

Dann allerdings stellte man eine so große Verwirrung und Verwilderung des theologischen Denkens fest, daß man sich entschloß, aus dem Geist der Reformation „die Metaphysik neu zu gestalten und sich anzueignen“ (86; R. verweist hier auf sein oben genanntes Werk „Lutherische Dogmatik . . .“, I [Gütersloh 1964] 15) . . . „Es ist nicht wahr, daß Metaphysik eo ipso verdinglichend oder rein spekulativ oder rein abstrakt oder gar antichristlich sein müßte. Metaphysik bedeutet in der Gestalt, in der wir sie als evangelische Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts heranzogen, nichts anderes als eine strenge Begriffsfestlegung unter der Voraussetzung der theologischen Erfordernisse“ (87). R. hegt vielleicht die stille Hoffnung, daß die Theologen des 17. Jahrhunderts die Weisungen böten für solche Begriffsfestlegung, wie sie unsere Zeit brauche: „Die theologische Situation der Gegenwart ist ja doch ganz wesentlich aus dem Grunde so verworren, weil der eine unter den Begriffen der Natur oder der Substanz dies meint verstehen zu können, der andere aber etwas ganz anderes und für beides ein denkerisch zureichender Grund meistens fehlt“ (87).

Gewiß wird man nun erst so recht die Frage stellen müssen: Was ist Metaphysik? Was ist sie für die Theologie? Wie verhält sich Philosophie zur Theologie? Was ist der rechte fundamentaltheologische Ansatz? Auf welche philosophische Tradition greifen wir zurück, sei es im Aufstieg zur Theologie oder im Dienste der *fides quaerens intellectum*? All dies bleibt bedrückende Frage. Aber eines mag diese kleine Schrift R.s auch den katholischen Theologen sagen: Auch bei uns wird ein horror metaphyseos „Verwirrung und Verwilderung des theologischen Denkens“ bewirken, so sehr wir auch auf der Hut sein müssen, daß die Theologie durch ungenügenden philosophischen und fundamentaltheologischen Ansatz auf tönernen Füßen gestellt oder durch ein einseitiges System einer Verarmung und Erstarrung ausgeliefert werde.

A. Grillmeier, S. J.

Weier, Reinhold, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von J. Koch und R. Haubst, II). 8^o (XV u. 237 S.) Münster/Westf. 1967, Aschendorff. 38.—DM.

Wie der Titel der vorliegenden Arbeit, einer preisgekrönten Mainzer Dissertation (1964) sagt, geht es darin um die Erforschung der Beziehungen zwischen Nikolaus von Kues und Martin Luther, freilich nur unter einer eingeschränkten Thematik. Die Einleitung (XI—XV) zeigt den Stand der Forschung zur Frage der Abhängigkeit Luthers von Cusanus. W. kann sich anschließen an eine Studie, die 1961 aus dem Nachlaß von E. Metzke herausgegeben worden ist. Darin ist jedoch der Zusammenhang zwischen Luther und Cusanus mehr erahnt als nachgewiesen. Ähnliches gilt von einer Arbeit von S. Buddeberg (1962). Zu einem unhaltbaren negativen Ergebnis war A. Adam gekommen, der jegliche Beziehung zwischen den beiden Vergleichspartnern leugnete (1963). Diese drei Autoren hatten ihre Urteile auf Grund eines Vergleichs von Motiven oder Ideen gefällt. Sollte ein haltbares Ergebnis erzielt werden, so mußten direkte oder indirekte Beziehungen konkret an den Texten nachgewiesen werden, wofür freilich eine beschränkte Thematik gewählt wurde. Doch sollte wiederum die Idee von der Verborgenheit Gottes hier und dort nicht in ihrer ganzen Breite dargestellt werden, sondern nur so weit, als ein Einfluß des Cusanus auf Luther unter dieser Rücksicht feststellbar war. Vielleicht hätte sich im Hinblick auf die Erforschung des Gesamtverhältnisses Luther—Cusanus eine rationalere Methodik finden lassen. Einer Dissertation wird man Sonderbedingungen in der Wahl der Thematik und Methodik zubilligen müssen.

