



universität
wien

EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT

Gutachten und Studien Nr. 10



Robert Schelander und Karl Schwarz (Hg.)

Dokumentation der zehnten Konferenz des SOMEF

Impulse der Reformation für Forschung und Lehre

2017 in Budapest

Wien 2019

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
KARL W. SCHWARZ	
Zur Eröffnung der SOMEF-Tagung in Budapest	5
ISTVÁN KARASSZON	
Universität und Reformation. Ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick zur Bedeutung von Humanismus und Reformation in europäischen Kontexten	11
GOTTFRIED ADAM	
Martin Luthers „Passional“ von 1529 – Ein Beispiel für das kommunikative Repertoire Martin Luthers	25
ODA WISCHMEYER	
Bibelhermeneutik zwischen Texttreue und Auslegungsfreiheit. Theologischer Umgang mit der christlichen Bibel aus exegetischer Sicht	39
KATALIN BALOGNÉ VINCZE	
Die Referenz von Wörtern mit dem Stamm $\chi\alpha\rho$ - im Neuen Testament. Ein Forschungsvorhaben im Kontext vom Thema Glück	61
BERNHARD KAISER	
Schule und Bildung - Luthers Perspektive einer christlichen Kultur	75
DÁVID NÉMETH	
Seelsorge als "Denkdiakonie" – Lebensdeutung gemäß der reformierten Tradition.....	95
KARL W. SCHWARZ	
Laudatio für Wolfgang Wischmeyer anlässlich der Überreichung des Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse	111
WOLFGANG WISCHMEYER	
Dankesworte.....	115
ROBERT SCHELANDER	
Die beste Zeit. Morgenandacht.	119
BRUNO FRÖHLICH	
Lasset die Kinder zu mir kommen. Morgenandacht.....	123
BRUNO FRÖHLICH	
Bericht über das Department für Evangelische Theologie Hermannstadt	127
JUTTA HAUSMANN	
Bericht über die Evangelisch-Theologische Universität Budapest	131
Programm und Bilder der zehnten Konferenz des SOMEF.....	133

Vorwort

Die folgenden Beiträge dokumentieren die Arbeit und den Austausch anlässlich der zehnten SOMEF-Konferenz in Budapest im Juli 2017. Vertreter, leider nicht aller Mitglieder, unseres Südostmitteleuropäischen Fakultätentages für evangelische Theologie waren der Einladung gefolgt, um im Gebäude des Ráday-Kollegiums in der Ráday utca „Impulse der Reformation für Forschung und Lehre“ zu diskutieren.

Wir wurden herzlich begrüßt durch den Rector Magnificus der Károli Gáspár Universität Budapest Prof. Péter Balla, der seine enge Verbundenheit mit unserer Arbeitsgemeinschaft durch seine Teilnahme an der Tagung bewies und mit seiner gehaltvollen Grußansprache die Richtung anzeigte, in die unser Nachdenken führen sollte - zur „Sache mit Gott“. Damit ist ein Buch erwähnt, das schon in die Jahre gekommen ist, aber noch immer eine erfrischende Position einnimmt und enorme Kraft ausstrahlt. Als Hausherr eröffnete István Karasszon mit einem wissenschaftsgeschichtlichen Thema die Tagung: Er erörterte die Bedeutung von Humanismus und Reformation in einem weiten europäischen Bogen und ließ die tiefe kulturwissenschaftliche Achse zwischen beiden Richtungen erkennen. Der Wiener Emeritus Gottfried Adam und der Systematiker aus Komorn/Komárno/Komarom Bernhard Kaiser rückten Martin Luther in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen - ersterer mit Luthers „Passional“ (1529), der ersten Ausgabe einer Kinderbibel, letzterer, indem er mit „Schule und Bildung“ Luthers Perspektive einer christlichen Kultur skizzierte. In den bibelhermeneutischen Diskurs lenkte uns Oda Wischmeyer (Erlangen), indem sie das Spannungsfeld von Texttreue und Auslegungsfreiheit im Prozess der Bibelauslegung untersuchte. Die Budapester Theologiestudentin Katalin Balogné Vincze behandelte die Referenz von Wörtern mit dem Stamm *char* im Neuen Testament und ließ uns dadurch Einblick in ihr Promotionsvorhaben nehmen, das dem Thema

„Glück“ in biblischer Perspektive gewidmet ist. Der Budapester Religionspädagoge Dávid Németh, auch er ist Mitglied der gastgebenden Reformierten Theologischen Fakultät, entfaltet unter Aufnahme des Begriffs „Denkdiakonie“ von Horst Georg Pöhlmann und in reformierter Manier eine spezifische Verortung der Seelsorge im Spannungsfeld von „Wahrheit“ und „Liebe“.

Ein fröhlicher Tagesordnungspunkt unserer Konferenz fand in der Österreichischen Botschaft statt, dort wurden dem langjährigen Vorsitzenden unserer Arbeitsgemeinschaft Prof. Wolfgang Wischmeyer die Insignien des Österreichischen Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse überreicht. Seine Dankesworte und die Laudatio seines Nachfolgers finden sich ebenso in diesem Heft. Die Morgenandachten von Prof. Robert Schelander und Pfarrer Bruno Fröhlich vertieften den spirituellen Anspruch der Konferenz. Zwei Berichte über die Evangelisch-Lutherische Schwesteruniversität in Budapest (Prof. Jutta Hausmann) und das Departement für Evangelische Theologie in Hermannstadt (Pfarrer Bruno Fröhlich) runden das vorliegende Tagungsheft ab.

Unser Dank gilt der einladenden Károli Gáspár Universität in Budapest und allen an der Vorbereitung der Konferenz hilfreich beteiligten Personen.

Schließlich danken wir der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien, welche durch die Aufnahme dieser Publikation in ihre Reihe die Herausgabe dieser Konferenzdokumentation möglich gemacht hat.

Robert Schelander & Karl W. Schwarz

KARL W. SCHWARZ

Zur Eröffnung der SOMEF-Tagung in Budapest

Es ist für mich heute eine Premiere, die mich sehr ehrt und auszeichnet. Denn ich habe zum ersten Mal die Aufgabe, eine SOMEF-Tagung zu eröffnen und tue dies in der Nachfolge von Prof. Wolfgang Wischmeyer, der seit 1996 neun Vollversammlungen präsierte. Nach dem plötzlichen Tod von Falk Wagner (1939-1998) war er diesem als Vorsitzender nachgefolgt¹.

Wir tagen zum zweiten Mal hier im Raday-Kollegium. Ich erinnere mich noch sehr gut an die Tagung 1999, die uns über „Die Bedeutung der Theologie“ nachzudenken aufgab und uns zu „Erwartung und Kritik“ herausforderte. Einer der Referenten war unser Wiener Oberkirchenrat und apl. Professor für Systematische Theologie Johannes Dantine (1938-1999)², der wenige Wochen später seinem Krebsleiden erlag. Und an ein zweites Mitglied unserer SOMEF- Gemeinschaft möchte ich in dieser Stunde erinnern, an den vormaligen Schriftführer Prof. Pavel Filipi (1936-2015), der im Dezember 2015 in Prag verstorben ist. Beide waren mit ganzem Herzen Theologen und zählten sich zur Schule von Karl Barth (1886-1968), die nach dem 2. Weltkrieg die akademische Szene beherrschte³. In der Zwischenzeit hat sich das theologische Klima erheblich verändert. Nun erlebt der früher verpönte Kirchenvater des 19. Jahrhunderts Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) eine Renaissance.

¹ Wolfgang Wischmeyer, Eröffnungsansprache 1999, in: Karl Schwarz / Wolfgang Wischmeyer (Hg.), SOMEF: Süd-Ost-Mittel-Europäischer Fakultätentag für evangelische Theologie. Dokumentation der Kongresse 1999 und 2001, Wien 2002, 17-20; ders., Die Theologischen Fakultäten Ostmitteleuropas und die Europäische Einigung, in: Ref. Kirchenblatt 2004/6, 4.

² Johannes Dantine, Die Bedeutung der Theologie in der säkularen Gesellschaft, in: SOMEF: Süd-Ost-Mittel-Europäischer Fakultätentag für evangelische Theologie, 85-99.

³ Johannes Dantine, Karl Barth und Österreich, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie 2 (1986) 128-137.

Dieser hat 1827 in Berlin eine Vorlesung über die kirchliche Geographie und Statistik gehalten, in der er sich auch mit Österreich und Ungarn befasste. Ich zitiere aus einer anonymen Nachschrift dieser Vorlesung⁴: *„Ein besonderer Dru[c]k, der den Ungarn neulich erst aufgelegt worden ist, ist der: nachdem Franz in Wien eine theologisch protestantische Facultät errichtet, daß im Ausland keiner studiren soll. Von der Seite muß die protestantische Kirche in Österreich immer tiefer herabsinken; die literarische Communication ist da durch die Censur sehr beschränkt. Für die Ungarn ist es noch drü[c]kender; es bestehen aber auf deutschen Universitäten für die reformirten [ungarischen] Theologen eine Menge Benefizien, die sie nun gar nicht genießen können.“*

Er nahm also Bezug auf die Karlsbader Beschlüsse der Regierung Metternich, welche das Auslandsstudium der Ungarn radikal einschränkte und deren *peregrinatio academica* von Deutschland nach Wien umlenkte⁵. Diese Politik der herabgezogenen Grenzbalken war die Reaktion auf das Wartburgfest im Herbst 1817, dem 300. Jubiläum des Thesenanschlags Martin Luthers. Österreich blickte besorgt nach Deutschland, dass womöglich der Freisinn nach Österreich hereinsickern könnte. Als 1819 einer der Organisatoren des Wartburgfestes einen in russischen Diensten stehenden Schriftsteller ermordete und damit den „ersten Fall eines politischen Attentats aus Überzeugung“ verübte, zog Metternich die Notbremse.

Ein ungeheurer nationalistischer Taumel begleitete das Wartburgfest. Der „Kutscher Europas“ Metternich setzte diesem protestantischen Nationalismus von 1817 einen katholischen Gegenakzent. Er ließ Kaiser Franz II. eine Wallfahrt mit großem Gefolge nach Rom unternehmen und ein Bekenntnis Österreichs zum Katholizismus und Universalismus ablegen.

⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Vorlesungen über die kirchliche Geographie und Statistik, hrsg. von Simon Gerber (= Kritische Gesamtausgabe II/16), Berlin-New York 2005, 438.

⁵ Karl-Reinhard Trauner, „... jeder möglichen Beirung der Gemütevorneben!“ Die Metternich'sche Repressionspolitik an den Universitäten am Beispiel der „k.k. Protestantisch-theologischen Lehranstalt in Wien“, in: GDS-Archiv für Hochschul- und Studentengeschichte 3 (1996) 41-57.

Schleiermacher verwechselte in seiner Vorlesung freilich Ursache und Wirkung. Er führte das Verbot der Auslandsstudien auf die Wiener Lehranstalt zurück. In Wirklichkeit aber war es umgekehrt. Der Beschluss zur Gründung der Wiener Lehranstalt datiert mit 7. August 1819, während das Verbot schon am 4. Mai 1819 erlassen worden war. Einschränkungen hatte es schon vorher gegeben⁶. 1800 wurde etwa verboten, dass die Studierenden aus dem Habsburgerreich während der Ferienzeit in Deutschland herumreisten, 1805 wurden die Superintendenten angewiesen, die Studienorte für die *peregrinatio academica Hungarorum* genau festzulegen, 1811 wurde das Studium wieder freigegeben, 1818 wurde für Jena und Göttingen erneut ein Studienverbot verhängt, das 1819 auf alle Universitäten ausgedehnt wurde.

Unter diesen Umständen musste die Wiener Lehranstalt ihren Betrieb aufnehmen. Unter solchen negativen Begleitumständen war die Gründung von vorneherein ein durchschaubares Projekt zur Ausbildung eines Habsburg-Patriotismus unter den künftigen evangelischen und reformierten Pastoren⁷. Das hat den Ruf der Lehranstalt schon vom Anfang beschädigt. Es wird auch von ungarländischen Studenten berichtet, dass sie das Studium in der Haupt- und Residenzstadt Wien bewusst boykottierten. Ján Kollár (1793-1852), der eben aus Jena zurückgekehrt war, hat dieser Entrüstung seiner Kommilitonen Ausdruck verliehen⁸. Die Wiener Anstalt würde *gewiss kein Jena* werden. Ganz Ungarn empfinde gegen das Studienverbot den größten Unwillen. In einem Brief an seine spätere Schwiegermutter, in Lobeda bei Jena, vermittelte er ein Stück weit die Empörung, dass sich Österreich anmaße, „*uns die Freiheit zu beschränken, deutsche Universitäten zu besuchen*“. Es sei, schreibt er weiter, alles in Bewegung, und er

⁶ Karl W. Schwarz, „... ein vollständiges protestantisch-theologisches Studium – getrennt von der Universität“. Zur Geschichte der Wiener Lehranstalt/Fakultät und ihrer Bedeutung für den Donau- und Karpatenraum im 19. Jahrhundert, in: Österreichisch-ungarische Beziehungen auf dem Gebiet des Hochschulwesens / Osztrák-magyar felsőoktatási kapcsolatok, Székesfehérvár-Budapest 2010, 141-162.

⁷ Karl W. Schwarz, Die Wiener Protestantisch-Theologische Lehranstalt, ihre Gründung 1819/1821 und ihre Beziehungen zur Zips, in: Wynfrid Kriegleder / Andrea Seidler / Jozef Tancer (Hg.), Deutsche Sprache und Kultur in der Zips (= Presse und Geschichte – Neue Beiträge 24), Bremen 2007, 137-153.

⁸ Karl W. Schwarz, Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen (= Studien zur deutsch-slowakischen Kulturgeschichte 3), Berlin 2014, 79-97, hier 80.

trage die Gewissheit, dass die Beschränkung wieder fallen würde, wenn die Zeiten ruhiger sein werden.

