

derglück gepaart mit ausdauernder Energie notwendig waren, wird jedem, der mit Handschriftenproblemen beschäftigt ist, deutlich sein. Ein 2. Teil (S. 415–494) verzeichnet die neueren Autoren seit ca. 1550. In Anhängen werden 1. die Manuskripte zur Geschichte des Augustinerordens im Allgemeinen (Konstitutionen und päpstliche Erlasse, Liturgische Bücher, Viten von Heiligen, Seligen usw., Ordensgeschichtliche Handschriften), 2. Manuskripte zur Geschichte einzelner Ordensprovinzen, 3. Manuskripte zur Geschichte einzelner Klöster behandelt. Den beiden Hauptteilen sowie den Anhängen schließen sich S. 553 ff. die Nachträge an (wobei die gleichen Nummern wie in den Hauptteilen benutzt werden). Was die Arbeit gegenüber den bisherigen Veröffentlichungen in den Augustiniana aber erst abrundet, sind die Indices, d. h. der Index der Autoren, dann das – vor allem für die Bestimmung anonym überlieferter handschriftlicher Texte besonders wichtige – Register der Initien und schließlich das Verzeichnis der benutzten Bibliotheken und Handschriften. Zum Schluß sei dem Verf. für diese mühe- und entsagungsvolle Arbeit, die für so viele Gebiete der Wissenschaft als Grundlage und Hilfsmittel dienen wird, der aufrichtige Dank eines eifrigen Benutzers seines Kataloges gesagt.

Freiburg i. Br.

J. Autenrieth

Reformation

Johannes Müller: *Martin Bucers Hermeneutik (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXXII)*. Gütersloh (Gerd Mohn) 1965. 278 S., geb. DM 45.–.

Die Bucerforschung der letzten Jahrzehnte hat mehrfach (A. Schlatter, O. Ritschl, W. Holsten, R. Stupperich) auf die Bedeutung der Schriftauffassung und Hermeneutik des Straßburger Reformators hingewiesen. Dieser stärkste politische Kopf unter den deutschen Reformatoren, der seine dominikanisch geschulte Fähigkeit zur Begriffszergliederung und seine humanistisch geprägte Gelehrsamkeit in den Dienst eines Lebens für die Eintracht der verschiedenen reformatorischen Bewegungen stellte, wollte nichts als Bibeltheologe sein. Joh. Müller, von 1953–55 Redaktionsassistent am Bucer-Institut in Münster, hat die damit vorgezeichnete Aufgabe in seiner Dissertation (Heidelberg 1955) angegriffen und als Privatdozent für Kirchengeschichte in Münster zu dem vorliegenden Werk umgestaltet, dessen Druck er z. T. noch selbst vor seinem frühen Tode überwachen konnte. Über sein Leben und weiteres wissenschaftliches Schaffen hat Heinrich Bornkamm dem Buch einen Nachruf beigefügt.

Dieser seit über vierhundert Jahren erste Versuch, „Martin Bucers biblische Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung ihrer theologischen Grundlagen und ihrer praktischen Konsequenzen“ zu zeichnen, versteht sich als Baustein für „eine umfassende und den neueren Erkenntnissen der reformationsgeschichtlichen Forschung entsprechende Gesamtdarstellung der Bucerschen Theologie“ und erwartet von ihr, daß sie dessen bisher einseitige Beurteilung (als Religionspolitiker, Humanist, Mystiker, Schwärmer) korrigieren und ihm „den ihm gebührenden Platz unter den großen Theologen der Reformationszeit zuweisen wird“ (14 f.). Quellenmäßig berücksichtigt M. im wesentlichen Bucers – abgesehen vom Römerbriefkommentar (1536) – nur zwischen 1527–30 publizierte Bibelkommentare und die deutschen Schriften der Zeit von 1523–27 nach der neuen Ausgabe von R. Stupperich. Nur gelegentlich werden andere und auch spätere Schriften Bucers herangezogen, um die vielfachen Konsequenzen seiner Hermeneutik auf die Gottesdienst-, Sakraments-, Seelsorge-, Staats- und Gesellschaftslehre aufzuzeigen. – Nach einer kurzen Einführung in die Forschungslage (9–16) wird die kritische, aber auch problematische Tendenz der Arbeit in Teil A („Die theologischen Grundlagen von Bucers biblischer Hermeneutik“, 16–71) motiviert durch die Schwierigkeit, die innere Einheit der

