

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

Politik-, Wirtschaft- und Sozialgeschichte, der Zeitgeistforschung und der Theologiegeschichte).

Dabei läßt Oberman keinen Zweifel daran, daß er sich nicht aus einem positivistischen Wissenschaftsverständnis heraus bemüht, ein distanzierendes und optimal objektives Bild von Luthers Stellung zu den Juden in seiner Zeit zusammenzustellen. In seinem Vorwort schreibt er z.T. autobiographisch eindeutig, daß er, der als Niederländer mit dem Thema „Deutschland und die Juden“ aufgewachsen ist, als ein bewußt in der Wirkungsgeschichte des Problems Stehender an seine Untersuchung herangeht. Auch daß er sein Buch einem Rabbiner widmet, der ihn „eingeführt hat in die jüdische Freude an Schöpfung und Gesetz“ (sic!) und ihm den Psalm 126 von der Rückkehr der Gefangenen nach Zion als Motto voranstellt, signalisiert Betroffenheit und Parteinahme! Dies tut auch eine Notiz über seine Teilnahme an einer Podiumsdiskussion über „The Germans and the Jews“ in den USA: „Ich (der Niederländer) wählte mich eins mit den Zuhörern, bis ich mir von einem Auschwitz-Überlebenden sagen lassen mußte: ‚Ihr Christen seid an allem schuld mit eurer Jahrhunderte währenden Hetze‘. Jäh herausgestoßen aus dem Kreis der Opfer, wurde ich so weitergetrieben zum historisch uralten Thema ‚Christen und Juden‘“ (S. 12). Und er greift sogar engagiert ein in die Auseinandersetzung der Gegenwart um die christlichen Wurzeln des Holocaust, wenn er das Bekenntnis der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980 zur christlichen „Schuld und Mitschuld am Holocaust“ gegen den Einspruch von Bonner Theologieprofessoren: „Die nationalsozialistische Ideologie war ebenso offen unchristlich und antichristlich wie antijüdisch“, mit den Worten verteidigt: „Ebenso offen? – Historiker in Deutschland wie Vertriebene aus Deutschland werden hier gleich stutzen: eine deutsche Apologie?“ (S. 13, leider verwechselt der sonst so auf Akribie bedachte Kirchengeschichtler hier 13 Bonner Theologieprofessoren mit der ganzen Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn).

Es spricht für Obermans Engagement und intellektuelle Redlichkeit, daß er nicht nur im Vorwort seine Betroffenheit und Parteilichkeit aufdeckt, die seine Untersuchung motiviert haben, sondern im Epilog (S. 185 ff.) auch die Intention seiner Untersuchung offen ausspricht: Sie soll Christen helfen, „den steinigen Weg zur Koexistenz“ mit den Juden zu gehen. Denn „die Toleranz bleibt ein Schlagwort, wenn sie auf schlechtem Gewissen gründet. Toleranz zwischen Christen und Juden hat nur Zukunft in der Vergegenwärtigung der gemeinsamen Geschichte, in die sie beide durch den Bund Gottes gestellt sind – trotz Haß und Kollektivschuld, trotz Austreibung, Verfolgung und Vernichtung“ (S. 192). Also nicht obwohl, sondern weil Oberman so betroffen und engagiert ist und dieses Ziel im Auge hat, bemüht er sich, als Kirchengeschichtler so objektiv wie möglich über das zu berichten, was geschehen ist. Denn „das heutige Ringen um die Vergangenheit zwingt uns zu der Erkenntnis, wie heikel das Unterfangen ist, die oft verschwiegene Holocaust-Dimension so zu verarbeiten, daß man ihr voll ins Gesicht sieht, ohne die Endlösung als das immer schon angelegte, unentrinnbare Ziel besonders der deutschen Geschichte festsetzen zu wollen. Entscheidend ist, ob es gelingt, nicht schuldbewußt, sondern quellenbewußt Geschichte zu schreiben. Keine schlechtere Geschichtsschreibung als dort, wo das schlechte Gewissen die Feder führt“ (S. 88).