Und in der Tat, das Verbot fiel schon nach wenigen Jahren. Die königliche Resolution vom 11. April 1827 stellte das Auslandsstudium wieder vollständig frei. In seinen Vorlesungsunterlagen fügte Schleiermacher 1828 die Notiz ein⁹: „*Den Ungarn soll das Studiren auf ausländischen Universitäten wieder erlaubt sein. Ich habe es nur mündlich oder als Zeitungsnachricht gehört.*“

1996 feierte unsere Wiener Fakultät ihr 175-Jahr-Jubiläum. Neben der Festschrift „*Zeitenwechsel und Beständigkeit*“¹⁰, dem zeitgleich gegründeten „*Wiener Jahrbuch für Theologie*“ (bisher elf Bände) ist der *Südostmitteleuropäische Fakultätentag für evangelische Theologie* eine stolze Frucht dieses Jubiläums¹¹. Die Abbreviation SOMEF hat ihren Weg auch in das Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie gefunden¹².

- Seine Aufgabe liegt in der „*literarischen Communication*“, um noch einmal Schleiermacher zu zitieren, den historisch bedingten Zusammenhalt der beteiligten Ausbildungsstätten reformatorischer Observanz zum Ausdruck zu bringen, zu pflegen und zu vertiefen.
- Wir stehen miteinander auch in einer gemeinsamen europäischen Perspektive, in der *Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) und tragen damit auch theologische Verantwortung für unsere Kirchen.

Wenn diese im laufenden Jubiläumsjahr in besonderem Maße an die Reformation erinnern, so wird es an uns liegen, die theologischen Dimensionen dieser Arbeit zu unterstreichen. Dabei werden wir uns mit den beiden angekündigten

⁹ Schleiermacher, Vorlesungen, ebd 161.

¹⁰ Karl W. Schwarz / Falk Wagner (Hg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821-1996*, Wien 1997.

¹¹ Karl W. Schwarz, Zur Konstituierung des Südostmitteleuropäischen Fakultätentages für evangelische Theologie in Wien, in: Hans Klein / Berthold W. Köber / Egbert Schlarb (Hg.), *Kirche – Geschichte – Glaube. Freundesgabe für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1998, 148 ff.; ders., SOMEF 2015. Bericht über die SOMEF-Konferenz in Prag, in: *Historia Ecclesiastica* 6 (2015) 129-137.

¹² TRE XXXVI, 20-33.

Theologenkongressen in Wien (10.-13.09.2017) und zeitgleich in Bratislava/Pressburg (12.-15.09.2017) nicht vergleichen können, auch nicht mit der wissenschaftlichen Tagung in Budapest (etwas zeitversetzt 19.-20.09.2017). Ich denke aber, dass auch SOMEF 2017 eine sinnvolle Aufgabe erfüllt und ein anregendes Programm vorlegt, das geeignet ist, die von Schleiermacher geforderte Kommunikation zu leisten.

Natürlich steht auch bei uns die Reformation im Fokus – sie wird in ihren Bezügen zur Schule, zur Bildung, zur Universität erörtert, dazu gesellen sich Vorträge zu Seelsorge und Diakonie, zur neutestamentlichen Sprache.

Und es ist viel Platz für Begegnungen und Gespräche. Vielleicht erlaubt unsere Konferenz, eine Bilanz zu ziehen, wie unsere Zusammengehörigkeit in den einzelnen theologischen Disziplinen und in unserem Ringen um theologische Grundsatzfragen gelingt oder auch misslingt. Vielleicht werden unsere Fragen zu Antworten führen, vielleicht werden sie in eine „Antwortlosigkeit“ münden, wie Wolfgang Wischmeyer in seiner Eröffnungsansprache vor 18 Jahren das Risiko bezeichnet hat, in dem unser theologisches Arbeiten ja grundsätzlich steht¹³. Ich wünsche uns allen eine interessante, abwechslungsreiche und hinterfragenswerte Tagung.

¹³ Wischmeyer, Eröffnungsansprache 1999, 19.

ISTVÁN KARASSZON

*Universität und Reformation.
Ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick zur
Bedeutung von Humanismus und Reformation in
europäischen Kontexten*

Unser Thema liegt auf der Hand: Am 31. Oktober feiern wir die 500 Jahreswende der Reformation und wir sind Lehrer an Universitätsfakultäten und Hochschulen – nichts wäre verständlicher als die Beziehung von Universität und Reformation zu behandeln. Die Wahl unseres Themas aber war nicht nur formal, sondern auch inhaltlich bestimmt. Denn die Lehrstätten dieser Form waren zwar nicht von der Reformation erfunden, doch sie spielten in der Erneuerung des christlichen Glaubens eine Schlüsselrolle, und die Reformatoren haben viele Universitäten und Hochschulen (wohl auch Mittelschulen) gegründet, damit das Wissen um den Glauben, aber auch das Wissen im Allgemeinen gefördert werden soll. Sieht man sich in unserem weitgehend säkularisierten Europa um, so kann festgestellt werden, dass diese Errungenschaft der Reformation auch in weiten Kreisen anerkannt, mancherorts vielleicht auch gefeiert wird.

Weltweit wird auch heute noch in Erzählungen oder in Bildern dargestellt, wie Martin Luther die 95 Thesen der Reformation an die Wittenberger Schlosskirche anschlug – eine Legende, die aber die Wahrheit von Redlichkeit und Mut des Reformators, aber auch die wissenschaftliche Fundierung der Sache der Reformation spektakulär vor Augen führt. Es ist auch nicht ohne Grund, dass diese Legende entstand: schon 1546 wird sie von Philipp Melanchthon erwähnt, in einer Vorrede zu Luthers Werken, also von einem Freund und Gefährten des großen Reformators, der auch Augenzeuge hätte sein können!¹⁴ Ich erinnere mich noch an die 70er Jah-

¹⁴ Nicht nur Melanchthon, sondern auch J. Cochläus erwähnt die Veröffentlichung der 95 Thesen, aber er spricht nicht von einem spektakulären Vorfall. Zu diesen alten Zeugen von Luthers Leben siehe neuerdings *Luther's Li-*

re, wie ich verblüfft war, als mein väterlicher Freund, Prof. Endre Zsindely erklärte, warum dies historisch unmöglich sei. Luther habe nämlich öfter darauf hingewiesen, dass er die Sache mit dem Ablass mit seinen kirchlichen Vorstehern besprochen habe, also gegen die Autorität der Kirche nicht verstoß, und er selber hat vom Anschlag der Thesen nie gesprochen. Aber die Thesen – die gibt es schon! Ja, gewiss, als Disputationsthese unter den Gelehrten der Universität, damit sie eine Lehre vom Ablass verfassen, der damals lehramtlich noch nicht geklärt worden war. Der große, oft gefeierte Akt der Reformation ist demgemäß ein gelehrtes Gespräch an der Universität – und man kann den Gedanken nicht von sich weisen, dass ähnliche Disputationen bis in das 17. Jahrhundert kaum an Wichtigkeit eingebüßt haben. Dem Thesenanschlag ging natürlich auch eine längere exegetische Aktivität des Reformators voran: Vor 1517 las er Psalmen, den Römerbrief und den Galaterbrief an der Universität Wittenberg und besonders diese letzten zwei haben ihm klargemacht, was er in seinen Thesen zu Worte brachte. Mir als Reformiertem ist Martin Luther, dessen Lebenswerk ich hier nicht würdigen kann, eine Person, die einen gewaltigen Gang in der Wiederentdeckung der Bibel gemacht hat: ohne Unterlass war er exegetisch aktiv und brachte immer neue Erkenntnisse aus der Bibel. Sein Verständnis der heiligen Schrift ist manchmal hervorragend (so in der Erklärung des genannten Römerbriefes und Galaterbriefes), manchmal mangelhaft (so glaube ich das sagen zu dürfen im Hinblick auf den Jakobusbrief), und manchmal auch schrecklich (das würde ich sagen von seinen antijudaistischen Ansichten des Estherbuches). Dennoch ist seine Exegese immer originell und professionell – so wie das an der Universität zu erwarten ist. Sagen wir ganz klar: die Universität Wittenberg war zu Luthers Zeit nicht die Mitte der Welt; sie war eine Neugründung vom Jahre 1502, doch sie wurde bald zum Zentrum Europas, dank der Wirkung Luthers und Kraft der Reformation. Ganz klar brauchte es auch Mitarbeiter Luthers, um dieses Ziel zu erreichen, und wenn ich

ves. *Two Contemporary Accounts of Martin Luther* translated and annotated by Elizabeth Vandiver, R. Klein and T. D. Frazel, Manchester/New York: Manchester University Press, 2002. Cochläus' Erwähnung der Thesen von Luther S. 60.

hier nur Melanchthon nenne, so ist der Grund nicht einfach, dass die Ungarn ihn sehr geliebt und mehr gehört haben als Luther. In der Tat haben ihn die zahlreichen ungarischen Schüler präferiert, weil er sehr schön lateinisch sprach und das Deutsche mit dem Lateinischen nicht vermischte wie Luther – das haben nämlich die Ungarn nicht mehr verstanden. Diesmal ist mir jedoch wichtiger, dass Martin Luther aus einem Kloster gekommen war, also in seiner Person können wir die Kontinuität der Kirche sehen. Dass sein Anliegen mit dem des Humanismus nicht gleich war, erwies seine Debatte mit Erasmus von Rotterdam. Philipp Melanchthon aber wurde von seinem Großonkel Johannes Reuchlin erzogen und war mit den Mitteln und Zielsetzungen des Humanismus gut vertraut.¹⁵ In Wittenberg hat er jedoch nicht Hebräisch, sondern Griechisch unterrichtet; Hebräisch lehrte damals Matthias Flacius Illyricus, von dem Melanchthon bald schreiben soll: *alumnus in sinu serpentem*. Wichtig ist dabei, dass Luther und Melanchthon, ein Sohn des Mönchordens und ein Sohn des Humanismus, in Wittenberg Busenfreunde wurden, und sich daran auch nichts änderte, als Melanchthon sich mit Johannes Oekolampad getroffen hat und in der Abendmahlslehre Luthers ein bisschen unsicher wurde. Wissen und Gewissen, Bildung und Glaube zusammen – das war Wittenberg, und das war der Anfang der europäischen Reformation.

In Paris sind die Umstände etwas komplizierter und schwieriger zu durchschauen. So viel scheint richtig zu sein, dass der französische König Franz I. die neueren Wissenschaften fördern wollte, als er 1530 das neue Collège Royal (heute: Collège de France) gründete. Ob er dabei auch daran dachte, die ganze Gesellschaft neu zu gestalten, sei nun dahingestellt. Auf alle Fälle hatte er auch den berühmten Wissenschaftler Erasmus von Rotterdam eingeladen; dieser aber lehnte den Ruf nach Paris ab. Dennoch war der Basler Arzt, ein Freund von Erasmus, geneigt nach Paris zu kommen – er war Wilhelm Cop, dessen Sohn Nicolas mit Johannes Calvin befreundet war und später, 1533, die berühmte *concio*, Rektoratsrede ge-

¹⁵ Eine eingehende Studie der klassischen Bildung an europäischen Universitäten bietet das Buch von S. G. Burnett an: *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500–1660). Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden/Boston: Brill, 2012. Auf S. 20 zitiert der Autor die Meinung des Melanchthon über die biblischen Sprachen: das Lateinische ernähre sich von den Strömen des Griechischen und Hebräischen.

halten hat, welche dann verhängnisvolle Konsequenzen in Paris nach sich zog. Ein führender Geist jenes neuen Kreises¹⁶ war Jacques Lefèvre d'Étaples, der Bischof von Meaux, ein richtiger humanistischer Geist, dessen Überzeugung es war, dass die Heilige Schrift in der Muttersprache gelesen werden sollte. Aus diesem Grunde fertigte er eine Übersetzung des Neuen (1523) und Alten (1528) Testaments an; König Franz I. vertraute ihm die Erziehung seines dritten Sohnes an. In seinem Kreise sehen wir Wilhelm Farel, Marguerite d'Angoulême (oder Margarete von Navarra, die ältere Schwester des Königs Franz I., eine Vertreterin der *devotio moderna*), sowie den Cousin von Calvin, Robert Pierre Olivétan – also Menschen in der Umgebung Calvins. Es soll noch vermerkt werden, dass, bevor der König ihn zurückgerufen hatte, Lefèvre d'Étaples von Meaux vertrieben worden war, und wo hatte er eine Zuflucht? – kein Zufall: In Straßburg, in der Stadt, welche später auch dem fliehenden Farel (1528) und auch Calvin ein zweites Zuhause sein sollte. Aber die Reihe lässt sich noch weiter fortsetzen: Ein hervorragender Griechisch-Lehrer, Pierre Danès, den Calvin viel mehr schätzte als seinen früheren Lehrer in Bourges, den Berner Melchior Wolmar, und ein exzellenter Hebraist, François Vatable, der Herausgeber von David Kimchis Kommentaren, gesellten sich noch zu den Vorigen.¹⁷ Um das Collège Royal finden wir in dieser

¹⁶ Allerdings gab es auch Unterschiede zwischen den „Fabriken“ und Erasmus von Rotterdam, wie dies aus der Debatte zwischen Lefèvre d'Étaples und Erasmus hervorgeht. Sie wird auf Ss. 141-143 von R. Stupperichs Buch, *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1977, geschildert: Erasmus von Rotterdam erinnert daran, dass sie schon in früheren Zeiten in Paris viel debattiert hatten (*familiaribus colloquiis Lutatae fueramus conflictati*). Es scheint, dass Lefèvre d'Étaples in theologischen Fragen Erasmus für einen Dilettanten hielt – den Vorwurf kann man auf dem Hintergrund der *devotio moderna* gut verstehen! Aber diese Unterstellung hat Erasmus von Rotterdam entnervt, und in seiner Entgegnung wies er auf Bildungslücken des Lefèvre d'Étaples in der Kenntnis der Kirchenväter hin.

