

gründeten schwedischen Weg leicht zu adaptieren? Bedeutsam scheint allerdings im Blick auf die neuerdings wieder gern diskutierte Frage nach dem Verhältnis der Reformation zum Mittelalter Brodts lapidarer Hinweis auf die Verbindung zwischen Melanchthons Einstellung zur Tradition, dem „prinzipiell begründete[n] Traditionsverständnis der schwedischen Reformatoren“ und der in Schweden vollzogenen Anknüpfung „an die mittelalterlichen schwedischen Traditionen“ (142).

Der Band, der in einen auch katholische Positionen berücksichtigenden Überblick *Christof Gestricks* über Melanchthon im jüngeren systematisch-theologischen Gespräch mündet, lädt zum Weiterdenken und -arbeiten ein. Ein genauerer Blick auf die skandinavische Reformationsgeschichte und die Wirkungen Melanchthons in ihr dürfte das Bild des Reformationsjahrhunderts und des Protestantismus insgesamt facettenreicher gestalten, als es ein allein auf Deutschland gerichteter Blick zulässt. Eine Engführung von Melanchthons theologischen Wirkungen in der Konfessionalisierungszeit auf einen nach gnesiolutherischen Kategorien rekonstruierten Philippismus müsste sich hiervon jedenfalls ebenso hinterfragen lassen wie das beliebte Bekenntnis zum Durchbruchcharakter der Reformation.

Jena

Volker Leppin

Jung, Martin H.: *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon*. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (= BHTh 102), Tübingen (Mohr Siebeck) 1998, XVI, 399 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146807-4.

Bei dem Namen Philipp Melanchthon denkt man in erster Linie an den nüchternen „Praeceptor Germaniae“ oder an den um Ausgleich bemühten „Bekenntnis-theologen“. Dass jener Reformator auch einen Beitrag zur evangelischen Frömmigkeit geleistet hat, zählt hingegen zu den Aspekten seines Schaffens, denen man bislang weniger Beachtung geschenkt hat. Dieses Defizit nahm Martin H. Jung (= J.) mit seiner Habilitationsschrift (Tübingen 1995/96) auf. Er untersuchte Melanchthons Frömmigkeit an einem sowohl zentralen als auch alltäglichen Element: dem Gebet. Wie J. mit dem Titel seines Buches deutlich macht, ging es ihm dabei freilich nicht nur um Melanchthons „praxis pietatis“. Ebenso wichtig

war es ihm, deren Wechselwirkung zu dessen Theologie mitzubetrachten.

In einem Einleitungsteil (1–42) führt J. anhand von Begriffsklärungen in die Thematik ein. Bereits bei den methodischen Vorüberlegungen und den Ausführungen zur bisherigen Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte in der Reformationszeit zeigt sich die außerordentlich präzise und stets reflektierte Arbeitsweise J.s, die seine gesamte Untersuchung prägt.

Der erste große Hauptteil (43–216) stellt „Melanchthon als Beter“ dar und bietet somit einen biographischen Zugang zum Thema. In den ersten drei, knapp gehaltenen Kapiteln zur Gebetserziehung und Gebeterfahrung in Melanchthons Kindheit und Jugend, zu seinen Auseinandersetzungen mit den altgläubigen Gebetsgewohnheiten sowie zu Melanchthons eigener Gebetspraxis im Alltag gelingt es J., – trotz einer teilweise äußerst dürftigen Quellenlage – jeweils ein beachtlich differenziertes Bild zu zeichnen. Den Mittelpunkt des 1. Hauptteiles bildet das 4. Kapitel (91–161), in dem sich J. den von Melanchthon überlieferten Gebeten zuwendet. Erstaunlich ist die einleitend gemachte Bemerkung, dass sich in dem bisher edierten Werk des Reformators „etwa 6500 Gebetsworte“ zählen lassen. Damit würde Melanchthon aus dem Kreis der Reformatoren derjenige sein, von dem mit deutlichem Abstand die meisten „Gebete“ erhalten wären. Freilich fasst J. bei dieser Zählung den Begriff „Gebet“ sehr weit. In seine Betrachtung bezieht er auch „gebetshafte Wendungen“, „Worte mit Gebetscharakter“ oder auch nur „Segenswünsche“ mit ein. Als Hauptquelle dient ihm die äußerst umfangreiche Briefsammlung Melanchthons. Hier allein sind nach J. etwa 5500 „Gebete“ überliefert. Bei der sorgfältigen Analyse ausgewählter Texte wird deutlich sichtbar, wie für Melanchthon mit zunehmenden Alter das Gebet immer mehr an Bedeutung gewann. Einen ganz anderen Zugang zu Melanchthons Gebetspraxis bietet das 5. Kapitel zu „Gebeterfahrungen in Lebenssituationen“. Darin stellt J. den Reformator als Beter in sechs ausgewählten Stationen seiner Biographie (z.B. zur Zeit des Augsburger Reichstages von 1530 oder des Schmalkaldischen Krieges 1546/47) vor. Abgerundet wird dieser 1. Hauptteil mit zwei kürzeren Kapiteln, in denen J. auf die für Melanchthon wichtige Problematik der Gebeterhörung und auf die Gebete aus dessen letzten Lebenstagen eingeht.

