

dringlicher eine des Glaubens forderte; warum er zwar auch soziale, aber vordringlicher geistliche Kritik übte; warum er zwar auch die weltliche, aber vordringlicher die geistliche Gewalt angriff; und warum er zwar die ganze kirchliche Erlösungs-, aber vordringlicher die kirchliche Bußpraxis attackierte.

Die Antworten auf diese Fragen sind meines Erachtens im Umfeld von Luthers Nominalismus-Abhängigkeit zu suchen: seine mit dem Spätaugustinismus und Okhamismus Nominalismus geteilte Überzeugung „Quae supra nos, nihil ad nos“ (vgl. E. Jüngels gleichnamigen Aufsatz in: *Ev. Theol.* 1972, S. 197–240, und H. A. Oberman, *Contra vanam curiositatem*, *Theol. Studien*, Heft 113, Schaffhausen 1974) verbot ihm eine Restauration der geistlichen Dinge im Sinne der realistischen *via antiqua*, die zum Zwecke der Erlösung in Gottes Wesen einzudringen versuchte. Alle Restaurationsversuche auf diesem Hintergrund mußte er demzufolge ablehnen, auch wenn er mit ihnen in formaler Hinsicht übereinstimmte.

Mit einer solchen „nominalistischen“ Hinterfragung der exegetisch erhobenen zeit- und kirchenkritischen Äußerungen Luthers hätte Meinhold meines Erachtens die *Besonderheiten* der lutherischen Kritik herausholen können, die dann möglicherweise wirklich „über die Motivationen seines (sc. Luthers) reformatorischen Wollens“ Aufschlüsse gegeben hätten.

Die vorliegende Kurzdarstellung der „Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther“ ist nicht gelungen. Es bleibt abzuwarten, ob die Zeit für eine solche Kurzdarstellung angesichts der verwirrenden Forschungssituation nur noch nicht reif ist oder ob eine Kurzdarstellung dieses umfangreichen Themas prinzipiell unmöglich ist.

Darmstadt

Reinhold Mokrosch

Jakob Gottfried Federer: *Didaktik der Befreiung. Eine Studie am Beispiel Thomas Müntzers* (= *Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik* Bd. 45) Bonn (Bouvier) 1976. 160 S., brosch., DM 28.–.

Von den Schriften und Briefen Thomas Müntzers geht ein eigentümlicher Reiz aus. Sie vermitteln einen höchst disparaten Eindruck, und doch regen sie die Forschung an, nach einem ordnenden Ansatz, nach Konsistenz und Stringenz zu suchen. Dieser Ansatz wurde bisher in der Mystik und Apokalyptik, in einer verfehlten Luther-Rezeption, in einer deuteronomistischen Geschichtsanschauung oder im Konzept einer frühbürgerlichen Revolution gesehen. Federer findet ihn jetzt in einer „Didaktik der Befreiung“. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Müntzer das Volk von geistlicher Herrschaft und politisch-sozialer Unterdrückung befreien, ja, es sogar zur Selbstbefreiung erziehen wollte. Doch wer sein Wirken so nahe an die innere Systematik einer modernen Befreiungspädagogik im Sinne Paulo Freires rückt, wie es in dieser bei dem Zürcher Germanisten Alois Haas angefertigten Dissertation geschieht, wird von vornherein nicht nur mit der Aufmerksamkeit, sondern auch mit dem Argwohn der Historiker und Theologen rechnen müssen. Erfrischend, teilweise jedoch enthusiastisch, ist die Diktion; sympathisch, aber anfechtbar ist die fast nur aphoristisch begründete Parteilichkeit des methodischen Zugriffs. Federer ist wohl der erste, der sich aus dem Geist der Neuen Linken – allerdings nicht reflektiert genug – in einer geschlossenen Darstellung um Müntzer bemüht.

Inzwischen ist weitgehend Übereinstimmung darin erzielt worden, daß die Theologie Müntzers bereits im Prager Manifest von 1521 in den Grundzügen ausgebildet war und in den folgenden Jahren nur noch weiter entfaltet oder auf konkrete Situationen hin radikalisiert wurde. Das bestätigt auch Federer; er wendet sich darüber hinaus aber der verdienstvollen Aufgabe zu, den Prozeß der Radikalisierung verständlich zu machen. Mehr als um die Theologie geht es ihm um diesen Prozeß. Dabei unterscheidet er drei Phasen im öffentlichen Wirken Müntzers: Die maßlosen und taktisch unüberlegten Angriffe auf die bestehende Gesellschaftsordnung in den frühen Jahren, die Zeit in Allstedt ab 1523, die Müntzer dazu nutzt, eine Strategie des emanzipatorischen Lernens zu entwickeln, und nach der Flucht aus Allstedt im Sommer 1524 die Konfrontation mit den Obrigkeiten, die