Vielleicht erklärt diese Debatte auch manches im Verhalten J. Calvins! In seinem Seneca-Kommentar von 1532 bemerkt er, dass er das einschlägige Werk des Erasmus von Rotterdam kennt, und der Seitenschlag bleibt auch nicht aus: Er habe manches auch gemerkt, das den Augen des Erasmus entzogen sei (*quaedam etiam ipsius oculos subterfugerint*). Dennoch mag er die Kritik an Lefèvre d'Étaples beherzigt haben: Die Disputation von Lausanne 1536, noch mehr aber die Antwort an Pighius 1543 erwies ihn als hervorragenden Kenner der Literatur der alten Kirche.

¹⁷ Bekanntlich beherrschte auch J. Calvin das Hebräische hervorragend und in seinen Kommentaren zum Alten Testament zitierte er oft auch jüdische Schriftgelehrten – den erwähnten Kimchi, aber noch mehr Raschi. Es liegt auf der Hand, dass er seine Hebräisch-Kenntnisse bei Vatable erworben hatte; es ist jedoch auffallend, dass er ihn nirgends bei Namen nennt. Theodore de Bèze gibt in der *Vita Calvini* dafür eine Erklärung: Da Vatable die jüdischen Verfasser so sehr geliebt hat, dass er auch den kanonischen Wert des Alten Testaments nicht zu schätzen wusste, zitierte ihn Calvin nicht gerne. – Ist diese Erklärung richtig? Man kann nur ihren Wahrscheinlichkeitsgrad erwägen! Man erinnert an die Debatte zwischen J. Reuchlin und J. Pfefferkorn, dem Humanisten und dem Dominikanermönch, und dann kann man mit gutem Recht sagen, dass die Auffassung von F. Vatable dem Humanisten

Zeit auch den Verleger Robert Estienne, selber auch ein hervorragender Sprachwissenschaftler (wie dies sein *Thesaurus linguae latinae* erwies), der sich aber später in Genf niederließ und die Bücher Calvins herausgab. Zuletzt erwähnen wir den spiritus rector des Collège Royal, den berühmten Guillaume Budé, der nach der einhelligen Meinung von Josef Bohatec¹⁸, François Wendel¹⁹ und Alexandre Ganoczy²⁰ die humanistische Bildung Calvins am meisten beeinflusste. Budé setzte sich dafür ein, dass die neue Lehranstalt als collège trilingue²¹ organisiert wurde; er hat auch die Art und Weise des Sprachunterrichtes an den Hochschulen in seinen Büchern dargestellt: *De studio litterarum recte et commode instituendo* (1527) und *De Philologia* (1530). Seine Ansicht, das Christentum sei aus dem Hellenismus emporgewachsen (*De Transitu Hellenismi ad Christianismum*, 1535 bei R. Estienne) hebt das Denken der Pariser von Erasmus wie auch von Luther bedeutend ab – das Denken des späten Calvin ist natürlich auch ganz anders, als er die klassischen Werke in der *Institutio* von 1559 reichlich zitierte. Er wollte nämlich immer veranschaulichen, wie sehr der Wille Gottes höher ist als menschliches Wissen; doch die Zitate sind vielsprechend: Sie beweisen die frühere humanistische Bildung des Reformators, die er zuerst in Orléans, aber dann noch mehr in Paris, am Collège Royal erhielt.

Schon früher, als J. Lefèvre d'Étaples mit Marguerite d'Angoulême das Cénacle de Meaux organisierte, traten die alten Professoren der Sorbonne auf und erwirkten, dass dieser Kreis 1523 aufgelöst wurde. Und nun zögerten die Fakultätsherren nicht: Im April 1530 verlautbarten sie eine *Determinatio Facultatis*, die man heute nicht ohne Verblüffung liest, doch die in den Debatten der Zeit durchaus verständlich war. In diesem Beschluss zitieren sie richtig die Auffassung der Vertreter des Collège Royal: „Prima propositio: La Sainte Esriture ne se peult

nahekommt und der Bildung des jungen Calvin entspricht. Mein Votum ist also eindeutig: Ja, die Information von Th. de Bèze war korrekt.

¹⁸ *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz: H. Böhlau, 1950.

¹⁹ *Calvin et l'humanisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

²⁰ *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

²¹ Die Idee geht natürlich auf Erasmus von Rotterdam zurück, der seine Pläne zuerst in Löwen verwirklicht hat, wo er zwischen 1517-1521 wirkte.

bonnement entendre sans la langue grecque, hebraicque, et aultres semblables. Censura: haec propositio temeraria est et scandalosa. Secunda propositio: Il ne se peult faire que ung predicateur explique selon la verité l'epistre, ou l'evangile, sans les dictes langues. Censura: haec propositio falsa est, impia, et populi christiani ab auditione verbi Dei perniciose aversiva. Utraque harum assertionum auctores de lutheranismo vehementer reddit suspectos.“

Es ist natürlich nicht leicht, nach beinahe 500 Jahren die allgemeine Atmosphäre der Universität zu rekonstruieren. Die Fakultätsherren an der Sorbonne waren jedoch sehr gescheit, ja sogar schlau, wenn ich sagen darf: sofort haben sie die Kollegen am Collège Royal des Lutherismus bezichtigt, gewiss mit der Überzeugung, dass dadurch die neue Richtung an der Universität verfemt werden könnte. Ob sie sich dessen bewusst waren, dass dies nicht richtig war? Die Mitarbeiter am Collège Royal stießen nicht zur Reformation vor, sie verblieben beim Humanismus eines Erasmus von Rotterdam, der vielleicht auch mit dem italienischen Neuplatonismus kombiniert war.²² Selbst die Rektoratsrede von Nicolas Cop war eher eine humanistische Ansprache, wohl aber auch ein Angriff auf die „Sophisten“ – gemeint waren damit die altherkömmliche scholastische Theologie, und natürlich auch die Fakultätsherren an der Sorbonne.²³ Dadurch aber, dass diese die neuen Gelehrten vertrieben, gelangte Calvin nach Straßburg – und dort konnte er gute Freunde finden, vor allem Martin Bucer, der die reformatorische Wende bei ihm erwirkten, welche Calvin später, in seiner Vorrede zum Psalmenkommentar als „subita conversio ad docilitatem“, d.h. eine Bekehrung zur wahren

²² Hier gibt es noch reichlich Aufgaben für die Forschung. Es ist bekannt, dass J. Lefevre d'Étaples Beziehungen zu italienischen Gelehrten hatte und die Schriften des M. Ficino sowie P. della Mirandola ihn beeinflussten. Auch von Calvin vermuten wir, dass er vorhin auch eine Italienreise hatte, deren Einzelheiten aber gar nicht geklärt sind. Es mag 1527 gewesen sein, als er unter dem Namen Charles d'Espeville, mit seinem Freund Louis du Tillet, einige Wochen in Ferrara verbrachte. Der Neuplatonismus jedoch soll noch eine besondere Rolle bei ihm spielen, und zwar in der Abendmahlslehre, als er zwischen Luthers und Zwinglis Auffassung eine Vermittlung zu finden versuchte.

²³ Leider kennen wir den Text nicht mehr, aber M. Bucer hat ihn gekannt. Er schrieb am 8. Januar 1534 an Ambrosius Blarer, den Reformator in Konstanz, Cops Rede hatte nur eine kleine Anspielung auf den rechtfertigenden Glauben. Siehe dazu W. H. Neuser, *Johann Calvin – Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509-1541*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 65ff.

(christlichen) Wissenschaft, nannte. Die Sorbonne hat, gegen ihren eigenen Willen, die Reformation eher gefördert als gehindert!

Was ist dann, wenn es keine Universität gibt? Dann gilt es natürlich, eine Lehrstätte zu gründen. Das ist der Fall in Zürich, aber auch in Genf, wo die Stadt ihre, seitdem zu Recht weltberühmt gewordene, Universität der Reformation verdankt! Es sei nun hinzugefügt, dass diese beiden Schulen erst im Nachhinein die weiteren Fakultäten bekamen, zu einer richtigen Universität konnte etwa Zürich erst im 18. Jahrhundert werden. Schon im 17. Jahrhundert gesellte sich die juristische Fakultät zu den bestehenden Fächern, aber die Medizinische ist noch später hinzugekommen. In Genf ist der Fall ähnlich: Die „schola Genevensis“ wurde zwar 1559 gegründet (ihr gingen manche Schwierigkeiten voraus: In Lausanne hatte der Reformator, Pierre Viret, große Schwierigkeiten mit den Berner Behörden, so übersiedelten Théodore de Bèze und später auch Viret nach Genf – das hat die Schule überhaupt ermöglicht). Calvins Schule hat Rhetorik, Dialektik, Hebräisch und Altgriechisch unterrichtet; erst 1581 können wir von drei Fakultäten sprechen, aber der Name Universität kam ziemlich spät, 1873, der Schule zu, als die medizinische Fakultät auch gegründet wurde. – Wie dem auch sei: Ganz klar sieht man hier große Anstrengungen, welche ihre guten Früchte bald gebracht haben! Es scheint, dass in diesen Ereignissen Straßburg und seinem großen Lehrer, Jakob Sturm, eine Schlüsselrolle zukam: Er hat nämlich die humanistische Bildung schon am Gymnasium eingeführt. So konnte das Gymnasium zuerst den Rang der Akademie erlangen, aber 1566 erhielt die Straßburger Schule auf dem Reichstag zu Augsburg den Namen Universität. Bekanntlich war er 1536 in Straßburg angekommen, 1538 wurde er Rektor des Gymnasiums, wo er Latein und Griechisch unterrichtete, und auf der höheren Stufe waren Theologie, Naturwissenschaft und Philosophie das Lehrmaterial. Es scheint, dass seine Methode nicht nur in Genf und Zürich, sondern vielleicht auch in den Niederlanden übernommen wurde, denn die Universität Utrecht entwickelte sich ebenfalls aus einem Gymnasium – ganz anders als etwa in Leiden, wo die Lehrstätte von Wil-

helm von Oranien gegründet wurde.²⁴ Zum Fall Zürich: Bei der Gründung der neuen Schule, der Prophezei 1525, holte Zwingli aus Basel einen hervorragenden Hebraisten, Konrad Pellikan, der das Hebraicum nach den Anweisungen von Johannes Reuchlin unterrichtete. Er arbeitete eng mit dem Verleger Christoph Froschauer zusammen. Nach seinem Ableben 1556 berief Zürich den Italiener Peter M. Vermigli, der früher in Straßburg das Alte Testament unterrichtete.²⁵ Zwinglis Nachfolger in der Pfarrei Neusiedeln, Leo Jud, folgte auch in Zürich seinem Vorgänger, und hatte an der Anfertigung der Zürcher Bibel einen Löwenanteil. Wiederum aus Basel kam Theodor Bibliander, ein Student von Konrad Pellikan und Johannes Oekolampad – hier ist die Beziehung zu Straßburg nur eine indirekte, vermittelt durch Oekolampad, der ein Freund von Wolfgang Capito war. Ich erwähne noch den Namen Konrad Gessner, der zwar als Naturwissenschaftler bekannt ist und erst später (1564) nach Zürich kam. Er war damals schon Arzt und hat auch Heinrich Bullinger behandelt, aber zuvor hatte er auch bei Wolfgang Capito Hebräisch in Straßburg studiert. Es ist also kaum möglich, die internationale Vernetzung von Humanisten und Reformatoren nicht zu sehen! Bekanntlich war die politische Lage in Zürich nicht leicht; Ulrich Zwingli starb auf dem Schlachtfeld, doch die Sache der Reformation ging weiter. In Genf war die politische Umgebung gar nicht leichter, und das machte die Arbeit der Reformatoren noch schwieriger. Nur einiges soll hier erwähnt werden. Herzog Karl III. von Savoyen wollte die nördlichen Teile des Genfer Sees erobern – es gelang ihm nie, was er sich gewünscht hatte: Nach Genf konnte er nicht kommen. Aber Waadtland war schon unter seiner Herrschaft, als die Berner 1535 den Beschluss

²⁴ Das Königreich der Niederlande verdankt seine Universitäten auch der Reformation, doch die Geschichte ist dort komplexer, denn die Gründung von Universitäten hing auch mit der Staatswerdung zusammen. Aber die Staatswerdung war auch nicht unabhängig von der Reformation! Es spricht sowohl für die Vitalität der Holländer, als auch für ihre Erudition, dass nach der Union von Utrecht (1579) innerhalb einiger Jahrzehnte viele Lehrstätten gegründet wurden: Leiden (1575), Franeker (1585, aufgehoben 1811). Groningen (1614), Amsterdam (1632), Utrecht (1636), Harderwijk (1648, aufgehoben gleichfalls: 1811). Sehe ich recht, so folgten sie normalerweise dem Leidschen Modell, wohl mit dem Unterschied, dass den Beschluss der Gründung die Bürger des betreffenden Landes gefasst, und auch die Lasten getragen haben. Höchst interessant ist die Gründung der Schule Franeker; man wundert sich heute, wieso nicht in der Hauptstadt Frieslands, Leeuwarden die Universität gegründet wurde. In der Tat eiferten die Bürger in beiden Städten um die Universität, aber Franeker hat dann gewonnen.