Theologie Bucers zu erfassen, der „einmal wie ein Humanist reden kann und ein andermal wie ein Schwärmer“ (40); sie wird sympathisch offen definiert als die Absicht, Bucers dogmatische Grundentscheidungen „sowohl gegen den Rationalismus der Humanisten als auch gegen den Spiritualismus der Schwärmer abzugrenzen“ (16). Denn diese pflegt man verantwortlich zu machen für Bucers effektive Rechtfertigungslehre, die in pädagogischem Optimismus die sichtbare Verwandlung der praktischen Lebensführung in der *societas christiana* pointierte und detaillierte Reformvorschläge auch für Staat und Gesellschaft begründete. Humanistische oder spiritualistische Vorentscheidungen sollen Bucers Gesamtsicht der Heilsgeschichte und des *ordo iustificationis* als eines umfassenden religiösen Erziehungsprozesses beherrschen; ferner eine Intellektualisierung des Glaubens (als Erkenntnis der Wahrheit), der Gewißheit (als *persuasio bonitatis dei*) und der Sünde (als Folge falscher Erkenntnis); weiter seine Auffassung der Bibel als *philosophia christiana*, seine Lehre von der praestablierten Übereinstimmung von Philosophie und Theologie und endlich seine die Luthersche Aktionseinheit von Wort und Geist auflösende Geistspekulation, die einerseits fast zur Verbalinspiration der Bibel, andererseits zur Lehre vom Offenbarungswissen der Heiden führte. Diese Ideologien und Theologumena stehen im Kontext reformatorischer Grundsätze wie *sola scriptura*, *sola gratia*, Ablehnung des *liberum arbitrium* und dem axiomatischen *deus verax-homo mendax*. Bucers Theologie und Hermeneutik gerät dadurch in der Tat in den Schein unversöhnbarer Widersprüchlichkeit, obwohl dieses Nebeneinander ihm selber je nach Erfordernis distanzierte Überlegenheit oder entschiedene Standfestigkeit erlaubte. Das erhöht zweifellos den Reiz theologiegeschichtlicher Befragung auf die beherrschende Mitte hin. M. meint, daß Bucer die „in sich sinnlos und unlogisch“ gewordenen „inadäquaten humanistisch-pädagogischen Schemata beibehalten hat“ (39), weil sie seinem Streben nach Verständlichkeit und ethischer Aktivität dienten, oder er zeigt, daß die Lehre vom *deus verax* und *homo mendax* die „natürliche Theologie“ aufhebe. Aber genügt das? Hätte sich M. nicht methodisch entschlossen, die Frage nach der Herkunft der einzelnen Elemente und Motive in Bucers Theologie als „wenig nutzbringend“ (235) fortzulassen, wäre vielleicht die genauere Bestimmung des Gewichtes dieser disparaten Ideen und des notwendigen Grundes ihrer Beibehaltung noch überzeugender gelungen.

Unabhängig von dieser allerdings durchgängigen Absicht bietet der in sechs Kapiteln gegliederte Hauptteil des Buches über „Bucers biblische Hermeneutik“ (B, 72–234) eine bewußt auf theologische Systematisierung verzichtende (189) Darstellung der wichtigsten Problemkomplexe in Bucers Hermeneutik, die als Materialsammlung und als kritische Beleuchtung der Probleme nicht nur für die Bucerforschung, sondern auch für die Geschichte und Theorie der Hermeneutik wertvoll ist. Ich skizziere daher unter gelegentlichem Vorgriff auf Teil C („Die Eigenart und historische Stellung von Bucers Hermeneutik“, 235–251) die m. E. bedeutsamsten Ergebnisse.

