

schied zu seinem Vorgänger empfing er die Priester- und Bischofsweihe, nahm sogar Pontifikalhandlungen wahr, doch kam seine geistliche Jurisdiktion infolge des Fortschreitens der Reformation in weiten Teilen der Diözese zum Erliegen. Das bedeutete einen erheblichen Rückgang der Einkünfte, die notwendig gewesen wären, um den Bildungsstand des Klerus zu heben oder dessen sittliche Mängel wie Simonie, Konkubinat, Völlerei, Trunksucht und Spielleidenschaft zu beheben. Obwohl das Domkapitel ein energisches Vorgehen gegen die Reformation forderte, legte die Einschränkung des *ius reformandi* geistlicher Fürsten durch die *Declaratio Ferdinanda* Rücksichten auf neugläubige Untertanen nahe. So befahl Melchior Zobel dem geistlich zu Würzburg gehörigen Kloster Banz zwar, sich „allen Luthereien mit Worten und Werken zu enthalten“, und bei Visitationen ließ er deutsche Gesangbücher konfiszieren, vergeblich aber war es, den „Ritter mit der eisernen Hand“, Götz von Berlichingen, zu bewegen, seinen „sektierischen“ (= lutherischen) Pfarrer durch einen „christlichen“ (= katholischen) zu ersetzen; das Ausscheiden der Ritterschaft aus dem Territorialverband war nicht mehr aufzuhalten. Aus Indifferenz im alten Glauben verharrend, aber reformunfähig, trieben der Schmalkaldische Krieg, die Fürstenerhebung und der Markgrälerkrieg das Hochstift in den finanziellen Ruin, so daß im Domkapitel Bestrebungen aufkamen, Zobel zum Amtsverzicht zu bewegen, und der Fürstbischof selbst erwog, die Regierung einem Koadjutor zu übertragen. Seine Ermordung ist letztlich eine Folge der Verunkeuschung seines Vorgängers (moraltheologisch: „Fleischessündensold“); denn da sich Zobel weigerte, Christoph Kretzer, der mit der Tochter Konrads von Bibra verheiratet war, das bischöfliche Legat auszuzahlen, hatte der Schwiegersonn ein persönliches Motiv, den von Wilhelm von Grumbach inszenierten Anschlag auf den säumigen „Testamentsvollstrecker“ auszuführen.

Marktredwitz Hans Joachim Berbig

*Christoph Strohm: Ethik im frühen Calvinismus.* Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 65), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1996, 789 S., ISBN 3-11-015061-1.

Spätestens seit Schneckenburger und Hundeshagen gehört zum Repertoire der Konfessionstypologie die These, daß der reformierte Protestantismus aktiv und tätig, der lutherische hingegen passiv und ruhend sei. Sie ist es, die in Max Webers Studien zum Verhältnis zwischen calvinistischer Ethik und Kapitalismus ebenso fortlebt wie in Troeltschs Untersuchungen über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Eine gewisse Berechtigung kann man ihr ja auch nicht absprechen, wenn man sich einmal die unterschiedliche Auffassung des Gesetzes bei Luther und Calvin vor Augen hält. Für Calvin ist nämlich der dritte Gebrauch des Gesetzes, also seine Rolle als ethische Norm im Prozeß der Heiligung des gerechtfertigten Sünders entscheidend. Es ist allerdings erstaunlich, daß trotz des immer wieder betonten aktiven Charakters des Calvinismus die Zahl der Arbeiten zu seiner Ethik verschwindend gering ist. Daran hat auch die intensive Erforschung der Sozialdisziplinierung im Rahmen der reformierten Konfessionalisierung nichts geändert. Man ist vielmehr, was die calvinistische Ethik betrifft, nach wie vor auf Alexander Schweizers Studie „Die Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche“ aus dem Jahre 1850 angewiesen. Die umfangreiche Heidelberger Habilitationsschrift von Christoph Strohm über den Calvinsschüler Lambertus Danaeus füllt insofern eine Lücke. Denn der Franzose Danaeus, nach seinem Genfer Aufenthalt in Leiden, Gent und in Frankreich lehrend, legt mit seinen „Ethices libri“ 1577 die erste systematische Ethik des Protestantismus vor und kann als der wichtigste Ethiker des frühen Calvinismus gelten.

