

vor und dem Haus (= Kommende) der Hauskomtur. Seine glanzvollste Zeit begann für den Deutschen Orden, als er 1226 unter seinem Hochmeister Hermann von Salza dem von den heidnischen Preußen bedrängten Herzog Konrad von Masowien zu Hilfe eilte. Der Orden schuf in Preußen einen blühenden Staat. Als freilich der Hochmeister Albrecht von Brandenburg im Jahre 1525 zur Lehre Luthers übertrat, geriet der Deutsche Orden in einen konfessionellen Streit und verlor seine Bedeutung. 1809 wurde er von Napoleon in Deutschland aufgehoben. In Österreich freilich bestand er fort. Papst Pius XI. errichtete schließlich im Jahr 1929 den *Ordo Teutonicus* als rein geistlichen und religiösen Orden (ohne ritterliches Element), der heute einen männlichen und weiblichen Zweig besitzt. Die Patres und Schwestern haben Niederlassungen in Deutschland, Österreich, Italien (Südtirol) und Jugoslawien. R. SEBOTT S. J.

WALTER, PETER, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik*. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1). Mainz: Grünewald 1991. VI/313 S.

Auf Erasmus stößt der Patrologe hauptsächlich, wenn er sich nach Erstaussagen von Väterhandschriften umsieht. Natürlich weiß er auch sein ungemein treffendes Urteil bei der Charakterisierung der individuellen Eigenart und des Stils eines Kirchenvaters zu schätzen. Erasmus stellt für ihn jedenfalls einer der großen Vermittler auch der Theologie der Kirchenväter in die Neuzeit dar. Gegenüber einer Studie, wie der hier vorliegenden, erscheint ihm die Frage naheliegend, in welchem Umfang der Humanist wohl auch in der speziellen Frage der Hermeneutik von seinen geliebten Kirchenvätern abhängt. Wir werden auf sie im Anschluß an die Vorstellung der Arbeit zurückkommen. Gegenstand der Untersuchung ist also, wie der Untertitel und die Einleitung deutlich machen, die Hermeneutik des Erasmus. Das besondere Problem dieses Gegenstandes liegt darin, daß wir darüber von Erasmus keine geschlossene Abhandlung besitzen, sondern auf verschiedene, über sein Werk verstreute Äußerungen zu diesem Thema angewiesen sind. Im Vergleich zu älteren, aber auch allerneuesten Arbeiten (F. Krüger, 1986), in denen das Thema der erasmischen Hermeneutik, wenn auch nicht umfassend behandelt, so doch wenigstens gestreift wird, und die stark den philosophischen Hintergrund, sprich den Platonismus dieser Hermeneutik zur Geltung bringen, sucht der Verf. mit seiner Arbeit stärker auf die rhetorischen Elemente dieser Hermeneutik abzuheben. Wenn wir ihn recht verstanden haben, geht es nicht darum, das eine gegen das andere auszuspielen, sondern den bisher einseitig in den Vordergrund gerückten Platonismus durch den Hinweis auf die bei Erasmus ebenso zum Zug kommende antike rhetorische Tradition zu ergänzen (vgl. 251). Der Titel hat mithin keinen ausschließenden, sondern einen hervorhebenden Sinn. – Das erste Kap. befaßt sich mit den „Rahmenbedingungen der erasmischen Hermeneutik“, behandelt werden hier Erasmus und der Humanismus, Erasmus als Theologe und der humanistische Hintergrund der erasmischen Hermeneutik. Im zweiten Kap. geht es um die „Grundprinzipien der erasmischen Hermeneutik“. Verf. unterscheidet vier, von denen die beiden ersten, das „Accommodare als hermeneutisch-rhetorischer und theologischer Grundbegriff“ und die „erasmische Christozentrik“, für unseren Humanisten bedeutsamer und typischer sein dürften als die beiden letzten, nämlich „der menschliche Adressat“ und die „Geschichtlichkeit der Vermittlung“. Was inhaltlich mit dem Akkomodationsprinzip gemeint ist, macht man sich am besten zunächst durch ein Zitat deutlich: *Habet autem spiritus ille divinus suam quamdam linguam suasque figuras, quae tibi sunt in primis diligenti observatione cognoscendae. Balbutit nobis divina sapientia et veluti mater quaequam officiosa ad nostram infantiam voces accomodat. Lac porrigit infantulis, holus infirmis. Tu vero festina adolescere et ad solidum propera cibum. Demittit illa sese ad tuam humilitatem, at tu contra ad illius sublimitatem assurge* (Ench.). Diese Anpassung Gottes an den Menschen wird von Erasmus schlechthin umfassend gedacht, sie gilt auf allen denkbaren Ebenen, selbstverständlich auch für die Hl. Schrift, die sich dem menschlichen Verständnis ‚anpaßt‘ in ihrer Ausdrucksweise, sie ist natürlich auch in der Verkündigung nachzuahmen. *Accommodatio* gibt es in den Augen unseres Autors nicht nur von Gott auf die Menschen zu, sondern auch in der umgekehrten Rich-

