

gegriffen seien Steven Ozment (The Social History of the Reformation: What can we learn from Pamphlets?), der bei Erörterung Wenzelaus Lincks die einschlägigen Veröffentlichungen von Jürgen Lortz nicht erwähnt (S. 183–187), sowie der zwanglos das Thema weiterführende Beitrag Adolf Laubes (Zur Rolle sozial-ökonomischer Fragen in frühreformatorischen Flugschriften). Von den vielen besprochenen Autoren unterscheidet sich allein Müntzers Position (nicht Liebesgebot als Antrieb zu sozialer Verantwortung, sondern Leidensgebot). Ob diese Alternative wirklich haltbar ist (S. 223)? Nicht weniger interessieren Erdmann Weyrauchs „Überlegungen zur Bedeutung des Buches im Jahrhundert der Reformation“, die die Forschungslage recht umfassend charakterisieren, und Bernd Moellers Bemerkungen zum Thema „Predigten in reformatorischen Flugschriften“. Die Judenfrage in der Perspektive der Flugschriften beleuchtet, in Fortführung früherer einschlägiger Studien, Heiko A. Oberman. Dieser kann zeigen, daß die Mutter Gottes und das Übersetzungsproblem von Jes. 7, 14 („alma“ – hebräisch – als „virgo“ in der der Vulgata) in die Auseinandersetzung mit den Juden hineinspielt.

Siegfried Hoyer erörtert die Rolle von Hus und dem Hussitismus im ersten Jahrzehnt der Reformation – eine erstaunlich ergiebige Studie –, Günter Vogler führt eine analoge Studie zum Täuferreich in Münster vor (mit viel Bildmaterial, S. 332–351). Abgesehen von sehr speziellen und materialreichen Einzelstudien, die unerwähnt bleiben müssen, wird sicherlich die Thematik „Martyrerflugschriften“ (Hildegard Hebenstreit-Wilfert), auch wegen der bibliographischen Sorgfalt, auf das besondere Interesse des Lesers stoßen (Bibliographischer Anhang S. 428–446!). Ebenfalls bibliographisch arbeitet Chr. Weismann, der besser mit seinen bemerkenswerten technischen „Richtlinien“ zu Anfang des Bandes zu stehen gekommen wäre. Ob aber diese überhaupt so umfänglich in *diesen* Sammelband gehören, erscheint recht problematisch, da m.E. zunächst Bibliothekare vom Fach betroffen sind (S. 465–614; J. Benzing hat diese Richtlinien noch vor seinem Tode durchgesehen). Äußerst wertvoll ist die insgesamt 136 Nummern zählende Bibliographie besonders zum Stand bibliographischer Literatur zum 16. Jahrhundert, wo keine Lücken auffallen.

Saarbrücken

F. W. Kantzenbach

David C. Steinmetz: Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation. (Duke Monograph in Medieval and Renaissance Studies, number 4). Durham, North Carolina (Duke University Press) 1980. X und 149 S. \$ 16,75.

Der amerikanische Verfasser, Universitätsprofessor für Kirchengeschichte und kirchliche Lehren in Durham, N.C. (USA), hat nach Studien in Harvard und Göttingen schon 1968 in Leiden ein wichtiges Werk über die Theologie des Augustinergeneralvikars und Lutherfreundes Johann von Staupitz (1468–1524) in ihrer spätmittelalterlichen Fassung veröffentlicht (*Misericordia Dei*. The theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting). Jetzt versucht Prof. Steinmetz im vorliegenden Essay, das dem Cambridger Melancthon-Forscher F. Hildebrandt gewidmet ist, das Verhältnis zwischen Staupitz und Luther (oder, wie er weniger chronologisch meist schreibt, zwischen Luther und Staupitz) zu bestimmen in Hinsicht auf die Entstehung der Reformation.

