zur Scholastik überhaupt beschäftigt.

THEO BELL: *Divus Bernardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (Bernhardus dixit: Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken (dt.)). MZ: von Zabern, 1993. IX, 418 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 148: Abt. Religionsgeschichte)

Die Beschäftigung mit dem Thema »Martin Luther und Bernhard von Clairvaux« erhielt 1977 einen neuen Anstoß durch die Behauptung des römisch-katholischen Kirchenhistorikers Erich Kleineidam, Bernhard habe nicht nur durch seine Frömmigkeit und Christozentrik

auf Luther gewirkt, sondern er sei vielmehr durch seine Betonung des persönlichen Glaubens zum Ausgangspunkt für Luthers Lehre vom Glauben und von der Glaubensgewißheit geworden. Ihm folgend hat in den USA der römisch-katholische Kirchenhistoriker Franz Posset die Bedeutung Bernhards für Luther herausgestellt. Bell ordnet sich mit seiner Amsterdamer Dissertation von 1989 entschieden in diese Entwicklung ein: »Wir sind der Meinung, daß die Gedanken Bernhards entscheidend zum reformatorischen Durchbruch beigetragen haben« (121).

Die vorliegende Darstellung unterscheidet sich aber von den vorhergehenden Behandlungen dieses Themas dadurch, daß sie versucht, Luthers Beziehungen zu Bernhard erschöpfend zu erfassen. Das führt sogar zu Ergänzungen und Korrekturen des Zitateregisters WA 63, 93-98 (378-383). Ein besonderes Register verzeichnet, wo die einzelnen Bernhardzitate vom Vf. behandelt worden sind, was für weitere Untersuchungen sehr förderlich ist. Der Vf. führt auch Stellen an, wo Luther Bernhard zitierte, ohne ihn zu nennen (z. B. 134). Er berichtet über die Bernhardzitate, die Johann Eck Luther in Leipzig vorhielt, auch wenn Luther nicht auf sie einging. Vor allem aber achtet er darauf, wie Luther diese Zitate rezipierte. Weitgehend kommt er zu dem Ergebnis, daß sich Luther nicht um die Gedankenführung der Predigten Bernhards kümmerte, aus denen die von ihm verwendeten Zitate stammten.

Der Vf. ordnet das Material zunächst chronologisch, wodurch die Entwicklung von Luthers Bernhardbild deutlich wird. Gleichzeitig ergeben sich Schwerpunkte wie Luthers Verwendung von Bernhardzitaten in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche oder den Mönchsgelübden. Das 5. Kapitel beschäftigt sich damit, wie Luther in seinen Predigten bis 1520 Bernhard benutzte, das 6. – nach Themen geordnet – in seinen Schriften nach 1521. Hier wird »Bernhards Todesschrei: Perdite vixi« zusammenfassend behandelt (290-292). Während

Luther in diesem Ausspruch anfänglich einen Ausdruck von Bernhards aufrichtiger Bußfertigkeit sah, interpretierte er ihn ab 1521 als Bruch mit dem Mönchtum. Problematisch ist, daß dieses Bernhardwort aus dessen 20. Ansprache zum Hohenlied etwa 15 Jahre vor seinem Tod stammt. Heinrich Denifle hat das zum Anlaß genommen, Luther als Lügner hinzustellen, was eine jahrzehntelange Diskussion zur Folge hatte. Der Vf. weist nach, daß Luther selbst 1533 als Quelle für dieses Bernhardwort Johannes Gerson angibt, der es bereits mit Krankheit und Sterben in Verbindung gebracht hatte, so daß es seinen Platz in der *ars moriendi* fand. Luther hat es also entsprechend der spätmittelalterlichen Überlieferung aufgenommen. Wie hier zeichnet der Vf. auch an anderen Stellen die jeweilige Interpretationsgeschichte nach, ehe er seine eigene Deutung einbringt.

Die Durchsicht von Luthers Gesamtwerk erbringt, daß Luther vor allem bis 1521 auf Bernhard zurückgriff, seiner aber auch weiterhin gedachte. Außerdem wird dabei deutlich, daß Bernhards Mystik für Luther keine nennenswerte Bedeutung hatte.

