

Erika Rummel, **The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany**, Oxford: Oxford University Press 2000 (Oxford Studies in Historical Theology), 211 S. ISBN 0-19-513712-4

Erika Rummel ist in der Erasmusforschung seit langem als ausgewiesene Spezialistin bekannt. Bereits 1995 wandte sie sich mit dem Titel *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance et Reformation* einem übergreifenden Thema zu. Nun liegt nochmals ein Werk vor, dass sich an alle Kirchengeschichtsforscher wendet und wärmstens zu empfehlen ist. Das Werk zeichnet sich durch eine bewundernswert breite Quellenkenntnis und sorgfältige Textinterpretationen aus und ist dazu noch gut lesbar.

Was bietet es? Es will nicht in theologische Streitigkeiten über einzelne dogmatische Fragen einführen, schon gar nicht will es sie bewerten, es will die grundsätzliche Debatte zwischen Humanisten und Reformatoren und ihre Entwicklung dokumentieren. Als Quellen werden vornehmlich Briefe und Werke der zeitgenössischen Humanisten herangezogen, um deren Sicht es vor allem geht. Zeitlich greift die Autorin weit aus, sie beginnt schon vor den 20er Jahren und führt die Untersuchung bis zur Schwelle des 17. Jahrhunderts. Die Instruktion zum Regensburger Gespräch von 1601 ist die späteste Quelle, die sie heranzieht. Thematisch aber beschränkt sie sich auf wenige Bereiche: Die gemeinsame Frontstellung gegen die Scholastik, die unterschiedlichen Erziehungsideale, die humanistische *ars dubitandi*, bzw. ihre Zurückweisung als unchristlicher Skeptizismus durch die Reformatoren, die Reaktion der Humanisten auf den zunehmenden konfessionellen Druck und die daraus wachsende Diskussion um den Nikodemismus, schliesslich die Übernahme der humanistischen Ak-

kommodationslehre durch kompromissbereite Politiker. Die Themen werden geschickt chronologisch aufgearbeitet, wodurch die Autorin Wiederholungen vermeidet.

Das erste Kapitel belegt einmal mehr, wie sehr der gemeinsame Kampf von Humanisten und Reformatoren gegen die überkommene Theologie dazu verführte, beide Bewegungen als verbündet, wenn nicht als eine zu sehen. Nur wenige waren vor des Erasmus *Diatriben* von 1524 bereit, Unterschiede zur Kenntnis zu nehmen und wenn, dann so obenhin wie Melancthon, der nach einer Studentennachschrift von 1522 Erasmus nur noch als Sittenlehrer gelten lässt. Für die Glaubenspredigt sei Luther zuständig. Anhänger wie Gegner haben beide Bewegungen zusammen gesehen. Die altgläubige Polemik versteifte sich darauf, die humanistische Methode als das Fundament der lutherischen Häresie zu bezeichnen, um, so behauptete Erasmus, Luther und die *studia humanitatis* zugleich zu vernichten (S. 26). Die reformatorische Bewegung selber war zunächst aus verständlichen Gründen daran interessiert, die Gemeinsamkeiten herauszustellen.

Das zweite Kapitel verfolgt die Debatte um den Niedergang der Universitätsstudien nach 1522. Die Studentenzahlen gingen erschreckend zurück. Es werden nicht nur die gegenseitigen Schuldzuweisungen dokumentiert, darüber hinaus beleuchtet die Autorin die unterschiedlichen Erziehungsideale. Wohl sahen sich die Reformatoren als Förderer des Humanismus und begünstigten tatsächlich die Sprachstudien. Das wurde auch in der Kritik des Erasmus an ihren Schulen anerkannt. Zugleich aber bemängelte er, dass sie den Studiengang auf Sprachen und Dogmen einengten (S. 44). Das seine Kritik ins Schwarze traf, wird anhand von Zitaten aus Luther, Farel, Canaye

und Oekolampad belegt (S. 45). – Hier wünschte sich die Rezensentin eine vertiefende Studie, laufen doch die gegebenen Zitate, abgesehen von Bugenhagens später Schulordnung von 1564 darauf hinaus, dass die weltlichen Studien in den Dienst der Schriftauslegung zu treten haben, eine Zuordnung, die auch von Erasmus selber so ausgesprochen wurde. – Die Humanisten legten Wert auf die persönliche Frömmigkeit, während die Reformatoren vor allem die richtige Doktrin oder besser das rechte Bekenntnis lehren wollten. Die Humanisten versuchten, die guten Anlagen des Schülers zu entwickeln, die Reformatoren konzentrierten sich darauf, die sündige menschliche Natur zu korrigieren (S. 46f.).

Das dritte Kapitel «*No Room for Skeptics*» ist das Herzstück des Buches. Dass Erasmus sich in der *Diatriben* dazu bekannte, lieber ein Skeptiker zu sein, als in Glaubensfragen, die aus der Heiligen Schrift nicht eindeutig zu entscheiden sind, feste Behauptungen zu wagen, ist seit langem bekannt, ebenso Luthers empörte Reaktion in *De servo arbitrio*. Die Autorin stellt diesen Befund in einen grösseren Zusammenhang. Neben Erasmus werden Agrippa von Nettesheim und Sebastian Castellio als christliche Skeptiker je in ihrer Eigenart gewürdigt. Sie forderten, beide Seiten einer umstrittenen Lehrfrage müssten unparteiisch geprüft werden. Im Zweifelsfalle solle man auf ein Urteil verzichten. Bekanntlich hat Erasmus sich dafür entschieden, sich dann dem Urteil der Kirche zu beugen. Agrippa hat in seinem Spätwerk nur einem engen Biblizismus und göttlicher Inspiration vertrauen wollen und Castellio hat wie Erasmus – er dürfte Erasmus hier sehr nahe stehen – eine unbedingte *claritas scripturae* bestritten und folgerichtig Toleranz gefordert. Der mehr als eine Generation jüngere Zeitgenosse