Im einleitenden Kapitel (S. 3–34) weist er zunächst auf die Schwierigkeiten seines Forschungsvorhabens, die teilweise darin begründet sind, daß der junge Luther bis 1515 die persönliche Theologie des Staupitz als solche kaum hat kennen können. Sodann gibt der Verfasser eine Übersicht über die Forschung ab etwa 1900. Er weist die Meinung des E. Wolf ab, der 1927 verteidigte, daß Staupitz einen vom Augustiner Ägidius von Rom modifizierten Thomismus vertreten habe. Vor allem entschärft er die Frage nach den alt- oder jungaugustinischen Einflüssen auf Staupitz und Luther dadurch, daß er im Gefolge des H. Hermelink gegen C. Stange bemerkt: „Die wichtigen Verbindungen werden für Luther und Staupitz nicht bestimmt durch den Orden, sondern durch die Universität“ (S. 17). Folglich erklärt er Staupitzens Theologie durch den Realismus,

den dieser aus den Universitäten von Köln und Tübingen mitbekommen hatte, und jene Luthers durch den Nominalismus, den der Reformator in den Universitäten von Erfurt und Wittenberg vorgefunden und geübt hatte. Zudem meint Steinmetz im Gegensatz zu A. V. Müller (1912), daß die jüngeren Augustinertheologen des Mittelalters (Simon von Cassia, Hugolin von Orvieto, Augustin von Rom und Jakob Perez von Valencia) keinen bestimmenden Einfluß auf Staupitz ausgeübt haben. Er hält außerdem mit G. Rupp (1953) gegen H. A. Oberman (1971) fest, daß der Generalvikar die Werke des Augustinertheologen Gregor von Rimini nicht gekannt hat. Die Ähnlichkeiten, die zwischen den genannten Autoren und Staupitz bestehen, erklärt er aus der gemeinsamen Abhängigkeit vom hl. Augustinus.

Den eigenen Beitrag bringt der Verfasser in den nächsten vier Kapiteln. Im ersten (S. 35–67) betont er gegen K. Bauer den Unterschied zwischen Staupitzens und Luthers Exegese des Alten Testaments. Während Staupitz in seinen *Hiobpredigten* (1497–1498) mit geringem exegetischen Aufwand seine mittelalterlichen Auffassungen zum Ausdruck bringt, schöpft Luther die reformatorische Theologie im Zuge einer eindrucksvollen exegetischen Belesenheit und einer völlig neuen Hermeneutik. Mit Hilfe des alten Schemas Buchstabe-Geist weist der Reformator auf die Verheißungen Gottes, die sich als Geist unter dem Buchstaben der Schrift befinden. Diesen Verheißungen gibt er durch Anwendung des herkömmlichen Viergespanns, d.h. der buchstäblichen, allegorischen, tropologischen und anagogischen Deutungen, vor allem der tropologischen, ihre Entsprechung, den Glauben des Menschen. Durch das Schema Haupt-Leib-Glieder (Christus-Kirche-Gläubige) stellt er die Verheißungen Gottes und den Glauben des Menschen in einen neuen christologischen, kirchlichen und mystischen Kontext. Der Schluß ist also: „Bauer's Behauptung, daß Luther seine frühe Hermeneutik von Staupitz herleitete, kann nicht aufrecht erhalten werden“ (S. 67).

Im nächsten Kapitel (S. 68–95) untersucht der Verfasser, ob Staupitz in den Jahren 1505–1515 Luther die Lehre vermittelt hat, sich die Rechtfertigung durch die Tugend der Demut zu erwerben, wie E. Bizer (1958) gemeint hat. Er stellt dem gegenüber fest, daß weder der Generalvikar noch Luther eine solche Lehre vertreten hat, daß vielmehr beide Gott die Initiative überlassen, wobei Staupitz die Demut sogar nicht als „meritum de congruo“ anerkennt (S. 73), während Luther sie durch „einen verzweifelten Schrei um Gnade“ (S. 88) ersetzt habe.

