

Zinna berichtet wird, seine Besitzverwaltung sei tadellos in Ordnung gewesen, dann darf man sich wundern, daß dies trotz den Einflüssen des Feudalismus, denen sich kein Kloster entziehen konnte, gelungen war. „Die von den Bauern zu leistenden Dienste waren in klösterlicher Zeit verhältnismäßig gering, denn sie gingen über drei halbe Tage im Jahr kaum hinaus. In nachreformatorischer Zeit sind hier Änderungen eingetreten, doch sind die ehemaligen Klosterdörfer nicht in solchem Ausmaß zu Dienstleistungen herangezogen worden, wie diejenigen ländlichen Gemeinden, die sich z. B. in adeliger Hand befanden“ (24). In einer Hs. ist die Vorrede von 1480 des Abtes Matthias überliefert; 1560 wurde sie ersetzt durch eine Vorrede des Frankenförder Pfarrers Matthias Neumann, der unter dem Amtshauptmann Caspar von Oppen die Neufassung anfertigte. Der Unterschied der Vorreden ist kraß: 1480 gelten die Güter als *vasa sacrata* gemäß dem *Decretum Gratiani* in der Tradition von Benedikt (*Regula* 31, 10), Basilius und Cassian; 1560 ist man der gottgesetzten Obrigkeit den Tribut „von rechts wegen schuldig“ gemäß Röm. 13, 4.

Diese „Zisterzienserstudien“ nehmen in der Reihe „Studien zur europäischen Geschichte“ ihren verdienten Platz ein; zur Ergänzung des Literaturverzeichnisses 181–186 sei auf den *Conspectus bibliographicus: Economica* der Zeitschrift *Citeaux* hingewiesen: 20 (1969) 368–379 und 27 (1976) 299–314. Weil nur über die Wirtschaft und nichts über das Kunstschaffen berichtet wird, möchten wir hier wenigstens an zwei kostbare Reliquien der Klosterzeit erinnern, an die heute noch gut erhaltenen Klostergebäude mit abgetreppten Giebeln als Beispiel für die Verwendung des Backsteins im Klosterbau der gotischen Zeitepoche (um 1350 und 1450), und an einen Wiegendruck aus der Klosterdruckerei von 1492, den Mariensalter des Hermann Nitzschewitz aus Trebbin, das am reichsten illustrierte Holzschnittbuch des 15. Jhs., in seiner Art nur der Hartmann Schedel'schen Weltchronik (1493) zu vergleichen. Hierzu vgl. das reichhaltige Kompendium „Die Cisterzienser. Geschichte. Geist. Kunst“, hrsg. A. Schneider, Köln 1974, 183–192.

Siegburg

Rhaban Haacke

## Reformation

Steven E. Ozment: *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*. New Haven and London (Yale University Press) 1973. XIV, 270 S., Ln., £ 4,25.

Anzuzeigen ist das zweite der mittlerweile bereits drei größeren Bücher Ozments. Nummer eins war: *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–1516) in the Context of their Theological Thought*, Leiden 1969 – eine in Tübingen bei H. A. Oberman geschriebene sorgfältige Untersuchung, die den reformatorischen Luther bereits in den Taulerrandbemerkungen von 1515/16 am Werk sieht, in denen im Sinne von Luthers gleichzeitigen Vorlesungen Taulers „gemuete“ oder Seelengrund und Gersons „synteresis“ durch fides ersetzt wird. Die Auseinandersetzung mit der Mystik sei für Luthers reformatorische Entwicklung grundlegend und bereits vor der mit der nominalistischen Gnadenlehre erfolgt. – Das neueste Buch nimmt das vom angelsächsischen Bereich her etwas hypertroph werdende Thema „Stadt und Reformation“ auf: *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven and London 1975.