musste bereits auf eine 25jährige erbiterte Polemik sowohl von altgläubiger wie von neugläubiger Seite zurückblicken. Jaques Masson hatte mit seinem *Dialogus de trium linguarum et studii theologici ratione* von 1518 die Diskussion eröffnet (S. 50). Castellio hat dem Problem ein eigenes zu seinen Lebzeiten unpubliziertes Werk *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* gewidmet, in der die Heilige Schrift das Fundament der Wahrheitsfindung sein soll. Spricht die Schrift klar, gibt es keine Zweifel, bei uneindeutigen Stellen aber kann mit Vernunft entschieden werden, je nachdem muss aber auch Raum für Zweifel bleiben.

So sehr das skeptische Abwägen und das zurückhaltende Offenlassen von letzten Fragen humanistischen Selbstverständnisses entsprach, so sehr widersprach es dem dogmatischen Denken beider Konfessionen. Hier verliefen die Fronten am eindeutigsten. Und dieser grundsätzliche Unterschied prägte die ganze Debatte.

Kapitel vier behandelt, wie die Humanisten mit dem zunehmenden konfessionellen Druck umgingen. Zunächst versuchten sie mit Erasmus, sich aus dem Streit heraus zu halten und neutral zu bleiben. Nach dem Reichstag von Worms blieb denen, die weiterhin zu ihrer eigenen, nicht konfessionell gebundenen oder der herrschenden Konfession nicht konformen Meinung stehen wollten, nur noch der Rückzug, meist verbunden mit einer beruflichen Neuorientierung. Martin van Dorp, Beatus Rhenanus und Willibald Pirckheimer dienen als Beispiel für Humanisten, die auf theologische Publikationen verzichteten und/oder von öffentlichen Ämtern zurücktraten.

Andere versuchten, so Kapitel fünf, zu lavieren. Die Autorin geht den Biographien von Urbanus Rhegius und Wolfgang Capito nach, die, bis sie eine An-

stellung als protestantische Prediger fanden, ihre reformatorische Gesinnung vor ihren bischöflichen Arbeitsgebern nie offen bekannten. Eine heftige Debatte entspann sich über solch nikodemische Praxis: Von Bucer und Capito wurde sie gedeckt, von Calvin schärfstens verurteilt und von Luther als erasmisch gebranntmarkt. Erika Rummel macht indessen darauf aufmerksam, dass Erasmus sich schon 1521 vom lavierenden Capito distanzierte und sich nie zum Nikodemismus bekannte (S. 116 und 120). Sehr wohl aber bekannte er sich zur Akkommodation, ja forderte, man habe sich mit dem Apostel Paulus an die jeweiligen Umstände anzupassen und entsprechende Kompromisslösungen zu suchen, vor allem nicht in jeder Situation alles heraus zu posaunen, auch wenn es wahr sei.

Das letzte Kapitel thematisiert, wie die Akkommodationslehre in Jülich-Cleve und von Georg Witzel und Joris Cassander verpolitisiert wurde. Sie wurde als Grundlage für politische Kompromisslösungen instrumentalisiert, verlor dabei allerdings ihre Erasmische Eigenart. Dennoch dürften alle ihre Verfechter von

Erasmus geprägt gewesen sein. Dass solch friedlicher Kompromissuche im konfessionalisierten Reich kaum Erfolg beschieden war, braucht nur angemerkt zu werden. – Für Schweizer Forscher stellt sich hier die Frage, ob und inwieweit die eidgenössischen Kompromisslösungen, die ja insbesondere in den Gemeinen Herrschaften zum politischen und konfessionellen Alltag gehörten, von der humanistischen Akkommodationslehre beeinflusst waren.

Das ist freilich nur eine der weiterführenden Fragen, die sich angeregt durch dieses faszinierende Buch aufdrängt. Eine andere Frage deutet Erika Rummel selber an, wenn sie im Epilog mit Lewis Spitz fragt: Was wenn statt Luther Müntzer, statt Melanchthon Amsdorf und statt Calvin Farel die Reformation massgeblich geprägt hätten (S. 151)? – Wie weit, ist zu fragen, hat die humanistische Schulung der Reformatoren ihre Hinwendung zur Welt und auch – insbesondere durch die exegetische Methode – ihre dogmatischen Entscheidungen beeinflusst?

*Chr. Christ-von Wedel, Frauenfeld*

**Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz,** Berlin: Duncker & Humblot 2003, 617 S., ISBN 3-428-10653-9

Die Publikation, eine Habilitationsschrift im Wissenschaftlich-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg, ist eine Arbeit, die der Entstehung des Täuferturns in Zürich nachgeht und sich dabei intensiv mit der Genese des Prototäuferturns befasst und dessen theologischen Gehalt analysiert, sodann die Auseinandersetzung mit Zwingli formuliert und schliesslich die Entwicklung einiger Phasen des schweizerischen Täu-

fertums aufarbeitet, mit ausgewählten Schwerpunkten von der ersten Erwasenentaufe bis zum Schleitheimer Bekenntnis 1527. Bevor das Werk detailreich die geschichtlichen Abläufe analysiert und darstellt, setzt es sich mit dem neueren und neuesten Forschungsstand und vor allem auch mit den dabei entwickelten methodischen Ansätzen in breiter Form auseinander.

Die Autorin legt die Entwicklung der Forschung besonders seit etwa 1970 dar. Sie knüpft dabei vorerst an eine normativ-typologisch genannte Sicht des Täuferturns an, welche die theologischen Akzente wichtiger Täuferführer profiliert