Im vorletzten Kapitel (S. 96–125) behandelt Steinmetz zuerst, wie der Tübinger Professor Wendelin Steinbach, Schüler des Gabriel Biel, in den Jahren 1513–1517 die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus darstellte. Wenn wir den Verfasser richtig verstanden haben, habe der Apostel nach Steinbach in Gal. 3,6 gelehrt, daß Abraham durch seinen natürlichen Glauben die Rechtfertigung verdient (S. 100) und so seine Auserwählung durch Gott verursacht habe (S. 102). Danach untersucht der Verfasser die Theologie, die Staupitz 1517 in seinem Buch *Von der Verwirklichung der ewigen Vorherbestimmung* und in seinen fast gleichzeitigen *Tischreden* vertritt. Der Generalvikar habe Steinbachs Lehre über die verdienbare Vorherbestimmung absolut verworfen (S. 103). Er habe dagegen gelehrt, daß die unverdienbare Vorherbestimmung den Sünder Gott angenehm macht und daß die aus dieser Erwählung erfolgende heiligmachende Gnade Gott dem Sünder gefällig macht. Dazu bemerkt Steinmetz: „Diese Neudefinition der heiligmachenden Gnade bedeutet nicht nur einen Bruch mit der theologischen Tradition Steinbachs, sondern auch mit der Tradition der mittelalterlichen Scholastik überhaupt“ (S. 104). Obwohl Staupitz hielt, daß keiner wissen kann, ob er erwählt sei, habe er doch auf einige Zeichen gewiesen, die den Menschen in dieser Unwissenheit beruhigen könnten, vor allem auf die Liebe Christi zu uns, die sich in seinen Wunden bekundet. In Hinsicht auf die sakramentelle Sündenvergebung bemerkt der Verfasser: „Staupitz ist zu gleicher Zeit bereit, die Reue auf die Kontrition einzuschränken und zuzugeben, daß menschliche Reue unvollkommen ist“ (S. 107). Der Generalvikar verwerfe also jede Attrition, d.h. jede unaufrichtige Reue. Schließlich fragt sich der Verfasser, wie der junge Luther in seinen Pauluskomentaren (Röm., Gal., Hebr.) die Rechtfertigungslehre des Apostels versteht. Er meint: während Steinbach die Lehre des Apostels gemäß der ockhamistischen interpretiert und Staupitz die Auffassungen

des hl. Augustinus und der mittelalterlichen Theologen mit denen des hl. Paulus versöhnt, betont Luther den Gegensatz zwischen der vom hl. Augustinus übernommenen Lehre des Apostels und der scholastischen Theologie. Dieser Gegensatz bestehe vor allem darin, daß Paulus eine existentielle, die Scholastiker aber eine metaphysische Sprache reden. Von Steinbach unterscheidet sich Luther dadurch, daß auch er, wie Staupitz, dessen Meinung von der Verdienbarkeit der Erwählung verwerfe. Im Gegensatz zu Staupitz ersetze der Reformator die Vorherbestimmung durch die göttlichen Verheißungen, denen nicht, wie beim Generalvikar, ein ontologisches System von Gnaden folge, sondern der existentielle Glaube entspreche. Gegen die Ockhamisten betone der Reformator auch, daß es im ungerechtfertigten Sünder keine Synteresis, „keinen Rest von Gesundheit“ gebe (S. 114).

Im letzten Kapitel (S. 124–140) vergleicht der Verfasser, was Staupitz und Luther über die Mystik lehren. Er betont, daß Staupitz im Gegensatz zu Johannes Gerson und Jakob Perez die mystische Vereinigung mit Christus nicht als eine Erfahrung weniger Privilegierter sieht, sondern als die Ehe, die Christus auf Befehl des Vaters eingeht mit jedem Sünder, der zur Rechtfertigung oder zum Himmel erwählt worden ist. Wie Staupitz „ist Luther sehr interessiert bei der Extase als einer plötzlichen Erleuchtung des Geistes und als dem normalen Zustande des gerechtfertigten Sünders“, nicht aber „als einem Hochzeitsfest, zu dem nur einige Kontemplative eingeladen werden“ (S. 137). Im Gegensatz zu Staupitz redet Luther nicht von einem extatischen Liebesverhältnis zwischen Gott und dem gerechtfertigten Sünder, sondern vom göttlichen Versprechen und dem menschlichen Glauben als extatischer Antwort darauf.

