

über eigene mystische Erfahrungen Biels gewinnen, wie sie eine Bemerkung seines Schülers und Nachfolgers auf dem Tübinger Lehrstuhl Wendelin Steinbach anzudeuten scheint (352f.).

Ausweislich seiner Hauptwerke ist Biel kein Mystiker und hat, anders als etwa Gerson, auch keine Theologie der Mystik entwickelt. Die hier vorgelegte Analyse mußte so zu einer subtilen philologisch-theologischen Spurensuche und -sicherung werden. (Da zahlreiche Stellen mehrfach unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden, wäre neben dem Personen- und Sachregister ein zusätzlicher Index der Biel-Zitate hilfreich gewesen.) Dabei hat der Vf. seine Aufgabe überzeugend gelöst. Dank seiner breiten begriffs- und ideengeschichtlichen Hintergrundkenntnisse und der umfangreichen Berücksichtigung von Vergleichsstellen anderer Autoren gelangt er durchweg zu treffenden und besonnenen Urteilen. Obwohl er sich in Anlage und Durchführung seiner Untersuchung an einem apriorischen Mystik-Begriff orientiert, wird er der Intention Biels gerecht. Besonderes Augenmerk richtet der Vf. darauf, ob Biel mit bestimmten Begriffen der mystischen Tradition wirkliche religiöse Erfahrungen verbindet. Tatsächlich kommt er zu dem Ergebnis, daß Biel wesentliche mystische Theologumena wie *unio* und Einwohnung zunächst nicht auf exklusive religiöse Erfahrungen einzelner anwendet, sondern zur Beschreibung des jedem Christen durch Gottesliebe und das *facere quod in se est* erreichbaren Gnadenstandes, genauer: des eingegossenen Gnadenhabitus, gebraucht; dabei liegt eine für das Spätmittelalter typische „Diffusion“ (P. Dinzelbacher) oder „Divulgarisierung“ der Mystik vor. Wie nach Biel der Gnadenstand als solcher nicht erfahrbar ist, so sagen umgekehrt besondere religiöse Erfahrungen nichts über den Gnadenstand aus; sofern sie dem Menschen von Gott geschenkt werden, handelt es sich um eine *gratia gratis data*, doch können sie

auch aus der natürlichen Veranlagung hervorgehen oder dämonisch gewirkt sein. Nur wenige, besonders vollkommene Menschen gelangen zu einer höheren, im strengen Sinne mystischen Stufe der Einwohnung, die durch höchste Steigerung der Gottesliebe und Heiligung erreicht wird und bis zur völligen Willenseinheit mit Gott führen kann, wobei der menschliche Wille Gewalt über den Willen Gottes erlangt – ein kühner Gedanke, der sich ähnlich nur bei Meister Eckhart, Ockham und ansatzweise bei Pierre d'Ailly findet. Während Biel eine Wesensmystik ablehnt, kennt er also eine Willensmystik, die – entsprechend dem aktualistischen Zug seiner Theologie – präziser als „Liebesmystik“ zu charakterisieren ist (316, 430). Dabei erweist sich Biel im einzelnen von der *Devotio moderna* und Gerson, aber auch von Alexander von Hales und Bonaventura geprägt; der areopagitischen Mystik steht er fern.

Der (philosophische) Nominalismus Biels hat also eine – ngleichzeitig spezifische – Rezeption mystischer Vorstellungen ebensowenig verhindert, wie er seine Theologie im ganzen determiniert hat (zu Recht kritisiert der Vf. in diesem Zusammenhang das Konstrukt einer „nominalistischen Theologie“, 412–417). Tatsächlich umfaßt Biels Nominalismus sowohl „katalysierende“ als auch „retardierende Momente“ (391–400) für die Mystikrezeption. Freilich bleibt das Thema mystischer Erfahrung in der Theologie Biels peripher; in ihrem Zentrum steht die Heilsfrage. Doch indem Biel der theologischen Wissenschaft die Aufgabe zuweist, durch Vermittlung der notwendigen Gotteserkenntnis Devotion und Gottesliebe im einzelnen zu entzünden (401–403), gibt sie ihm auch die Mittel an die Hand, vielleicht einmal zur höchsten Stufe der *unio* aufzusteigen. Insofern kann der Vf. Biels Hauptwerke in gewagter Zuspitzung sogar als „indirekt mystagogisch“ apostrophieren (403).