W. nimmt hier einen Hinweis des bekanntesten Lutherforschers K. A. Meissinger (Luther [München 1953]) auf, der als wichtigste Quelle für die Bibelexegese des jungen Luther zwei exegetische Werke des französischen Humanisten Jacques (M. schrieb hier *Jean*; dagegen korrekte Namensangabe in seinem Werk, *Der katholische Luther* [München 1952] 73) *Lefèvre d'Étaples* (Iacobus Faber Stapulensis), sein „Quincuplex Psalterium“ und seinen Pauluskommentar, namhaft machte. Hier war eine richtige Spur aufgezeigt, die M. selber nicht voll verfolgen konnte. Man hatte das Exemplar des „Quincuplex Psalterium“ gefunden, das Luther selbst benutzt und mit ausführlichen Randglossen versehen hatte (WA 4, 466—526).

Ähnliches nimmt man für den Pauluskommentar an, ohne das „corpus delicti“ dafür zu haben. Lefèvre hatte sich viel mit dem Cusaner beschäftigt und dessen Werke herausgegeben (12—60). Der Höhepunkt der Cusanus-Begeisterung des Humanisten fällt gerade in die Zeit der Abfassung der beiden erwähnten Bibelkommentare (1507—1512). In diese beiden Werke hat Lefèvre sein ganzes „philosophisches und theologisches Wissen“ (60) hineingearbeitet.

So galt es also zunächst, die Beziehung zwischen Luther und Lefèvre zu klären, eine Frage, der schon *F. J. Hahn* eine ausführlichere Studie gewidmet hatte (ZKirdhGesch 57 [1938] 356—432). W. beschuldigt sie einer „völligen Unkenntnis“ der Theologie des Cusanus (174). Trotz der erkannten Textparallelen leugnete Hahn dennoch die Abhängigkeit Luthers vom Cusanus. W. bringt im ersten Teil seiner Studie (1—66) den Nachweis, daß Luther den Cusaner auch unmittelbar benutzt hat, allerdings nur sehr fragmentarisch und ungern, da dieser für den Reformator „der Herkules des Papstes“ war. Aber die direkte Cusanus-Kenntnis Luthers entscheidet nicht über sein volles Verhältnis zu Nikolaus von Kues. Zwischen beiden steht als Mittler Faber Stapulensis (60—66). Die biographisch-literarische Prolegomena des ersten Teiles haben so zu einem greifbaren Ergebnis geführt.

Im zweiten (67—130) und dritten Teil (131—206) untersucht W. die inhaltlichen Beziehungen zwischen der Auffassung des Cusanus und Luthers in der Frage des *deus absconditus*. Dabei geht es zunächst im zweiten Teil um gedankliche Parallelen zwischen beiden: Schöpfungstheologie (68—85; 85—99), Sünde der Stammeltern, Erbsünde, Konkupiszenz (100—130), alles Themen, die im Umkreis der Frage vom verborgenen Gott liegen. Die Erhebung ist interessant, daß sowohl Nikolaus von Kues als auch Luther die Schöpfung unter der Sicht des Wortes deuten, wobei für den Reformator gegenüber seinem Vergleichspartner das Dilemma sich verstärkt: Einerseits sind die Geschöpfe „voll des Wortes“ und voll geheimnisvoller Belehrung für uns, andererseits wird ausdrücklich jeder Versuch einer philosophischen Gotteserkenntnis abgelehnt (97). Für diese Inconcinnität, die nicht cusanisch ist, ist die Erbsündenlehre Luthers verantwortlich (106—115). Der Cusaner beläßt — anders als dann Luther — dem Menschen die Willensfreiheit. Bei alledem gleichen sich beide weitgehend in der Anthropologie. Beide denken von Gott her; erst durch Gott, durch die gnadenhafte *apprehensio sapientiae* bei Cusanus, durch den Vollzug der *imago Dei* bei Luther, kommt der Mensch zu seiner Eigentlichkeit. Anders als der Cusaner setzt Luther Konkupiszenz und Erbsünde gleich, während für ersteren die Begierlichkeit nur Folge (Strafe) der Erbsünde ist. Diese Verschiedenheit geht auf die Quellen beider zurück: ersterer richtet sich nach Anselm von Canterbury, letzterer nach Augustinus (126). So kommt Luther zu einem wesentlich pessimistischeren Bild vom Menschen (der ganze Vollzug des Menschseins ist Erbsünde) als der Cusaner, der auf Grund seiner Freiheitslehre die Sünde in der freien Einzeltat des Menschen sieht. Von Luthers Ansatz her verengt sich auch die Möglichkeit der Gotterkenntnis als Bemühung des Menschen (130).

