

stimmter Weise kann dafür der 1530 erfolgte Abgang nach Celle als paradigmatisch gelten, in dessen Zusammenhang, mit Zschochs Schlußsatz zu reden, aus „dem reformatorischen Theologen, Prediger und Publizisten ... der Reformator Urbanus Rhegius“ (352) wird, der sich – nachdem er „auf der Coburg sozusagen die ‚Weihe‘ des Lutherschülers empfangen hat“ (351) – ganz dem konkurrenzlosen Einfluß der Wittenberger Theologie in seinem neuen Tätigkeitsbereich fügt, um in deren Sinne die Kirche zu organisieren. Der durch den Verlauf nicht nur der allgemeinen Historie, sondern auch seiner eigenen Biographie belegte begrenzte geschichtliche Einfluß von Rhegius' Augsburger Position muß nicht von vornherein gegen diese sprechen, ruft aber Anfragen an ihr Profil hervor. Historisch wäre m.E. noch einmal (und nicht zuletzt im Hinblick auf teilweise konträre Befunde der bisherigen Sekundärliteratur) zu prüfen, ob die Studie die Gesamtposition von Rhegius nicht aus einem konstruktiven dogmatischen Gegenwartsinteresse heraus tendenziell überprofilert, indem er ihn auf einen binnenreformatorischen Integrationskurs festlegt, der mit einem konstitutiven und dem Antianabaptismus analogen Antikatholizismus zwangsläufig einhergeht. Auch für den Fall, daß sich diese Festlegung als historisch unzweideutig und unwiderlegbar erweisen sollte, wäre unter systematischen Aspekten immer noch – und nach meinem Urteil um so mehr – zu fragen, ob sich unter diesen Umständen aus der Augsburger Position des Rhegius exemplarische Optionen für eine gegenwärtige ökumenische Theologie ableiten lassen.

Bleibt anzumerken, daß dem Werk von Zschoch ein Anhang mit einer Rhegius-predigt von 1529 sowie ein hilfreiches Quellen- und Literaturverzeichnis samt Register beigelegt sind.

München

Gunther Wenz

*Eduard H. L. Baumann: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“ von 1523 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Neue Folge 46), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1993, 336 S., kt., ISBN 3-506-70196-7.*

Auch unter intimen Kennern des englischen Humanisten und Politikers Thomas

More erfreut sich dessen kontroverstheologische Polemik nur geringer Beliebtheit; sie muß sich vielmehr moralische und psychologische Beurteilungen gefallen lassen. Speziell seine „Responsio ad Lutherum“, 1523 pseudonym als Schutzschrift für die „Assertio septem sacramentorum“ König Heinrichs VIII. gegen Luthers Schrift „Contra Henricum Regem Angliae“ erschienen, gilt als „recht langweilig und schwerfällig lateinisch geschrieben“ und darum mit Recht als „schon längst vergessen“ (so G.R. Elton in: Gestalten der Kirchengeschichte 5, 1981, 92). Gegen dieses Vorurteil tut Eduard H. L. Baumann (B.) in seiner 1990 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg angenommenen, von Gerhard B. Winkler (Salzburg) angeregten und von Heinrich Petri betreuten systematisch-theologischen Dissertation das, was man auch mit polemischer Theologie tun sollte: er nimmt sie ernst. Dieses Ernstnehmen der „Responsio ad Lutherum“ als eines theologischen Textes führt den Autor zur Herausarbeitung des Moreschen Konsenskonzeptes als des tragenden Fundamentes von dessen Sicht der christlichen Religion als ganzer. B.s Hauptthese lautet: „More versteht ihn [s. den Konsensbegriff] als ein formales philosophisches Wahrheitskriterium, dessen personale, gesellschaftliche und literarische Entfaltung einen Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht, der dem kohärierenden Gleichgewicht des Kosmos entspricht. In diesem Zusammenhang gewinnt der consensus ecclesiae als nachprüfbares Glaubenskriterium an Bedeutung. Auf der Grundlage dieser Denkform zeigt die Responsio ihren zentralen theologischen Inhalt: die Darstellung des Offenbarungsprozesses, der durch die Autorität des Geistes Gottes den im Konsens der Kirche gesicherten Glauben ermöglicht.“ (21).