In seiner „Rechenschaft“ genannten Einleitung entfaltet Oberman seine Arbeitshypothese: In der bisherigen Erforschung des Zeitalters von Humanismus und Reformation als Zeit des Aufbruchs zu Toleranz und Glaubensfreiheit hat man sich auf folgende „Rollenzuweisung geeinigt“: „Der reichstreue Reuchlin tritt auf als Vater der Judenemanzipation, der deutsche Luther als bigotter Antisemit und der europäische Erasmus als Urbild von Toleranz und Verfechter der Menschenwürde.“ Diese Rollenzuweisung ist fragwürdig: „Die Rückschau auf den Neuaufbruch der Christenheit im 16. Jahrhundert zeigt jedoch, wie brandgefährlich es ist, Judenhaß als typisch deutsch an Blut und Boden festzuheften. Unsere Gesellschaft hat nicht nur ein Recht auf genauere Information und ungeschminkte Vergangenheit. Europa bedarf sogar der kollektiven Anamnese, der schmerzvollen Aufarbeitung von Geburt und Wachstum seiner Neuzeit. Denn es geht nicht um eine deutsche Vergangenheit, die, einmal bewältigt, uns ein für allemal befreit und Europa in die Zukunft entläßt“ (S. 18).

Im 1. Teil seiner Untersuchung – Die Juden auf der Wende zur Neuzeit, S. 21–83 – gibt Oberman einen geistesgeschichtlichen Überblick über die Stellung von Humanismus und Reformation zu den Juden. Er tut das, indem er das Verhalten der drei wichtigsten Repräsentanten dieser Bewegungen zu den Juden skizziert, die er „ein Triumvirat“ einander „fremder Bundesgenossen“ nennt: Johannes Reuchlin, Erasmus von Rotterdam und Martin Luther. Denn „Reuchlin, Erasmus und Luther bilden keine gemeinsame Front im Kampf um die allorts verlangte Erneuerung der Kirche. Ihre Ziele und Beweggründe sind zu gegensätzlich“ (S. 27). Oberman erweitert diesen Überblick durch kurze Berichte über Johannes Pfefferkorn, Luthers Freunde Andreas Osiander und Justus Jonas und über „Deutschlands bedeutendsten Gegenreformator“ Johannes Eck. Seine Darstellung führt zu wichtigen Korrekturen des bisherigen Bildes: Der angebliche Judenfeind Reuchlin hält am Vorwurf ihrer Kollektivschuld fest und fordert, daß man sie vertreiben soll, wenn sie sich nicht bessern (S. 30–39). Für Erasmus ist Toleranz eine „Christentugend, die dem Judentum als ‚verderblicher Plage und bittersten Feind der Lehren Jesu Christi‘ in der Gesellschaft keinen Platz läßt“ (S. 62). Und „die Grundlage von Luthers Antijudaismus ist die Überzeugung, daß seit der Ankunft Christi auf Erden die Juden als Juden keine Zukunft mehr haben“ (S. 57). Andererseits zeigen die beiden Judenfreunde Osiander und Jonas: „Die Wittenberger Reformation eröffnete zwei Wege der Judenschau, ohne daß es darüber zur Spaltung im eigenen Lager gekommen wäre“ (S. 62). Der Judenhaß Ecks dagegen wird aus den unkritisch übernommenen die Juden kriminalisierenden Vorurteilen des Mittelalters gespeist (S. 45–47). Wichtig ist auch Obermans Korrektur des Bildes von Pfefferkorn: Es beschränkt sich bisher auf seine Forderung, die talmudischen Bücher zu verbrennen und übersieht seinen Kampf gegen antijüdische Vorurteile und gegen die Ausbeutung der Juden durch die Regierenden sowie seine Gewißheit, daß die erfolgreiche Judenmission ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu dem sowohl von Humanismus wie Reformation erstrebten Friedensreich ist (S. 40–44).

Obermans differenziertes Bild, das die bisherige Schwarz-Weiß-Malerei ersetzt, führt ihn zu dem negativen Urteil: Humanismus und Reformation „konnten ihre Hoffnungen auf einen Neubau von Kirche und Gesellschaft nicht entfalten ohne geistige Generalabrechnung mit Juden und Judentum“ (S. 62). Ja, „die Judenbilder“ von Reuchlin, Erasmus und Luther sind nicht dagegen „gefeit, ohne Abänderung in den fremden Dienst des Antisemitismus übernommen zu werden“ (S. 63).