Im dritten Teil (131—209) wird nun Faber Stapulensis als der Mittelsmann zwischen Cusanus und Luther ausgemacht, dies auf Grund der Ergebnisse, welche die Untersuchung ihrer Schöpfungslehre und ihrer theologischen Anthropologie erbracht hat. Doch wird die Vergleichsbasis einigermaßen erweitert, und zwar um die Themen: Das Eine und das Viele; Der Leitfaden des Wortes und des Lichtes; Der Dualismus von Fleisch und Geist. Nun werden die genannten Grundmotive des Cusanus und Luthers im „Quincuplex Psalterium“ und im Pauluskommentar Fabers aufgespürt. Die beiden Abschnitte dieses dritten Teils sind außerordentlich reich belegt, wenn auch die Vergleichsmethodik etwas kompliziert aufgezogen erscheint. Methodisch recht wichtige Zusammenfassungen und Charakterisierungen drohen dadurch leicht verlorenzugehen. W. betont im Laufe dieser Ausführungen, daß bei Faber zwei Gedanken besonders entfaltet werden, die dann für Luther große Bedeutung haben: 1. die christologische Auslegung der Psalmen; 2. die Einheit der Heiligen Schrift — eine Idee, die aufrucht auf den Überlegungen des Cusaners über das Verhältnis von Gott und Welt (154 f. 162). Luther ist bei der Lösung der Frage, was Heilige Schrift sei, in vielem Faber gefolgt (164). Bei diesem

hatte sich schon die Wende vom Humanismus zum „Evangelium“ vollzogen. Dies ist eine beachtliche Feststellung. Faber spricht auch weniger als Cusanus von der Schöpfung und mehr von der Schrift (166). So ist der Weg für Luthers Schriftverständnis schon einigermaßen geebnet (167).

Die Arbeit kommt schließlich auf ihr eigentliches Thema zurück: auf die „Verborgenheit Gottes“. Schon bei Cusanus ist die Idee ergänzt durch die Lehre von der Offenbarung Gottes, die freilich nach der Schrift zugleich eine Verhüllung bedeutet (Inkarnation). Faber folgt hier in wichtigen Punkten dem Cusanus. So vermittelt er wohl zu Luther hin: „Soweit Lefèvre die Gedanken des Cusanus über ‚Offenbarung in Verhüllung‘ ausgesprochen hat, finden sie sich auch bei Luther ... Entscheidend ist [bei allen Unterschieden], daß Luther die offenbarende Verhüllung der Menschwerdung wie Cusanus und Lefèvre von der Worttheologie her deutet“ (185—186). Aber W. zeigt, wo das Eigentümliche von Luthers Verständnis der Verborgenheit Gottes hervortritt: Er lehnt — anders als Cusanus — eine natürliche Theologie ab, die für ihn eine Umgehung Christi, eine hochmütige Weise der Selbsterhebung des Menschen zu Gott ist. Gegenüber Nikolaus von Kues ist also bei Luther eine „christologische Engführung“ gegeben, verschärft durch eine über Cusanus hinausgehende *theologia crucis* und eine bis zur äußersten Spannung getriebene Prädestinationslehre, die Cusanus „gleichsam in Einkleidung behandelt“ (195). Faber hat hier eine mittlere Stellung bezogen (196—199). Nach W. ist es zum mindesten wahrscheinlich, daß Luther die berühmte Formel vom *opus Dei alienum et proprium* von ihm übernommen hat, der seinerseits wohl wieder durch die *coincidentia oppositorum* bei Nikolaus von Kues inspiriert ist (199—205). Auch die lutherische Leugnung der Freiheit des Menschen scheint — obwohl Cusanus und Faber sie verteidigen — doch durch deren Ansätze angebahnt zu sein. „Luther denkt dort gegebene Ansätze zu Ende (205 f.).“

