

willen. Man sollte also im historischen Rückblick gerade die profilierten Geister in Betracht ziehen, bei denen sich die späteren Gegensätze schon möglichst klar abzeichnen, während die große Mehrheit der Theologen, die das Vorangegangene nur immer neu kompilieren und summieren, aus diesem Zusammenhang auszuscheiden hat. Ist aber das zugestanden, so werden sich die meisten jener Theologen sogleich wieder einstellen, die auch schon früher als Vorläufer zu gelten pflegten, nur eben jetzt nicht mehr für sich und isoliert, sondern in ihrem „Kontext“ und im Dialog begriffen.

Diesem Programm Obermans wünscht man aber eine möglichst konsequente Durchführung. Ein überzeugendes Beispiel ist in diesem Sinne der Ausschnitt aus dem Briefwechsel zwischen Wessel Gansfort und Jakob Hoeck (S. 93–119). Auch der Text aus Johannes de Brevi Coxa († 1423) kann dafür gelten, weil hier der Dialog in Quästionenform geführt wird (S. 67–90). In den übrigen Fällen stehen die Texte jedoch beziehungslos nebeneinander. Hus († 1415) und Papst Pius II. († 1464) haben keinen Dialog miteinander geführt. Denkt man sich aber Hus und Gerson als echte historische Dialogpartner auf dem Konstanzer Konzil gegenübergestellt, so wäre sogleich auch der Unterschied zwischen dem theologischen Dialog im 15. und 16. Jh. hervorgetreten: Der Dialog in Konstanz war ein Verhör. Er endete mit der Hinrichtung des Dialogpartners! Die Freiheit des Dialogs wurde eben erst im Durchbruch und Vollzug der Reformation durch Luther erkämpft. (Übrigens ist die deutlichere Übersetzung des Titels von Bradwardines Schrift „The Case of God Against Pelagius“ [S. 136] der anderen „The Cause of God Against the Pelagians“ [S. VII, 151] vorzuziehen). So wie die Auswahl jetzt getroffen ist, kommen aber, obschon Oberman auf die Probleme abhebt, vorwiegend nur wieder Einzelgestalten zu Wort, deren Dialog nicht historisch echt, sondern vom Autor arrangiert ist. Der „Dialog“ muß daher nachträglich durch den Leser (oder Seminarleiter) in Gang gesetzt werden.

Daß Obermans Werk auch in der vorliegenden Form, namentlich infolge seiner Einleitungen, als Lesebuch zur Dogmengeschichte des Spätmittelalters geeignet ist, wird von diesen Einwänden nicht berührt. Vielleicht gibt der Autor aber seiner in Aussicht genommenen deutschen Übersetzung einen dem „Late Medieval Reader“ (S. IX) entsprechenden Titel. Vielleicht entschließt er sich zu einer Umgestaltung der Auswahl, welche sein eigenes, originelles Programm wörtlich nimmt und ihm besser gerecht wird. Auch möchte man wünschen, daß der geplanten deutschen Übersetzung seiner „Theologen des 15. Jahrhunderts im Dialog“ der lateinische Urtext beigefügt wird.

Heidelberg

Gustav Adolf Benrath

Reinhold Weier: Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. II). Münster (Aschendorff) 1967. XVI, 237 S., kart. DM 38.-.

Diese Arbeit, die aus der Schule von Rudolf Haubst hervorgegangen ist, ist im Jahre 1964 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz als Dissertation angenommen worden. Sie ist an einem speziellen Punkt der Frage nach Luthers theologischen Quellen gewidmet. Seit K. Holl<sup>1</sup> war Luthers Vorstellung vom verborgenen Gott sowie die Konzeption von Gottes *opus proprium* und seinem *opus alienum* als ein *Specificum* schon des jungen Luther in der ersten Psalmenvorlesung angesehen worden. Diese These will der Verf. in Frage stellen. Indem er sich die Forschungen seines Lehrers über Cusanus zunutze macht, sucht er einen Einfluß des Cusanus auf Faber hinsichtlich der Vorstellung von Gottes Verborgenheit nachzuweisen, um sodann darzutun, daß Luther auf dem Umweg über die Benutzung von Fabers *Quincuplex Psalterium* wichtige Gedanken des Cusanus zur Frage der Verborgenheit Gottes aufgenommen, sie allerdings in manchen Punkten ergänzt und abgewandelt habe.