Woher hatte Luther seine Bernhardkenntnisse? Der Vf. ist sehr vorsichtig, bei Luther ein Bernhardstudium zu behaupten. Er nimmt zwar für Luthers Erfurter Klosterzeit an, es »steht außer Zweifel, daß Bernhard zu Luthers geistlicher Lektüre zählte« (31), geht aber dann sehr sorgfältig anderen Überlieferungen nach. So führt er aus Gabriel Biels »*Canonis misse expositio*« – die Luther bekanntlich 1507 intensiv studierte – Bernhardzitate an, die bei Luther später eine Rolle spielten, und verweist auf eine monastische Theologie, die fromme Sprüche und beherzenswerte Sprichwörter mündlich tradierte. Er wertet damit eine nichtscholastische Mönchfrömmigkeit auf, nach deren Bedeutung für Luthers Entwicklung neuerdings mehr gefragt wird. Wie schwer zu ermitteln ist, was Luther von Bernhard wirklich gelesen hat, zeigt auch der Beitrag zur Benutzung von Bernhardpredigten durch Luther von Posset LuJ 61 (1994),

93-116, und Bells kritische Entgegnung (LuB 1996, Nr. 384 f.). Eins wird immerhin deutlich: ein Bernhardstudium Luthers analog zu seinem Studium von Kirchenvätern, besonders Augustinus, läßt sich nicht nachweisen.

Philipp Melanchthon berichtete 1546, im Erfurter Kloster habe ein alter Mann Luther auf den Glauben an die persönliche Sündenvergebung verwiesen und dafür einen Ausspruch Bernhards herangezogen. Es handelt sich um ein Wort aus Bernhards Predigt über Mariä Verkündigung, auf das Luther in seiner Römerbriefvorlesung zu R 8, 16 ausführlich einging (91-99). Wann förderte dieses Bernhardzitat Luthers Glaubensverständnis? Nach Melanchthon bereits im Erfurter Kloster. Der Vf. weist darauf hin, daß ein Teil des Zitates Luther bereits aus Biels »*Canonis misse expositio*« entnehmen konnte (31). Er hält es für möglich, daß Luther aus derselben Predigt in den »*Dictata super Psalterium*« zitierte (66), betont aber andererseits, daß das berühmte Bernhardzitat zum ersten Mal in der Römerbriefvorlesung auftaucht (91). Er möchte erst hier den entscheidenden Einfluß dieses Bernhardzitates auf Luther ausmachen. Der Vf. sieht die Spätdatierung von Luthers reformatorischer Entdeckung – und zwar nicht als plötzlichen Bruch, sondern als Abschluß eines Prozesses – als eindeutiges Ergebnis der modernen Lutherforschung an und läßt sich von daher bei seiner Beurteilung von Luthers Bernhardrezeption hier und an anderen Stellen leiten, was aber keinesfalls die einzige Möglichkeit bleiben muß. Trotz mancher Anfragen liegt in diesem Buch eine grundlegende Studie zu Luthers Bernhardrezeption vor.

MARKUS WRIEDT: *Gnade und Erwählung: eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther*. MZ: von Zabern, 1991. IX, 272 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 141: Abt. Religionsgeschichte) – Zugl.: Überarb. HH, Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Diss., 1989/90.

Der Vf. bemängelt in seiner sorgfältigen Untersuchung an den bisherigen Staupitzdarstellungen, daß sie zu einseitig nach mystischen bzw. thomistischen Wurzeln von Staupitz fragten, ihn zu sehr in eine diesem fremde Systematik zwängten oder durch eine statistische Methode (Aufreihen von mittelalterlichen Quellen, die übereinstimmende Gedanken enthalten) einer bestimmten Strömung zuzuordnen versuchten. Im Unterschied dazu will der Vf. die »tragenden Motive seiner seelsorgerlich fruchtbaren Theologie« erheben (26). Um dieses Ziel zu erreichen, analysiert er gründlich den »Libellus de executione aeternae praedestinationis«, dem 24 Predigten zugrunde liegen, die Staupitz im Advent 1516 in Nürnberg gehalten hat. Infolge dieses Vorgehens kann der Vf. nachzeichnen, wie Staupitz »die zentralen Topoi der klassischen Dogmatik von der Gotteslehre bis hin zu Eschatologie« unter dem Gesichtspunkt der Erwählungslehre entfaltet, ehe sich dieser dem daraus erwachsenden Trost zuwendet. Der Vf. erhebt als grundlegende Intention für die Theologie von Staupitz die »Sorge um den Trost der von der Frage nach dem Heil individuell angefochtenen Christen« (145), verbunden mit starker Berücksichtigung der Glaubenserfahrung des einzelnen und Vernachlässigung der Kirche als Institution.