S. rechnet Danaeus dem humanistischen Aristotelismus zu, wie er in Frankreich durch Lefèvre d'Étaples repräsentiert wurde. Mit dem Humanismus teilt der gelernte Jurist außer dem Studium antiker Werke auch das spezifisch moralpädagogische Interesse, das er als reformierter Theologe beibehält. Seine eigene Ethik, die biblische und antike philosophische Argumentation miteinander verbindet, stützt sich vor allem auf Aristoteles und die Stoa. Dabei übersieht er allerdings nicht die grundlegenden Differenzen zwischen christlicher und philosophischer Ethik hinsichtlich ihrer Begründung, ihrer Ziele und ihrer inhaltlichen Bestimmung der Tugenden und Laster. So kritisiert er an Aristoteles, daß er nichts von der Verkehrung des menschlichen Willens wisse und das Ziel menschlichen Han-



delns nicht in der Verherrlichung Gottes, sondern in der Glückseligkeit sehe. Aber die Orientierung an der Nikomachischen Ethik führt laut S. doch dazu, daß neben dem göttlichen Gesetz jetzt der Mensch als Handlungssubjekt ins Zentrum der christlichen Ethik rückt. Neben der aristotelischen ist es vor allem die durch Ciceros Schrift „De officiis“ vermittelte stoische Ethik, die Danaeus im Rahmen des damaligen Neustoizismus rezipiert. Von der Stoa übernimmt er sowohl die Affektenlehre als auch die Idee des Vernunft- oder Naturrechts, das letztlich identisch ist mit dem göttlichen Gesetz. Die Tugend wird nicht mehr aristotelisch als goldenes Mittelmaß, sondern stoisch als Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaften gefaßt, und dieser wiederum wird mit dem paulinischen Kampf von Geist und Fleisch ineins gesetzt. Deutlich überwiegt der stoische den aristotelischen Einfluß in den 1596 erschienenen „Politices Christianae libri septem“, in denen sich Danaeus an der Staatslehre des einstigen Leidener Kollegen Justus Lipsius orientiert. Denn wie dem niederländischen Neustoiker geht es ihm in erster Linie um die Stabilität des Staates, der sowohl die wahre Religion als auch das stehende Heer dienen. Trotz gewisser Einschränkungen, die sich der monarchomachischen Tradition verdanken, wird das Verhältnis zwischen Herrscher und Volk demjenigen zwischen Vernunft und Affekten angeglichen. Mehr noch als in der „Ethik“ zeigt sich Danaeus in seiner „Politik“ abhängig vom Neustoizismus, wobei die Übernahme stoischen Gedankenguts wesentlich bedingt ist durch die Affinität zwischen der auf Affektregulierung abgestimmten asketischen Haltung des Neustoizismus und der des Calvinismus.

Neben theologischen und philosophischen sind es vor allem juristische Quellen, die Danaeus für seine Ethik heranzieht. S. zeichnet dessen juristische Laufbahn nach und geht auf die Stellung seiner juristischen Lehrer in der damaligen Methodendiskussion ebenso ein wie auf die Rolle, die die Jurisprudenz im frühen Calvinismus schon allein deshalb spielte, weil dessen Theologen wie Calvin selbst vielfach eine juristische Ausbildung erhalten hatten. Danaeus geht von der Nähe von Jurisprudenz und Moralphilosophie aus, die darin ihren Ausdruck findet, daß beide auf die Naturrechtslehre zurückgreifen. Die Betonung der Nähe von Recht und Ethik führt auch dazu, daß Danaeus wie Beza die mosaische Gesetzgebung in die christliche Ethik integriert. Die bei

