

Grunde auch als eine konservative Bemühung verstanden werden muß, oder ob man sie als eine bewußt auf bessere Zukunft ausgerichtete Trägerin der erasmischen «Philosophia Christi» interpretieren darf. Maeder scheint grundsätzlich dieser Meinung zu sein, obwohl er sich nicht direkt dazu äußert.

Die letzten Kapitel der Arbeit (IX–XII) befassen sich mit dem Problem der Kontinuität innerhalb der Gelehrtenwelt, mit den verschiedenen Auffassungen über Wünschbarkeit und Wirkungsmöglichkeiten eines allgemeinen Konzils und schließlich mit dem bekannten Faktum der allgemeinen konfessionellen Verhärtung nach 1550. Auch hier finden sich wieder zahlreiche Hinweise auf überparteiliche Beziehungen und Gemeinsamkeiten, aber das dominierende Thema ist doch der allmähliche Niedergang der «Via media». Die Betonung dieses Niedergangs ist für den eidgenössischen Raum gewiß weitgehend berechtigt. Wenn man jedoch etwa in die französische und niederländische Geschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts blickt, wird man leicht feststellen, daß dort jedenfalls die im Humanismus begründete «Via media» noch lange weiterlebte und bedeutende geistesgeschichtliche Konsequenzen nach sich zog.

Die Untersuchung von Kurt Maeder enthält eine große Fülle interessanter und anregender Hinweise auf geistige Beziehungen, Impulse und Verbindungslinien. Das Verdienst des Verfassers liegt nicht so sehr in der Entdeckung bisher unbekannter Sachverhalte als vielmehr in der Bemühung, diese in einer neuen Sicht darzustellen. Die schweizerische Reformationsgeschichte wird hier sozusagen «von der Mitte her begriffen». Dadurch ergeben sich interessante Akzente und Perspektiven, für deren Freilegung man dankbar ist. Das Thema spannt einen weiten Bogen über zahlreiche Problemkomplexe hinweg, und so verwundert man sich nicht, wenn einige dieser speziellen Komplexe gelegentlich in etwas allzu skizzenhaften Umrissen sichtbar werden. Dies gilt etwa für das Faktum des «Bildungsnotstandes» in den katholischen Orten und für die Frage nach der Einstellung der katholischen und der protestantischen Schweiz zum Tridentinum. Auch die Problematik der Toleranzdiskussion wird nur sehr oberhin gestreift.

Wenn Maeder am Schluß sagt, daß der Reformationshistoriker die geschichtliche Erscheinung der «Via media» heute nicht mehr außer acht lassen kann, dann muß und wird man ihm durchaus beipflichten. Allerdings geht es dabei nicht nur um die Feststellung der Existenz dieses Phänomens, sondern auch um Erfassung und Klarstellung seines inneren Wesens. Diese Aufgabe wird wohl erst dann ganz gelöst werden können, wenn auf dem von Maeder gewiesenen Wege noch weitere Einzelforschungen geleistet worden sind. Das vorliegende Buch bildet hierzu eine ausgezeichnete Ausgangsbasis.

*Hans R. Guggisberg*

SAXER, ERNST: Aberglaube, Heuchelei und Frömmigkeit. Eine Untersuchung zu Calvins reformatorischer Eigenart. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 28. Theologischer Verlag, Zürich 1970. 290 S.

Wer die Reformationsgeschichtsschreibung mit dem Studium älterer Epochen der Kirchengeschichte vergleicht – etwa mit der Patristik –, wird merken, wie selten für unseren Zeitabschnitt die Untersuchungen über den Sprachgebrauch der Theologen und Philosophen sind, und wie wenig man noch einsieht, was sie zur Erschließung der Ideenwelt jener Zeit beitragen könnten. Über literarisch orientierte Arbeiten zum Vulgärsprachlichen kommt man nur selten hinaus. Es ist dies wohl noch ein Erbe des vorigen Jahrhunderts, als die Historiker meinten, in derselben humanistischen Tradition zu stehen wie die Menschen des 16. Jahrhunderts und diese ohne

weiteres verstehen zu können. Um so wichtiger ist es, daß nun Untersuchungen wie die hier vorliegende entstehen. An die Rezensenten stellen sie allerdings keine geringen Anforderungen, denn sie sind ja aus sachlichen Gründen sehr schwer zusammenzufassen.