Der Ausarbeitung dieser These nähert sich B. etwas schwerfällig in der „Hinführung“ des ersten Teiles (23–132), in dem er zunächst das geistesgeschichtliche Umfeld Mores knapp skizziert – zu knapp, um dem verwickelten Verhältnis von (christlichem) Humanismus und reformatorischer Theologie wirklich gerecht werden zu können –, um dann Leben und Werk Mores bis 1523 nachzuerzählen (die Zusammenfassung auf S.45 hätte dazu gereicht). Näher zum eigentlichen Thema führen dann der Abschnitt über die Entstehung der „Responsio ad Lutherum“ (47–78) und die die theologische Strukturierung vorbereitende literarische Form-

analyse (79–101). B. macht bereits hier deutlich, daß er den Konsensbegriff Mores nicht auf der Inhaltsebene interpretieren will, auf der die „Responso“ „ein mühsam lesbares und umständlich dickes Buch“ sei, „dessen rüder Ton auf manchen Seiten eher an eine Schlammschlacht erinnert“, während „Mores theologisches Grundkonzept ... auf dieser Betrachtungsebene verborgen“ bleibe (86). Vielmehr führe angesichts des vorgegebenen Inhalts der Weg zu Mores Theologie „über die Form“. Auf dieser Ebene findet B. dessen Absicht, „als Kompositionsklammer das formale Strukturprinzip des consensus anzuwenden“ (86). In diesem Kontext stellt More Heinrich VIII. als Konsensverteidiger gegen den Konsensbrecher Luther dar. Die derbe Polemik bezeichnet als konsequente rhetorische Gestalt das Ausschneiden des „Friedensstörers“ Luther aus dem konsensorientierten Disput in der Christenheit. Eher anhangsweise orientiert B. dann noch über die Begriffsgeschichte des Konsensmotivs (103–132), wobei deutlich wird, was der Autor – bezeichnenderweise? – nicht ausdrücklich sagt, daß nämlich „Konsens“ ein ideologischer Begriff ist, daß er etwa im politischen Bereich im Sinne einer die reale Macht legitimierenden und erhaltenden Fiktion eingesetzt wird. Die naheliegende Übertragung auf die Funktion des Begriffes in der Kirche vollzieht B. nicht; vielmehr weist er darauf hin, daß der Rede vom „consensus ecclesiae“ „eine Offenbarungstheologie im Rahmen einer pneumatologischen Ekklesiologie“ zugrunde liege, „die auf dem Prinzip des göttlich geschenkten sensus fidei“ beruhe (117).

Der Hauptteil der Arbeit (133–283) analysiert ausgehend von dem Ansatz bei einem formal verstandenen Konsensbegriff den Text der „Responso ad Lutherum“. Die systematische Durcharbeitung des spröden und allein durch die Methode der kommentierenden Wiedergabe der von Luther und Heinrich VIII. vorgebrachten Argumente schwer lesbaren Werkes beeindruckt B. unterscheidet vier Ebenen des Konsenses: Individuum, Gesellschaft, Kirche und Literatur. Auf allen vier Ebenen sieht er More Luther als vollkommenen Konsensbrecher darstellen: Der personale Konsensbruch (135–144) verdichtet sich im Begriff des „Narren“, der gesellschaftliche (145–156) macht Luther zum „Staatsverbrecher“, der literarische (277–283) zum „Literaten der Gese“. Der kirchliche Konsensbruch steht im Mittelpunkt von B.s Analyse (157–275), durch ihn erweist sich Luther als „Glau-