Calvin begebene Unterscheidung zwischen dem immer gültigen Moralgesetz und dem aufgehobenen Zeremonial- und Judizialgesetz tritt so zurück hinter dem Bemühen, Ethik und Recht ganz auf das mosaische Gesetz zurückzuführen, zumal Danaeus von einer Übereinstimmung zwischen mosaischem und römischem Recht ausgeht. S. zeigt, wie stark Danaeus in seiner eigenen Argumentation geprägt ist durch die juristische Hermeneutik, wie sie Francois Hotman formuliert hatte. Das Spezifikum seiner christlichen Ethik ist allerdings der Ausgangspunkt beim Rechtsanspruch Gottes auf die ihm zukommende Ehre. Das schlägt sich vor allem darin nieder, daß die Ethik sich jetzt nicht mehr auf die Auslegung der zweiten Tafel des Dekalogs beschränkt, sondern auch die der ersten Tafel umfaßt, die im Rückgriff auf das römische Recht vorgenommen wird. Dies führt dazu, daß der Verstoß gegen die Gebote der ersten Tafel als *crimen laesae maiestatis* auch staatsrechtliche Konsequenzen hat. Zudem kommt es zu einer verstärkten Reglementierung aller Lebensbereiche, die aber gerade den Tendenzen, die den frühneuzeitlichen Territorialstaat ohnehin auszeichnen, entgegenkommt. In die damals vor allem im Frankreich der konfessionellen Bürgerkriege lebhaft diskutierte über das Widerstandsrecht greift Danaeus gleichfalls ein. Unter Berufung auf die Monarchomachen, vor allem Hotman, wendet er sich gegen die Souveränitätstheorie Bodins. Die Begrenzung der Macht des Fürsten und der obersten Magistrate begründet er dementsprechend mit der Annahme eines Bundes zwischen dem Herrscher und dem Volk, auf dem der Staat beruht und der den Herrscher bindet. Entartet dieser zum Tyrannen, haben die Stände als Vertreter des Volks das Recht, ja sogar die Pflicht zum Widerstand.

Es ist die These S.s., daß die theologische Ethik des Danaeus einen doppelten Ausgangspunkt kenne, nämlich einerseits das göttliche Gesetz und andererseits das von Gottes Geist konstituierte Subjekt. Ihre Absicht sei es, die biblische Gesetzeslehre mit der philosophischen Tugendlehre der Antike zu verbinden und das Gesetz mit Hilfe des römischen Rechts zu interpretieren. Von Calvin übernimmt Danaeus dabei die Verinnerlichung und Spiritualisierung des Gesetzes, das für ihn mit dem stoischen Vernunftgesetz übereinstimmt. Das Bindeglied zwischen der Gesetzes- und der Tugendlehre stellt das den Dekalog beschließende Begehrverbot dar, insofern sich die Tugendlehre gleichfalls gegen



die *concupiscentia* richtet. S. betont zu Recht, daß die prinzipielle Einigkeit zwischen philosophischer Tugendlehre und biblischer Gesetzeslehre grundlegende Bedeutung für die Ethik des Danaeus habe. Neben dem Gesetz bildet die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist deren zweiten Ausgangspunkt. Hier übernimmt Danaeus zunächst von Calvin die anthropologische These von der in seiner Vernunftfähigkeit begründeten Gottebenbildlichkeit des Menschen. Allerdings ist seine Psychologie weniger durch platonische als durch stoische Einflüsse geprägt. Als Schüler Calvins rezipiert er die These von der aus der Erbsünde resultierenden völligen Willensunfreiheit, die den Menschen zum tugendhaften guten Handeln unfähig macht. Die Fähigkeit dazu erlangt er erst durch die Wiedergeburt, die somit zur Grundlage des christlichen Lebens wird und der gegenüber Rechtfertigung und Heiligung deutlich zurücktreten. Weil die Tugend so auf die durch den Heiligen Geist bewirkte Wiedergeburt zurückgeführt wird, kann es wirkliche Tugend bei Heiden nicht geben. S. macht darauf aufmerksam, daß, anders als bei Calvin, bei Danaeus die Gerechtigkeit nur noch als inhärierende Grundlage guter Handlungen begegnet, so daß der in der Rechtfertigungslehre beheimatete forensische Gerechtigkeitsbegriff fast keine Rolle mehr spielt. S.s These lautet hier, daß die Rechtfertigungslehre in der Theologie und Ethik des Danaeus nicht mehr die Zentrallehre sei. Da neben dem Gesetz der wiedergeborene Mensch den zweiten Ausgangspunkt seiner Ethik bildet, kommt bei der Begründung ethischer Urteile neben dem Wort Gottes dem Gewissen eine entscheidende Bedeutung zu. Danaeus greift dabei verstärkt auf die scholastische Lehre von der *Synderesis* und den stoischen Gewissensbegriff zurück. Außer der Schrift bildet so das Gewissen die Grundlage der Ethik, was Danaeus allerdings nicht daran hindert, die gesamte materiale Ethik aus dem göttlichen Gesetz abzuleiten.