Im 2. Teil seiner Untersuchung – Von der Agitation zur Reformation. Der Zeitgeist im „Juden Spiegel“, S. 85–122 – arbeitet Oberman mit den Methoden der Zeitgeistforschung und reißt mit ihrer Hilfe eine bisher kaum beachtete Dimension des Problems auf. Von der hohen Ebene der Geistesgeschichte, die er im 1. Teil analysiert hat, begibt er sich jetzt auf „die mittlere Ebene“ der volkstümlichen antijüdischen Flugschriften des 16. Jhs., die sich an die breiten Massen wenden. Sie sind zwar kein unmittelbarer Ausdruck des „ursprünglichen und spontanen Volksempfindens“ (S. 106), müssen dieses aber berücksichtigen, wenn sie als Agitationsmaterial und „Steuerungsinstrumente“ die Massen beeinflussen wollen, so daß sie Motive, Beweggründe, Hoffnungen und Ängste ihrer Zeit widerspiegeln. Sie „belegen, wie das Judenproblem mitgärt in den Wirren der Zeit und sich unter vielen Masken verbirgt“ (S. 88). Die Beziehungen zwischen Judenhaß und Antiklerikalismus, Sozialkritik und Obrigkeitskritik sind in ihnen unübersehbar. Ihre Strukturen werden später in den Flugschriften, die zur Hexenverfolgung aufrufen, übernommen und zeigen so, daß Judenpolemik und Judenvertreibung im 16. Jh. „nicht ein letztes Aufbäumen der bereits müden mittelalterlichen Frömmigkeit ist. Nicht das Ende, sondern der Anfang-mit-Schrecken kündigt sich an“ (S. 112).

Obwohl Luther in seinen Flugschriften nicht weniger unerbittlich ist in seiner Abwehr gegen die Juden als Eck u. a., unterscheidet er sich doch von den meisten dadurch, daß er „den Sprung wagt vom Rufmord zum Wahrheitskampf“ (S. 96).

Im 3. Teil seiner Untersuchung behandelt Oberman das Problem: „Martin Luther. Heil und Unheil aus den Juden“ (S. 123–183). Aber es ist typisch für ihn, daß er zunächst einen dritten Anlauf macht, Luther im Horizont seiner Zeit zu sehen: Er tritt auf in einer Zeit, in der die großen Judenvertreibungen in Europa zum Abschluß kommen,

so daß „die Lage der Juden in Westeuropa zu Recht mit dem Wort ‚Elend‘ bezeichnet werden“ kann (S. 126). Dennoch klingt die Judenangst nicht ab, sondern sie wird eifrig weitergeschürt, wie der „Bericht“ über jüdische Verbrechen im Jahre 1510, den ein „progressiver Verlag“ in Nürnberg publiziert, beweist (S. 129–134). Von diesem „exemplarischen“ Bericht aus geht Oberman zu Luther: Während dort die Verbrechen der Juden „natürliche Folge von Christumord und Christenhaß“ sind, finden wir bei Luther eine solche Kriminalisierung der Juden „in keiner Phase seines Wirkens, auf keiner Stufe seiner Polemik“ (S. 135). Denn für Luther sind die Juden weder Angehörige eines verdorbenen Volkes, einer minderwertigen Rasse oder „Mörder und Spitzbuben“, sondern „Träger einer Religion“. Ihre Religion ist freilich die Gesetzesreligion bzw. der Judaismus, der „innerhalb der päpstlichen Kirche erschreckend viele mitgerissen hat“ und auch – wie Luther „im Kampf um die Reformation der Kirche“ offenbar wird – als „jüdische Gesetzlichkeit . . . die evangelische Bewegung bedroht“ (S. 136).