<sup>1</sup> K. Holl, Ges.Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. 1, 7. Auflage 1948, S. 37 ff.



Um seine These durchzuführen, hat der Verf. manchen Umweg beschritten. Nur der dritte Teil ist dem im Buchtitel genannten Thema gewidmet (S. 131–206). Im ersten Teil (S. 1–66) gibt er zunächst einen Überblick über die Anfänge Luthers und seine Kenntnis des Cusanus-Editors Faber, schildert sodann Fabers Werdegang bis zu seiner Cusanus-Edition und schließlich „anderweitige Cusanus-Kenntnis Luthers“. Dieser Teil ist als Fundierung der späteren Argumentation durchaus notwendig. Besonders begrüßenswert ist die biographische Schilderung Fabers und seiner Beeinflussung durch Cusanus; Verf. kann hier gegenüber der bisherigen Forschung manches ergänzen und berichtigen. Vor allem tritt deutlich hervor, daß Faber in den Jahren nach 1500 die Werke des Cusanus intensiver kennenlernte. Der Höhepunkt von Fabers Cusanus-Begeisterung ist in den Jahren 1507–1512 festzustellen (S. 60). Cusanus vermochte Faber vor allem bei seinen wissenschaftstheoretischen Problemen weiterzuhelfen, sofern nämlich seine Auffassung von der *coincidentia oppositorum* eine Zusammenfassung der verschiedenen Erkenntnisweisen und Erkenntnisbereiche ermöglichte (S. 33). Darüber hinaus übernahm Faber von Cusanus die Höherbewertung der intellektuellen gegenüber der rationalen Erkenntnis; hier gründet auch die nunmehr bei Faber begegnende Reserve gegenüber Aristoteles (S. 35 f.). Unter Bezugnahme auf das Prinzip der *docta ignorantia* definiert Faber jetzt die Beziehung zwischen rationalem und intellektuellem Erkennen ähnlich wie Cusanus.

Soweit können die Ergebnisse des Verf. im wesentlichen als gesichert angesehen werden. Ein Gleiches kann freilich nicht von dem Schlußabschnitt dieses ersten Teiles über „anderweitige Cusanus-Kenntnis Luthers“ gesagt werden. Schon die Behauptung, daß Luther „eine offene Stellungnahme zum Werke des Cusanus . . . gescheut“ habe (S. 63), wirkt keineswegs überzeugend. Problematisch ist aber sodann vor allem der Versuch, den Gedanken Cusanus' über Christus als den Inbegriff aller Tugend beim jungen Luther nachzuweisen. An der Stelle WA 4, 19, 36–39 (S. 65 Anm. 26) fehlt ausgerechnet die Gleichsetzung von Christus und *virtus*, was den Verf. jedoch nicht daran hindert, im Blick auf diesen Text festzustellen, „daß Luther tatsächlich erwägt, inwiefern Christus die Tugend selbst sei“. An einigen anderen Stellen findet sich diese Gleichsetzung bei Luther wohl, aber sie hat bei ihm doch nirgends den gleichen Rang wie bei Cusanus.