In einem Schlußteil unternimmt S. den Versuch einer mentalitätsgeschichtlichen Einordnung der Ethik des Danaeus. Er möchte die besondere ethische Kompetenz und die moralistische Tendenz im frühen Calvinismus als Ausdruck eines umfassenden Mentalitätswandels begreifen, der den krisenhaften Übergang von der mittelalterlichen Ständeordnung zum frühneuzeitlichen Territorialstaat mit seiner Sozialdisziplinierung begleitet. Dieser Übergang war im Geburtsland des Da-

naeus am weitesten fortgeschritten und fand hier seinen Niederschlag sowohl in den humanistisch-diesseitigen Lebensentwürfen der Renaissance als auch in der Souveränitätstheorie des Frühabsolutismus. Danaeus teilt laut S. das allgemeine Krisenbewußtsein, und sein Schrifttum richtet sich sowohl gegen den Niedergang der obrigkeitlichen Ordnung als auch gegen die Auflösung ethischer Bindungen. Doch die Hinwendung zum menschlichen Subjekt begegnet auch bei ihm, da er zwar einerseits Gottes Gesetz, andererseits aber den wiedergeborenen Menschen zum Ausgangspunkt seiner Ethik macht. Nicht nur wird die gesamte theologische Lehre bei ihm spiritualisiert und verinnerlicht, sondern dem Menschen als handelndem Subjekt fällt eine entscheidende Rolle zu. S. stellt Danaeus in dieser Hinsicht an die Seite von Charron und Montaigne. Die strikte Reglementierung des Verhaltens des Menschen durch die Ethik soll die gefährdete äußere Ordnung stabilisieren, wofür der Inhaber der staatlichen Ordnung Sorge zu tragen hat. Es muß also im Interesse des frühneuzeitlichen Staates liegen, die Moral seiner Bürger heranzubilden und gegen Idolatrie, Aberglauben und Hexerei ebenso vorzugehen wie gegen Spiel, Tanz, Ausschweifung und Luxus. Die Kirche wird dabei von Danaeus als bevorzugter Ort der Ordnung gesehen.

S. hat eine solide Arbeit vorgelegt, die anhand der Ethik des Danaeus zeigt, wie die ethische Argumentation im frühen Calvinismus des letzten Drittels des 16. Jahrhunderts tatsächlich verlief. Wie mit Melancthon das Luthertum in der Ethik wesentlich auf die philosophische Ethik der Antike, in diesem Fall vor allem auf Aristoteles, aber auch auf die Stoa zurückgriff, so bedient sich Danaeus verstärkt des durch Cicero vermittelten Gedankenguts der stoischen Ethik. Er läßt sich damit in die zeitgenössische Bewegung des Neostoizismus einordnen, der sich mit seiner Akzentuierung der Affektbeherrschung in den Dienst des frühneuzeitlichen Staates stellte. Gerade weil der Calvinismus von Haus aus gleichfalls die Affektbeherrschung als für den Prozeß der Heiligung entscheidend ansah, konnte er auf den Neostoizismus zurückgreifen. Ebenso kommen Calvinismus und Neostoizismus in der Betonung des Menschen als des Handlungssubjekts überein. Diese Aspekte, die in der Ethik des Danaeus deutlich hervortreten, lassen es zudem klarer werden, worin denn die von Max Weber und Troeltsch behauptete Affinität



des Calvinismus zur Neuzeit eigentlich besteht. Es war nicht das Prädestinationsdogma und auch nicht der Syllogismus practicus, die in der frühen calvinistischen Ethik überhaupt keine besondere Rolle spielten, wohl aber die Konzentration auf den Menschen und die ihm durch die Wiedergeburt ermöglichte Beherrschung der Affekte, die die calvinistische Ethik kompatibel machte mit anderen ethischen Entwürfen, die wie der neustoische entscheidenden Anteil hatten an der Konstruktion des frühneuzeitlichen Menschen. S. hebt überdies mit Recht hervor, daß bei Danaeus noch geeint ist, was wenig später auseinandertritt. Denn während Danaeus noch philosophische Tugendlehre und biblische Gesetzeslehre miteinander verknüpft, wird diese Verbindung bald darauf preisgegeben. Sei es, daß man wie Keckermann die Ethik als rein philosophische Disziplin entwickelt, oder sei es, daß man wie Perkins und Amesius eine rein schriftorientierte spezifisch christliche Ethik konzipiert. Man kann nur wünschen, daß künftig mehr Arbeiten erscheinen, die Licht auf die immer noch unzureichend erforschte Szene der konfessionellen Ethiken und Soziallehren in der frühen Neuzeit werfen. Denn dies würde neben der Erforschung der unterschiedlichen Gestalten, die die Sozialdisziplinierung in ihnen faktisch annahm, die präzise Bestimmung des Beitrages der unterschiedlichen christlichen Konfessionen zu der sich allmählich herausbildenden neuzeitlichen Gesellschaft erleichtern.