Bucer ersetzt die Lehre vom vierfachen Schriftsinn durch ein „Doppelschema von historischer und tropologisch-erbaulicher Auslegung“ (239). Sein Interesse an der Gewißheit gebenden Unzweideutigkeit des Wortes Gottes, die nur der *sensus historicus* vermittelt, macht zwar die historische Exegese theologisch notwendig (Kap. I, 72–131) und Bucer übt sie in humanistischer Weise als philologische Behandlung der Texte, rhetorische Analyse des Stils ihrer Autoren und historische Benutzung der jüdischen und christlichen Auslegungstradition. Aber er hat die Gottes Offenbarung nur metaphorisch ausdrückende „Uneigentlichkeit der religiösen Sprache zutiefst empfunden“ und ihren nur symbolischen Charakter zuweilen „bis zur Preisgabe des sachlichen Aussagegehaltes“ (90) zur Geltung gebracht. Aus der Spannung zwischen Inspiriertheit und Inadäquatheit der Bibelsprache und auch generell will Bucer „die Auslegung der Hlg. Schrift in feste Regeln fassen, um zu verhindern, daß die Exegese in die Sphäre eines unkontrollierten Subjektivismus abgeleitet“ (165). So wird Allegorese, sofern sie unbilligen Texten einen fremden Sinn unterlegt, abgelehnt, aber für biblische Bildworte gefordert, was zu unterscheiden dem „Sprachgefühl des Exegeten“ (110) obliegt, der aber stets auf die Theorie von der Meta-

phorik aller Bibelworte zurückgreifen kann. Sonst sollen Eindeutigkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift nach der *analogia fidei* und dem aus vielen Texten ersichtlichen Gesamtkopus erkannt werden, Generalklauseln, die zu planmäßigem Harmonisieren führen.

Diese Aufweichungen des *sensus historicus* erleichtern den dem praktischen Interesse Bucers wichtigeren *sensus tropologicus* (Kap. II, 132–168). Nicht das Historische, sondern der aktuelle Anspruch ist Ziel der Auslegung, denn die Bibel ist *propter nos* geschrieben und der Glaube will rechtes Handeln auf Grund rechter Erkenntnis. Die „praktische Exegese“ achtet darauf, daß „des Herren wort seindt (all-)gemeine wort, die alle menschen zu allen zeyten zugleich treffen“ (142). Das führt zur Atomisierung der Perikopen in ethische Einzelwahrheiten und zum Verlust des „historischen Randes“ der Texte (144). So entsteht eine weitere Spannung zwischen unbedingter Bindung an das biblische „Grundgesetz“ der Kirche und christlicher Freiheit, die nach Bucer der Vernunft und der Tradition Raum geben sollte, sofern sie im Sinne der Schrift wirken.