Der zweite Teil (S. 67–130) soll dann „Parallelen zwischen Cusanus und Luther im Umkreis des Themas der Verborgenheit Gottes“ beibringen. Verf. befaßt sich hier mit der Schöpfungstheologie, der Auffassung von Sünde, Gnade und Natur des Menschen sowie mit dem Problem von Erbsünde und Konkupiszenz bei Cusanus und Luther. Freilich ist nicht recht einzusehen, warum Verf. diesen Teil publiziert hat. Angesichts der Fülle der behandelten Probleme kann jeweils nur eine knappe Skizze gegeben werden, die dazu noch verständlicherweise weithin auf der Heranziehung von Sekundärliteratur basiert. Es wäre wohl besser gewesen, wenn der Verf. sich, statt sich hier zu übernehmen, intensiver auf sein eigentliches Thema konzentriert hätte. Soweit ich sehe, gelingt es dem Verf. in diesem Teil an keiner einzigen Stelle, eine Beeinflussung Luthers durch Cusanus nachzuweisen. Nirgends kommt er über mehr oder minder allgemeine Parallelen hinaus, die aber nicht auf Abhängigkeit schließen lassen. Besonders gravierend wirkt sich in diesem Teil und auch, freilich in geringerem Maße, im dritten Teil ein methodischer Fehler aus. Verf. weist selbst darauf hin (S. 5 f.), daß die Frage der Beeinflussung Luthers durch Cusanus und Faber vor allem im Blick auf Luthers Frühzeit bedeutsam ist,<sup>2</sup> da Luther in der Zeit seiner ersten Psalmenvorlesung Fabers Psalmenkommentar ausgiebig herangezogen hat. Im Fortgang seiner Untersuchungen trägt Verf. aber wohllos Aussagen auch aus späteren Lutherschriften zusammen, um irgendwelche entfernten Parallelen aufzuzeigen. Sollte die These stimmen, daß Luther durch Faber angeregt wurde, erst

<sup>2</sup> Bei seinen Ausführungen über die Anfänge Luthers (S. 1 ff.) stützt sich Verf. fast ausschließlich auf die Arbeiten von K. A. Meißinger; die neuere Literatur ist von ihm nur ganz sporadisch herangezogen worden.



über die Psalmen und sodann über den Römerbrief zu lesen (so Verf. S. 4 f. im Anschluß an Meißinger), dann hätte er sich im zweiten und dritten Teil seines Buches auf den jungen Luther beschränken müssen.

Besser ist dagegen der dritte Teil, obwohl auch hier einige gravierende Bedenken geltend gemacht werden müssen. Verf. untersucht hier zunächst „Cusanische und Luther'sche Grundmotive bei Lefèvre“, sodann „die Mittlerstellung Fabers zwischen Cusanus und Luther“ und schließlich „die Verborgenheit Gottes“. Dabei bemüht er sich, der besonderen Form von Luthers Auffassung von der Verborgenheit gerecht zu werden, daß nämlich Gott „sub contrario“ handelt. Demgegenüber arbeitet er sorgfältig die andere Fassung der Verborgenheitsvorstellung bei Cusanus heraus und kann auch überzeugend dartun, daß Faber an manchen Punkten über diesen hinaus in die Richtung der lutherschen Theologie gegangen ist. Sein Ergebnis faßt er etwa S. 190 so zusammen: „Der Satz des Cusanus, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann, wird ... bei Luther zu dem Satz eingeeengt: Gott wird nur durch Christus erkannt.“

Das Motiv für diese Veränderung erblickt Verf. in Luthers Anfechtungen. Damit hat er zweifellos auf etwas Richtiges hingewiesen; dieses reicht jedoch zur Erklärung nicht aus. Vielmehr ist doch wohl die ganze Art des Theologietreibens schon beim jungen Luther eine andere als bei Cusanus. Die Bemühung, auch beim jungen Luther die Wortauffassung in einer Theologie des *verbum aeternum* zu verankern, kann sich zwar auf manche Stellen stützen, wird aber doch der zugespitzten Worttheologie etwa der ersten Psalmenvorlesung nicht gerecht.