München

Jan Rohls

*Georg Kuhaup: Veröffentlichte Kirchenpolitik. Kirche im publizistischen Streit zur Zeit der Religionsgespräche (1538–1541), (= FKDG 69) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 369 S., 8 Abb., ISBN 3-525-55177-0.*

Mit der Dissertation von Georg Kuhaup liegt eine weitere, wichtige Arbeit zu der Ära der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts vor. Diese bisher von der Forschung vor allem aufgrund der kaum erschlossenen Quellen zu wenig oder zu einseitig behandelte Epoche in den Mittelpunkt einer Untersuchung zu rücken ist angesichts zweier Tatsachen von großem Interesse: Einmal haben wir es hier mit kontroverstheologischen Debatten zu tun, die noch unbelastet der Entscheidungen und Anathemata des Tri-

enter Konzils und damit sozusagen im ‚vorkonfessionellen‘ Zeitalter über die Hauptstreitpunkte der Theologie geführt wurden (und insofern sind sie auch für das ökumenische Gespräch heute von nicht zu unterschätzender Bedeutung); dann aber wird an ihnen auch die intensive Verbindung von theologischen und politischen Interessen offenbar, welche zwar in der gesamten Reformationszeit zu beobachten ist, jedoch an dieser Stelle noch stärker das Wohl und Wehe des Ausgangs der Kolloquien in großem Maße mitbestimmt hat.

Einer Untersuchung dieser Verquickung dient Kuhaupt's Arbeit, und dazu richtet er seinen Blick auf Publikationen der Jahre 1538–1541. Im Mittelpunkt stehen dabei solche Texte, welchen ausgewiesenermaßen eine kirchenpolitische Funktion zugeschrieben werden kann, ob diese nun bereits in der Intention des Autors lag oder sich erst durch die Rezeption ergeben hat. Dabei schließt sich Kuhaupt in der zeitlichen Abgrenzung an die bestehende Periodisierung an; inhaltlich folgt er der in der Forschung neuerdings u.a. von C. Augustijn aufgestellten These, der Kernpunkt der kontroverstheologischen Debatte sei die unterschiedliche Ekklesiologie, die verschiedenartige Füllung des Begriffs ‚Kirche‘ gewesen. Diese These versucht Kuhaupt anhand der untersuchten Texte zu untermauern, und es gelingt ihm in überzeugender Weise, das Thema der Ekklesiologie als ein zentrales herauszuarbeiten. So stellt nach Kuhaupt bereits das „Ausschreiben an alle Stände“ aus der sächsischen Kanzlei vom 13. 11. 1538 ein publizistisches Novum dar, deren Rezeption beträchtlich war: „Die Neuartigkeit des Mediums – eine öffentliche Schrift im schwelenden Konflikt der Religionsparteien – wurde von den Zeitgenossen sehr aufmerksam registriert bzw. kritisiert.“ (45)

Chronologisch handelt Kuhaupt die wichtigsten Publikationen der Jahre ab und gibt so Einblick in die Genese und mögliche Wandlung des Kirchenbegriffs unter veränderten kirchenpolitischen Bedingungen. Seiner Intention folgend legt er bei der Behandlung der Texte das Hauptgewicht nicht auf die Analyse der Inhalte, sondern auf deren Motivation und Rezeption. Ob das eine ohne das andere immer so möglich ist, wie der Autor es versucht, sei dahingestellt; jedenfalls gelingt ihm durch diese Methode eine Konzentration auf die historischen, politischen Konditionen, innerhalb deren sich die ekklesiologischen Aussagen bewegen.