Mainz

Wolf-Friedrich Schäufele

Reformation

Raunio, Antti: *Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz in der Theologie Martin Luthers von 1510–1527* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 160), Mainz (Philipp von Zabern) 2001, X, 399 S., geb., ISBN 3-8053-1655-0.

In der vorliegenden Untersuchung, der überarbeiteten Fassung einer Arbeit, die 1994 von der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki als Dissertation angenommen wurde, wird die Bedeutung der Goldenen Regel in Luthers Theologie im Zeitraum von 1510 bis 1527 untersucht. Dabei geht es dem Verf. darum zu zeigen, dass Luther die Goldene Regel als natür-

liches und geistliches Gesetz verstanden und darin die Theologie der Liebe fokussiert hat, die als das Zentrum seiner Theologie insgesamt anzusehen sei. Damit verbindet sich das Interesse, gegen eine bestimmte Sichtweise in der Lutherforschung den spezifischen Ansatz der neueren finnischen Lutherforschung zur Geltung zu bringen und weiter zu explizieren, indem Luthers Anschauung von der Gottförmigkeit des Menschen im Rahmen einer „realistische[n] theologische[n] Ontologie“ (371) entfaltet wird.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick, der nachzuweisen versucht, dass die bisherige Interpretation der Goldenen Regel in Luthers Theologie von einem neukantianischen Wirkungsdenken bestimmt war (13–52), wird zunächst der Bedeutung der Goldenen Regel in der Patristik und der mittelalterlichen Theologie nachgegangen (53–123). Dabei wird eine „Spannung zwischen *ordo caritatis* und selbstloser *agape*“ herausgearbeitet, insofern eine „nach oben strebende Liebe“ und eine „schenkende und gebende Liebe“ nebeneinander stehen (122). Vor diesem Hintergrund werden sodann zwei Predigten des jungen Luther aus dem Jahre 1510 oder 1512 analysiert, in denen es um die Funktion der Goldenen Regel im Prozess des praktischen Schließens geht, wobei das Handeln des Menschen als ein Zusammenwirken seines freien Willens mit Gott verstanden wird (125–146). Spielt der augustinische *ordo*-Gedanke hier immer noch eine Rolle, auch wenn Luther den Akzent bereits auf die *agape* gelegt hat, so ändert sich dies mit der Römerbriefvorlesung (147–220), in der Luther die traditionelle Auffassung eines von der Selbstliebe ausgehenden *ordo caritatis* verwirft. Demgegenüber versteht er unter der rechten christlichen Liebe allein die *agape*, die sich in den Nächsten hineinversetzt. In diesem Zusammenhang kommt der Goldenen Regel eine fundamentale Bedeutung zu, und es ist ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, darauf aufmerksam zu machen. Um nun aber die Funktion und die Reichweite der Goldenen Regel in Luthers Theologie in historischer und theologischer Hinsicht genau bestimmen zu können, bedarf es einer eingehenden Analyse der jeweiligen Textstellen, und gerade das leistet diese Arbeit nicht hinreichend genug. Statt dessen wird schon zu Beginn des Abschnitts über die Römerbriefvorlesung die Generalthese aufgestellt, dass für Luther „die Goldene Regel als natürliches Gesetz auch ein geistliches Gesetz ist“ (148). Alles konzentriert der Verf. nun darauf, das zu untermauern,

wobei in einem großen Wurf nicht nur die gesamte theologische Anthropologie Luthers in den Blick kommt, sondern diese auch aus dem spezifischen Blickwinkel der finnischen Lutherforschung entwickelt wird. Grundlegende Unterscheidungen in der Theologie Luthers werden zwar zur Sprache gebracht, aber durch das dominierende Motiv der „Teilhabe an den göttlichen Eigenschaften“ (179 u.ö.) eingegeben. Damit verbindet sich das generelle Verdikt über ein relationales Denken, das als ein ‚transzendentales Deutungsschema‘ verworfen wird. Jede Lutherinterpretation, die etwa Luthers Auffassung von der Externität der Gnade oder seine Kritik an der scholastischen *Habitus*-Lehre hervorhebt, wird kategorisch als Missverständnis abgetan (179–182).