²⁵ Hierüber siehe T Kirby/E. Campi/F. A. James III (eds.), *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, Leiden/Boston: Brill, 2009. Über Straßburg und Vermigli siehe R. G. Hobbs, *Strasbourg: Vermigli and the Senior School*, 35-69.

fassten, den Geschwistern in der Romandie zu helfen.²⁶ Im Frühjahr 1536 befreite die Berner Armee von 6.000 Mann Waadtland (eigentlich stieß sie kaum auf Widerstand), so konnte die Reformation in Lausanne und Genf eingeführt werden. Im Oktober desselben Jahres fand die Lausanner Disputation statt, wobei Calvin kraft seiner wenigen, aber wichtigen Worte Sympathie fand; die beiden Städte entschieden für den neuen Glauben. Man kann sich fragen, ob die Sache der Reformation ohne die Hilfe der Berner hätte gewinnen können, aber die Beziehung zu Bern blieb immer heikel und zerbrechlich: die Romandie empfand sie manchmal lästig und die Berner verloren manchmal die Geduld.²⁷ Und nun kam das Jahr 1559, wo Spanien und Frankreich miteinander Frieden schlossen: die alte Gefahr von Savoyen drohte wieder (obwohl sie sich diesmal nicht verwirklichen konnte). Die Berner empfanden, dass die Sache der Reformation in der Romandie wieder gestärkt werden müsse – natürlich haben sie dabei an ihre eigene Reformation gedacht! Viele Pfarrer, die Calvin nahestanden, wurden suspendiert, und Théodore de Bèze selbst übersiedelte nach Genf – eine Entscheidung, die manche Ressentiments von Pierre Viret ausgelöst haben mag, aber mit der Zeit folgte er seinem Freund nach Genf.²⁸ Diese Konzentration von Fachleuten machte Calvin möglich, die Genfer Universität 1559 zu gründen (deren erster Rektor de Bèze war, gewählt von der compagnie des pasteurs), nicht ohne Widerwillen in Lausanne, und noch mehr in Bern: Letztere haben sich spöttisch geäußert und prophezeiten, dass die Schule bald schließen müsse. Das ist nicht geschehen: in einigen Jahren erwarb die neu gegründete Universität einen guten Ruf in ganz

²⁶ Allerdings war die Rolle Berns in der Verbreitung der Reformation die eines Mentors: in Biel (Bienne), Murten (Morat) und auch Neuenburg (Neuchâtel) stand es Pate zur Geburt der neuen Kirchenordnung. Den Eingriff der Berner 1536 haben auch die Genfer, vor allem G. Farel gewünscht.

²⁷ Für die Einzelheiten siehe M. W. Bruening, *Calvinism's First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht: Springer, 2005. Um das schlechte Gefühl der Waadtländer zu veranschaulichen, zitiert Bruening die frühere Studie von H. Vuilleumier (*Histoire de l'Église Réformée du Pays de Vaud sous le régime Bernois*) auf S. 41: „De capitale de vaste diocèse, de combourgeoise et alliée de Berne, de ville impériale, enfin, Lausanne descendait ainsi au rang de simple chef-lieu de bailliage.“

²⁸ Man kann diese Streitigkeiten unter den reformierten Städten nicht bagatellisieren! Bekanntlich wurde Pierre Viret, der Reformator, von dem die Académie in Aix-en-Provence meint, er sei mehr calvinistisch als Calvin selbst gewesen, von den Bernern eingekerkert, weil er in Lausanne ein consistoire aufstellen wollte, genau wie Calvin in Genf! Es ist nicht verwunderlich, dass er, sobald er frei wurde, seine Stadt verließ und (zumindest vorübergehend) nach Genf ging. Bruening, op. cit., 254, unterstellt Calvin, er habe seinen Gefährten in Lausanne im Stich gelassen; doch Calvins Beziehung zu Bern war sowieso zerbrechlich und ein Wort für Viret wäre wahrscheinlich eher kontraproduktiv gewesen.

Europa – um Beispiele berühmter ausländischer Studenten zu erwähnen, waren Caspar Olevianus und der Gründer der Universitätsbibliothek Oxford, Thomas Bodley, Schüler der neuen Schule. Das waren die letzten Jahre Calvins; als er 1564 starb, gab es 1500 Studenten an der Genfer Universität – das wäre mehr als 20% der Einwohner der Stadt; ganz klar gab es unter den Studierenden reichlich Ausländer! – Die Schule selbst zeigte ganz massiv den Einfluss des Straßburgers Jakob Sturm. Sie wurde in zwei Teile gegliedert: *schola privata* und *schola publica*. Die erste ist später *collège* genannt, die letztere *académie*; in der ersten dominierte der Sprachunterricht, und auf höherer Stufe die Philosophie und Theologie; die Naturwissenschaften sind erst später zu den Fächern gekommen. Bekanntlich war man in Genf dankbar für diese große Tat Calvins, und aus Dankbarkeit hat er dafür das Bürgerrecht bekommen – zu Recht, denn er hat wirklich eine glänzende Universitätsgeschichte angefangen. Nach Calvin sorgte sein Nachfolger Theodore de Bèze, und später François Turretini für die Entwicklung der reformierten Orthodoxie an der Genfer Universität.

Und nun glaube ich, dass meine Hörer auch etwas von den ungarischen Verhältnissen erfahren wollen. Im 14. Jahrhundert gab es auch in Ungarn die Gründung von Universitäten, die wohl älteste ist die Universität Fünfkirchen (Pécs) im Jahre 1367, sowie auch die in Altofen (1395). In Anbetracht der Eroberungen des Osmanischen Reiches aber konnten diese Lehrstätten nicht weiterwirken – in der Reformationszeit gab es keine Universität in Ungarn. Die älteste Universität des Landes, die ungebrochen bis hin in unsere Zeit wirkt, ist eine Gründung der Gegenreformation: 1635 wurde sie vom Erzbischof in Gran (Esztergom) ins Leben gerufen, und wirkte in Tyrnau/Nagyszombat. Aber ihre Geschichte ist auch ein Spiegel der turbulenten Geschichte des Landes selber: die Universität wurde nach ihrem Gründer, Péter Pázmány, genannt, aber 1920 wurde die Stadt Teil der Tschechoslowakei, heute heißt sie Trnava und liegt in der Slowakei, wo auch in unseren Tagen eine Universität wirkt, die aber mit der damaligen Schule nicht

identisch ist. Pázmánys Universität kam nach Budapest, wurde nach dem zweiten Weltkrieg verstaatlicht und heißt heute Eötvös Loránd Universität – die Staatsuniversität nennt sich die Rechtsnachfolgerin der ehemaligen katholischen Universität. Nach der Wende, genauer 1992 wurde die Katholische Pázmány-Universität neu gegründet und sie reklamiert für sich auch die Würde der Rechtsnachfolge der ehemaligen erzbischöflichen Schule. Es ist für mich als Reformierten kaum zulässig, diese Debatte zu lösen, nur als Illustration erwähne ich, dass das Universitätswesen in Ungarn nicht so eindeutig ist wie im westlichen Ausland.

Aber zurück zur Reformation. Wenn es keine Universität im Ungarn des 16. Jahrhunderts gab, dann blieb nur eines: außer Landes zu gehen, um zu studieren! Das ist reichlich geschehen; im 16. und 17. Jahrhundert hatten alle, die in Ungarn etwas zu sagen hatten, vorher im Ausland studiert. Das war schon deshalb möglich, da im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Land, trotz der türkischen Eroberungen und Plünderungen, im heutigen Sinne nicht arm war. Gewiss gab es Not und auch Armut im Lande, aber man muss beachten, dass in dieser Zeit die Rinderpest im Westen ganze Populationen tötete und nur das ungarische graue Rind war den Bakterien der Rinderpest gegenüber resistent. Bekannt ist, dass die ungarischen Haiducken die Rinder bis nach Heidelberg geführt haben, und aus dem so erworbenen Preis wurden sie wenn nicht reich, doch wohlhabend: die Ungarn, entweder von sich selbst oder von ihren Mäzenen unterstützt, konnten ihre Auslandsstudien finanzieren – und so haben sie nicht nur Bücher, sondern auch die Ideen der Reformation mit nach Hause gebracht. Im 16. Jahrhundert waren die beliebtesten Universitäten der Ungarn: Wien, Krakau, Frankfurt/O. – und natürlich Wittenberg, wo sie einen *Coetus Hungaricus* gebildet haben, dessen Senior einst der spätere Debreziner Bischof, Péter Méliusz Juhász war.²⁹ Im 17. Jahrhundert änderte sich die Orientierung: die Ungarn besuchten gerne die niederländischen Universitäten; die seitdem geschlossenen

²⁹ Siehe Géza Szabó, *Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555-1613*, Halle/S.: Akademischer Verlag, 1941.

Schulen in Harderwijk und Franeker waren am Beliebtesten, aber auch die heutige Rijksuniversiteit genannte Schule in Groningen. Und nun kommt das wichtigste: Was haben sie da gemacht? Natürlich studiert – und dann, den damaligen Universitätssitten gemäß, reichlich „disputiert“, d.h. Thesen aufgestellt, die sie dann öffentlich verteidigten. M.W. ist die größte Sammlung der ungarischen Disputationen in den Händen von Prof. F. Postma – ein auffallender Reichtum, der beweist, dass die Gedanken der Reformation sich an diesen Universitäten verfeinerten und immer klarer wurden. Ohne die Universitäten wäre nicht nur die erste, heute zum 500. Male gefeierte Tat Luthers nicht geschehen, sondern die dogmatische Klarheit des Protestantismus ist dem regen Universitätsleben zu verdanken.

Und wieder zum ungarischen Schulwesen im 16. Jahrhundert: Wenn es keine Universität gab, was konnte man tun? Das Schulwesen war dennoch immer sehr wichtig für die Protestanten; aber die Universität ist eine teure Sache! Den Möglichkeiten entsprechend taten die Protestanten vieles: Sie sorgten für die allgemeine Schulung, Elementar- und Sekundarschulen haben sie unterhalten, und natürlich die Pfarrerausbildung gesichert. Wenn im Ungarnlande das Wort *collegium* gehört wird, dann müssen wir an die Devise *tres faciunt collegium* denken: Wenn eine Elementarschule, Mittelschule und eine Pfarrerausbildung in einem Institut zusammen waren, so hieß das Kollegium – wie etwa in den Zentren der protestantischen Kirchendistrikte Debrecen, Sárospatak und Pápa. Bekanntlich gab es vier Fakultäten der Universität: die artistische Fakultät musste von allen Studenten absolviert werden, und erst dann konnte man an eine höhere Fakultät, an die Theologische, Juristische oder Medizinische kommen. Soll es also heißen, dass die Kollegien nicht eine, sondern zwei Fakultäten hatten? Ich vermag das institutionell nicht zu sagen, aber es steht fest, dass an den Kollegien Fächer von *trivium* und auch *quadrivium* unterrichtet wurden – also ist die Antwort ja. Im 19. Jahrhundert erschienen auch die juristischen Akademien in Sárospatak, Kec-

kemét und Klausenburg, aber die medizinische Fakultät ist, nach wie vor³⁰, eine schwierige Frage: erst im 20. Jahrhundert konnten die ungarischen Protestanten eine vollständig ausgebaute Universität haben. Was aber im westlichen Ausland vielleicht ungewöhnlich war, müssen wir die Funktion der Kollegien in Erinnerung rufen: sie haben nicht nur unterrichtet, sondern auch dafür gesorgt, dass auf dem Land überall die Schulen mit Lehrgehalt und –personal ausgestattet waren. Filialen der Mutterschule also wirkten in ganz Ungarn, und Schüler des Kollegiums wurden zu Präzeptoren der Filialinstitute – auf diese Weise waren die Kollegien Anführer des Bildungswesens im Land.

Und am Schluss zu diesem Institut: die protestantische Akademie Pest wurde 1855 gegründet, von Lutheranern und Calvinisten zusammen, also nach dem Toleranzedikt Josephs II. und auch nach der großen Überflutung in Pest 1838, in der Zeit, wo die ganze Stadt neu aufgebaut werden musste. Aber man wundert sich auch heute, wie dies möglich war. Der spätere reformierte Bischof Pál Török ging nach Wien und besuchte das Kultusministerium und überzeugte dort mit dem Argument, dass eine protestantische Hochschule in der Hauptstadt nötig sei, damit unter Protestanten die deutsche Sprache verbreitet werde. Er holte die Genehmigung für die Gründung, sodass 1855 der Lehrbetrieb (mit einem ausgesprochen unierten Profil) aufgenommen werden konnte, die unierte Ausrichtung musste sie nach wenigen Jahren abstreifen.

Daneben machte man auch andere Sachen, die in Wien manchmal gefielen, manchmal jedoch missfielen. Zurzeit soll nun das Votum genügen: nous faisons l'impossible pour vous plaire – wir machen auch das Unmögliche, um Euch zu gefallen!

³⁰ Zugleich müssen wir aber auch sagen, dass sich die Protestanten für Fragen des Gesundheitswesens seit Anbeginn interessiert haben. In Debrecen wurde schon 1529 ein „Ispotály“ (= Hospital) gegründet, und der erste reformierte Bischof, Péter Méliusz Juhász, hat das erste ungarische Kräuterbuch (Herbarium, 1578) herausgegeben. In Sárospatak lebte neben dem altherwürdigen Kollegen János Balsaráti Vítus (1529-1575), ein Schüler des Melancthon, der dem Rat seines Lehrers folgte und in Padua und Bologna Medizin studierte. Er kehrte zurück und lehrte am Kollegium Sárospatak, zugleich wurde er Arzt des Burgherrn Perényi (1560). Es ist also anzunehmen, dass die Kollegien auch manch medizinisches Wissen vermittelten, doch der völlige Ausbau einer medizinischen Fakultät wäre ihnen zu teuer gewesen.

GOTTFRIED ADAM

Martin Luthers „Passional“ von 1529 – ein Beispiel für das kommunikative Repertoire Martin Luthers

Wenn wir nach Impulsen der Reformation fragen, so kommen mit Recht die Reform der Universitäten und ihres Wissenschaftsbetriebes, Martin Luther als Bildungstheoretiker und Pädagoge, sowie die Frage der Bibelauslegung in den Blick.