Das mittlere, hier zu besprechende Buch führt in im allgemeinen eleganter und zugleich wohlinformierter und selbständiger Form „Dissenter“ des Reformationsjhs. vor, die alle die Anstöße zu ihrer Opposition aus Motiven spätmittelalterlich mystischer Tradition empfangen haben oder empfangen haben sollen. Ein Kapitel geht den Ausgaben der *Theologia Deutsch* im 16. Jh. nach (Luther 1516 und 1518, Haetzer Worms 1528, mit Dendks „Hauptreden“ als Anhang, Sebastian Franks lateinische Paraphrase von 1541/42, Castellios lateinische und französische Über-

setzung 1557/58, Valentin Weigels 1571 geschriebene Einführung in die Theol. Deutsch). Es folgen Kapitel über Müntzer, Hans Hut, Hans Denck, Seb. Franck, Seb. Castellio und schließlich – das umfangreichste – über Weigel. Der Verf. hat Texte und Forschung im allgemeinen wenn nicht gerade vollständig, so doch gut und problemorientiert verarbeitet. Das Müntzerkapitel schien mir zwar gut, aber unoriginell zu sein – aber schließlich ist ein solches Urteil leicht gefällt, nachdem über Müntzer nachgerade jeder etwas mehr als das Grundwissen besitzt. Bedauerliche Fehler kommen gelegentlich, aber selten vor, so wenn das berühmte Wort des sterbenden Kurfürsten Friedrich am Beginn des Thüringischen Bauernkrieges 1525 situationsentfremdet vordatiert wird (S. 76), oder wenn das Müntzerwort vom „Verteufeln“ der Nichtbuchstabengläubigen durch die Buchstabenprediger verkehrt angeführt wird (S. 92 unten), oder wenn – nur ein übersehener Druckfehler? – auf S. 98 Bibra (wo Hans Hut Kirchner war) in die Gegend von Memmingen anstatt von Meinungen verlegt wird. Kleinere Mängel solcher Art heben nicht auf, daß es sich um ein gut geschriebenes und wohl informierendes Buch handelt, aus dem jedenfalls der für die behandelten Autoren nicht gerade Spezialist ist, allerhand lernen kann. Einige Fragen an den Verf. werden sich mehr auf seine Interpretation beziehen. Vielleicht ist eine stehende Wendung bezeichnend. Er nennt seine Autoren stets die „magisterial dissenters“, Pilgram Marbeck einmal einen „magisterial Anabaptist“ (S. 15<sup>4</sup>). George H. Williams, von dem der Begriff stammt, hatte diese Autoren unter „The Radical Reformation“ gefaßt (so der Titel seines Buches, London 1962) und als „Magisterial Reformation“ definitorisch diejenige Luthers, Zwinglis, Calvins etc. bezeichnet, die prinzipiell eine christliche Gesamtgesellschaft voraussetze oder anstrebe und mit der Hilfe der Obrigkeit durchgeführt worden sei (der „magistrates“). Magisterial Reformation im Sinne G. H. Williams' wäre also (vgl. S. XXIV oder XXXI seines Buches) mit obrigkeitliche oder volkskirchliche Reformation zu übersetzen. Vielleicht klingt auch so etwas wie lehramtlich-institutionell mit. Nur wenn man dies voraussetzt, wird nämlich die Spitze von Ozments Sprachgebrauch mir verständlich. Für ihn sind die von ihm dargestellten „Radikalen“ (im Sinne Williams') auch in Wahrheit institutionelle und traditionsbildende „Magister“, die in ihrem Antiinstitutionalismus übrigens nicht weniger intolerant sind als ihre Gegner (S. 243). Abgesehen von dieser Pointe scheint aber „magisterial“ oft auch einfach abgeblaßt „Haupt-“ zu bedeuten (z. B. Gersons „magisterial synthetic work, De mystica theologia“, S. 4).