Im einzelnen läßt sich Verf. manche bedauerliche Ungenauigkeiten zuschulden kommen. Die S. 4 geäußerte Vermutung über Fabers Einfluß auf den jungen Luther hinsichtlich der Wahl der Vorlesungsthemen (Pss., Röm.) wird S. 6 schon als „Ausgabe“ fraglos hingestellt. – Die schon gerügte Behauptung, Luther setze zentral Christus und *virtus* gleich, wird S. 66 zur reformatorischen Erkenntnis Luthers in Beziehung gesetzt; aber WA 54, 186, 10–13 (Z. 12 *virtus Dei, qua nos potentes facit*) hat doch eine ganz andere Spitze als die Stellen bei Cusanus. – S. 67 stellt der Verf. resümierend zu Beginn des zweiten Teils fest, „daß Cusanus und Luther auf dem Wege über Faber zueinander in Beziehung stehen.“ Gerade diesen Beweis war der Verf. hinsichtlich der „*virtus*“ schuldig geblieben. – S. 122 Anm. 6 interpretiert er eine Feststellung in meinem Buch „Mönchtum und Reformation“ nicht richtig. – S. 141 f. (bei Anm. 37) will der Verf. bei Faber die *pro me*-Vorstellung nachweisen; in seinem Beleg fehlt aber gerade das *pro me*. – S. 149 (bei Anm. 35): die Berufung auf ein Zitat aus Luthers erster Psalmenvorlesung belegt nicht für Luther den „Gedanken des stufenweisen Voranschreitens in der Erkenntnis des Wortes Gottes.“ – S. 154 (bei Anm. 60): bei dem Versuch, eine Abhängigkeit Luthers von Faber nachzuweisen, fehlt bei den Lutherbelegen gerade das entscheidende, nämlich der Begriff der *concordia*. – S. 157 Anm. 1 beruft Verf. sich auf G. Ebeling, ZThK 48, 1951, S. 187–189, für die Behauptung: „Der Dualismus ‚Fleisch‘ und ‚Geist‘ kehrt im Quincuplex Psalterium Lefèvres ebenso wie in den Dictata super Psalterium Luthers immer wieder.“ Ebeling sagt das zwar, betont aber, was Verf. dem Leser verschweigt, daß sich dieses Gedankengut bei Luther ganz offenbar nicht von Faber herleiten läßt. – S. 201 f. bemüht sich der Verf. um den Nachweis, daß die Formel *opus dei proprium/opus dei alienum* bereits bei Faber begegnet. Während er zunächst nur davon spricht, daß diese Unterscheidung bei Faber „vorbereitet“ sei, ist im folgenden ohne Einschränkung davon die Rede, was diese Unterscheidung bei Faber besagt, ja daß Luther sie von Faber übernommen habe (S. 204). Die Belege stützen diese Behauptung nicht. Lediglich S. 204 Anm. 172 kann Verf. ein Zeugnis beibringen, wo Faber zwischen „*alienum*“ und „*substantiale et intimum*“ unterscheidet und jenem das „*amare*“, diesem das „*odire*“ Gottes zuschreibt. Es ist jedoch sehr fraglich, ob auf Grund eines einzigen Beleges, der dazu noch nicht die Differenzierung von *opus proprium* und *opus alienum* nennt, hier eine Abhängigkeit Luthers von Faber behauptet werden kann. Es ist hier ähnlich wie bei so vielen anderen Stellen in diesem Buch, daß man wohl eine gewisse Nähe zwischen Cusanus, Faber



und Luther annehmen möchte, daß aber der Nachweis einer Abhängigkeit gerade nicht erbracht worden ist.