Die Folgen von Gottes Heilszuwendung stellt der Vf. unter den Begriff »confirmitas«, dem Gleichförmigwerden mit Christus. Er stellt zuerst ihre passive, von Gott bzw. Christus bewirkte Verwirklichung dar, die als Herzensfrieden erfahrbar wird. Sie geht der aktiven voraus, in der der erwählte Christ zu Gehorsam und Liebe gegenüber Gott und zu einer Liebesgemeinschaft mit Christus fähig ist.

Im dritten Kapitel geht der Vf. den möglichen Quellen für die Theologie von Staupitz nach: Biblizismus, *via antiqua*, *via moderna*, Mystik und Augustinréveil. Er zeigt Elemente auf, die in diesen Traditionen vorhanden sind und von Staupitz verwendet werden, ohne ihn aber als Schüler einer bestimmten mittelalterlichen Tra-

dition zu charakterisieren. Damit trägt er der Tatsache Rechnung, daß sich kaum erfassen läßt, was Staupitz wirklich gelesen hat. Der Vf. betont vielmehr, daß Staupitz umlaufende Gedanken in den Dienst seiner seelsorgerlichen Intention stellte. Auffallend ist allerdings, in welchem Maße Staupitz seine Ausführungen aus der Heiligen Schrift begründete: »Stärker als mancher spätmittelalterliche Theologe argumentierte Staupitz von der Schrift ausgehend« (189). Gerade in dem untersuchten Libellus ist bemerkenswert, wie häufig Staupitz Worte der Heiligen Schrift aufnimmt und die Scholastiker vernachlässigt. Das drängt die Frage auf: Welche Beziehungen hatte Staupitz zu Humanisten? Leider ist der Vf. ihr nicht nachgegangen. Er bescheidet sich mit der Feststellung, daß Staupitz »von den exegetischen Arbeiten zeitgenössischer Humanisten eigentümlich unberührt« blieb (187).

Es läßt aber schon aufhorchen, daß der Nürnberger Humanist Christoph Scheurl die Einladung zu den Adventspredigten 1516 organisierte und daß zu ihren Hörern eine Gruppe zählte, die er als Sodalitas Staupitiana bezeichnete. Um den Humanisten Willibald Pirckheimer dafür zu gewinnen, veranlaßte Staupitz den Erfurter Augustinereremiten und Gräzisten Johann Lang, an Pirckheimer griechisch und lateinisch zu schreiben. Das läßt erwarten, daß Staupitz sich auf die Einladenden einstellte. Staupitz pflegte Beziehungen zu Humanisten seit Jahren. Als Mitbegründer der Leucorea förderte er sie. Da der Vf. sich der Biographie von Staupitz nur knapp gewidmet hat, treten diese Verbindungen nicht in Erscheinung. Indem Staupitz sich von den scholastischen Autoritäten ab- und zur Heiligen Schrift intensiv hinwendete, verwirklichte er einen wichtigen Programmpunkt der Bibelhumanisten. Daß ihm dafür philologische Kenntnisse und Methoden nicht so zur Verfügung standen wie einigen anderen, darf nicht übersehen lassen, daß er von Humanisten als einer der ihnen angesehen werden konnte. Das erklärt auch, daß Scheurl von dem Libellus so-

gleich eine deutsche Übersetzung herstellte. Eine Untersuchung der ganzen Breite bibel-humanistischer Bewegung, die deren unterschiedliche Ausprägungen erfaßt und differenzierte Zuordnung einzelner Personen und Schriften erlaubt, steht noch aus. Johann von Staupitz müßte darin einen Platz finden.