Den Ansatz des Buches findet man etwa auf S. 8 in dem Satz: „Die Mystik ist buchstäblich transrational und transinstitutionell. Darum enthält sie *anti*-intellektuelle und antiinstitutionelle Entfaltungsmöglichkeiten, die für Dissidenz, Reform und sogar Revolution verwertbar sind.“ Die behandelten Autoren exemplifizieren diese verschiedenen Möglichkeiten. Hinzu kommt die These vom durch die Autoritätsansprüche der großen Kirchenkörper des 16. Jh.s zeitbedingt hervorgerufenen, durch die Mystik ausgefüllten Legitimationsdefizit der Dissentergruppen. „Wollten die Glieder der verschiedenen Sondergruppen im 16. Jh. mit Erfolg zwischen der Scylla Rom und der Charybdis Wittenberg, Zürich und Genf hindurchschiffen, mußten sie mit einer Autorität sprechen, die sich mit den Ansprüchen der etablierten Kirchentümer messen konnte“. Die Schriften der mittelalterlichen Mystik „wurden übernommen, um geschichtlich zu überleben“. Die mystische Verbindung mit Gott besiegte die Autoritäten Papst, Konzil, Tradition, Heilige Schrift (S. 59). Ich erlaube mir, diese These vom Rückgriff auf die Mystik zu Legitimationszwecken für überzogen zu halten. Die faktische Funktion muß nicht die Ursache sein. Die mystische, oder sich mystischer Ausdrucksformen bedienende Erfahrung dürfte vor wie nach der Reformation zumindest auch ein Versuch sein, dem in den historischen Institutionen Gemeinten auf den letzten Grund zu kommen, und der Protest gegen historische Autoritäten wie Rom und Schrift dürfte sich auf Grund *vorhandener* unmittelbarer Erfahrung als Weigerung darstellen, diese Erfahrung mediatisieren und gängeln zu lassen. Was der reformatorische Durchbruch des 16. Jh.s an neuen Möglichkeiten gebracht hat, ist nur – aber selbst das kann man im Blick auf Phänomene der spätmittelalterlichen Dissidenz bis zum Hussitismus bezweifeln – die

prinzipielle Verwerfung eines *ganzen* vorhandenen Kirchenwesens (darin lieferte Luthers Nein zum Papsttum in der Tat das Stichwort des Jahrhunderts) und jedenfalls die europaweite und jahrhundertelange Resonanz des Protestes. Protest aber in allen Abschattierungen, und auch mystische Begründungen dafür, gab es längst zuvor, wie der Verf. ja sehr wohl weiß.