benszerstörer“. B. legt den Schwerpunkt seiner Interpretation auf die fundamentaltheologisch ausgerichtete Darstellung des Moreschen Offenbarungsverständnisses. Deutlich wird dabei, wie More die von Luther vertretene Exklusivität der Bibel als Offenbarungsquelle vom Gedanken eines kirchlichen Konsenses her bestreitet und sie als „verbum dei“ in die Fülle der kirchlich tradierten „verba dei“ integrieren will. In Auseinandersetzung mit anderen akzentuierten More-Interpretationen kennzeichnet B. dessen Offenbarungsverständnis als dreiteiliges pneumatologisches Modell: Neben der Schrift erscheint die „apostolische Traditionsvermittlung“, die unveränderliche Glaubenswahrheiten ins „Herz der Kirche“ einschreibt, während die „christologische Traditionsvermittlung“, d.h. die Lehrpräsenz Christi in der Kirche, die Veränderung von Lehre und Praxis in der Christenheit ermöglicht, wobei der Christus praesens sogar „von Schriftaussagen, d.h. von seinen historischen Worten, entbinden“ kann (186). Was verbindliche Tradition ist, wird durch den consensus ecclesiae erkennbar: Er ist „das Versicherungsmoment des göttlichen Autoritätsanspruches der Traditionen Gottes.“ (189). Die Forschungsdiskussion, ob More „Papist“ oder „Konziliarist“ gewesen sei (dazu 210 ff.), stellt angesichts des von B. erarbeiteten Offenbarungsmodells (Schaubild 214) eine dem Konsensgedanken nicht entsprechende Alternative zur Entscheidung. Der Konsens steht als formales Autoritätskriterium über materialen Kriterien des kirchlichen Lehrens und bezeichnet das Wirken des Geistes Gottes in seinem Volk (215–227). Äußerer Ort des geistgewirkten Konsenses ist die Kirche in ihrer verfaßten, hierarchisch strukturierten Gestalt, mit der Luther in der Sicht Mores gebrochen hat (228–253); deshalb führt seine Theologie zur „Un-Kirche“ des Dissenses (252). Frucht des Konsenses ist der „öffentliche Glaube“, „wie er in seinen äußerlichen Ausfaltungen in der ganzen Kirche aller Zeiten und Räume erkannt werden kann“ (253), also die gesamte kirchlich geprägte Religiosität. Es ist unverkennbar, daß Mores Konsensdenken von humanistischen Voraussetzungen aus der Stabilisierung der real existierenden papstkirchlichen Frömmigkeit verpflichtet ist. Daß dann die Anwendung des offenbarungstheologisch verankerten Konsensmodells auf der Inhaltsebene der dogmatisch strittigen Lehrfragen (254–274) in allen Punkten (B. behandelt vor allem die Sünden- und die Sa-

kramentenlehre) zur Bestätigung der römischen Lehrmeinung führt, kann nicht verwundern. Auch die Ausweitung der „*traditiones dei*“ auf Einzelregelungen der kirchlichen Frömmigkeit, die B. More, den er sonst weitgehend mit Kritik verschont, als Ergebnis der „polemische[n] Verteidigung auf Kosten der theologischen Sorgfalt“ (274) ankreidet, liegt in der Konsequenz des harmonisierenden Grundkonzepts.

Im dritten Teil seiner Arbeit (285–306) schlägt B. die Brücke von der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts zur Fundamentaltheologie der Gegenwart. In diesem Zusammenhang weist er noch einmal auf die kosmische Einbindung des Moreschen Konsenskonzepts hin und verbindet dieses theologische Konzept mit Mores juristischer Profession: „Es ist diese aus dem juristischen Beruf erwachsene Gewichtung des *consensus ecclesiae* und dessen Verknüpfung mit dem *consensus humanus*, die More zu einer eigenständigen Theologie eines christlichen Humanismus führen.“ (292) More sieht „entwicklungs- und bildungsoptimistisch“ (295) den Konsens als Brücke zwischen Natur und Gnade; sein Konsensgedanke empfiehlt sich nach B. als induktiv-analytischer Weg zu „einer der Wahrheit verantworteten Lebensform in der Welt“ (294). Mit seiner „ständigen Offenheit nach vorn“ werde der „Dialog mit jedem, der sich ... dem natürlichen Konsensstreben verpflichtet weiß, ... für den Glauben der Kirche zum Gewinn“ (295). Abschließend plädiert B. für eine „geduldige Konsenserhebung“ im Raum der Kirche (305) und wendet sich gegen eine materielle Verengung des Konsensbegriffes. „Ein solcher Konsens wird weder autoritär bestimmt noch als Gesinnung vieler einzelner mit werbendem Debattencharakter erhalten, sondern als kommunikativer Vollzug erlebbar, der sich in Solidarität, Freiheit und Friede, d.h. in einer Zivilisation der Liebe, vollzieht.“ (305)