Einführendes

In meinem Beitrag geht es um Martin Luther als Schriftsteller und um die Frage seiner Kommunikation. Ich beziehe mich dabei auf eine kleine Veröffentlichung (103 Seiten), die den Titel: „Passional“ trägt. Durch dieses Büchlein wurde letztlich das literarische Genre der Kinderbibel begründet. Es ist unstrittig, dass Kinderbibeln ein Ergebnis der Lutherischen Reformation sind. Im reformierten Bereich kamen Kinderbibeln – aufgrund der Hochachtung vor der Bibel als Ganzes – erst später in Gebrauch. Im römischen Katholizismus kamen Kinderbibeln ungefähr nach der Mitte des 17. Jahrhunderts in Gebrauch. In der Orthodoxie handelt es sich bei den Kinderbibeln um ein ganz „junges“ Phänomen. Das „Passional“ erschien erstmals im Jahre 1529 als Teil des „Betbüchchens“. Von da an war es fester Bestandteil aller weiteren Auflagen – bis zur letzten Auflage 1604. Luther begründet das folgendermaßen:

„Ich habs für gut angesehen das alte Passional buechlin zu dem bettbuechlin zu thun / alleremeist ymb der kinder und einfeltigen willen / welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden / die Göttlichen geschicht zu behalten / denn durch blosse wort odder lere / wie Sant Marcus bezeuget / das auch Christus umb der einfeltigen willen eitel gleichnis für yhn prediget habe.“

Danach ist das „Passional“ lange Zeit vergessen gewesen. Lediglich das Vorwort wurde wegen der darin enthaltenen positiven Aussagen zur Bilderfrage zitiert, oder in Ausgaben von Luthers Werken aufgenommen:

In der „Weimarer Ausgabe“ (=WA), werden vom „Passional“ lediglich die Texte abgedruckt³¹, während die Bilder ausgelassen wurden. Dies zeigt, dass die Herausgeber nicht erkannt haben, welch großen Wurf das „Passional“ als eigenständige literarische Gattung darstellt. Im 20. Jahrhundert erfolgten zwei Nachdrucke des „Betbüchchens“ (mit Passional) in den Jahren 1929 und 1982. Ein selbständiger Druck „Das Passionalbüchlein“ erschien in 1929. In der Lutherforschung kommt das „Passional“ bis zum heutigen Tage weiterhin so gut wie nicht vor. Die Wiederentdeckung des „Passionals“ und seiner Bedeutung geschah durch die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Ruth B. Bottigheimer. Im Zusammenhang mit ihren Forschungen zu Kinderbibeln stieß sie auf das „Passional“ und stellte seine Bedeutung heraus³²:

„Die bedeutendste der frühen Kinderbibeln ist zugleich eine derjenigen, die am wenigsten bekannt sind: Martin Luther’s »Passionalbüchlein«, das »umb der kinder und einfeltigen willen« ... 1529 verfasst wurde. Es war die erste protestantische Sammlung von Biblischen Geschichten für Kinder.“

„Ein betbüchlin mit eym Calender und Passional“

Erscheinungsweise und Kontext

Im Jahre 1522 erschien die erste Fassung von „Eyn bett buchlin“³³. Im gleichen Jahr kam in Wittenberg eine erweiterte Fassung heraus. Es folgten Ausgaben in Nürnberg, Augsburg, Erfurt, Grimma, Jena, Hamburg, Straßburg und Basel. Das Büchlein fand begeisterte Aufnahme. Bis 1527 gab es insgesamt 23 Ausgaben ohne das „Passional“. Im Jahre 1529 fand das Büchlein dann seine Endform mit

³¹ Martin Luther, WA Bd.10/II, S.458–470.

³² Ruth B. Bottigheimer, Martin Luther’s Children’s Bible, in: Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte 15, 1990, Heft 2, S. 152-161, hier S. 152 (Übersetzung: G.A.).

³³ Wittenberg: Hans Lufft 1522.

der Hinzufügung des „Passionals“³⁴. Die inhaltliche Erweiterung schlägt sich auch in dem veränderten Titel nieder: „Ein betbüchlin mit eym Calender und Passional“³⁵.

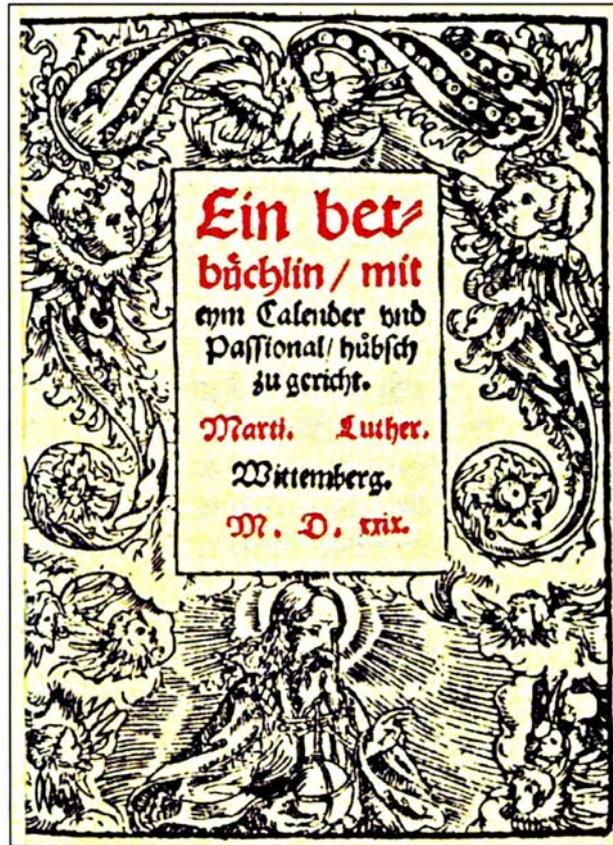


Abb.1: Titelblatt des Betbüchlins von 1529

In dieser Form wurde das Betbüchlein mit „Passional“ mit geringfügigen Änderungen in den folgenden Jahren immer wieder neu aufgelegt. Gegenwärtig sind 24 Auflagen dieser „Gesamtausgabe“ bekannt. 1604 erschien die letzte Ausgabe. Das „Passional“ wurde auch unter Hinzufügung von Gebeten als selbständige Druckschrift veröffentlicht. Es sind dreizehn separate Ausgaben dieser Art bekannt. Dazu kommen vier Drucke einer Übersetzung in die lateinische Sprache, sowie sechs Drucke von Übersetzungen in die niederländische (1535) und

³⁴ Der Text ist jetzt zugänglich in: Martin Luther, Passional. Mit 50 Abbildungen. Herausgegeben und kommentiert von Gottfried Adam, Münster 2017.

³⁵ Wittenberg: Hans Lufft 1529. Das einzige erhaltene Exemplar dieser Ausgabe ist in der Stadtbibliothek in Lindau am Bodensee vorhanden. Das Format ist 7,5 cm x 11,0 cm. Der Gesamtumfang beträgt 614 S.

die dänische Sprache (1531ff.). Das sind insgesamt 48 Drucke. Nach der Auflagenhöhe des 16. Jahrhunderts berechnet, ergibt dies 63.000 gedruckte Exemplare des „Passional“.

Unter dem Eindruck der Visitationen in Sachsen (1527/1528) und der dabei gemachten Erfahrungen brachte Luther 1529 eine Reihe von grundlegenden Veröffentlichungen zu Fragen des kirchlichen Lebens und des Christseins heraus. Zu nennen sind:

- die „*Deutsche Litanei*“,
 - das „*Klugsche Gesangbuch*“, (dessen Holzschnitte mit biblischen Szenen sind weitgehend identisch sind mit den Holzschnitten im „Passional“),
 - der „*Deudsch (=Große) Katechismus*“,
 - „*Ein Traübüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*“ sowie
 - der „*Kleine Katechismus*“.
- Ebenso wurde das Lied „*Ein feste Burg ist unser Gott*“ erstmals gedruckt.
- In diesem Jahr erschien auch das theologische Lehrbild „*Gesetz und Gnade*“, das Lukas Cranach im Gespräch mit Luther und Melanchthon entwickelt hat.
- In diesem Kontext von Veröffentlichungen zur Gestaltung des evangelischen Gemeindelebens erschien das „Passional“. Anzumerken ist, dass alle genannten Titel zu denjenigen Veröffentlichungen gehören, die bis zu Luthers Tod die größte Zahl von Auflagen erlebt haben.

Zum literarischen Genre von „Betbüchlein“ und „Passional“

Beim „Betbüchlein“ und beim „Passional“ wird Luthers souveräner Umgang mit den literarischen Gattungen deutlich erkennbar.

Mit seinem „*Betbüchlein*“ bezieht sich der Reformator auf vorhandene spätmittelalterliche Gebetbücher. Er schreibt dazu, dass sie einer „starcken guten Reformation“ zu unterziehen sind, oder überhaupt vernichtet werden sollten. Seine Intention ist es, diesen Gebetbüchern, die er für inakzeptabel hielt, ein eigenes Betbüchlein entgegenzustellen. Er nimmt den Begriff „Betbüchlein“ auf, legt

aber keine Sammlung von Gebeten für die unterschiedlichsten Anlässe vor, wie das in den spätmittelalterlichen Gebetbüchern geschieht. Er bietet vielmehr eine Theorie des Gebetes. Er schreibt eine Anleitung, wie man als Christ beten soll und kann. Als Modell verwendet er dafür das Gebet Jesu: das Vaterunser.

In den vorhandenen Gebetbüchern spielten Mariengebete eine große Rolle. Es handelt sich dabei um volkstümliche Vorstellungen von Maria als „Himmelskönigin“ und als „Heilsmittlerin“, die Christus gnädig stimmen müsse. Luther nahm das „Ave Maria“ in sein Gebetbuch auf. Er formulierte dazu ein evangelisches Verständnis von Maria. Insgesamt stellt das Gebetbüchlein von Martin Luther ein „Handbuch des Christseins“ dar, in dem die zentralen Themen des christlichen Glaubens behandelt werden: Die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Taufe, das Abendmahl, die Beichte und die „Bereitung zum Sterben“. Fazit: Luther greift ein beliebtes literarisches Genre des Spätmittelalters auf und kodiert es um. Er füllt es inhaltlich mit Aussagen des evangelischen Glaubensverständnisses.

In gleicher Weise geht der Reformator beim „Passional“ vor. Auch hier greift er mit dem Wort das populäre Genre bebilderter Legendenbücher über Heilige und Märtyrer auf. Ende des 13. Jahrhunderts hatte ein Text aus dem Umfeld des Deutschen Ordens den Titel „Passional“³⁶ erhalten. Dieser Text bestand ursprünglich aus drei Teilen: dem Leben Marias und Christi, den Apostellegenden und den Heiligenlegenden. Der dritte Teil erschien im Spätmittelalter unter dem Titel „Passional“ oder „Der Heiligen Leben“. Als Beispiel sei genannt: „Passional efte dat leuent der hyllige“, Lübeck 1499, 1507, 1511.

Bereits im Vorwort zur Ausgabe des Gebetbüchleins von 1522 verwendet Luther die Begriffe „Passional“ und „Legendenbücher“ synonym. Er wusste also, wovon er sprach. 1528 hat er im Vorwort zum „Neu deudsch Psalter“ festgestellt, dass man „viel legenden von den heiligen und Passional, exempel bücher und historien“ herausgebracht hatte, darüber aber den Psalter selbst vernachlässigt

³⁶ Als Edition zugänglich: Das alte Passional. Hrsg. von *K. A. Hahn*, Frankfurt a.M. 1845.

hatte. Es gäbe kein besseres Exempelbuch oder Buch der Heiligenlegenden als den Psalter³⁷. Seine Absicht: die Lektüre der Heiligenlegenden durch das Lesen der Bibel selbst zu ersetzen.

Mit seinem „Passional“ hat Luther ein literarisches Genre geschaffen, das dem reformatorischen „sola scriptura“ gemäß ist. Frei von ausmalenden Umschreibungen und außerbiblischen Ergänzungen enthält es ausschließlich biblische Inhalte. Die Holzschnitte sind thematisch darauf bezogen. Man kann darum zu Recht das „Passional“ als die erste *evangelische (Kinder-) Bilderbibel* bezeichnen.

Luther dienten bei seinem „Biblisches Bilderbuch“ die biblischen Texte nicht als Material für ethische Erziehung, wie das bei Otto Braunfels „Helden Büchlin“ (Straßburg 1529) der Fall ist. Er greift auch nicht auf das Genus der spätgotischen Historienbibeln, oder auf die Tradition der „Biblia pauperum“ zurück. Vielmehr geht es ihm um die Heilsgeschichte, um Gottes Handeln für die Menschen. In einer Auswahl von 50 Perikopen und damit korrespondierenden Bildern wird die gesamte Heilsgeschichte dargestellt: von der Schöpfungserzählung über die Kindheitsgeschichte Jesu, sowie die Passionsgeschichte bis zur Gründung der christlichen Gemeinde und den Missionsbefehl.