Ein anderes Interpretament, gegen dessen Tragfähigkeit ich Vorbehalte habe, ist die Heranziehung des spätscholastischen *Potentia absoluta-potentia ordinata*-Schemas und der nominalistischen Pactumtheologie (und der auf einer Umformung dieser Tradition beruhenden Promissiotheologie Luthers) als des hermeneutischen Rahmens und Gegensatzes zu den vorgeführten mystischen Denkformen. *Potentia ordinata* erscheint dabei pauschal einfach als Wechselbegriff für kirchenpolitisches „Establishment“ (die Autoritätskrise der späten sechziger Jahre des 20. Jh.s hat dem Vf. überhaupt in etwas reichlichem Maße die Stichworte geliefert); vgl. nur S. 2 und 11. Das stellt sich dann so dar, daß z. B. für Weigel und Franck der „innere Bund“ die wahre *potentia Dei ordinata* und das einzige religiöse „establishment“ sei (S. 51). Dem muß auch Müntzers berühmte-umstrittene Rede von der „Ordnung Gottes in alle Kreaturen gesetzt“ (oder „in Gott und alle Kreaturen gesetzt“) dienen, die Ozment gegen Gordon Rupp nicht „natürlich-theologisch“ deuten will (H.-J. Goertz' Arbeit wäre hier aber sinnvoll zur Deutung herangezogen worden!), sondern biblisch-offenbarungstheologisch: Müntzer „hat eine klar vertretbare (ist das wirklich Ozments Meinung?) und für ihn voll autoritative *potentia Dei ordinata* (aus der Bibel) zusammengestellt, die für ihn die vom etablierten Kirchentum sanktionierte Ordnung untergräbt und endlich zunichtemacht“ (S. 89). Die *potentia ordinata* wird so ein bißchen das Loch, in das dem Verfasser alle seine Murmeln kullern. Wo sich die Worte Bund oder Ordnung um die Ecke zeigen, da ist alsbald auch *Potentia ordinata* und Establishment assoziiert. Ich finde aber, daß nur in einem einzigen der vielen vorgeführten Texte dieser Zusammenhang deutlich genug als *historischer* zutage tritt. Im Ulmer Lehrstreit gegen Sebastian Franck wird in der Tat gegenüber Gottes absoluter Macht die positive protestantische Wort- und Sakramentslehre als Ausfluß von Gottes *Potentia ordinata* bezeichnet (zitiert auf S. 158). Aber schon bei Ozments Paraphrase ist mir nicht mehr wohl: „Gegenüber Franck und allen, die Gottes *potentia ordinata* in seiner *potentia absoluta* verschwinden lassen würden – was theoretisch aller gegebenen Autorität den göttlichen Auftrag entziehen würde –, neigten die Ulmer Schulpfleger dazu, die *potentia absoluta* in der *potentia ordinata* aufgehen zu lassen, womit theoretisch die bestehende Autorität absolutgesetzt werden würde“ (S. 157). Berief sich denn Franck, und beriefen die behandelten Dissenter insgesamt, auf Gottes *Potentia absoluta*, um ihre Erfahrungen zu legitimieren? Die mir zu weit gehende Verwendung des Schemas wirkt historisch nivellierend. –

Eine andere Unschärfe, die ich nicht unerwähnt lassen möchte, ist mir im Castelliokapitel aufgefallen. Ozment erwähnt die antiintellektuellen Aspekte der Polemik Castellios gegen Calvin (S. 158 f.). Castellio macht hier Gebrauch von populären, besonders der franziskanischen Tradition entstammenden, aber mittlerweile ja zu laikalem Gemeingut gewordenen Argumenten von der einfachen, „rustikalen“, nichtgelehrten Wahrheit des Evangeliums gegenüber den humanistischen Bildungsanforderungen Calvins (und der Reformatoren seit Luther). Ozment formuliert nun, hierin „träten die Klassenkonflikte des 16. Jh.s zutage“. Aber es dürfte doch klar sein, daß Castellio, selber Humanist, hier nur eine längst topisch gewordene und zumal von selbst höchst gelehrten Humanisten vertretene, scheinbar antigelehrte Formel verwendet. Von „Demokratisierung der Kriterien religiöser Autorität“ (S. 182) kann m. E. kaum die Rede sein; und es ist kein „Klassenkonflikt“, wenn ein protestantischer Humanist die Sprachforderungen des protestantisch-theologischen Bildungssystems, in dem ja nicht nur die Mitglieder einer Klasse ausgebildet wurden, mit dem *Topos* des „einfachen Evangeliums“ kritisiert.

Ein kurzes Nachwort macht deutlich, daß es dem Verf. darum geht, die Dissenter nicht nur als Vorkämpfer einer erst in späteren Jahrhunderten zu erringenden Freiheit des Individuums zu sehen, sondern wegen ihres in der Mystik wurzelnden Anti-

institutionalismus bei ihnen auch die Saat gesellschaftlicher Auflösung wahrzunehmen. „Es war eine geistvolle und auch notwendige Weigerung – von der Art, die am Ende Tyrannen zu Fall bringt. Konnte sie aber auch eine Stadt erbauen diesseits des Neuen Jerusalem?“ (S. 247). Ozment hat ein lesenswertes, in vielen Einzeldeutungen gewiß auch für die Spezialisten anregendes, in seinen Deutungsschemata vielleicht etwas weniger befriedigendes Buch geschrieben. Der Wille, recht gründlich wahrgenommene Sachverhalte zu deuten und dem gegenwärtigen Leser nahezubringen, gewinnt zuweilen etwas die Oberhand über das Bedürfnis des Historikers, die Dinge in ihrer Fremdheit und Unvermittelbarkeit zu erkennen. Aber das hebt die Verdienste des Buches nicht auf.