Einen „Ausgleich zwischen historischer und tropologischer Exegese“ (Kap. III, 169–183) soll das antithetische Schema *externa-spiritualia* schaffen. Wie es in der Tauflehre den äußeren Vorgang von der geistlichen Frucht bis zur Preisgabe der Taufe als Sakrament scheidet (171 f.), um die Unabhängigkeit des *sola gratia* von Menschen zu sichern, so lautet es als Auslegungsregel: „*ex omnibus Dei praeceptis nucleus verae pietatis erui debet, relicta testa rerum extarnarum*“ (179). Weil der im Sinne von Erwählung, Glauben und Liebe aufzusuchende *nucleus pietatis* „jede historische Situation in gleicher Verbindlichkeit betrifft“ (180), gewährt das Schema eine Methode zur Überbrückung der historischen Differenz und zur Aktualisierung der Bibel für die Gegenwart; aber „der historische Rand der Botschaft konnte nahezu völlig übersehen werden“ (182). Gegenüber den „erschreckenden Folgerungen bei Bucer . . . : Das enthistorisierte Evangelium“ (247) ist M.s positive Bewertung des „bestechenden Vorteils“ dieser Methode, die „der Willkür des Exegeten keinen Spielraum gibt“ (182, 244), schwer einzusehen. – Bucer selbst sichert sich gegen alle hier drohenden Gefahren durch „die prädestinarianische Bezogenheit der Exegese“ (Kap. IV, 184–199). Dieser „Zentralgedanke von Bucers Hermeneutik schlechthin“ (189) besagt, daß kein Mensch die Schrift versteht ohne den – nicht notwendig durch das Wort vermittelten – „*afflatus spiritus*“. Schriftauslegung ist Fortsetzung der Schriftinspiration und Charisma, nur durch Gebet und Geistbegabung mögliche „pneumatische Exegese“. Sie ist trotz einiger bildungskritischer Nebentöne aber nicht denk- und wissenschaftsfeindlich, sondern arbeitet nach den erlernbaren Regeln der Sprachwissenschaft als „*via ordinata*“, denn der Geist als Erleuchtung des Verstandes treibt zur Lösung aller ethischen Aufgaben, die Gottes Ruhm vermehren. Inhaltliches Kennzeichen prädestinarianischer Geistbedingtheit der Bibelexegese bleibt also ihr Dienst am geistgewirkten neuen Leben der Christen.

Am „Problem des Alten Testaments“ (Kap. V, 200–226) kommt jede Hermeneutik der Bibel zur Bewährung. Bucer setzt mit der christologischen Prämisse, daß Christus im alten Bund nicht nur als der Verheißene, sondern als der *Logos* in *persona* tätig war, beide Testamente, Israel und Kirche völlig gleich. Die paulinischen Texte von der neuen Wirklichkeit in Christus reden nur hyperbolisch; tatsächlich ist das Neue Testament nur relativ vom Alten unterschieden: heller, universaler, freier. „Es entspricht dieser spekulativen Annahme der ‚Geschichtslosigkeit‘ der Heilstat Christi, daß das Kreuz als historisches Ereignis für Bucer . . . nicht so sehr Heilstat, als vielmehr Offenbarungsereignis ist“ (206), denn für die Logoschristologie „jenseits der Zeit“ erscheint „die Christusoffenbarung als vorzügliche Offenbarung der auch sonst bezugten Güte Gottes“ (247). An die Stelle der wortbezogenen Dialektik von Gesetz und Evangelium setzt Bucer seine über das Wort hinausgreifende Antithese *externa-spiritualia*, die den zeitlosen Gehalt des Gesetzes für jeden Christen jeder Zeit verpflichtend macht. Vor allem soll man Exegese des Alten Testaments an seiner Auslegung im Neuen Testament lernen, d. h. die Typologese. Die spekulative Annahme des Hebräischen als *lingua sacra* und die

daraus resultierende normative Bedeutung der alttestamentlichen Begriffe für das gesamte Bibelverständnis verdeutlicht eindringlich, was „biblische Hermeneutik“ bei Bucer bedeutet. – Die „Homiletische Hermeneutik“ (Kap. VI, 227–234) nach einer 1535 schnell gefertigten Instruktion „Quomodo S. Literae pro Concionibus tractandae sint“ bringt hermeneutisch nichts Neues; man könnte sie auch aus den wenigen erhaltenen Bucer-Predigten kaum erheben.

Die Arbeit ist durch zwei Anlagen (zur Doppelehe Ph. v. Hessen und zum Naturrecht) und recht eigenwillig zusammengestellte Sach- und Bibelstellenregister komplettiert. Die gründliche Bemühung um Verständnis und Kritik der Hermeneutik Bucers gibt die Frage nach deren innerer Einheit allerdings weiter an eine Gesamtdarstellung Bucers.