Die Adressaten und Adressatinnen

Im Vorwort seiner Veröffentlichung weist Luther darauf hin, dass er das „Passional“ „allermeist umd der kinder und einfeltigen willen“ dem Betbüchlein beigegeben habe. Mit diesem Hinweis bewegt sich der Reformator zunächst im Rahmen einer damals üblichen Formulierung, die die Kinder und die weniger gebildeten Erwachsenen als Adressaten zusammenbindet. Dazu bemerkt Michael Landgraf, dass

„man meist in einem Atemzug von »Kindern« und »Ungebildeten«, »Unverständigen« (lateinisch: ruditores), »Einfältigen« (d.h. einfachen Leuten),

³⁷ WA 37, S. 98, 11f.: „Ich halt aber, das kein feiner exempel buch odder legenden der heyligen auff erden komen sey odder komen möge, denn der psalter ist.“

»Laien« (im Unterschied zum geistlichen Stand) [sprach] ... Kinder und ungebildete Erwachsene wurden im Lernen der Bibel als eine Zielgruppe angesehen.“³⁸

Es wird die Ansicht vertreten, dass generell erst seit der Aufklärung die Kindheit als eine eigenständige Phase im menschlichen Leben entdeckt wurde. Dazu kann gesagt werden, dass bereits Luther, Comenius und Francke die Kinder als selbstständige Personen wahrnahmen, wenn sie zwischen Kindern und Erwachsenen unterschieden haben. Der Pädagoge Hein Retter formuliert dazu:

„Luther ist der erste Theologe, der dem Kind einen *prinzipiell* anderen Status als dem Erwachsenen zubilligt. Die Meinung, Kinder seien bis ins 17. oder 18. Jahrhundert als »kleine Erwachsene« angesehen und behandelt worden, [...] trifft für Luther und das reformatorische Verständnis des Kindes nicht zu.“³⁹

Der Reformator schätzte den kindlichen „Stand“ sehr hoch ein. Bei ihm findet man die Vorstellung, dass das Menschliche in seiner schönsten Gestalt beim kleinen Kind vorhanden ist, so dass das Kind geradezu zum „Symbol des verlorenen Paradieses“ und „ein Vorbild des wahren Christenlebens“⁴⁰ werden kann. Grundlage der Wertschätzung des Kindes ist aber nicht der Gedanke kindlicher Unschuld, oder „natürlicher Reinheit“, sondern die „Vorgabe der Taufgnade“. In diesem Sinne war die Sicht Luthers vom Kindsein geprägt durch eine hohe Wertschätzung des Kindes und der Jugendlichen.

Wenn die „Einfältigen“ als Adressaten und Adressatinnen des „Passional“ bezeichnet werden, so geht um die Erwachsenen, die keine akademische Universitäts-Bildung haben und nicht des Lateinischen mächtig sind. Der Begriff „Einfältig“ hat bei Luther, anders als gegenwärtig, insgesamt eine positive Konnotation. Philipp Dietz weist darauf hin, dass Luther mit dem Begriff „einfeltig“ zum

³⁸ Michael Landgraf, Kinderbibel. Damals-heute-morgen. Zeitreise, Orientierungshilfen und Kreativimpulse, Neustadt / Weinstraße 2009, S. 5.

³⁹ Hein Retter, Glaube und Anfechtung in ihrer Bedeutung für Luthers Erziehungsverständnis, in: braunschweiger beiträge Nr. 94, 2000, Nr. 4, S. 40-49, hier S. 47.

⁴⁰ So Rainer. Lachmann, Art. Kind, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 18, 1989, S. 156-176, hier: S. 161.

einen die Schlichtheit und Verständlichkeit einer Auslegung bezeichnen kann⁴¹. Zum andern kann er damit die Redlichkeit und Frömmigkeit von Menschen herausstellen⁴². Zudem ist zu bedenken, dass nach reformatorischem Verständnis der Begriff des „Laien“ im Horizont des „Priestertums aller Getauften“ zu verstehen ist. Er meint damit keinen defizitären Status gegenüber dem kirchlichen Stand der Kleriker.

Das Text- und Bildprogramm in seiner Durchführung

Bei den 50 Bildern und den 50 Texten des „Passional“ handelt es sich um elf alttestamentliche und 39 neutestamentliche Themenkreise. Das Programm beginnt inhaltlich mit der Schöpfung. Es endet mit dem Bild von der Aussendung der Jünger, und nicht mit Christus als dem Weltenrichter. Der Holzschnitt mit der Darstellung „Christus als Weltenrichter“ ist auf der vorletzten Seite des „Passional“ platziert. Man kann diese Anordnung als eine Einbindung des Gerichtshorizontes in den übergreifenden Horizont der Verkündigung des Evangeliums verstehen.

Bild und Text sind jeweils aufeinander abgestimmt. Die einzelne Perikope wird durch eine knappe Textauswahl repräsentiert, die sechs bis dreizehn Zeilen umfasst. Die Texte werden dabei ausschließlich in ihrem biblischen Wortlaut wiedergegeben. Dem Text ist jeweils ein Holzschnitt zugeordnet, der die Gesamtaussage der Perikope darstellt. Dadurch kann der Text in der Konzentration auf einige wenige Verse wiedergegeben werden. Am Beispiel der Schöpfungsgeschichte sei diese Zuordnung von Bild und Text gezeigt.

⁴¹ So veröffentlicht Luther 1535 „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund“ (WA 38, S. 358-375).

⁴² Philipp Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers Deutschen Schriften, Bd. 1, Leipzig 1870, S. 503f. (Einfältig, Einfältigkeit). Luther schreibt in seiner Veröffentlichung „Über das erste Buch Mose“ (1527), Bl. Jij^b selbst: „einfeltig, auff hebreisch tham, heisset soviel als wir sagen ein vnschuldiger fromer man, on arg, der niemand schaden noch leid thut.“



Am anfang schuff Gott hymel vnd erden/ Gene. i.

Vnd Got sahe alles was er gemacht hatte/ vnd es war seer gut/ Gene. ij.

Vnd Gott ruget am siebenden tage von allen seinen wercken/ Gene. ij.

Abb. 2: Gott erschafft die Welt. – Als Textauswahl sind zugeordnet: Gen 1,1 – Gen 1,31 – Gen 2,2b

Die Bilder des „Passional“ gehen auf den Graphiker, Holzschnitter und Maler Georg Lemberger zurück. Sie wurden eigens für diese Veröffentlichung durch den Drucker Hans Lufft in Auftrag gegeben. Die Art der Darstellung ist auf die zentrale Aussage der biblischen Perikope ausgerichtet. Diese Aussage wird mittels der handelnden Personen dargestellt. Die Holzschnitte sind einfach gezeichnet. Es gibt kaum Verzierungen. Der Hintergrund der Bilder wird meist nicht ausgestaltet. Bei der konkreten Ausgestaltung kann man sehen, dass der Holzschnitter sich an einer Reihe von Stellen durch Albrecht Dürers „Kleine Passion“ (1511) hat anregen lassen.

Die ausgewählten *biblischen Themen aus dem Alten Testament* zeigen folgende Struktur auf:

Altes Testament	11 Geschichten
Urgeschichte	5
Vätergeschichte	1
Auszug, Mose, Eherne Schlange	5

Es handelt sich ausschließlich um Texte aus den Büchern des Mose. Die Urgeschichte und die Geschichte des Auszuges stehen dabei im Zentrum. Hinzu kommt ein Text aus der Vätergeschichte. Aus der *Urgeschichte* werden Schöpfung, Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies und Sintflut ausgewählt. Dazu kommt aus der *Vätergeschichte* der Untergang von Sodom und Gomorrha. Aus der Exodus-Tradition werden die Einsetzung des Passahs, der Durchzug durch das Schilfmeer, der Empfang der zehn Gebote durch Mose und das Mannawunder aufgenommen.



Abb. 3. Mose empfängt die 10 Gebote



Abb. 4. Die eherne Schlange

Den *Übergang vom Alten zum Neuen Testament* ist im Blick auf die Gesamtkonzeption der Textauswahl aufschlussreich. Luther lässt das Alte Testament weder mit der Jonageschichte noch mit einem kurzen Überblick zur Geschichte Israels enden. Ebenso wenig wird Johannes der Täufer als Vorläufer Jesu von Nazareth eingeführt. Es wird vielmehr das Bild der an einem Stab befestigten ehernen Schlange eingeblendet zusammen mit den Bibelversen Num 21,8 („Der Herr sprach zu Mose: Mache dir eine eherne Schlange ...“) und Joh 3,14b und 15 („Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muss der Men-

schensohn erhöht werden, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.“)

Mit dieser christologisch-typologischen Interpretation stellt Luther das Heilshandeln Gottes am Menschen als den übergreifenden Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament heraus. Das zeigt Luthers Konzentration auf das Evangelium und seinen Umgang mit dem Alten Testament deutlich auf.

Für die 39 *Themen des Neuen Testaments* ergibt sich folgende Struktur:

Neues Testament	39 Geschichten
Kindheitsgeschichten Jesu	8
Wirken Jesu	6
Passion	16
Auferstehung	5
Die Gemeinde Christi	4

Die Kindheitsgeschichten und die Passionsgeschichte bilden die beiden großen Blöcke der Textauswahl. Die Zyklen von Passion und Auferstehung sind aber das theologische Zentrum des „Passional“. Die acht Holzschnitte zu den *Kindheitsgeschichten* umfassen klassische Stationen dieses Zyklus, die von der Ankündigung der Geburt Jesu bis zum zwölfjährigen Jesus im Tempel reichen.

In den sechs Darstellungen zum *Leben und Wirken Jesu* kommt Johannes dem Täufer eine wichtige Rolle zu. Er ist gleich dreimal dargestellt: Predigt des Täufers – Taufe Jesu – Tod des Täufers. Das Leben Jesu selbst ist mit nur drei Holzschnitten vergleichsweise knapp behandelt. Es umfasst die Versuchung Jesu, die Hochzeit zu Kana und die Heilung des Blinden/ die Auferweckung des Lazarus (zusammen auf einem Holzschnitt dargestellt).

Der *Passionszyklus* im engeren Sinne umfasst sechzehn Holzschnitte. Es folgen der *Auferstehungszyklus* mit fünf Holzschnitten und *Die Gemeinde Christi* in der Welt mit vier Holzschnitten. Dabei geht es um Pfingsten, um das evangelische Gemeindeleben, Christus als Weltenrichter und die Aussendung der Jünger.



Abb. 5. Johannes tauft Jesus



Abb. 6. Die Kreuzigung Jesu

Die Auswahl der Texte und der Gesamtaufbau des „Passional“ zeigen, dass das „Passional“ einem reflektierten Aufbau folgt und thematisch gesehen eine umfassende Zusammenstellung der biblischen Heilsgeschichte bietet.

Hinzuweisen ist noch auf das Bild, das unter der Nr. 48 zu finden ist. Es ist zwischen Pfingsten und dem Bild vom Weltenrichter eingeordnet. Der Holzschnitt bezieht sich auf die folgenden beiden biblischen Texte:

„[Mk 16, 20] Sie aber giengen aus vnd predigten an allen orten / Vnd der Herr wircket mit yhn und bekreffiget das wort durch mit folgenden zeichen. [Apg 2, 38 u. 41] Petrus sprach / Thut busse vnd lasse sich ein jglicher teuffen auff den namen Jhesu Christi / zur vergebung der sunde / so werdet yhr empfangen die gabe des heiligen geistes. Die nu sein wort gerne annamen / liessen sich teuffen etc.“

Bei näherem Hinsehen sieht man: Der Holzschnitt enthält keine Darstellung des Gemeindelebens zu Jerusalem, wie man vielleicht erwartet. Vielmehr „springt“ die Illustration in die Zeit Luthers. Auf ihr wird das evangelische Gemeindeleben der Reformationszeit dargestellt:



Abb. 7: Evangelisches Gemeindeleben

Es sind die Taufe, das Abendmahl und die Predigt dargestellt. Das sind die Kennzeichen einer evangelischen Gemeinde im reformatorischen Verständnis.

Ertrag

Martin Luther hat mit seinem „Passional“ die erste evangelische Bilderbibel für einen breiten Adressatenkreis geschaffen. Luther spricht von „Kindern und Einfeltigen“, d.h. von den Kindern und den „normalen“, d.h. des Lateinischen unkundigen Laien. Das „Passional“ ist nicht nur für Kinder geschrieben, aber doch explizit auch für Kinder. Zu den wesentlichen Kennzeichen einer jeden guten Kinderbibel gehört es, dass sie neben biblischen Texten auch Bilder enthält. Dies hat Luther in einer Weise vorgemacht, wie das erst nach vielen Jahrzehnten Standard für Kinderbibeln geworden ist. Auch die Konzentration auf wenige Texte stellt ein wichtiges Prinzip von Kinderbibeln dar. Darum kann gesagt werden, dass Luther mit dem „Passional“ am Anfang der Geschichte des literarischen Genres „Kinderbibel“ steht.

Das „Betbüchlein“ und das „Passional“ sind zwei Beispiele für Luthers Umgang mit unterschiedlichen literarischen Gattungen. Der Reformator ist sich in seiner publizistischen Tätigkeit der vielfältigen Möglichkeiten, die das Druckereiwesen bietet, bewusst. Luther war bekanntermaßen der unbestrittene Bestseller-Autor des gesamten 16. Jahrhunderts⁴³. Walter Jens hat darauf hingewiesen, dass kein anderer deutscher Schriftsteller – selbst Johann Wolfgang von Goethe nicht – im Formenreichtum seiner Veröffentlichungen so vielfältig gewesen ist wie Martin Luther⁴⁴. Als Beispiele von Formen seiner Veröffentlichungen sind u.a. zu nennen:

- Aus dem *wissenschaftlichen Bereich* - die Vorlesung, die Disputation, die Thesen(reihen), der Kommentar.
- Im *religionspolitischen Bereich* - das Bekenntnis, das Gutachten.
- Im *pastoralen Bereich*: Predigt, Bibelübersetzung, Flugschrift und Katechismus.
- Aus dem Bereich der *Nachrichten- und Propagandamedien* - der offene-Brief („Sendschreiben“, „Sendbrief“), das Zeitungslied, die Neue Zeitung und die Bildsatire.
- Aus dem Bereich der *Dichtung* - das Kirchenlied, die Fabel, das Sprichwort und das Spottgedicht-
- Aber auch der persönliche Brief, sowie die Vorrede zu eigenen und fremden Büchern gehören zu Luthers kommunikativem Repertoire⁴⁵..

Am „Betbüchlein“ und „Passional“ konnte beispielhaft gezeigt werden, in welcher souveränen Weise Luther literarisch kommunizieren und mit literarischen Gattungen kreativ umzugehen vermochte.

⁴³ Siehe dazu jetzt Andrew Pettegree, *Die Marke Luther*, Berlin 2016.