Das Thema von der Verborgenheit Gottes erlaubt also einen gutbegründeten und detaillierten Vergleich zwischen Cusanus und Luther und bietet genügend deutliche Motive, um Faber als Vermittler zwischen beiden zu erweisen. Diese Mittlerrolle konnte der Humanist gerade deshalb übernehmen, weil seine Theologie vom *Deus absconditus* „ohne viel eigene Farbe“ ist, anders als bei Cusanus und Luther, die bei allem Gemeinsamen doch ihre Eigenständigkeit sichtbar werden lassen. Die Studie W.s ist somit — gerade auf dem Hintergrund der eigentlich recht spärlichen, ja ungenügenden Ergebnisse der vorangehenden Forschung — ein selbständiger und gut begründeter Beitrag zu einer wichtigen Thematik der entscheidungsreichen Zeit von Cusanus bis Luther. Vielleicht ist der Titel des Werkes weiter als die Ausführungen selbst. So wie er lautet, müßten eigentlich alle wichtigen Theologen dieses Zeitraums bearbeitet werden. So aber steht zwischen Cusanus und Luther ja nur Faber Stapulensis. W. weist selbst darauf hin, daß noch andere Mittler gegeben sein könnten oder wirklich da waren, wie z. B. der sog. „Soccus“ oder überhaupt andere Einflüsse, wie z. B. von Ekkehard her (208—209). Dem Vernehmen nach arbeitet W. schon an einer Weiterführung seiner Untersuchung. Es wäre wohl nützlich gewesen, wenn Verf. zu Beginn eine Übersicht über andere mögliche Themen eines Vergleichs zwischen Cusanus, Faber und Luther gegeben hätte, um etwa einen Eindruck davon zu bekommen, wie die Beziehungen im ganzen aussehen.

Einige Hinweise seien zur vorliegenden Studie noch gestattet: S. 122, Anm. 10 ist das Verhältnis von Erbsünde und Konkupiszenz bei Augustinus nicht klar dargestellt. Klarer als die nach *A. Hamel* angeführte Stelle aus C. Jul. IV. 19, 61 ist wohl C. Jul. V, 3 (PL 44, 787): „... ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis; et causa peccati est, defectio consentientis vel contagione nascentis.“ Die Feststellung Hamels, Augustinus habe selbst die Konkupiszenz als Sünde verstanden, ist nicht so leicht zurückzuweisen, als W. meint. — Verf. kommt öfter auf das bekannte „*incurvatus super se ipsum*“ oder seine Abwandlungen bei Luther bzw. Cusanus und Faber zu sprechen (123 f. 158 [Anm. 8] 168). Soweit ich sehe, findet sich kein Hinweis auf Augustinus, Enarr. in Ps. 50, 15 (PL 36, 595): „Et quando se homo pronum fecit ad terrenas concupiscentias, incurvatur quodammodo.“ Auch sonst kehrt das „*curvus*“ bei

Augustinus öfter wieder. — In der besonders wegen der genauen Angaben zu Faber Stapulensis wertvollen und reichhaltigen Bibliographie wären die unter A. Auer angeführten Werke gerecht auf zwei Autoren A. und J. Auer zu verteilen.
A. Grillmeier, S. J.

Meyer, Hans Bernhard, S. J., *Luther und die Messe*. (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, XI). 8^o (432 S.) Paderborn 1965, Bonifacius. 28.— DM.