tung, vom Menschen auf Gott hin. Gemeint ist mit letzterem u. a. die „ethische und praktische Verwirklichung der im Text enthaltenen Wahrheit“ (53). Was die Herkunft dieses Prinzips angeht, so versucht Verf. zu zeigen, daß „Erasmus möglicherweise für das *Wort* accommodate von der antiken Rhetorik abhängig ist“, muß aber zugeben, daß er „in der Sache aber deren Rahmen sprengt“, und zwar wegen der deutlichen Parallelen bei Origenes, „auch wenn sich letztlich nicht beweisen läßt, daß Erasmus von ihm abhängt“ (38). – Das *dritte* Kap. behandelt die Voraussetzungen der Schriftauslegung, und zwar im Schriftausleger selber, welche da sind die rechte Disposition und die entsprechenden bildungsmäßigen Kenntnisse, und im auszulegenden Text („Die objektiven Grundlagen der Schriftauslegung“). Gemeint sind hier Fragen wie Inspiration, Kanonizität des Textes usw. – In den Kap. *vier* und *fünf* wird aus Gründen der Übersichtbarkeit eigentlich Zusammengehöriges getrennt behandelt und nach der Behandlung der „hermeneutischen Regeln der Schriftauslegung“ der „Stellung des Erasmus zur Allegorie und zur Lehre von den Schriftsinnen“ ein eigenes Kapitel eingeräumt, die ihrerseits natürlich selber Regeln der Schriftauslegung darstellen. Als Regeln der Schriftauslegung werden im *vierten* Kap. benannt das „Grundprinzip der grammatisch-rhetorischen Analogie“ (aus der Schrift selbst gewonnene Richtmarken der Auslegung), *varietas* und *consensus* der Schrift, Tropen und Figuren der Schrift, textentsprechende Auslegung, „Loci-Methode (Zusammenstellung von Schrifttexten unter bestimmten Stichworten) und schließlich die Beachtung der Kirchenväter. – Das *fünfte* Kap. führt die Stellungnahmen des Erasmus zur allegorischen Auslegungsmethode und zu den Schriftsinnen in chronologischer Reihenfolge vor. Unser Humanist hält bis in sein Spätwerk an der allegorischen Auslegungsmethode fest, warnt freilich deutlich vor Übertreibungen. – Abschließend stellt der Autor den systematischen und historischen Ertrag der Untersuchung zusammen und geht kurz auf die Aktualität der erasmischen Hermeneutik ein. – Was nun die eingangs gestellte Frage nach der Abhängigkeit des Erasmus von den Kirchenvätern angeht, so scheint uns, man kann die These wagen, der Humanist habe auf dem Gebiet der Hermeneutik kaum substantiell Eigenes zu bieten. Eine Gegenprobe würde