⁴⁴ Johann Schwitalla, „ich mach nur kleyn sexternlin und deutsche prediget“. Martin Luther als Publizist, in: *Bayrische-Julius-Maximilians-Universität Würzburg (Hrsg.), Blick. Forschung-Lehre-Dienstleistung 1998*, H. 1, S. 144-154, hier: S. 149.

⁴⁵ Bernhard Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1997, S. 121-128, kommt in seiner Aufstellung zu 24 literarischen Gattungen Luthers.

ODA WISCHMEYER

*Bibelhermeneutik zwischen Texttreue und Auslegungsfreiheit. Theologischer Umgang mit der christlichen Bibel aus exegetischer Sicht*⁴⁶

Einer der wichtigsten Aspekte reformatorischer Bildungsarbeit ist die Übersetzung⁴⁷, Kommentierung und Interpretation der Bibel aus den Ursprachen.⁴⁸ Die Reformatoren⁴⁹ stehen dabei im Zusammenhang der großen humanistischen

⁴⁶ Vortrag, gehalten auf der SOMEF-Tagung 2017 in Budapest. Die Tagung war dem Thema „Reformation und Bildung“ gewidmet. Das Thema meines Vortrages sowie die Fokussierung auf die Reformation leiten sich aus diesem Zusammenhang ab. Vgl. dazu grundlegend: U. Köpf, The Reformation as an Epoch of the History of Theological Education, in: Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, vol. II. From the Renaissance to the Enlightenment, edited by Magne Saebø, Göttingen 2008 [HB/OT II], 347-362.

⁴⁷ Wichtige Beispiele: Francysk Skaryna: Biblia Ruska, Prag 1517 (Ruthenisch); Luthers Bibelübersetzung von 1522-1534; Zürcher Bibel, übersetzt von Zwingli und Leo Jud (1524-1529); Faber Stapulensis: La Sainte Bible en français, tradlatée selon la pure et entière traduction de Saint-Hierosme, Antwerpen 1530; Pierre Robert Olivétan, Genfer Bibel, Neuchâtel 1535; Tyndale's Bible Translation, Köln 1525-1534 (unvollständig); Sebastian Castellio (1515-1563), lateinische Bibelübersetzung (Biblia sacra latina, Basel 1551), französische Bibelübersetzung (La Bible tradlatée avec annotations, Basel 1555). – Vgl. auch die sog. Korrekturbibeln: Hieronymus Emser, Das gantz neü testament, Tübingen 1532; Dietenberger Bibel: Johann Dietenberger, Mainz 1534; Johannes Eck, Alt und new Testament, nach dem Text in der hailigen kirchen gebraucht, durch doctor Johan. Ecken, mit fleiß, an hohteutsch verdolmetscht, Ingolstadt 1537. – Zum Thema Übersetzung vgl. das große Handbuch: H. Kittel u.a. (Hg.), Übersetzung. Translation. Traduction, 3 Bde., Berlin/Boston 2007-2011, dort besonders Kap. XXXIII, Bd. 3, 2011, Ausgewählte Texte im internationalen Transfer durch Übersetzung: Die Bibel, 2340-2408; Art. Bibelübersetzungen, in: TRE II, 1980, 161-228 (B. und K. Aland, S.P. Brock u.a.).

⁴⁸ Wichtige Institutionen zum Erlernen der „drei Sprachen“: Universität von Alcalà de Henares (gegr. 1499 von Alexander VI., 1508 collegium trilingue, eröffnet von Francisco Jiménez de Cisneros); Universität Leucorea in Wittenberg (gegr. 1502 von Maximilian I., Collegium trilingue 1518, gegründet von Friedrich dem Weisen); Collegium Trilingue in Löwen (gegr. 1518 von Hieronymus Buslidius); Collegium Carolinum in Zürich (gegr. 1525 von Huldrych Zwingli); Collège Royale (gegr. 1530 von Franz I., hier studierte Calvin, Erasmus lehnte einen Ruf an das Collège ab); Collegium Trilingue in Wien (gegr. 1539/40 vom Wiener Bischof und Humanisten Johann Fabri); Académie de Genève (gegr. 1559 von Johannes Calvin). – Am Collegium Carolinum in Zürich lehrten der Hebraist Konrad Pellikan (1478-1556) und sein Nachfolger Peter Martyr Vermigli (1499-1562). Der einzige vollständige Kommentar zu beiden Teilen der Bibel stammt von Pellikan (Commentaria bibliorum, bei Christoph Froschauer, Zürich 1532-1539). Vermigli war von 1542-1547 Professor für Altes Testament in Straßburg, dann Regius Professor of Divinity in Oxford (1547-1552). Er floh vor Mary I. und war ab 1556 in Zürich Nachfolger Pellikans (1478-1556). Weiteres Anm. 52-61.

⁴⁹ Große Gelehrte wie Faber Stapulensis (1450/55-1536), oder Erasmus lassen sich nicht entlang der Trennlinie zwischen Katholischer Kirche und Reformation verorten. Das gilt auch für die Biographie von Robert Estienne (Robertus Stephanus, 1499 oder 1503-1559, 1539 Imprimeur et libraire ès lettres hebraïques et latines du Roy). – Zu Martin Luther als Übersetzer vgl. B. Stolt, Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis, in: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1546, Bd. 1, Göttingen 1983, 241-252; S. Raeder, Luther als Übersetzer und Ausleger der Heiligen Schrift, in: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1546, Bd. 1, Göttingen 1983, 253-278; ders., The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther, in: HB/OT II, 363-406. Zu Huldrych Zwingli und Johannes Calvin: P. Opitz, The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: HB/OT II, 407-511.

Wertschätzung der antiken Sprachen, besonders des Hebräischen⁵⁰, der Literatur der Antike – pagan wie christlich – und der reichen Möglichkeiten des Buchdrucks.⁵¹ In der umfangreichen theologischen Arbeit an der Bibel am Ende des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts – sowohl in der vorreformatorischen Kirche des Westens⁵², als auch in den reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche⁵³ – treffen sehr unterschiedliche theologische Motivationen und Arbeitsformen aufeinander, oft in einer Person verbunden. Die wichtigen Akteure im Reformationszeitalter haben komplizierte Biographien, leben und arbeiten in verschiedensten konfessionellen, institutionellen, ökonomischen und geographisch-politischen Zusammenhängen und entwickeln ihre exegetischen und hermeneutischen Positionen und Arbeiten oft unter schwierigsten Bedingungen.⁵⁴ Einen ersten Schwerpunkt stellen die Institutionalisierung universitärer Arbeitsstätten, die Rückgewinnung der „Urtexte“ in den drei „heiligen Sprachen“, sowie die Herstellung philologisch qualitativvoller, oft mehrsprachiger Editionen dar.⁵⁵ Daneben stehen die schon genannten Übersetzungen⁵⁶, die Werke zur theologischen Hermeneutik⁵⁷, die Kommentare und die Predigten. Einen besonderen Platz nehmen dabei die Vorreden zu den Bibelausgaben ein, in denen Erasmus, Luther, Calvin und andere Theologen der Zeit ihre Bibelher-

⁵⁰ Vgl. dazu A. Vanderjagt, *Ad fontes!* The Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*, in: HB/OT II, 154-189. Vanderjagt bespricht Wessel Gansfort, Rudolph Agricola, Gianozzo Manetti, Faber Stapulensis und Sanctes Pagninus (vgl. dazu auch: F.D. Reboiras, Sancte Pagnini. Isagoga ad sacras literas, eiusdem Isagoga ad mysticos sacrae Scripturae sensus (1536), in: Handbuch der Bibelhermeneutiken, hg. von O. Wischmeyer, Berlin/Boston 2016 [HBH], 499-506).

⁵¹ Robert Estienne ist ein Beispiel für die Bedeutung von Druckern und Editoren für Renaissance und Reformation.

⁵² Die wichtigen Impulse byzantinischer Gelehrter sowohl für die Kenntnis des Griechischen, als auch für das Hebräische, können hier nicht behandelt werden.

⁵³ Allerdings sind die restriktiven Erlasse der Sorbonne seit den zwanziger Jahren zu bedenken. – Allgemein vgl. J. Wicks, Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras, in: HB/OT II, 602-648.

⁵⁴ Man denke nur an W. Tyndale (1536 hingerichtet). Vgl. A. Dembek, William Tyndale (1491-1536). Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung, Tübingen 2010; ders. William Tyndale. A Pathway into the Holy Scripture (1531?), in: HBH, 347-361.

⁵⁵ Francisco Jiménez de Cisneros, Complutensische Polyglotte (1514-1517), dazu: A. Schenker, From the First Printed Hebrew, Greek and Latin Bibles to the First Polyglot Bible, the Complutensian Polyglot: 1477-1517, in: HB/OT II, 276-291. Erasmus, *Novum instrumentum omne* von 1516 (Basel 1516); vgl. dazu die Beiträge in: Erasmus' Edition of the New Testament, ed. by M. Wallraff, S. Seidel Menchi, and K. von Greyerz, Basel 1516. Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments, Tübingen 2016.2017. Vgl. auch die editio regia, Paris 1550 von Robert Estienne. Allgemein dazu: K. und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 21989.

⁵⁶ S.o. Anm. 2.

⁵⁷ Vgl. dazu das Handbuch der Bibelhermeneutiken, hg. von O. Wischmeyer, Berlin/Boston 2016.

meneutik in Kürze formulieren.⁵⁸ Zwischen den Reformatoren, besonders Luther und Calvin und den Altgläubigen, wie Johann Eck und Hieronymus Emser⁵⁹, entbrennt der Streit um die Bibel: um den „richtigen“ Text, die „richtige“ Auslegung und die „richtige“ Bibelhermeneutik. Daraus entstehen die unterschiedlichen dogmatischen Ansätze zur Schriftlehre der Altgläubigen und der reformatorischen Kirchen.

Die reformatorische Bibelhermeneutik, die in Fortsetzung und Auseinandersetzung mit der Bibelhermeneutik des Spätmittelalters und unter stetigem Rückgriff auf die Kirchenväter entwickelt wird und im Einzelnen zu sehr unterschiedlichen Entwürfen führt⁶⁰, ist einer der großen Beiträge zur Geschichte des theologischen Umgangs mit der Bibel und darüber hinaus ein eigenes Thema der Geschichte der Theologie.

1. Historischer Zugang

1.1 Einführung

Aus historischer Perspektive sind also sowohl die reformatorischen, als auch die altgläubigen theologischen Auslegungsformen der Bibel Episoden – allerdings zentrale Episoden – der Geschichte der Bibelhermeneutik. Hermeneutik, verstanden als Theorie und Methodik des Textverstehens und der Textauslegung hat eine Geschichte, unterliegt stetiger Veränderung und ist nur *in, nicht jenseits dieser Geschichte* darzustellen. Das unterscheidet die Hermeneutik der Bibel auch von der Lehre von der Schrift, die sich als Teil der jeweiligen normativen Dogmatik versteht. Verstehen ist demgegenüber auf die jeweilige Zeit und ihre Verstehensvoraussetzungen und -instrumente bezogen, ohne aber in der Weise gebunden zu sein, dass keine Veränderung möglich wäre. Im Gegenteil: die Bi-

⁵⁸ Vgl. H. Bornkamm (Hg.), Martin Luther. Vorreden zur Bibel, Hamburg 1967. Göttingen 1989.2005.

⁵⁹ Vgl. Emsers ausführliche Vorrede zum Römerbrief mit ihrer heftigen theologischen Polemik gegen Luthers Vorrede zum Römerbrief.

⁶⁰ Vgl. A. Schubert, Humanismus und Reformation: Einführung, in: HBH, 273-275 (Lit.).

belauslegung ist eine große Geschichte ständiger Veränderungen und lässt sich nicht normativ-transhistorisch erfassen.

Meine hermeneutische Themenstellung, *Bibelauslegung zwischen Texttreue und Auslegungsfreiheit*, verorte ich in dieser *historischen* Perspektive. Zugleich stelle ich das Thema aus der Arbeitserfahrung der *Exegese* dar, die von Anfang an wesentlicher Teil des christlich-theologischen Umgangs mit der Bibel war. Den *Fluchtpunkt* meiner Ausführungen wird Luthers theologischer Umgang mit der Bibel bilden.

1.2 Frühes Christentum

Beginnen wir also bei den Anfängen: Den theologischen Umgang mit der Bibel in den Christus bekennenden Gemeinden finden wir nicht erst bei den Theologen des 2. Jahrhunderts, sondern bereits bei jenen führenden Männern aus diesen Gemeinden des 1. und der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, die einerseits die „Schrift“ studierten und zugleich andererseits eigene Schriften für ihre Gemeinden verfassten. Paulus war der erste, von dem wir wissen. Paulus und seine literarischen Nachfolger, sowie der Verfasser des Markusevangeliums und seine Nachfolger dachten und schrieben auf der Grundlage der „Schrift“ (Graphē), *ihrer* Bibel.⁶¹ Es war die Septuaginta, die kanonische Textsammlung des griechisch-sprachigen Judentums, auf die die ersten Christen wie die alexandrini-schen Juden – allen voran der große Philon – verweisend, erklärend und entwickelnd als auf ihren Kanon zurückgriffen.⁶² Die neutestamentlichen Schriftsteller verfassten ihre eigenen Briefe und Jesusbücher in der Autorität des Evangeliums von Jesus Christus (Röm 1,1-7; Mk 1,1-3).⁶³ Diese Männer dachten weder

⁶¹ Vgl. F. Wilk, „Die Schriften“ bei Paulus und Markus, in: O. Wischmeyer, D.C. Sim, I.J. Elmer (Hgg.), *Paul and Mark. Comparative Essays Part I: Two Authors at the Beginning of Christianity* (BZNW 198), Berlin/Boston 2014/2017, 189-215; O. Wischmeyer, Paulus als Hermeneut der GRAPHE, in: *Hermeneutik des Alten Testaments*. Herausgegeben von Markus Witte und Jan C. Gertz (VWGTh 47), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 71-94.