Der Verf. hätte sich nicht nur bei seinen Schlußfolgerungen einer größeren Zurückhaltung befleißigen sollen. Vielmehr vermißt man fast durchgehend den Hinweis, daß das Thema der Verborgenheit und Unerforschlichkeit Gottes eine Jahrhunderte alte Tradition hat. Ganz gelegentlich wird zwar auch einmal auf Augustin oder Bonaventura oder auch auf neuplatonische Tradition verwiesen. Aber nirgends findet man einen Hinweis auf Röm. 9–11, wo dieses Thema zum ersten Mal in der christlichen Kirche behandelt worden ist. Wenn Verf. in der Feststellung neuplatonischer Tradition kein negatives Werturteil sehen möchte, so kann man ihm selbstverständlich zustimmen. Aber sein Versuch, bei Cusanus und Faber in Ansätzen schon Luthers *theologia crucis* zu finden, wirkt doch verkrampft.

In der Arbeit begegnen eine Anzahl kleinerer Fehler. Vor allem ist das Literaturverzeichnis nachlässig gearbeitet. Hier finden sich zahlreiche falsche Angaben über Vornamen, Erscheinungsjahr etc. sowie auch bloße Druckfehler. Der Stil ist im ganzen klar. Aber Wortbildungen wie „verübernatürlichen“ (S. 114) oder „entordnen“ (S. 125) sollte man vermeiden.

Hamburg

Bernhard Lohse

## Reformation

Ernst Bizer (Hrsg.): *Texte aus der Anfangszeit Melanchthons* (= *Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie* Heft 2). Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1966. 131 S., kart. DM 12.80.

Eine Sammlung von Quellen zur Theologie des jungen Melanchthon darf bei dem heutigen starken Interesse an der Entwicklung des Humanisten zum Reformator des allgemeinen Beifalls gewiß sein und dies um so mehr, wenn sie bisher ungedruckte Dokumente enthält. E. Bizer veröffentlicht aus einer Handschrift der Landesbibliothek Karlsruhe (die richtige Signatur ist K 387) die Aufzeichnungen eines Studenten über drei exegetische Übungen Melanchthons: ein „Artificium“ (System) zum Römerbrief, eine „Exegesis methodica“ zum Galaterbrief, beides von Melanchthon offenbar diktierter Inhaltsangaben, worin die theologischen Aussagen der Briefe mittels formaler Analyse deutlich gemacht werden. Das dritte, weitaus umfangreichste Stück „Rhapsodia“ zum Römerbrief ist der unmittelbare Niederschlag einer philologisch-exegetischen Übung mit vielen sprachlichen, aber auch mit theologischen Erläuterungen. Diese Nachschriften vermitteln einen wertvollen Einblick in die akademische Tätigkeit Melanchthons in der Zeit um 1520–21.

Leider sind die Texte in jeder Hinsicht unzulänglich ediert. Die Zeilenlängen der Handschrift werden im Druck beibehalten. Dadurch ist der Text außerordentlich unübersichtlich. Der Leser muß durch Überhänge bedingte Absätze in Kauf nehmen, ohne daß – was anscheinend beabsichtigt war – die reiche Gliederung der Handschrift sichtbar wird. Bei den ersten beiden Texten sind nicht einmal Trennungsstriche angebracht, obwohl sie der Schreiber gelegentlich verwendet. Im dritten Text wird diese selbstverständliche Lesehilfe geboten. Es war ja nicht etwa eine diplomatische Edition beabsichtigt. Der Lesbarkeit halber wurde u–v normalisiert. Man fragt sich, warum dann durchweg Euangelium gedruckt wird. Die zahlreichen Abkürzungen werden grundsätzlich stillschweigend aufgelöst; im dritten Text wie zu erwarten auch &, das jedoch in den ersten Teilen stehen blieb. Auch findet man J neben I, und zwar nicht im Anschluß an die Vorlage. Die unterschiedliche Behandlung der einzelnen Texte rührt anscheinend von drei verschiedenen Bearbeitern her, die im Vorwort genannt werden. Gemeinsam ist ihnen freilich die Mißachtung der Grundbegriffe der Editionstechnik. Manchmal wird der Leser in die Zweifel des Editors über die Bedeutung einer Abkürzung eingeweicht (nicht etwa im Apparat, sondern