wohl zeigen, daß fast nichts übrig bleibt, wenn man streicht, was er, um nur seine beiden Hauptquellen zu nennen, aus Origenes und Augustinus übernommen hat. Wenn diese unsere Vermutung aber zutrifft, dann ist zu fragen, ob die vom Autor praktizierte Unterscheidung und Gegenüberstellung von Rhetorik auf der einen und Ontologie auf der anderen Seite dem Humanisten gerecht werden kann, ob Erasmus tatsächlich eine so ontologieferne Hermeneutik vertritt, wie es der Autor zu unterstellen scheint. In der Hermeneutik der Kirchenväter selber, also seiner vermuteten Hauptquelle, sind beides, Rhetorik und Ontologie, jedenfalls so eng miteinander verquickt, daß man über das eine nicht adäquat reden kann, ohne das andere mitzubersichtigen. Aber auch ganz abgesehen von einer Abhängigkeit des Humanisten von Kirchenvätern in diesem Punkt, ist grundsätzlich zu fragen, ob es das überhaupt geben kann, eine Hermeneutik ohne ontologische, philosophische Grundlage. M. a. W. für den Fall, daß sich unser Humanist in seiner Hermeneutik nicht auf die neuplatonische Ontologie der Väter stützt, bleibt die Frage im Raum, welche andere es dann wohl ist. – Der große Wert dieser informationsreichen Arbeit besteht – zumindest aus der Sicht des Patrologen – ohne Zweifel im Brückenschlag. Verf. führt die Bedeutung der Kirchenväter in einer so zentralen Frage wie der der biblischen Hermeneutik bei einem Manne von der Statur eines Erasmus sehr übersichtlich und klar vor Augen. Freilich bleibt auch hier ein kleines Desiderat anzumelden bzw. auf eine Grenze hinzuweisen, auf die Verf. selber aufmerksam macht. Es war ihm im vorgegebenen Rahmen nicht möglich, in umfassender Weise die „hermeneutischen Bemühungen der antiken und patristischen Autoren in sich aufzuarbeiten“, er mußte sich vielmehr auf einige „Tiefenbohrungen“ beschränken. Das bedeutet konkret: Verf. hat sich zwar nicht auf die schon vorliegenden Untersuchungen zur Väterkenntnis des Erasmus beschränkt, sondern auch selber Vätertexte miteinbezogen, tat dabei aber oft nicht mehr den weiteren Schritt, auch den heutigen Forschungsstand sagen wir zur Hermeneutik des Origenes oder Augustinus noch voll miteinzubeziehen. Dieser hier nicht mehr vorgenommene Schritt hätte u. E. die Abhängigkeit des Erasmus für noch manches weitere Detail seiner Hermeneutik von derjenigen der Väter unter Beweis ge-