Der Schluß der Abhandlung (S. 141–144) hält fest, daß Staupitz Luther keine thomistische Tradition vermittelt hat (gegen E. Wolf), noch ein spätscholastisches augustinisches System (gegen H. A. Oberman), noch eine ordnungsgemäße Hermeneutik (gegen K. Bauer), noch schließlich eine vorreformatorische Demutslehre (gegen E. Bizer). Positiv stellt der Verfasser dem gegenüber: „Staupitz sah, daß Luthers psychische Ängste verursacht wurden durch seine schlechte Theologie. Es waren nicht ungelöste Probleme mit seinem Vater – so ernst diese Probleme auch sein dürften –, sondern ungelöste Probleme mit seinem Gottesbild, die Luther zur Verzweiflung trieben. Staupitz griff jene schlechte Theologie frontal an und half Luther so, seine Ängste zu überwinden: Dazu verabreichte er ihm eine therapeutische Verbindung von traditioneller Seelsorgeberatung mit gesunder augustinischer Theologie“ (S. 143). So sei Staupitz, obwohl nie Protestant, „der Urheber [originator] der protestantischen Lehre“ (S. 143), bzw. „ein wesentlicher Vorläufer der Reformation“ (S. 144) geworden.

Der Verfasser sieht die protestantische Reformation allerdings nicht als das abschließliche Werk Luthers, sondern als das Produkt mehrerer Personen und Faktoren (S. 144). Doch läßt er die „intellektuellen Ursprünge“ dieser Reformation (vgl. den Untertitel) fast restlos zusammenfallen mit „theologischen“ Faktoren, ohne sich viel zu kümmern über das Verhältnis von Vernunft und Glauben. Im allgemeinen geht der Verfasser in seinen Ausführungen vor mit begrüßenswerter Klarheit. So ist z. B. sehr erleuchtend seine Bemerkung (S. 30), daß die eigenwillige Definition, die Staupitz von der heiligmachenden Gnade gibt als einer Gnade, die Gott dem Sünder angenehm macht, zurückgeht auf Augustin, der in seinen *Enarrationes*, *Enarr. 2 in Ps. 32*, s. I, 1 schreibt: „Jener behagt Gott, dem Gott behagt“.

Gehen wird jetzt auf einige Einzelprobleme ein. Der Verfasser setzt (S. 3 f.) voraus, daß der angebliche Brief von Luther an Staupitz vom 17. IX. 1523 echt ist (WABr 3, Nr. 659, S. 155–157). Dieser Brief, der nur in einer Abschrift vorliegt, ist aber in einem so erbärmlichen Latein geschrieben, daß er unmöglich vom Reformator herrühren kann (z. B. S. 155, Z. 4 f.: „ut [statt: quo modo] nos cogitare debeamus, ipse facile perspicias“; S. 156, Z. 10 f.: „Ego sane cum tuis . . . ferimus [statt: fero]“). Auf dieselbe Fremdartigkeit des Briefes weisen seine Auslassung des von Luther verehrten Namens „von Staupitz“ in der Anschrift und seine Datierung auf das Fest des hl. Lambert von Maastricht. Weil der Brief Staupitz um Geld bittet für dessen ausgetretenen Mönch Achatius von Wolsperg, ist er wohl von diesem verfaßt worden. Nicht Luther, sondern Wolsperg behauptet also 1523, daß ihm durch Staupitz „das Licht des Evangeliums an-

gefangen hat zu leuchten“. Weiter nimmt der Verfasser (S. 6) zu unrecht an, daß Staupitz am 1. April 1524 Luther brieflich gebeten hat (ebd., Nr. 726, S. 263 f.), den Salzburger Georg Führer, der seit dem 26. Mai 1520 in Wittenberg ohne großen Erfolg Philosophie studierte, der philosophischen Fakultät so zu empfehlen, „daß er möglichst bald die Magistermütze bekomme und mir zurückgeschickt werde“ (S. 264, Z. 32). Denn allem Anschein nach ist dieser Brief von Führer als ein gelungener Aprilscherz verfaßt worden, weil er noch am 30. April 1524 eilig zum Magister kriecht worden ist. Nicht Staupitz also hat sich in diesem Brief Luthers „Schüler“ (S. 263, Z. 1) und „ein Vorläufer der heiligen evangelischen Lehre“ (Z. 264, Z. 34 f.) genannt, sondern er wurde als solcher vom Fälscher Führer dem Luther aufgebunden.