ihn unter den Zwang zu revolutionärer Agitation setzt und zu einer Veränderung des strategischen Konzepts führt. In Allstedt hat Müntzer also seine „Didaktik der Befreiung“ ausgearbeitet, und auf diese allerdings auch sonst schon gut durchforschte Zeit, die Phase des eigentlichen Müntzer, konzentriert sich die Analyse Federers. Von hier aus fällt ein Licht auf den gesamten Radikalierungsprozeß: „Auch als Revolutionär bleibt er Theologe: Seine Wandlung ist daher nicht radikal im Sinn eines plötzlichen Umschlags, vielmehr radikalisiert er sich allmählich und stetig, das revolutionäre Bewußtsein spitzt sich zu, eine Parteilichkeit, die schon von Anfang an erkennbar war, profiliert sich immer eindeutiger heraus“ (S. 27). Doch die Tätigkeit Müntzers in Zwickau und Prag wird nicht weiter aufgehehlt und den komplizierten Verwicklungen in die Politik der Reichsstadt Mühlhausen und in die Bauernerhebungen wird nicht so nachgegangen, wie es nötig wäre, um die angedeuteten Zäsuren im Wirken dieses Mannes wirklich begründen zu können.

In Allstedt hat Müntzer sich, so meint Federer, vor allem um den „Vermittlungsprozeß emanzipatorischer Bewußtwerdung“ (S. 21) bemüht: in der Gottesdienstreform, der Gründung des Bundes und der antiklerikalen Predigt. Und damit wird der Blick auf überindividuelle, d. h. gesellschaftliche Kommunikationsvorgänge gelenkt. Es kann Müntzer also nicht in erster Linie um seine Theologie gehen, sondern um die Anregungen, die von ihr ausgehen, um gesellschaftlich bedeutsame Lernprozesse in Gang zu setzen. Das bedeutet aber nicht nur, das gesellschaftliche Bewußtsein des Volkes zu verändern, das bedeutet auch, die pädagogischen Maßnahmen, die dazu ergriffen werden, selber in gesellschaftlicher Kommunikation zu lernen. Das ist der Grund, warum Federer sich einen Aufschluß über das Wirken Müntzers von einer „Rekonstruktion der Lerngeschichte“ (S. 22) erhofft. Ihm ist diese Lerngeschichte, methodisch ein nützlicher und die bisherige Forschung ergänzender Ansatz, wichtiger als die Theologie.

Müntzer hat nach Federer zu kritischem Umgang mit dem Glauben und zu einer rationalen Glaubensbegründung anleiten wollen, zu einer Rationalität, die die gewinnstüchtige ratio des Klerus freilegt und ein neues gesellschaftliches Bewußtsein aufbaut. Um diesen Prozeß der Bewußtseinsbildung zu fördern, versucht er auch, den Weimarer Hof für sich zu gewinnen. Doch als dieser mit Ablehnung und politischer Repression reagiert, sieht Müntzer sich gezwungen, in das Lager der aufständischen Bauern überzugehen und zu revolutionärer Gewalt zu greifen. Und das bedeutet: Er muß seine Strategie emanzipatorischen Lernens aufgeben und eine Revolution mit Menschen machen, deren Bewußtsein dafür noch nicht ausreichend geschult ist. Seine didaktische Strategie wird aus der Bahn geworfen, so sehr die Agitation auch „ihre Funktion im revolutionären Prozeß“ hat (S. 124), doch das Dilemma, vor dem Müntzers Befreiungsbewegung stand, wird so sichtbar: „ihr Erfolg schafft letztlich erst die Bedingungen, die sie braucht, um erfolgreich zu sein“ (S. 113). Federer sieht den Übergang von einer pädagogischen zu einer revolutionären Strategie ähnlich wie Manfred Bensing; er folgt dem marxistischen Historiker aber nicht in dem Urteil über die Schlußphase, in der Müntzer seine Lehre „vom Kopf auf die Füße“ gestellt haben soll.

Federers Analysen sind zwar anregend und können gelegentlich auch von der Lernsituation her ein überraschendes Licht auf theologische Formulierungen werfen, insgesamt aber leiden sie unter einem verfänglichen Hang zur Modernisierung. Die Darstellungen von Carl Hinrichs und Manfred Bensing, denen Federer viel verdankt, werden in diesem Punkt um eine neue Variante bereichert. Nicht die innere Systematik der Didaktik, sondern der innere, auf Verwirklichung drängende Duktus der Theologie ist im 16. Jahrhundert entscheidend. Die mystischen und apokalyptischen Züge des müntzerischen Denkens, die nichts mit neuzeitlicher Rationalität zu tun haben, spielen deshalb eine weitaus größere Rolle, als Federer zu erkennen gibt. Die Argumentation mit dem biblischen Wort ist Müntzer deshalb auch nicht von Luther aufgenötigt worden, sie entspringt vielmehr seinem eigenen theologisch begründeten Zusammenhang von Geist und Schrift. Und weiter ist der „pragmatische Rekurs“ auf den „Verwendungszusammenhang“ der Theologie nicht