Die Feststellung, „daß Luthers gesamte Analyse des Römerbriefes durch sein Verständnis der Goldenen Regel strukturiert ist“ (218), überdehnt aber deren Bedeutung, solange nicht deutlich wird, dass hier nicht der Goldenen Regel eine Schlüsselfunktion zukommt, sondern der Rechtfertigungstheologie, die ihr erst die entscheidende inhaltliche Ausrichtung gibt. Es ist bezeichnend, dass in dieser Lutherinterpretation letztlich die Liebe in den Mittelpunkt rückt und den Glauben geradezu ‚überformt‘. Die *noetische* und die *soteriologische* Reihenfolge werden verkehrt, wenn die Goldene Regel zum Kriterium einer Glaubenserkenntnis und dann letztlich sogar zum Heilsweg erhoben wird (195 u. 219). Dass Luther den scholastischen Begründungszusammenhang der Anschauung von der Gnadeneingiebung prinzipiell überwunden hat und darunter kein Geschehen mehr versteht, das in substanzontologischen Kategorien zu explizieren ist, wird außer Acht gelassen (327f.). Gleiches gilt für das Verständnis von Glaube und Gerechtigkeit, was in letzter Konsequenz dazu führt, dass der Verf. zwei „Phasen“ der Konstitution und der Realisierung der Gerechtigkeit zu erkennen meint (330f.). Wenn zudem ein solches Prozessdenken mitsamt seinen ontologischen Implikationen dort verankert wird, wo im Kontext der Römerbriefauslegung der Zusammenhang der Goldenen Regel mit der reformatorischen Grundeinsicht in das ‚*simul iustus et peccator*‘ hergestellt wird (192–200), so wird nicht nur ausgeblendet, dass sich Luther hier noch mystischer Sprache bediente, sondern auch die Bedeutung des ‚*simul*‘ in der Theologie Luthers verkannt, denn diese ‚Gleichzeitigkeit‘ ist gerade nicht prozesshaft bzw. ontologisch zu denken. Schließlich entfaltet auch Luthers Sakramentenlehre die Wortgebundenheit

der Relation des Menschen zu Gott im Glauben und nicht seine Partizipation an der göttlichen Natur, denn im Abendmahl vollzieht sich eben keine ‚Wandlung‘, sondern hier ist Christus im Wort präsent (vgl. 346–354).

Insgesamt dominiert in der vorliegenden Arbeit eine bestimmte systematische Perspektive, während der historischen Genese von Luthers Verständnis der Goldenen Regel gerade auch in der Zeit zwischen 1517 und 1527 kaum nachgegangen wird. Hier geht es erneut um die Auflassung der Goldenen Regel als „Gesetz der göttlichen Liebe“ (221), wobei ihre Relation zum Dekalog sowie ihre anthropologische Verortung im Herzen des Menschen und ihre Erfüllung „als Kooperation mit der eingeflossenen Gerechtigkeit Gottes“ (331) im Vordergrund stehen. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, ein wichtiges Thema der Theologie Luthers in den Blick zu nehmen, und es wird Aufgabe der Forschung sein, dem in historischer und theologischer Hinsicht weiter nachzugehen.

Bonn

Michael Basse

Dieter, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (= Theologische Bibliothek Töpelmann 105), Berlin (de Gruyter) 2001, XVI, 687 S., geb., ISBN 3-11-016756-5.