Bonn

Gerhard Krause

Wolfgang Reinhard: Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoletto, Paolo Sadoletto, Jacopo Sacrati und Francesco Sadoletto 1517–1596. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 94). Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1966. XX, 283 S., kart. DM 42.–.

Während der letzten Jahre sind eine ganze Reihe von Untersuchungen zur tridentinischen Reform erschienen. Die vorliegende Arbeit – eine von Erich Hassinger betreute Dissertation – unterscheidet sich dadurch von ihnen, daß in ihr nicht die Auswirkungen der Reformdekrete des Konzils von Trient auf einem bestimmten geographischen oder sachlichen Gebiet zum Ausgangspunkt der Analyse gemacht werden, sondern daß das gesamte reformerische Wirken der Bischöfe von Carpentras aus der Familie Sadoletto untersucht wird, die dieses Bistum vor, während und nach dem Tridentinum innehatten. Der bekannteste unter ihnen ist Kardinal Jacopo Sadoletto, dem zwei Neffen und schließlich noch ein Großneffe folgten.

Der Verf. geht von einer Darstellung der „päpstlichen Herrschaft in Südfrankreich“ und der „Struktur der Diözese Carpentras im 16. Jahrhundert“ aus, die eine Enklave des Kirchenstaates auf französischem Boden bildete. In seiner anschaulichen Schilderung fehlen auch geographische, ja sogar geologische Ausführungen nicht. Leider ist aber keine Karte hinzugefügt worden, was sicher sinnvoll gewesen wäre, zumal noch der Biograph Jacopo Sadoletos, Richard M. Douglas, die Grenze der Diözese Carpentras nicht immer richtig bestimmt hat. Auf die Skizzierung des behandelten Gebietes folgen Kurzbiographien der im Titel des Werkes genannten vier Bischöfe, wobei allerdings über Francesco Sadoletto fast gar keine Quellen vorliegen, so daß sich der Verf. hier mit wenigen Bemerkungen begnügen muß. Dafür hat er verdienstvollerweise zusammengetragen, was sich aus den von ihm durchgesehenen Archivalien über Nepoten und Familiare dieser Bischöfe sagen ließ.

Ein umfangreiches Material wurde von ihm bearbeitet. Ausgehend von einem Hinweis Douglas', erschließt er die Mitteilungen, die in den Archiven von Carpentras und Avignon über das Reformwerk der Bischöfe Sadoletto und Sacrati erhalten sind. Dabei zeigt sich, daß noch Jacopo Sadoletto seine Diözese fast ganz dem Generalvikar überließ, während er selber dem Ideal der *vita contemplativa* lebte. Erst seit seiner Rückkehr aus Rom 1538 hat er sich stärker mit einer Verbesserung des Predigtwesens und einer Hebung des Klerus befaßt – Arbeiten, die durch die Auswirkungen der Reformation notwendig wurden. Dabei blieb Sadoletto stets romtreu und recht konservativ. So hat er noch 1545 verboten, Rechtfertigung und Prädestination in Predigten zu behandeln. Wenn er sich damit auch auf einer Linie bewegte, die auch sonst im 16. Jahrhundert feststellbar ist – z. B. bei Ignatius von Loyola –, so fragt der Verf. doch mit Recht, ob dieses „Verbot nicht zu vernünftig gewesen“ sei angesichts der Fragen, die die Gemeinden bewegten.

Im Gegensatz zu Jacopo Sadoletto war dessen Neffe Paolo ein tüchtiger „Verwalter seiner Diözese“. Stärker als sein Onkel nahm er sich der Diözesansynoden wie auch der laufenden Geschäfte an. Während seines langen Episkopats (1547–1572) schritt die vorher eingeleitete Reform tüchtig voran. Wenn auch als der eigentliche