Spätestens mit dieser schönen Vision verläßt B. den „Raum der Kirche“ zugunsten eines idealen, in den abschließenden Bemerkungen (305 f.) menschheitlich-ökumenisch ausgeweiteten Kommunikationsraumes. Als Utopie in den Spuren des Utopikers More mag dieses Überschreiten realer christlicher Erfahrung seinen Sinn haben, im Kontext einer realitätsgebundenen theologiegeschichtlichen Untersuchung wirkt es kontraproduktiv. So überzeugend es B. gelingt, hinter der kontroverstheologischen Polemik das Welt- und Christentumsverständnis Mores auszu-

machen und mit dem Konsensbegriff zu beschreiben, so sehr geht seine Analyse an der historischen Realität vorbei. Die anspruchsvolle Lektüre der „*Responsio*“ auf einer formalen Ebene blendet mit der Inhaltsebene zugleich die geschichtliche Bezogenheit des Textes aus. Dabei geht unter, daß schon der Titel von Mores Schrift deren Relationalität zum Ausdruck bringt: es handelt sich um eine „*ad Lutherum*“ gerichtete „*responsio*“, genauer betrachtet bereits um das dritte Glied einer respondierenden Kommunikation zwischen Luther (*Contra Henricum Regem Angliae*) und Heinrich VIII. (*Assertio septem sacramentorum* gegen Luthers *De captivitate Babylonica*). Die responsive Struktur der von More polemisch vorgebrachten Kontroverstheologie wird von B. nicht als deren integraler Bestandteil behandelt, als auch die Wahrnehmung von Welt und Religion prägendes Moment, sondern als zufällige Einkleidung eines an sich überhistorischen theologischen Konzeptes. Damit trifft er vermutlich Mores theologisches und kirchliches Selbstverständnis und das anderer Vertreter eines christlichen Humanismus, verzichtet aber darauf, dieses Selbstverständnis kritisch auf seine geschichtliche Bedingtheit zu befragen. Weil B. programmatisch die Inhaltsebene der „*Responsio*“ meidet, scheint es über weite Strecken der Arbeit so, daß er Mores Bild des Reformators und seiner Theologie teilt und es unkritisch weitergibt. Daß More sich theologisch an einem konkreten Gegenüber abarbeitet, hat nach B. auf sein theologisches Konzept keinen entscheidenden Einfluß; Luther bleibt deshalb eine blasse Randfigur. Wo überhaupt einmal etwas zu Luthers Ansichten gesagt ist (z.B. 234, 258, 261 f., 265 ff.), geht es nicht über knappe, pauschalierende Bemerkungen hinaus. Ein Blick in das Literaturverzeichnis unterstreicht den Befund: Neuere Sekundärliteratur zu Luther, selbst die für die Auseinandersetzung mit Heinrich VIII. einschlägigen Monographien von E. Doernberg (1961) und N. S. Tjernagel (1965) sucht man vergebens; für Luthers Theologie bezieht sich B. nur auf J. Köstlins zuerst 1863 erschienene Darstellung (die angegebene 3. Auflage von 1968 ist unveränderter Nachdruck der 2. Auflage von 1901)! Daß Thomas More seinen Gegner nicht verstehen konnte und wollte, ist historisch verständlich. Daß sein Interpret keine Anstrengungen unternimmt, dieses Nicht-Verstehen einzuholen, bleibt unverstänglich und methodisch in höchstem Maße fragwürdig.