Im Kapitel »Staupitz als Begleiter des jungen Luther« vermeidet es der Vf., Staupitz als geistigen Vater bestimmter Vorstellungen Luthers herauszustellen, obgleich Luther selbst behauptet hatte, er habe alles von Staupitz. Der Vf. zählt zwar einzelne Punkte auf, die sich bei Staupitz finden und bei Luther in derselben oder einer verwandelten Form hervortreten, begnügt sich aber damit, von einer theologischen Offenheit bei Staupitz zu sprechen, die Luther Raum für seine Entwicklung gewährte und ihm sehr förderlich war. Unter diesem Blickwinkel gewinnt die »Atmosphäre« an Bedeutung, die der Vf. in einer beginnenden Auflösung scholastischer Strukturen und Hinwendung zu anderen Traditionen – vertiefte Schriftauslegung und Wiederbelebung des augustinischen Erbes – sieht. Spiegelt sich da nicht bei Staupitz und Luther die Abkehr von der Scholastik und die Hinwendung zu Bibel und Kirchenvätern wider, wie sie die Bibelhumanisten betrieben?

ANTICLERICALISM IN LATE MEDIEVAL AND EARLY MODERN EUROPE/ hrsg. von Peter A. Dykema; Heiko A. Oberman. Leiden; NY; Köln: Brill, 1993. XI, 704 S. (Studies in medieval and Reformation thought; 51)

Dieser informative Sammelband enthält 50 Beiträge des internationalen Kolloquiums, das die Division of Late Medieval and Reformation Studies der University of Arizona vom 20. bis 22. September 1990 unter den beiden Herausgebern durchführte. Es beschäftigte sich breitgestreut mit einem Phänomen der Kirchengeschichte vom 12. bis ins 17. Jahrhundert in Europa, wobei eine Auseinandersetzung mit der

von Hans-Jürgen Goertz aufgestellten sozialgeschichtlichen These stattfand, daß der Antiklerikalismus die gemeinsame gesellschaftliche Ursache der Reformation gewesen sei. Die Aufteilung der Aufsätze auf vier Kapitel lassen die Schwerpunkte erkennen: Spätmittelalter, Übergang zur frühmodernen Gesellschaft, Reform und Reformation, konfessionelles Zeitalter.

Da der Begriff »Antiklerikalismus« nicht eindeutig ist, kommt es leicht zu Mißverständnissen und Fehlinterpretationen. Die »Brockhaus Enzyklopädie« erläutert: »die Ablehnung jedes kirchl. Einflusses in Staat und Gesellschaft«. Damit ist eine Bedeutung aufgenommen, wie sie im 19. Jahrhundert unter Einfluß des Liberalismus und des Kulturkampfes ausgeprägt wurde. Wäre dieser Bedeutungsinhalt zum Kriterium erhoben worden, würde der Berichtsband recht schmal sein. Vielleicht hätte man dann behandeln können, wie die deutschen Reichsstände sich im 14. Jahrhundert vom Einfluß des Papstes auf die deutsche Königswahl befreiten, wobei allerdings zu den Reichsständen auch Bischöfe zählten. So aber durchzieht den ganzen Band eine Darlegung des Antiklerikalismus, die sich von dessen neuzeitlichem Verständnis abgrenzt.

Kaspar Elm leitet mit »Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter« in diese Problematik ein (3-18). Er spricht zunächst einen Antiklerikalismus an, der in der Kritik der Laien an Leben und Amtsführung der Kleriker bestand und vom Mittelalter bis in die Gegenwart vorhanden ist. Im hohen und späten Mittelalter habe sich eine generelle Ablehnung der Kleriker und Mönche als Vertreter eines eigenen Lebensstils herausgebildet. Ein Antiklerikalismus, der sich gegen die privilegierte Rechtsstellung der Kleriker wandte, führte im ausgehenden Mittelalter zu Ritterbünden, Klosterstürmen und Bauernerhebungen. In den aufkommenden Städten entstand ein bürgerlicher Antiklerikalismus. Die Kritik an Papst und Kurie schlug sich u. a. in den »Gravamina deutscher Nation« nieder. Antiklerikalismus war aber nicht nur eine Sache