Äußerlich gliedert unser Buch sich in zwei sprachliche und ideengeschichtliche Untersuchungen über «Aberglaube» und «Heuchelei» und ihre Korrelativbegriffe – man wird hier von einem historisch angelegten Begriffslexikon reden dürfen – und eine Abhandlung darüber, was daraus für unsere Kenntnis von Calvins Entwicklung bis etwa 1539 abfällt. Zahlreiche Querverweise und ein ausgezeichnet durchgegliedertes Inhaltsverzeichnis erleichtern die Benützung des Buches, dem zwar kein alphabetisches Sachregister, dafür aber ein Bibelstellenregister beigegeben ist, das in der heutigen Forschungslage große Dienste leisten wird.

In den ersten beiden Abschnitten stellt der Verfasser zuerst die Frage nach Calvins Quellen und Vorbildern. Hier, meint er, habe Calvin am ehesten die von Zwingli vorgezeichneten Linien ausgeführt; mehr aber als bei den älteren Zeitgenossen habe er direkt bei den Kirchenvätern – besonders Augustin und Laktanz – gelernt, teilweise sogar durch Vermittlung der Schultheologie. (Hier ist der Verfasser an den meines Erachtens wichtigen Artikeln von Richard P. Jungkuntz, *Christian Approval of Epicureanism*, in: *Church History* 1962, S. 279–293, und *Fathers, Heretics and Epicureans*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 1966, S. 3–10, vorbeigegangen.) Weiter untersucht er, in steter Auseinandersetzung mit der Literatur, die Bedeutung der beiden Schlüsselbegriffe in verschiedenen theologischen und historischen Zusammenhängen: etwa bei der Auslegung bestimmter Bibelstellen oder in der Kritik des Judentums und Heidentums sowie des zeitgenössischen römischen Katholizismus («superstitio») bzw. der eigenen Glaubensgenossen («hypocrisy»). Schließlich geht der Verfasser den Korrelativbegriffen nach, bei denen die «wahre Frömmigkeit» sozusagen den gemeinsamen Nenner darstellt: dem Aberglauben stehen u. a. Maß und Ordnung gegenüber, der Heuchelei etwa Echtheit des Glaubens und rechte Selbsterkenntnis. Hinter solchen Begriffen zeichnet sich nun aber noch etwas ab: Aberglaube so gut wie Heuchelei gehören samt ihren Gegensätzen zum Oberbegriff «religio». Aberglaube etwa ist falsche Verwirklichung – aber doch Verwirklichung – der Religion, und somit dient der Ausdruck nicht nur zur Kritik an abergläubischem Brauchtum oder falscher Lehre, sondern beschreibt die ganze von solchen Verfälschungen bedrohte Kirche und ihr Leben (siehe besonders S. 69). Ebenso dient das Wort Heuchelei, das ein falsches, selbstsicheres, unechtes Gottesverhältnis bezeichnet, zur Kritik des ganzen christlichen Lebens. Bedeutung und Grenzen solcher Kritik zeigen sich z. B. dort, wo Calvin von der Messe redet (S. 219 ff.): sie ist für ihn falsche Verwirklichung, aber eben doch Verwirklichung des Abendmahls.

Eine Zusammenfassung wie diese muß dem Buche Unrecht tun. Es besteht ja aus zahllosen Einzelanalysen, voller Nuancen, und der Verfasser hat mit Recht darauf verzichtet, daraus ein «System» Calvins zu bauen. Und doch wird hier nicht nur etwas von der Eigenart Calvins sichtbar, sondern zugleich auch etwas von dem, was überhaupt zu den Grundmotiven seiner Lehre – und seiner praktischen Wirksamkeit! – gehört. Treffend vergleicht der Verfasser am Schlusse seines Buches die Dialektik von wahrer und falscher Frömmigkeit bei Calvin mit der von Gesetz und Evangelium bei Luther: ohne so beherrschend zu sein wie diese, nehme sie eine in manchem vergleichbare Stellung ein.