In einem 2. Hauptteil (217–307) wendet J. sich dann Melanchthons „Gebets-

theologie“ zu. Mit einem einleitenden Kapitel gibt er einen Überblick über die Behandlung des Gebets in dem theologischen Gesamtwerk des Reformators. Dabei wird eindrücklich aufgezeigt, dass Melanchthon sich stets mit der Gebetsthematik auseinandergesetzt hat. Die eigentliche Darstellung der „Lehre vom Gebet“ gibt J. in einem größeren 2. Kapitel (227–288) anhand des Locus „De invocatione Dei seu de precatone“ aus der 3. „Loci“-Ausgabe von 1543/44–1559. Dass J. diesen Text in das Zentrum seiner Betrachtung setzt, ist gut begründet, weil Melanchthon sich hier nicht nur am ausführlichsten, sondern zugleich auch am ausgefeiltesten zum Gebet geäußert hat. Die Darstellung J.s, in der er auch einige Rückgriffe auf frühere Äußerungen des Reformators gibt, liest sich gleichsam wie ein detaillierter „Loci“-Kommentar. Bedauerlich ist demgegenüber, dass das nachfolgende Kapitel zu „Kontinuität und Veränderungen in Melanchthons Lehre vom Gebet“ lediglich in einem zusammenfassenden Stil verfaßt wurde. Gerade angesichts des eingangs dieses Hauptteiles gegebenen imposanten Überblicks wären an dieser Stelle etwas breitere Ausführungen einiger Aspekte von Melanchthons Gebetstheologie, die nicht in den „Loci“ erwähnt sind, sicher lohnenswert gewesen.

Ganz im Sinne des Grundanliegen seiner Untersuchung stellt J. in einem Schlußteil (308–327) anregende Betrachtungen zum Zusammengehen und zum gegenseitigen Einfluß von Frömmigkeit und Theologie bei Melanchthon an.

Mit seiner Habilitationsschrift gelang es J. zweifellos, einen bisher völlig zu Unrecht vernachlässigten Aspekt der Person und des Theologen Melanchthons grundlegend aufzuarbeiten. Damit hat er ein beachtliches Stück Frömmigkeitsgeschichte der Reformationszeit geschrieben.

*Greifswald*

*Volker Gummelt*

*Dreccoll, Volker Henning: Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 79), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 2000, XII, 382 S., geb., ISBN 3-11-016697-6.*

Die kirchengeschichtliche Forschung zur frühen Neuzeit hat sich in den vergangenen Jahren im Zusammenhang der Konfessionalisierungsthese erfreulicherweise verstärkt der zweiten Hälfte des

16. Jhs. zugewendet. Leider gilt das für Editionen nicht in gleicher Weise. Zwar sind im Zuge der Editionen der Werke bestimmter Autoren (Johannes Brenz, Andreas Osiander) auch Werke aus der zweiten Hälfte ediert worden, doch sind das nach wie vor Ausnahmen.

Unter diesen Umständen ist es sehr zu begrüßen, daß Dreccoll sich mit dem Passauer Vertrag, der den Fürstenaufstand von 1552 beendete, nicht nur eines lange vernachlässigten Themas, sondern auch der Vorgeschichte des Augsburger Religionsfriedens angenommen hat. Denn völlig zu Recht stellt er in seiner Einleitung in fünf Punkten die Bedeutung des Passauer Vertrages (= Edition I) für den späteren Augsburger Religionsfrieden heraus (93f.). Die Vorgeschichte des Passauer Vertrages und auch die ihm vorausgehenden Linzer Verhandlungen scheint mit der Verfasser etwas zu einseitig aus der Sicht und den Absichten Kursachsens zu sehen und zu erläutern. Darüber treten die Absichten und Überlegungen auf Seiten König Ferdinands und Kaiser Karls zu sehr in den Hintergrund. Doch hebt er richtig hervor, daß Herzog Moritz bereits mit seinen Überlegungen für die Linzer Verhandlungen (= Edition II) bereits die Themen für die Passauer Beratungen festlegte und über den notwendigen Friedensschluß hinaus in entscheidenden Punkten eine reichsrechtliche Neuordnung erstrebte, selbst wenn man im Linzer Abschied (= Edition III) zunächst nur die nächsten Verhandlungen in Passau beschließen konnte. Der in den Verhandlungen von Passau ursprünglich zwischen 6. und 14. Juni 1552 vereinbarte Religionsartikel, die ‚Passauer Abrede‘ (= Edition IV) traf freilich ebenso wie der Gramina-Artikel auf den Widerspruch des Kaisers in den Villacher Gesprächen und mußte verändert werden (= Synopse zwischen der Abrede und dem Artikel des endgültigen Vertrages mit Vergleich zum Augsburger Religionsfrieden, 149–156). Tatsächlich waren die Passauer Verhandlungen und der Vertrag dann doch von erheblicher Bedeutung für den späteren Religionsfrieden, weil ja nicht nur die Kurfürsten, sondern auch eine große Zahl der bedeutenderen Fürsten selbst oder durch Gesandte daran teilnahmen. Interessant ist auch, daß die Koalition der Kriegsfürsten mit Frankreich den Abschluß des Vertrages in keiner Phase der Verhandlungen ernsthaft belastete oder behinderte. Von besonderem Interesse ist freilich, daß der Verfasser nach einer übersichtlichen Zusammenstellung zur gesamten Überliefe-