der Laien. Es gab nicht nur gegenseitige Kritik unter den Klerikern, sondern auch Kleriker, die die Kluft zwischen Laien und Kleriker kritisierten. Für das Mittelalter hält Elm einen vorwiegend »systemimmanenten Protest« fest, der seinen letzten Grund in der Sorge um die Kirche und das Seelenheil hatte, benennt aber auch einen fundamentalen Protest gegen die hierarchische Struktur der Kirche. Am Schluß reiht Elm die Einwände verschiedener Forschungsrichtungen gegen die Vorstellung auf, bei dem Antiklerikalismus handele es sich um einen Emanzipationsprozeß, und richtet den Blick darauf, daß die Kleriker ihrerseits einen »Antilaizismus« entwickelten.

Die Beiträge zum Mittelalter untersuchen den Antiklerikalismus in der *Devotio moderna*, bei den Lollarden, während der Pestepidemie um 1348, unter den Hussiten, in deutschen Dichtungen, am Vierwaldstättersee und 1431 in Florenz. Die stärker sozialgeschichtlichen Beiträge verfolgen den Antiklerikalismus in deutschen Städten, Sachsen, Spanien, Frankreich, Niederlanden und Italien in ganz unterschiedlicher Beziehung und auch mit sehr verschiedenem Ergebnis, bis zu der Behauptung, daß in Italien die Veränderung der Beziehung zwischen Laien und Klerikern nicht aus einem Antiklerikalismus erwuchs, sondern aus einer Klerikalisierung der ganzen Gesellschaft (280 f.). Zur Sprache kommt auch ein Antiklerikalismus, der aus der demütigenden Stellung erwuchs, die der Klerus den Frauen zuwies.

Die 14 Aufsätze zum Antiklerikalismus in Reform und Reformation beschränken sich im wesentlichen auf Vorgänge bis 1525 und bilden das umfangreichste der vier Kapitel. Martin Brecht macht geltend, daß der »Antiklerikalismus keineswegs ein Hauptthema des jungen Luther« war (350). Auch wenn er später Kirchenkritik aufnahm, ging es ihm doch nicht um die Beseitigung der Theologen, sondern um eine alternative Theologie. Bernd Moeller stellt fest, daß in »An den christlichen Adel ...« Luthers Kritik eher Antipapalismus als Antikle-

rikalismus darstelle. Er fügt aber hinzu, daß Luther gleichzeitig mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum für einen Antiklerikalismus den Grund legte, der von da an zu einem reformatorischen Programmpunkt wurde (353-365). Bernd Hamm behandelt, wie die Reformation einem mittelalterlichen Klerikalismus, der für sich eine besondere Geistbegabung behauptete, einen pneumatologischen Antiklerikalismus in vier verschiedenen Typen (integrativer, polarisierender, spiritualistischer, münzzerischer) entgegenstellte (379-440). Scott H. Hendrix unterrichtet nicht nur über die Kritik am Klerus durch Urbanus Rhegius und Johann Eberlin von Günzburg, sondern hält zugleich fest, daß beide auch von altgläubigen frommen Priestern wußten. Er richtet seinen Blick auf die Empfindungen des altgläubigen Klerus angesichts der gegen diesen gerichteten Polemik. Er zitiert die Klage des Nikolaus Marschalk, daß Luther das große Ansehen der Kleriker zerstört habe. Der Vf. versetzt sich in die Lage des städtischen Klerus, dem die Städte Privilegien entzogen haben und der sich trotzdem verstärkter Kritik ausgesetzt sah, und in die Lage der Landpriester, die wochentags unter großen Anstrengungen praktisch umsonst sowie sonntags arbeiteten und sich vorhalten lassen mußten, sie dürften keinen Extrapfennig verdienen. Anerkennung für ihr Tun fanden diese Kleriker kaum. Der Vf. vermutet, daß die Kleriker ebenso verärgert waren und sich betrogen fühlten wie die Laien und daher mancher von ihnen seine Macht mißbrauchte. »Aber, wie es oft in den Fällen des Mißbrauches geschieht, die Quellen berichten viel lieber über die Ungerechtigkeiten an den Mißbrauchten als daß sie den Gesichtspunkt der Mißbrauch Übenden aufdecken« (459).