Berlin

Kurt-Victor Selge

John Patrick Donnelly, S. J.: *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* Bd. XVIII). Leiden (E. J. Brill) 1976. X, 235 S., Ln., Hfl. 68.–.

Die klassische Theologie der calvinistischen Orthodoxie hätte man ebensowohl „Vermiglianismus“ heißen können. Das ist die unvermeidbare Schlußfolgerung des John P. Donnellys Wisconsiner Dissertation über das protestantische Gedankengut des Florentiner Augustinermönchs Pietro Martire Vermigli, der seine Heimatstadt, seinen Orden und seine Kirche verließ, um Wandergelehrter zu werden. Dabei wurde er zu einem Theologen, dessen Einfluß auf die Theologie des reformierten Protestantismus und seinen Zentralbau, die Lehre der Doppelpredestination, nur dem von Calvin nachstand.

Donnelly bietet eine sympathische, auf den gedruckten Schriften aufgebaute Darstellung der philosophischen Theologie Vermigli's dar. Seinen Entschluß, das Werk dogmatisch statt biographisch anzulegen, begründet er mit der Bemerkung, Vermigli's Theologie habe sich seit seinem Übertritt zum Protestantismus 1542 wenig geändert. Im Gegensatz zu Philip McNairs *Peter Martyr in Italy* (Oxford, 1967) hat der Vf. wenig neues Material herausfinden können, außer einem wertvollen Anhang, der alles bekannte über Vermigli's Bibliothek zusammenbringt.

Viel mehr interessiert sich der Vf. für Vermigli's philosophische Theologie und seine Rolle als Vater der calvinistischen Scholastik. Themen des Buches sind Vermigli's Quellen, Methoden, Anthropologie, Sündenlehre, Soteriologie und Einfluß auf andere reformierte Theologen. Die zwei „-ismen“ des Titels stellen des Vfs. Hauptinterpretationskategorien dar, in deren Anwendung er manchen Erfolg erreicht.

Der Vf. identifiziert die Scholastik durch ihre eigentümliche Menschenlehre, die des Aristoteles (S. 6), und sieht „die protestantische Scholastik“ als eine Rezeption des Aristoteles der paduanischen Professoren (z. B. Pomponazzi) statt derjenigen der mittelalterlichen Theologen. Vermigli war einer der einflußreichsten Beförderer dieser Aristoteles-Rezeption unter den Protestanten. Nach dem Vf. ist also die protestantische Scholastik eine neue Theologisierung der aristotelischen Anthropologie, parallel zu, aber doch verschieden von der des Mittelalters. An anderer Stelle versucht der Vf., Vermigli's Lehre mit der Theologie des Thomas von Aquino zu verbinden, dem der Vf. „a role in the development of Protestant thought nearly as important as that of Occam in the first decades“ der Reformation zuschreibt. Obwohl der Vf. sonst de Wulf und Grabmann folgt, indem er die Scholastik als „primarily a method and approach rather than a set of doctrines“ (S. 197) betrachtet, besteht seine Hauptauffassung darin, die reformierte Aristoteles-Rezeption als analog zu und gewissermaßen abhängig von der früheren Aristoteles-Rezeption durch Thomas zu sehen.

Die theologischen Ideen von Vermigli und Girolamo Zanchi, auch einem protestantischen Thomisten italienischer Herkunft, deuten ein thomistisches Wiederaufleben italienischen Ursprungs und überkonfessioneller Bedeutung im 16. Jh. an. Das mag wohl ebenso peinlich für die Luther- und Calvinforscher sein, wie für die, die den Katholizismus mit Thomismus und den Protestantismus mit einem verkommen-