Oberman setzt dann bei seinem Versuch, Luthers Stellung zu den Juden zu beschreiben, nicht bei den „fünf thematischen Judenschriften“ ein, sondern „in der Mitte“ der Lehre Luthers, bei seinen reformatorischen Hauptschriften. Hier stößt Oberman innerhalb der Erklärung des Credo von 1520 auf die Formulierung: „Kein Jude, Ketzler, Heide oder Sünder wird selig, ohne sich mit der Gemeinde der Gläubigen versöhnt und vereint zu haben“ (S. 138). Während es im Bekenntnis um die Abgrenzung der Kirche des Glaubens geht, ruft Luther in den späteren Kampfschriften und Predigten zur Verteidigung der „wahren Kirche“ gegen die Angriffe des Satans auf. Denn „der Teufel“, durch die Reformation „zum Äußersten gereizt und herausgefordert, entfacht die letzte, die endzeitliche Großoffensive durch seine Römer, Ketzler, Türken und Juden“ (S. 138). Diese Sicht der Juden macht deutlich, daß Luthers „kompromißlos harte“ Judenschriften zur „Gattung der Endzeitprophetie“ gehören (S. 155).

Oberman findet nun aber Zusammenstellungen, die den oben genannten entsprechen (die Juden sind immer dabei, andere Gruppen wechseln), schon beim frühen Luther als „Hilfsmittel der Schriftauslegung“ von seiner Psalmenauslegung während der Jahre 1513–1515 an. Und so bleibt es: Textexegese wird für Luther zur „Zeitdiagnose“, die unsere „Augen von den Juden damals zu uns Juden heute lenkt“. Denn „die Juden heute sind vor allem wir elenden Christen selbst“ (S. 141). Deshalb lebt die Kirche zusammen mit dem Judentum unter dem Gericht Gottes „im Exil“, aus dem Gott selbst jetzt durch das wiederentdeckte Evangelium Christen *und* Juden befreien will (v.a. S. 144–149).

Als gegen 1530 die von Luther apokalyptisch als letzter Ansturm des Satans verstandene Gegenreformation einsetzt, ruft er in seinen Schriften zum Kampf gegen Satans Heerscharen auf, gegen die Papisten, die „Schwärmer“ in den eigenen Reihen, die Türken – und *auch* gegen die Juden (s.o. und S. 150–162).

Im Epilog gibt Oberman einen Überblick über die Entwicklung der Stellung der evangelischen Kirchen zu den Juden von Luthers Reformation bis zur Neuzeit: über die „zweite Reformation“, „die Stadtreformation“ (Zwingli und Buzer), die „auch auf Judenfreiheit zu halten hat“ (S. 188), zur „dritten Reformation“, der „Reformation der Flüchtlinge“ in Frankreich, den Niederlanden, Schottland und Nordamerika, der Calvin verbunden war. Was bei Jonas und Osiander im Schatten Luthers aufkeimt („ihre evangelische Glaubenshoffnung richtet sich auf die gemeinsame Zukunft der endzeitlichen Befreiung von Juden und Christen“ S. 164), wird hier immer mehr zur Glaubenserfahrung auf dem eigenen Leidensweg: „die verborgene Schicksalsgemeinschaft zwischen Christen und Juden in der Heimatlosigkeit von Verfolgung und Diaspora“ (S. 189). Hier „verbreitet sich“ die „Sicht von dem einen gemeinsamen Gottesbund für Juden und Christen“, und „der alte und der neue Bund fügen sich jetzt in der ungeteilten Heiligen Schrift zu dem einen Testament zusammen“ (S. 189). Ich pflichte dieser Sicht bei, meine aber, daß Oberman gerade hier, speziell bei Calvin, hätte differenzieren müssen: Denn Calvins Stellung zu den Juden war zunächst von seinem Lehrer Luther beeinflusst und entsprach der der anderen „Stadtreformatoren“, erst später – z.B. in seinen späten französischen Predigten, wie Oberman richtig zeigt –, als er als Verfolgter für Verfolgte wirkt, ändert sich seine Stellung zu den Juden in der aufgezeigten Richtung.