Streng chronologisch aufgebaut ist der letzte Teil des Buches. Daß es sich hier um Calvins Entwicklung zum *Reformator* handelt und daß diese gradlinig verläuft, ist

dem Verfasser gewiß, da es ja zur Zeit Calvins schon feste Fronten gab und die beiden Schlüsselbegriffe auf ganz fundamentale Entscheidungen hinweisen, bei denen gerade Calvin keine Mittelposition zuläßt. So setzt auch der Verfasser schon beim *Seneca-Kommentar* ein, in dem er Gedanken findet, die auch in der ersten *Institutio* vorkommen; sie sind Zeugnisse für die evangelische Gesinnung Calvins, eine Verteidigung der verfolgten Glaubensgenossen und eine Kritik falscher Religion. Auch hier spürt der Verfasser besonders dem Einfluß Augustins nach und kommt (S. 184) zu dem Schluß: «Wenn man Calvins Äußerungen nach dem dahinterstehenden religiösen Bewußtsein befragt, läßt sich ... keine andere Erklärung finden als diese: Die falsa religio, die Augustin ... im Heidentum sah, sieht ... Calvin ... im Katholizismus seiner Zeit.» Auf's Ganze gesehen, bietet die Untersuchung, die der Autor über die verschiedenen frühen Traktate bis zum *Brief an Sadolet* und sogar bis zum bekannten Selbstzeugnis Calvins im *Psalmenkommentar* fortsetzt, weder das Bild einer persönlichen Bekehrung, noch das einer stetigen Entwicklung, noch auch das jüngst von Ganoczy gebotene einer Abkehr von Mißbräuchen, sondern vielmehr das einer bewußten Abkehr von der Kirche, dem Glauben und der Praxis Roms als Ort falscher Religion. Methodisch wichtig scheint uns hier, daß der Verfasser nicht das späte Selbstzeugnis an die Spitze seiner Untersuchung stellt, sondern die allerfrühesten Schriften. Trotzdem ist es schade, daß er den Aufsatz von Heiko Oberman (*Iustitia Christi and Iustitia Dei*, in: *Harvard Theological Review* 1966, S. 1–26), der eher mit Ganoczys Schau übereinstimmt, nicht beachtet hat.

Wir können im Rahmen einer Besprechung wie dieser auch dem letzten Teil nicht Schritt für Schritt folgen. Das muß die weitere Forschung tun, die an diesem Buch nicht vorübergehen kann, ohne sich sehr sorgfältig mit den vielen Einzelheiten auseinanderzusetzen, und die daraus gewiß viele neue Impulse erhalten wird. Selber wollen wir hier lieber drei methodische Fragen stellen, die sich uns bei der Lektüre dieses anregenden Buches gestellt haben: 1. Soll man in einem Werk wie dem *Seneca-Kommentar* wirklich nach Theologie suchen? Auch wenn Calvin schon eine besaß, ist nicht gesagt, daß er sie gerade dort hineingeschrieben hat. Man sucht ja auch nicht in *De consolatione philosophiae* nach der Theologie des Boethius. Vielleicht hilft hier die neue Ausgabe des Kommentars von F. L. Battles und A. M. Hugo (*Renaissance Text Series*, Bd. 3, Leiden 1970) weiter, denn sie enthält einen ausführlichen Quellenapparat und Einleitungen – 2. Berufenere als wir werden vielleicht fragen, ob denn nicht die Scheidung von dem, was reformatorisch ist und was nicht, für den jungen Calvin zu streng ausgefallen ist. Es hat schon der Luther-Forschung nicht zum Vorteil gedient, daß sie das evangelistisch-humanistische Gemeingut jener Zeit vernachlässigt und den Reformator ohne Bezug darauf dargestellt hat. Der junge Calvin aber hatte solches Gedankengut in Paris so gut wie in Basel und Straßburg um sich; sein Augustinismus führte ihn in diese Richtung wie die Lektüre von älteren Zeitgenossen vom Schlage Bucers und Melancthons (und vielleicht auch Zwinglis und Luthers?). Gerade die Art, wie Calvin dieses Gemeingut aufnahm und verarbeitete – und nicht nur das, was wir als spezifisch reformatorisch empfinden –, könnte für seine Eigenart aufschlußreich sein. – 3. Neben den Originaltexten verwendet der Verfasser auch schon vorhandene Übersetzungen. Das ist für eine Studie wie diese, wo es um genaue Interpretation geht, schade. Drei kleine Beispiele mögen genügen: In der *Institutio* (1536, übernommen 1559, III, 20, 50) ist die «superstitiosa horarum observatio» kein «abergläubisches Einhalten von Stunden» (O. Weber), noch «Einhaltung bestimmter Gebetsstunden» (hier S. 62), sondern das Breviergebet. In der Auslegung von Ps. 78,37 benützt Calvin den Parallelismus «sinceritas cordis» – «talis integritas», wobei «integritas» nicht «Rechtschaffenheit» ist (F. Müller, hier S. 96 f.),