„Luther und die Messe“ — diese lapidare Ankündigung könnte nicht gut bestehen, wenn der Innsbrucker Liturgiker nicht auch den Untertitel wahrgemacht hätte: Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesens des späten Mittelalters. Das heißt Rückgriff in der zeit- und geistesgeschichtlichen Fundierung bis auf die Mitte des 15. Jahrhunderts und Ausgriff auf die Entwicklung bis nach Luthers Tod. Das verlangt Behandlung der gesamten Meßfeier, auch ihrer weniger bedeutenden Teile, und verbietet die Beschränkung auf erneute Diskussion der neuralgisch wesentlichen Positionen; denn die empfangen ihren Stellenwert erst vom Ganzen her. Das ist mühsame, aber allein angemessene Methode. Über den dafür zu zahlenden Preis (einige so gar nicht aufregende Längen des Buches) war sich der Verf. durchaus im klaren. Das läßt höchst geraten sein, bei einem so vom gelebten Leben und konkreter Praxis bestimmten Tun wie dem Gottesdienst sich nicht mit der Untersuchung einschlägiger offizieller Theologie, offizieller Liturgik zufriedenzugeben, sondern bewußt auch diejenigen Auskünfte einzubeziehen, die über den wirklichen Vollzug berichten können. Denn ebendies leisten diejenigen Quellen, die man gemeinhin ein wenig als Unterholz einzuschätzen geneigt ist: Pfarrbücher, Chroniken, Kirchenordnungen, Briefe, Erbauungsschriften, Predigten usw. Hier wäre dann schon ein bedeutsamer Eigenbeitrag des vorliegenden Werkes von einem Felde, das ja wirklich nicht zum ersten Male beachert wird. (In diesem Zusammenhang, angesichts eines verwirrenden Reichtums solcher zum Sprechen gebrachter Quellen, sei darauf hingewiesen, daß die Register — Schriftstellen; Lutherzitate, Kirchen- und Meßordnungen; Formeln, Namen, Orte, Sachen — allen Anforderungen zur Erschließung des Textes gerecht werden.) Selbstverständlich: es sind zusätzliche Farben, die so eingetragen werden. Die eigentliche Konfrontation Luthers (und seiner Leute) mit der Tradition geschieht auf dem Hintergrund von Gabriel Biels Kanonerklärung, einem Werk also, das nicht nur die Ernte spätmittelalterlicher Theologie eingebracht hat, sondern auch dem Reformator vertraut war. — Was war zu erwarten, wenn man dieser Thematik eine solche umfängliche Behandlung zuteil werden läßt, wenn eine Beschränkung auf „interessante“ Punkte als Sicht und Proportionen gefährdend abgelehnt wird? Eine Menge Bestätigung von Einsichten und Ergebnissen, die bekannt sind. Die nur um den Beitrag an Lebensnähe und Handfestigkeit bereichert worden sind, den die mit Vorzug angezogenen Quellen leisten konnten. Noch einmal: das ist nicht wenig. So ist beispielsweise für ein ökumenisches Gespräch die Erkenntnis von Bedeutung, daß auch Luther (in der „Gründerzeit“) in seinem Wirken das schmerzliche Gefälle von seinen Intentionen zur „Vulgär“-Rezeption nicht erspart geblieben ist. Aber, wie gesagt, neu ist es nicht, zu hören, daß auch schon vor Luthers Auftreten liturgische Reformbestrebungen in der Kirche da waren — daß Luther mit vielem Mißwuchs aufgeräumt hat — daß vieles „Neue“ genuines, verschüttetes Gut der Tradition ist — daß die Engführung gegenreformatorischer Haltung nicht nur das Berechtigte in seinen Anliegen weitgehend abwürgte, sondern auch viel von dem, was vor und unabhängig von ihm verheißungsvoller Ansatz gewesen war. — Neu aber ist der detaillierte Nachweis, daß nicht nur die gegenreformatorische Antwort sich auf die Geleise des Angriffs festlegen ließ, sondern auch Luther vielfach der vorgefundenen spätmittelalterlichen Tradition so verhaftet geblieben ist, daß er ihre Fehlentwicklungen nicht überwunden hat, sondern sie z. T. übersteigert zu Ende führte (und damit mancher Einseitigkeit katholischer Reaktion eine teilweise, wenn auch nicht glücklichmachende Rechtfertigung nachlieferte!). Klerusliturgie hin — Beiseitestehen des Volkes her: seine sola fides mit ihren Implikationen machte die Ablehnung des Opfers der Kirche thematisch. Die Emphase des solus mediator Christus mindert den Raum wahren Mittuns seines Leibes, der Braut Kirche. Die