More konnte noch nicht sehen, daß sein Konsensbegriff an der Theologie, gegen die er ihn richtete, und an ihren kirchlichen Konsequenzen zerbrechen würde. Für ihn war der formale Konsens inhaltlich mit dem Konsens der kirchlichen Lehre identisch. Luther erschien folgerichtig als Konsensbrecher, der aus dem konsensorientierten Disput im Raum der Kirche ausgeschieden war und infolgedessen polemisch als „Dissenter“ behandelt werden mußte. Für die Zeitgenossen, gerade aus dem Lager der Humanisten, die im Konsens der Papstkirche verbleiben wollte, stellte dieses Konzept fraglos eine plausible Deutung der eigenen Gegenwart und ihrer Entscheidungen bereit. Im historischen Rückblick wirkt das Konzept Mores aber ideologisch verschleiern. Es läßt nicht erkennen, daß die Häretisierung der Theologie Luthers und der Reformation im 16. Jahrhundert gescheitert ist. Stattdessen ist mit der Exkommunikation Luthers und mit dessen Distanzierung von der römischen Kirche der Prozeß der Konfessionalisierung des Christentums angestoßen worden, der zur Bildung und Strukturierung von Konfessionskirchen führte, die bis heute die Gestalt der institutionalisierten Christlichkeit bestimmen. Dabei steht nicht Konsens gegen Konsensbruch, sondern konfessioneller Konsens gegen konfessionellen Konsens. B. bedenkt bei seiner klugen Analyse des Moreschen Gedankengebäudes nicht, daß dieser historisch gesehen selbst nicht mehr im Konsens „der Kirche“ steht, sondern allenfalls in einem „konfessionellen“ (Teil-)Konsens. Ob das Christentum der neuzeitlichen Konfessionalität mit Hilfe des Konsensgedankens, sei er formal oder material akzentuiert, theologisch erfaßt werden kann, bedürfte eigener Überlegungen. Daß Mores Konzept dazu nicht taugt, macht B. wider Willen deutlich. Es verbindet letztlich die Vorstellung eines idealen konsensorientierten Kommunikationsprozesses mit der Realität einer den Konsens autoritativ setzenden und aus ihm durch Häresieverdikt ausgrenzenden Kircheninstitution. B.s Analyse dient, indem sie dieses Konzept repristiniert, einer universalistischen Ekklesiologie, die historisch unter Realitätsverlust leidet und auch in der Gegenwart die Konfessionalität als Grunddatum der real existierenden Christenheit ausblendet.

Von den zahlreichen Druckversehen können nur die gravierendsten aufgelistet werden; mehrfach scheint es sich auch um grammatikalische Unsicherheiten zu han-

deln: S.41, Z.22 lies „umstrittenstes“; 42,8 „einen“; 42,11 „ziehenden“; 47,17 „an“ statt „um“; 52,7 „verbot“; 52,30 „seinen“; 59,13 „Baravellus“; 62,21 „schriftlicher“; 84,12 „aufständischen“ statt „aufständigen“; 118,11 „zweite“; 118,20 „das verkörperte“ statt „dem verkörperten“; 126,8 „widerstreitet“; 128,8 stelle um: „denselben Verbindlichkeitscharakter wie ein geschriebenes Gesetz“; 132,14 „entscheidenden“; 132,15 „umfassender“; 155,18 „Verbrechers Luther“; 184,14 „festhält“; 185,15 „diesen“; 207,22 „verloren“; 222,2 „freiheitlichem“; 223,7 „individuellen“; 227,17 „dem“; 239,11 „übereinstimmen“; 245,11 „Dieners“; 249,18 „indem ... treibe“ statt „als ... trieb“; 277,12f „entsprechender“ (oder: „zu der ihr entsprechenden“); 295,2 „Menschheitsgeschichte“; 301,20f „deren“ statt „dessen“; 302,20 „im“ statt „in“. Die Übersetzungen lateinischer Textpassagen sind mitunter holprig (z.B. 203, 207). Auf eine chronologische Unklarheit sei noch hingewiesen: Anders als S.62 dargestellt, kann More Luther 1519 natürlich noch nicht aufgrund von „De captivitate Babylonica“ abgelehnt haben!

Wuppertal

Hellmut Zschock

*Martin Arnold: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525) (= Göttinger theologische Arbeiten 42), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1990, 10, 383 S., kt., ISBN 3-525-87394-4.*

Die von Bernd Moeller betreute Dissertation widmet sich 28 Flugschriften und deren Autoren, die sämtlich Handwerker gewesen sind. Alle Schriften sind in der Zeit von 1523 bis 1525 entstanden. Damit, so Arnold, werden „alle bekannten Handwerkerflugschriften aus der frühen Reformationszeit ausgewertet“ (S. 2). Die Begründung der Auswahl ist jedoch nicht vollends widerspruchsfrei. Wenig später wird nämlich angemerkt, daß fast alle Handwerkerflugschriften der Reformationszeit aus der Periode zwischen Frühjahr 1523 und Sommer 1525 stammen (S. 3). Möglicherweise handelt es sich nur um eine unpräzise Formulierung, gerne hätte der Rezensent jedoch unzweideutig gewußt, ob es nicht doch darüber hinaus andere Schriften gegeben hat, die ebenfalls noch der Frühphase der Reformation zuzurechnen gewesen wären und wie diese Frühphase definiert wird. Wie auch im-