ein Grunderfordernis einer guten Didaktik, er folgt allein aus der theologisch konzipierten Verklammerung von individuellem Heil und kollektiver Lebensgestaltung. Übrigens nicht vorsichtig und allmählich, sondern grundsätzlich und von Anfang an hatte Müntzer „den Glauben des lebendigen Worts zu einem Glauben der Tat“ ausgestaltet (S. 98). Er hatte in späterer Zeit auch nicht das innerlich konzipierte Gotteswort veräußerlicht (S. 125), sondern sein mystisch-spiritualistisch geprägtes Schriftverständnis von Prag bis Frankenhausen durchgehalten. Löst man schließlich die Entwicklung des müntzerschen Wirkens aus den Prämissen einer modernen Befreiungspädagogik, dann ist längst nicht mehr so eindeutig erwiesen, daß Müntzer am Ende mit seiner reumütigen Einsicht in das Scheitern der revolutionären Agitation zu den Forderungen seiner Befreiungspädagogik zurückgekehrt sei. Müntzer hat im Grunde nie so stark, wie Federer meint, zwischen pädagogischer und revolutionärer Strategie unterschieden. Die Akzente mögen sich ein wenig verschoben haben, doch von ihrer Anlage her war auch die Pädagogik revolutionär, denn sie löste die personalen Strukturen einer kirchlich-feudalistischen Gesellschaftsordnung auf. Sie war bereits eine Form revolutionärer Agitation. Der Nachweis dürfte also nicht geglückt sein, daß Müntzer sich von einem „Verfechter der emanzipatorischen Theologie“ zu einem „Theologen der Revolution“ radikalisiert habe (S. 53). Der Radikalisierungsprozeß, der gewiß zu beobachten ist, verlief im Rahmen seines Selbstverständnisses als Theologe der Revolution.

Hamburg

Hans-Jürgen Goertz

Charles Partee: *Calvin and Classical Philosophy* (= *Studies in the History of Christian Thought* Vol. 14) Leiden (E. J. Brill) 1977. X, 163 S., Ln., Holl. Gld. 44.-.

In diesem Buch wird versucht nachzuweisen, daß und wie Calvin die klassische Philosophie benutzt hat, zwar nicht als Quelle der Wahrheit (die einzige Wahrheitsquelle war die Heilige Schrift), sondern als Unterstützung und Bestätigung der göttlichen Offenbarung. Calvin hat die klassische Philosophie gut gekannt, hat Cicero gebraucht und zeigt zum Beispiel platonischen Einfluß in seiner Anthropologie (Gegensatz zwischen Leib und Seele). Im ersten Teil beschreibt Partee, was Calvin unter „*philosophia christiana*“ verstand. Der zweite Teil des Buches handelt vom Verhältnis Calvins zur Philosophie im allgemeinen; im dritten Teil wird besonders sein Urteil über Aristoteles und die Epikuräer und über Plato und die Stoiker beschrieben. Am Schluß schreibt Partee kritisch über die Calvindeutung der niederländischen Neocalvinisten, Abraham Kuyper cum suis, die Calvins Auffassungen entstellen haben durch eine Verselbständigung der allgemeinen Gnade, während Partee mit Recht meint, diese sei bei Calvin nur von der besonderen Gnade aus zu verstehen.

Es ist bedauerlich, daß der Verfasser sich im ersten Teil auf ziemlich allgemeine Bemerkungen über Calvins Auffassung von christlicher Philosophie beschränkt hat, statt eine genaue Analyse dieses Begriffes zu geben an Hand der konkreten Stellen in Calvins Werken. Was, zum Beispiel, bedeutet es inhaltlich, wenn der Begriff „*philosophia christiana*“ in der *Concio academica* zugespitzt ist auf eine „*legis et evangelii descriptio*“, wie es sehr lutherisch formuliert ist (CO, 9, 875), oder wenn der Begriff gebraucht wird um den Gegensatz zwischen der Wahrigkeit Gottes, „*primarium axioma christianae philosophiae*“, und der menschlichen Lügenhaftigkeit herauszustellen (CO, 49, 58)? Falls man sein Thema formuliert als „Calvin und bestimmte Philosophen“ (nicht: Calvins Urteil über diese Philosophen), genügt es nicht, festzustellen, daß Aristoteles in der *Institutio* (Partee benützt überall die letzte lateinische Ausgabe von 1559) zehnmal angeführt wird und daß diese Zitierungen mehr buchstäblich als substantiell sind (S. 99). Der Leser möchte doch wissen, welche Zitate Calvin gebraucht hat, wie er sie angewendet hat und ob er Aristoteles richtig wiedergegeben und verstanden hat.

Es ist unseres Erachtens sehr bedauerlich und unbegreiflich, daß in einem Buch über Calvin und die Philosophie politische Philosophie, Staatslehre und politische