Das abschließende Kapitel widmet sich dem Antiklerikalismus in England, bei Calvin, in Genf und in den Niederlanden, in denen Heinz Schilling einen neuen, politischen Antiklerikalismus entstehen sieht, der im 19. Jahrhundert hervortritt. Aus dieser Konferenz ist ein Hand-

buch zum Antiklerikalismus des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hervorgegangen, das sowohl in die Vielfalt des Phänomens »Antiklerikalismus« als auch in die Variationsbreite seiner methodischer Erfassung und Beurteilung sehr informativ und differenzierend einführt.

JOACHIM KNAPE: Philipp Melanchthons »Rhetorik«. Tü: Niemeyer, 1993. 174 S. (Rhetorik-Forschung, 6)

Seit etwa 30 Jahren wächst das Interesse an der Verwendung der Rhetorik durch die Reformatoren zunehmend. Nur die Kenntnis der ihnen vertrauten Rhetorik ermöglicht es, ihre rhetorische Interpretation von Texten richtig zu erfassen und die Intentionen zu begreifen, die sie mit dem rhetorischen Aufbau und der Verwendung rhetorischer Elemente in ihren Schriften, Briefen und Predigten verfolgten. Nachdem Heinrich Lausberg 1963 mit seinem »Handbuch der literarischen Rhetorik« einen breiten Zugang zu den rhetorischen Elementen seit der Antike geöffnet hat, sind weitere Einführungen und Grundrisse zur Rhetorik erschienen. Für die Erforschung der Reformationgeschichte muß aber die humanistische Rhetorik von besonderem Interesse sein.

Diesem Interesse kommt die vorliegende Veröffentlichung entgegen. In einer Einführung unterrichtet sie über Melanchthons Verhältnis zur Rhetorik, über die drei Fassungen seiner Rhetorik und über die rhetorische Tradition, aus der Melanchthon schöpfte. Ediert wird die dritte Ausgabe, das Lehrbuch »Elementorum rhetori-

cae libri duo« von 1531. Eine Übersetzung trägt den heutigen, meist nur noch geringen Lateinkenntnissen Rechnung, orientiert sich am Inhalt und – um mit Thomas Müntzer zu reden – malt nicht Männlein gegen Männlein. Das Buch ist geeignet, in das Thema »Reformatoren und Rhetorik« einzuführen.

Für die wissenschaftliche Erschließung von Melanchthons Rhetorik bleibt noch viel zu tun. Die Übersetzung überspringt einige Abschnitte, die für manche Benutzer besonders interessant sind. Der Text ist einfach ein Faksimiledruck aus dem »Corpus reformatorum«. Notwendig ist eine Neuedition aller drei Ausgaben, die Melanchthons Quellen zu den einzelnen Textabschnitten aufweist, wobei neben den antiken Rhetoriken auch die von Humanisten – und zwar auch die weniger bekannten – berücksichtigt werden müßten. Nur dann kann sichtbar werden, ob jemand – z.B. Luther – eine von der antiken Rhetorik abweichende rhetorische Besonderheit von Melanchthon übernommen hat oder aus derselben humanistischen Tradition wie Melanchthon schöpfte. Bis zu dessen Tod sollen mindestens 80 Ausgaben seiner Rhetorikbücher erschienen sein (23). VD16 hat allerdings für das gesamte 16. Jahrhundert kaum 60 Drucke erfaßt.

Auf jeden Fall waren Melanchthons Rhetorikbücher sehr einflußreich. Daher ist es wichtig und verdienstvoll, wenn der Zugang zu ihnen erleichtert wird, damit sie für die Interpretation von Texten derjenigen Autoren, die sie berücksichtigten, bequem zur Verfügung stehen. Sie auf hohem Niveau zu edieren, bleibt noch eine wichtige Aufgabe.