sondern wie im klassischen, patristischen und zeitgenössischen Sprachgebrauch «Unschuld». Manchmal sind dies nur Schönheitsfehler, zuweilen aber beeinflussen sie das Argument des Verfassers, etwa bei der Darstellung von Calvins Kritik am Mönchtum, *Institutio* IV, 13, 16, als «immodica affectatio et κακοζηλία», was O. Weber (hier S. 58) mit «maßlose Künstelei und falsche Nachahmung» wiedergibt. Calvins Kritik gilt aber vielmehr dem «anspruchsvollen Streben und falsch ausgerichtetem Eifer» der auf Verdienst bedachten Ordensleute. An solchen Stellen hätte der Verfasser besser selbst übersetzt. Aber im Grunde ist der Wert dieses Buches nicht daran zu messen, ob alle Einzelinterpretationen voll gelungen sind. Er liegt vielmehr darin, daß hier der Griff nach Grundmotiven Calvins mit den Mitteln der Sprachanalyse getan wird. Darin verdient Saxers Buch Nachahmung auf weiten Strecken der Reformationgeschichte.

*Pierre Fraenkel*

HAUSAMMANN, SUSI: Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 27. Theologischer Verlag, Zürich 1970. 338 S.

Die Bullinger-Literatur ist um ein bedeutsames Werk reicher geworden. Die wichtige Rolle des Römerbriefes für die Reformation ist bekannt. Hinzu kommt, daß es sich bei der von Hausammann untersuchten Vorlesung Bullingers um eine Römerbriefauslegung aus der Frühzeit der Reformation handelt. Erhalten blieb die Exegese der ersten fünf Kapitel.

Die Verfasserin setzte es sich zur Aufgabe, «das Fragment einer exegetischen Vorlesung, die der zwanzigjährige Magister artium als Praeceptor des Klosters Kappel bei Zürich gehalten hat, auf literarische Abhängigkeiten hin anzusehen und im Blick auf ihre Vorbilder sowie im Rahmen der übrigen Schriften Bullingers aus jener Zeit zu interpretieren» (S. 8). Das Werk gliedert sich in zwei Hauptteile. Aus dem «einführenden Teil» erfährt man viel Interessantes über das Zisterzienserkloster Kappel und die Gedankenwelt des jungen Klosterschullehrers, über Entstehung, Form und Inhalt der Vorlesung wie auch über Bullingers exegetische Hilfsmittel, vor allem die von ihm benutzten Bibeleditionen. Im «interpretierenden Teil» geht es um einen Vergleich von Bullingers Vorlesung mit der traditionellen und zeitgenössischen Exegese. Untersucht wird der Einfluß der Kirchenväter bzw. Kirchenlehrer, der Humanisten und der Devotio moderna. Den größten Raum nimmt die Untersuchung des reformatorischen Einflusses auf Bullingers Exegese ein.

Das Ergebnis wird bereits aus den sehr unterschiedlichen Mengen greifbaren Beweismaterials ersichtlich. Während nämlich die konkrete zürcherische Einflußnahme auf Bullingers Exegese auf den einzigen Brief Leo Juds an Bullinger vom 2. März 1525 beschränkt bleibt, liegen von den Wittenbergern zwei prominente Werke vor, die Bullinger bei der Vorbereitung seiner Vorlesungstexte laufend benützt hat: Luthers «Septembertestament» von 1522 und Melanchthons «Annotationes in Epistolam Pauli ad Romanos» vom selben Jahr. Hinsichtlich des von Bullinger verarbeiteten gedanklichen Materials erweist sich dieser im wesentlichen tatsächlich als Schüler Luthers und Melanchthons. Bei der Verarbeitung dieses Materials zeigen sich jedoch gewisse Differenzen gegenüber den Wittenbergern, die «alle in Richtung der zürcherischen Theologie Zwinglischer Provenienz tendieren» und «an genau denselben Stellen liegen, an denen sich später der trennende Graben zwischen der lutherischen und der reformierten Konfession aufgetan hat» (S. 317).

Was an dieser Arbeit am meisten beeindruckt, ist die Breite und Tiefe des kritisch