Die Beurteilung der vorliegenden Abhandlung wird dadurch erschwert, daß der Verfasser zwar viele Quellen erwähnt und interpretiert, sie aber nicht wörtlich zitiert. So können eventuelle Fehlinterpretationen nicht mit der alleinigen Hilfe dieses Essays, sondern nur durch Heranziehung der angegebenen Quellen aufgewiesen werden. Unter diesen Fehlinterpretationen darf die Meinung sein, Gabriel Biel habe geglaubt, „daß Sünder Gott mehr als irgend etwas anderes in der Welt lieben können durch die Konzentration ihrer natürlichen sittlichen Energien“ (S. 88). Nur kann man darüber kaum diskutieren, weil der Verfasser auf keinen Text Biels verweist. Immerhin darf er wohl übersehen haben, daß Biel, *Collectorium*, III, d.27, q.un., propos.2 lehrt: „Den Akt der Freundschafts Liebe zu Gott über alles kann es im Pilger kraft der bestehenden Ordnung Gottes nicht geben ohne die eingegossene Gnade und Liebe“. Daraus folgt, daß es nach Biel nicht mehr Sünder, sondern schon Gerechte sind, die sich auf die Liebe zu Gott über alles „konzentrieren“. In ähnlicher Weise behauptet der Verfasser ohne Quellenverweisung, daß die ockhamistische Schule, zu der Steinbach gehörte, gelehrt habe: „Gott erwählt zum ewigen Leben eben jene Pilger, die Gnade verdienen werden durch ihre eigenen sittlichen Anstrengungen und die verharren werden im Gnadenstand (mit gebührendem Zugeständnis für einige kurze Fehltritte) bis zum Tag ihres Todes. Ihr Verdienst wird im voraus von Gott gekannt und dient so als der Grund ihrer Erwählung“ (S. 101). Diese Behauptung des Verfassers, die seine Polemik gegen die ockhamistische Theologie weitgehend bestimmt, steht im schroffen Widerspruch mit Biels Lehre *Collectorium*, I, d.41, qu.un., n.2): „Weil die Vorherbestimmung und die Verdammung der göttliche Wille ist, der dem einen das ewige Leben geben will, dem anderen die immerwährende Strafe – welcher Wille nichts anderes ist als Gott selber –, gibt es seitens der Kreatur keine einzige Ursache der Vorherbestimmung und der Verdammung“. Im Allgemeinen ist es darum zu bedauern, daß der im Grunde redliche Verfasser wegen seiner ungenügenden Kenntnis der ockhamistischen Theologie diese zu unrecht „eine schlechte Theologie“ nennt und daß er Luther aus diesem nur angeblichen Verhängnis von Staupitz erretten läßt (S. 143).

Rom

Reinhold Weijenborg

Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Severin und Siedler Verlag, Berlin 1981, 217 Seiten, Leinen, 34,- DM.

Wer mit der Literatur zum Thema „Luther und die Juden“ vertraut ist und Obermans Buch liest, dem ergeht es wie Albert Schweitzer, der in der Schlußbetrachtung zu seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ schrieb: Die Leben-Jesu-Forschung „freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in seine Zeit zurück“. – So konsequent und radikal zeigt Oberman, wie sich Martin Luther als Mensch seiner Zeit neben anderen Menschen seiner Zeit in seiner Zeit zu den Juden verhalten hat. Oberman trägt eine den Leser in Staunen versetzende Vielzahl verschiedenartigster Quellen zusammen und wertet sie mit einem erstaunlich reichhaltigen Instrumentarium aus (mit Methoden der Geistesgeschichte, der