stellt. – Ein 28-seitiges Literaturverzeichnis zusammen mit einem Stellenregister, das nicht nur Erasmus, sondern auch dessen Quellen, darunter die Kirchenväter und die Hl. Schrift, erfaßt, erhöhen den Wert dieser trefflichen Untersuchung.

H. J. SIEBEN S. J.

PRIEN, HANS-JÜRGEN, *Luthers Wirtschaftsethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 268 S.

Die Textgrundlage dieses Buchs, dessen Autor Kirchenhistoriker ist, besteht vor allem in Luthers beiden Sermonen zum Wucher von 1519/20, in seinen Schriften „Von Kaufshandlung und Wucher“ (1524) und „An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen, Vermahnung“ (1539/1540) sowie in seinen Briefen mit wirtschaftsethischer Thematik. Der Autor will zunächst den sozioökonomischen Kontext der wichtigsten Stellungnahmen des Reformators darstellen, sodann deren theologische Begründung prüfen, die wesentlich auf einem Rekurs auf die Bergpredigt beruhe. Dabei werden Luther auch Auffassungen zugeschrieben wie: Der Glaube wächst durch gute Werke am Nächsten. Es sei aber zu fragen, ob etwa trotz der reformatorischen Absicht „naturrechtliche Vorbedingungen für das Verständnis des göttlichen Ordnungswillens erhalten blieben“ (und die dazugehörige Fußnote lautet: „Dies hat der niederländische Ethiker Hendrik van Oyen grundsätzlich für die Reformatoren behauptet – vgl. Art. ‚Ethik‘ 1958, Sp. 713.“) (27 f.). Ungefähr so ist das ganze Buch als eine Aneinanderreihung von Zitaten aller möglichen Lutherinterpreten geschrieben. Wenn Luther trotz seiner Geldnöte die ihm von Kurfürst Friedrich dem Großmütigen angebotenen vier Kuxen (Bergwerksanteile) als Unrechtsgut mit dem Hinweis ablehnt, der Teufel gebe vor, alle Bodenschätze gehörten ihm, so zeige dies, daß „Luther durch seinen Vater der Aberglaube der damaligen Bergleute bekannt war, die sich im Dunkeln der Schächte ‚dem finsteren Treiben der Höllennächte, der Geister, Dämonen und Kobolde‘ ausgesetzt glaubten.“ (54). „Le Goff weist auf die Parallelität der Ausbreitung des Vorkapitalismus und der Durchsetzung der Vorstellung des Fegfeuers im 13. Jh. hin. Der Wucherer konnte den Eingang ins Paradies nicht erhoffen, aber nun über den Umweg des purgatorium doch noch dahin gelangen“ (60). In bezug auf die seit dem 18. Jh. so genannte Goldene Regel, auf die sich Luther häufig beruft, habe Heckel herausgestellt, daß erst die korrumpierte Natur einer solchen Weisung bedarf: Christus legt die Goldene Regel geistlich aus, paßt sie an den Zustand des unter die Herrschaft des Egoismus gefallenen Menschen an (94). In der Goldenen Regel werde „das Ego zum Maßstab des Verhaltens [...] (Ihr ... ihnen)“ (93). Bereits Jesu Auslegung mache also „die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe“ (94). Später wird die Goldene Regel als der kleinste gemeinsame Nenner der Zielsetzung des weltlichen und des geistlichen Regiments gedeutet (209). In Wirklichkeit wird in der Goldenen Regel natürlich nicht die Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe, als dürfte jemand, der gegenüber sich selber hart ist, es auch anderen gegenüber sein, sondern es geht gerade umgekehrt um die Fähigkeit des Menschen, sich selbst in die Situation eines anderen hineinzuversetzen. – Richtig ist, daß Luther die Gefahren der Kapitalakkumulation und Monopolbildung erkannte. Er bejahte die Funktion des Geldes als Zirkulationsmittel, bekämpfte aber die Verselbständigung des Geldes zum Kapital (139). Eher unzutreffend ist, es sei „eine wesentliche Schwachstelle in Luthers Argumentation, daß er nicht eindeutig zwischen karitativen und kaufmännisch bankmäßigen Leihen bzw. Konsum- und Produktionskrediten unterscheidet und daß er auch dort, wo er ansatzweise den produktiven Kredit begreift, beim rein naturalwirtschaftlichen Denken stehenbleibt“ (216). Denn auch beim angeblich produktiven Kredit besteht der wirkliche (und höchst problematische) Vorgang vermutlich darin, daß der Geldbesitzer den dem Geld inhärenten Liquiditätsvorteil, der nicht durch seine, sondern durch eine öffentliche Leistung zustande kommt, für eigene Rechnung vermieten kann; es wäre besser, er hätte für liquides Geld eine Bereitstellungsgebühr zu zahlen, von der er nur bei Ausleihen des Geldes befreit würde. Denn dann würde sein Geld nicht mehr ohne seine eigene Leistung „von alleine“ wachsen.

Um sich über Luthers Wirtschaftsethik Klarheit zu verschaffen, wendet man sich