Wir sind Oberman dafür zu Dank verpflichtet, daß er zum 500. Geburtstag Martin Luthers nicht nur einen Aufsatz über „Luther und die Juden“ zu einer Festschrift beigeuert hat, sondern darüber hinaus dieses Buch schrieb (s. S. 11 ff.). Denn es wird wahrscheinlich die wichtigste Untersuchung über Martin Luther zu seinem 500. Geburtstag werden. Wenn man es nicht konstatiert, so muß man m.E. doch hoffen, daß Obermans Buch ein epochemachendes Werk zu den Problemkomplexen „Martin Luther und die Juden“ und „Christen und Juden“ wird. Richtungweisend ist sein äußerst differenziertes Verständnis Luthers im Horizont seiner Zeit. Noch wichtiger aber scheint mir Obermans Entdeckung, daß Luthers theologischer Antijudaismus, der Judenhaß und Judenbekämpfung bewirken kann, bewirkt hat – und noch bewirkt (!), zum Zentrum der reformatorischen Lehre Luthers gehört und sich als Grundstruktur seines Denkens von den Anfängen bis zu seinem Tod *unverändert* durchhält. Oberman konstatiert das als Kirchengeschichtler, führt an das Problem heran und stellt es kirchengeschichtlich dar, bleibt dann aber doch „bei seinen Leisten“, indem er die Lösung dieses Grundproblems reformatorischer Theologie nach dem Holocaust an die Systematik weitergibt. Obermans Buch sollte zu einem Baustein werden, auf dem andere aufbauen, – andere Kirchengeschichtler, die das Problem „Christen und Juden“ auch in anderen Epochen der Kirchengeschichte so engagiert und doch – bzw. gerade deswegen! – so „quellenbewußt“ untersuchen wie er – und Systematiker, die sich endlich an die Arbeit machen, die ihnen Oberman zuweist: Luthers Antijudaismus als zentrale Lehre reformatorischer Theologie systematisch zu untersuchen – und zu korrigieren.

Moers

Heinz Kremers

Waldemar Kramer: Johannes Parsimonius. Leben und Wirken des zweiten evangelischen Abtes von Hirsau (1525–1588). Frankfurt am Main (Waldemar Kramer) 1980, 458 S.

Das Buch ist von einem Amateur geschrieben, der von der Familienforschung her auf Parsimonius (Karg) gestoßen ist. Dieser Umstand mindert den Wert der Veröffentlichung keineswegs; er erklärt aber die Eigenart der Anlage und Darstellung. Der Autor gibt z. B. offen zu, von den theologischen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nichts zu verstehen. Da Parsimonius in diese Konflikte verwickelt war, wäre dies ein erheblicher Nachteil, würde er nicht durch die originale Reproduktion zahlreicher Quellen weithin kompensiert. Das Werk ist überhaupt ungewöhnlich reich mit Wiedergaben von Bildern, Handschriften und Drucken ausgestattet. Man hat dies dem Umstand zu verdanken, daß Autor, Drucker und Verleger identisch sind und maecenatehaft keinen Aufwand gescheut haben. Außer den Bildern und Quellen sind in die Darstellung ältere Artikel und Aufsätze über Parsimonius vollständig oder ausschnittsweise eingerückt, so daß das Buch neben den Quellen auch die Sekundärliteratur bietet. Z. B. wird das Verzeichnis von Parsimonius' Nachlaß nach dem gedruckten Katalog der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel wiedergegeben. Dieser enthält nicht nur interessante Korrespondenzen mit den damaligen württembergischen Theologen, sondern auch zahlreiche Dokumente aus der Reformationszeit überhaupt, darunter einen Teil der Osiander-Überlieferung. Erwähnt sei ferner Lessings (!) Aufsatz über „Ehemalige Fenstergemälde im Kloster Hirschau“, der auf den von Parsimonius veranlaßten Skizzen und Beschreibungen, die gleichfalls wiedergegeben werden, basiert. Von den handschriftlich oder gedruckt überlieferten Schriften von Parsimonius werden u. a. wiedergegeben: ein Bedenken gegen das Interim, die katechismusartige deutsche Gesangsschule, Von Zauberey und Segensprechen, Vom Zinskauf, ein Ehegutachten, Concio, in qua vera praesentia corporis et sanguinis Christi demonstratur (Tübingen 1561), ein Glaubensbekenntnis, Ausschnitte aus den historischen Arbeiten. Der Reiz dieses Werkes liegt somit auf der Hand: Man befindet sich unversehens an den Quellen selbst und inmitten der früheren Forschung. Dabei erweist sich, daß der Gegenstand viel reicher und interessanter ist, als man zunächst angenommen hat.

Was schon die Arbeit von Hermann Ehmer über „Valentin Vannius und die Refor-