Nach Luther verhindert eine aristotelisch orientierte Theologie das rechte Verständnis der Schrift (1;29). Bei der beträchtlichen Spannweite der Interpretationen seit dem Mittelalter ist daher Luthers eigenes Verständnis seiner Beziehung zu Aristoteles auf Grund ausdrücklicher Namensnennung der Ausgangspunkt der Untersuchung (6). Entsprechend sind auch der inhaltliche und „institutionelle Aristotelismus“ zu unterscheiden (14). Ähnliches gilt von der Scholastik, die kein einheitlicher Begriff ist (31). Gleichwohl sprechen Grane und insbesondere Ebeling, Luther betreffend, von einer „Fundamentalunterscheidung“, ohne dabei das „Gesamtphänomen“ Scholastik entsprechend begründen zu können (35ff.). Wegen dieser unbefriedigenden Weise des hermeneutischen Zugangs zu Texten (10) ist die „hermeneutische Erschließung und disputative Rekonstruktion der Kontroverse“ erforderlich (7ff.), verbunden mit der kritischen Rückfrage an Luther, ob dieser Aristoteles oder die Scholastik jeweils richtig verstanden hat

(9; 26). Da Luther außerdem kein „Me-teorit“ war, ist der „Perspektivenwechsel“ geboten, auch wegen der bisher zu wenig befragten Alternativen. Außerdem war die Negation für die Zeitgenossen nur bei festgestellten Gemeinsamkeiten überzeugend (27f.).

Höhepunkt der subtilen und souveränen Analysen ist die im 6. Kapitel entwickelte umfassende und zuvor nicht geleistete Analyse der philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation von 1518 als Höhepunkt von Luthers Auseinandersetzung mit Aristoteles (431–631), also die ausdrückliche, auch philosophische Auseinandersetzung mit ihm (22). Besonders für den jungen Luther ist die im ersten Kapitel erörterte Gottesliebe von einer „basalen Bedeutung“ (146). Nach nominalistischer Lehre soll der Mensch mit einem natürlichen Akt der Gottesliebe wieder in den Zustand der Gnade kommen (143). Nach Dtn 6,5 fordert aber die Gottesliebe die Ganzheit des Menschen. Es kommt daher bei den Gegnern zu einer „Motivationsaporie“, wonach Gott nicht letztes Ziel ist, wenn er um seiner selbst und um eines Vorletzten willen geliebt wird (ebd.). Der Irrtum der *theologia gloriae* besteht also darin, die Liebe des Menschen zum Guten in die Liebe zu Gott „aufzuheben“. Da also der *amor hominis* sich nicht auf Gott hin transzendieren kann, weil er alles, auch Gott auf sich bezieht, zerbricht er vor dem Kreuz (144f), so daß nur die *promissio* aus den Aporien der moralisch-metaphysischen Gottesliebe, die das Gesetz aufzeigt, herausführt (146). Die Konsequenzen treffen also auch Thomas (148).

Das 2. Kapitel untersucht die „Zirkularität“ entweder durch das Tun des Gerechten gerecht zu werden, oder die Gegenposition, wonach gerecht zu handeln, Gerechtigkeit voraussetzt (252). Ersteres mußte Luther auf Grund der Ethikkommentare Aristoteles selbst zuschreiben, also eine Freiheitskonzeption, die das christliche Sünden- und Gnadenverständnis zerstört, die aber in Wahrheit aus christlichen Quellen (Buridan; Biel) stammte und die so die „verschlungenen ‚dialektischen‘ Wege“ der Aristoteles-Rezeption zeigt (253f), die aber Thomas, anders als Biel, nicht trifft (255).

Im 4. Kapitel ist es in der theologischen Rezeption des Bewegungsbegriffs ein „ockhamistisch verstandene(r) Aristoteles“. Aus der Bewegung als Einheit und Kontinuität zwischen Anfangs- und Endpunkt wird so eine Bewegung *e contrario in contrarium* wie als *de bono in melius* angenommen (343f.). Die „Simultaneität“ von Gerech- und Sündersein läßt Luther