⁶² Markion hat das Gegenmodell dazu entwickelt (s. unten Anm. 24).

⁶³ Vgl. O. Wischmeyer, *Romans 1:1-7 and Mark 1:1-3 in Comparison. Two Opening Texts at the Beginning of Early Christian Literature*, in: E.-M. Becker/T. Engberg-Pedersen/M. Müller (Hgg.), *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, Berlin/Boston 2014/2017 (BZNW 199), 121-146. Zum Evangeliumsverständnis des Paulus: M. Paynter, *Das Evangelium bei Paulus* (NET), Tübingen

daran, ihre eigenen Schreiben neben die Graphē zu stellen und selbst „kanonisch“ zu schreiben – das zeigt schon der Umstand der verschiedenen Evangelien –, noch wollten sie wie Philon und andere jüdisch-hellenistische Exegeten⁶⁴ die Texte der Graphē theologisch und philologisch kommentieren, auch wenn sie sich auf diese bezogen.⁶⁵ Sie wollten auch keine *rewritten Bible* schreiben, sondern schrieben in neuen Genres über neue Themen in neuen Kommunikationszusammenhängen. Sie verstanden sich als Zeugen und Interpreten „der Geschichten von Jesus Christus“ (Lk 24,19-24). Für ihre Erzählungen, Deutungen, Argumentationen und Mahnungen aber bezogen sie sich zum Teil sehr ausführlich auf die „Schrift“, die sie als Verschriftlichung des Wortes Gottes an Israel verstanden und auf ihr Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus hin auslegten.⁶⁶ Sie wurden dadurch aber noch nicht zu Philologen oder Kommentatoren, sondern blieben Gemeindegründer und Gemeindelehrer, aöpoüstoloi und didaßskaloi, die mit ihren Gemeinden schriftlich kommunizierten und das Evangelium von Jesus dem Christus erzählend (Evangelien) oder belehrend und ermahnend (Briefe) weitergeben wollten. Ihre Verkündigung und ihre eigenen Schriften sahen sie in heilsgeschichtlicher Kontinuität zur Schrift Israels. Zugleich stützten sie sich auf die Autorität des Kyrios und des Evangeliums. Ihre Schriften wurden in den Gemeindeversammlungen verlesen, in den Gemeinden aufbewahrt, ausgetauscht, abgeschrieben und archiviert und traten so sukzessiv neben die Septuaginta.⁶⁷ Paulus und die übrigen frühchristlichen Schriftsteller wurden damit – ohne das zu beabsichtigen – nicht nur zu Schriftstellern im Sinne von Autorschaft und literarischer Produktivität, sondern ihre Texte wurden im Laufe des 2. Jahrhunderts in den Gemeinden als Zeugnisse der Anfänge (Mk

2017.

⁶⁴ Vgl. dazu F. Siegert, *Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style*, in: HB/OT vol. I/1 *Antiquity*, Göttingen 1996, 130-198.

⁶⁵ Ausnahmen: Hebräerbrief und Johannesoffenbarung. Zur Offenbarung vgl. J. Doehorn, *Schriftgelehrte Prophetie. Der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (WUNT 268), Tübingen 2010.

⁶⁶ Vgl. den Schlüsseltext Lk 24,25-27.

⁶⁷ Vgl. Röm 1,1-7; Luk 1,1-4; Joh 20, 30-31; Off 1 etc. Zur Frage der Autorität bei Paulus vgl. O. Wischmeyer, *Die Grundlagen der Autorität des Apostels Paulus*, in: P. Collins/W. Klausnitzer/W. Sparr (Hgg.), *Autorität in der Kirche/Authority in the Church*, München 2009, 29-45.

1,1; Lk 1,2) „kanonisiert“, indem sie neben der Septuaginta verlesen und in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zum zweiten Teil der neuen zweiteiligen christlichen Bibel zusammengestellt wurden. Zugleich legten die Christus-bekennenden Gemeinden und ihre Schriftsteller den Grund für die folgende theologische Arbeit an und mit der zweiteiligen christlichen Bibel. Die Gemeinden waren die Institutionen der Textpflege der Septuaginta und der ersten christlichen Schriften. Die ersten christlichen Schriftsteller ihrerseits interpretierten die Septuaginta: Beides, Textpflege und Textinterpretation der Bibel – zunächst der Septuaginta, dann der zweiteiligen Bibel –, ist von Anfang an ein Element des Christentums.

1.3 Origenes

Gehen wir einen Schritt weiter: von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften zu den ersten *Theologen*.⁶⁸ Die ersten christlichen Theologen, die abgekürzt Apologeten genannt werden, haben vor allem literarisch zur Begründung und Verteidigung des neuen christlichen Glaubens gewirkt.⁶⁹ Neben ihrer philosophischen Schulung konnten sie sich auf die Bibel stützen, zunächst auf die Septuaginta, nach der Mitte des 2. Jahrhunderts mehr und mehr auf die zweiteilige christliche Bibel, die sie nicht geschrieben hatten, weder das Alte noch das Neue Testament. Sie haben sie vielmehr in und von ihren Kirchen als vorliegende Texte *empfangen*, die zusammen mit dem Glaubensbekenntnis und der Taufe die Identität ihrer Glaubensgemeinschaft und der Institution ihrer Religi-

⁶⁸ Theologie ist hier verstanden als „Bezeichnung der methodisch reflektierten Explikation der Grundgehalte des christl(ichen) Glaubens“ (Art. Theologie, in: RGG⁴ 8, 2005, 255, Ch. Schwöbel); die Apologeten verstanden die Theologie als *vera philosophia* (257). Zu den Apostolischen Vätern vgl. O. Skarsaune, The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries, in: HB/OT I/1, 373-450 (besonders 373-387).

⁶⁹ Vgl. die Kommentarreihe: Kommentar zu frühchristlichen Apologeten (KfA), 12 Bände, hrsg. von N. Brox, K. Niederwimmer, H.E. Lona, F.R. Prostmeier, J. Ulrich, Freiburg im Breisgau u.a. 2001ff: Band 1 Kerygma Petri / Quadratus-Fragment; Band 2 Aristides, Apologie; Band 3 Melito, Fragmente / Pseudo-Melito, Apologie; Band 4 und 5 Justin, 1. und 2. Apologie; Band 6 Tatian, Rede an die Hellenen; Band 7 Athenagoras, Bittgesuch für die Christen; Band 8 H.E. Lona, Brief an Diognet; Band 9 Theophilus von Antiochien, An Autolykos; Band 10 Klemens von Alexandrien, Protreptikos; Band 11 T. Georges, Tertullian, Apologeticum; Band 12 Ch. Schubert, Minucius Felix, Octavius, Ergänzungsband 1 H.E. Lona, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos; Ergänzungsband 2 F.R. Prostmeier (Hg.), Frühchristentum und Kultur. – Dazu Skarsaune, The Development of Scriptural Interpretation, in: HB/OT I/1, 387-442.

ongemeinschaft garantierten. Theologen wie Markion⁷⁰ gaben sich mit diesem „Gegebensein“ der zweiteiligen Bibel nicht zufrieden. Markions Unternehmung, eine eigene Bibel ohne „Altes Testament“ auf der Basis von Paulusbriefen und dem Lukasevangelium zu schaffen, macht deutlich, wie schwer für die christlichen Theologen des 2. Jahrhunderts der Umgang mit der neuen zweiteiligen Bibel sein konnte und wie wenig selbstverständlich die vollständige Adaption der Septuaginta theologisch war.

Mit dem Umstand, dass den Theologen die Bibel als eine große, vielgestaltige und in verschiedener Hinsicht heterogene Textmenge *gegeben* war, stellte sich die Frage: Was konnten die Theologen, die *produktiv* denken, lehren und schreiben wollten, mit der Bibel *tun*, und was haben sie mit ihr getan?⁷¹ Die Antwort liegt in der ungeheuren Menge von Predigt und Lehre, die die Theologen auf der Basis der Bibel in der Spannung zwischen Texttreue und Auslegungsfreiheit geschaffen haben, indem sie auf die primäre Haltung der *Rezeption* und Reflexion des Gegebenen mit der sekundären Arbeit der *Produktion* ihrer eigenen Texte antworteten, nicht indem sie die Bibel weiterschrieben oder neue Bibeln verfassten, sondern indem sie die Bibel *theologisch und praktisch auslegten*.

Kurz gesagt: die christlichen Theologen haben die Bibel nicht geschrieben, aber sie haben sich von Anfang an auf die Bibel berufen, auch wenn sie sich – wie die ersten Apologeten – eher als Philosophen bezeichnet haben. Der Rückgriff auf die Bibel bezog sich – wie erwähnt – in den Anfängen der christlichen Theologie vor allem auf das Alte Testament, denn das Neue Testament erhielt erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts kanonischen Status, als schon die ersten christlichen Theologen wie Justin der Märtyrer (ca. 100 – ca. 165 n. Chr.) philosophisch fundierte Verteidigungsschriften für das Christentum verfasst hatten. Das

⁷⁰ Zum Thema „Markion und die Bibel“ vgl. zuletzt Zeitschrift für Antikes Christentum 21,1, 2017. Themenheft: Markion and His Gospel, hg. von U. Heil. Einführend Art. Markion, in: RAC 24, 2010, 147-173 (W. Löhr). Löhr, 150, weist auf G. May, Markions Genesisauslegung und die ‚Antithesen‘, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS U. Wickert, hg. von D. Wyrwa, B. Aland, Ch. Schäublin, Berlin 1997, 189-198, hin. May vermutet, möglicherweise sei das Alte Testament in den markionitischen Gottesdiensten exegesiert worden. Nach Löhr hat das Alte Testament wohl „weiterhin eine wichtige Rolle gespielt“.

⁷¹ Vgl. allgemein H. Karpp, Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit, Darmstadt 1992.

Alte Testament⁷² blieb auch in der zweiteiligen christlichen Bibel immer Gegenstand hoher theologischer Aufmerksamkeit und trat theologisch nicht hinter das Neue Testament zurück. Die christlichen *Theologen* fanden also neben der *theoretischen* Aufgabe der Apologetik und der *praktischen* Aufgabe von Kirchenverwaltung, Kirchenleitung und Predigtstätigkeit einen eigenen zentralen Teil ihres Berufes in der *exegetischen* Aufgabe der *Bibelkommentierung*⁷³: Sie kommentierten die biblischen Texte und konnten sich so zu dem, was ihnen *gegeben* war, einerseits *rezeptiv*, andererseits aber doch auch *produktiv*, gelehrt und auch spekulativ verhalten.⁷⁴

Der erste uns bekannte christliche Theologe, der so arbeitete, ist Heracleon, ein Vertreter der sogenannten valentinianischen Gnosis, der in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts das Johannesevangelium kommentierte. Bei Origenes sind Zitate des Heracleonkommentars erhalten, die „einem traditionellen Kommentar“ entsprechen. „Offenbar hat H. das Evangelium versweise nach der üblichen antiken philologischen Methode ausgelegt.“⁷⁵ Origenes selbst kann als der erste große Bibelkommentator des Christentums gelten:

„Als erster der Kirchenväter hat Origenes, mit dem Ziel, sämtliche bibl. Bücher zu erklären, die pagane K.-technik konsequent angewendet“.⁷⁶ Spätestens seit Origenes (185-253 n.Chr.) stellt also die zweiteilige christliche Bibel eines der wichtigsten Arbeitsfelder und eine der großen Herausforderungen für die christlichen Theologen dar. Die großen Kirchenväter waren Bibelkommentatoren: die „Griechen“ Didymus der Blinde, Euseb von Cäsarea, Apollinaris von Laodizea, Cyrill von Alexandria und Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus sowie die „Lateiner“ Victorinus von Pettau, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustin und Hieronymus, Marius Victorinus und Ambro-

⁷² Unentbehrliches Standardwerk zur gesamten Geschichte der Auslegung des Alten Testaments: HB/OT vol. I-III, Göttingen 2014.

⁷³ Art. Kommentar, in: LACL ³2002, 437-439 (Th. Fuhrer).

⁷⁴ Die sog. Apologeten, allen voran Justinus Martyr, arbeiteten ebenfalls an der Auslegung der Bibel Israels.

⁷⁵ Marksches, Art. Heracleon, in: LACL ³2002, 318.

⁷⁶ Th. Fuhrer, Art. Kommentar, in: LACL ³2002, 438.

siaster. Ich verzichte auf weitere Namen.⁷⁷ Unzweifelhaft war die Zeit zwischen 200 und 500 n.Chr. die fruchtbarste Epoche für die theologische Kommentierung der Bibel vor Luther. Die Kirchenschriftsteller trugen für das „gebildete“ Lesepublikum der Spätantike die notwendigen Realien und historischen Umstände der Entstehungszeit der einzelnen biblischen Bücher zusammen und kommentierten sie mit dem „Instrumentarium der grammatisch-rhetorischen und inhaltlichen Textanalyse“. Neben der „historisch-grammatisch(en)“ Analyse der Texte können auch Apologetik und Homiletik im „erbaulich-paränetische(n)“ Sinn eine Rolle spielen.⁷⁸

1.4 Die Kommentierung der Bibel

Der Schritt zur Kommentierung der Bibel, der bereits im 2. Jahrhundert stattfand, war theologisch folgenreich: Durch diese Kommentierung rückten die biblischen Bücher in den Zusammenhang der maßgeblichen griechisch-römischen Literaturwerke der Antike – den entscheidenden Schritt, der nun auch auf das Neue Testament und auf das Gefüge der beiden Testamente angewendet wurde, hatten aber schon die jüdisch-hellenistischen Exegeten für die Septuaginta vollzogen – und wurden entsprechend der Septuaginta ähnlich kommentiert wie zunächst Homer und die griechischen kanonischen Dichter, später Platon, Aristoteles, die lateinischen Dichter, besonders Vergil, und wichtige medizinische und juristische Werke.⁷⁹ Als Bibelkommentatoren gingen die Theologen also in die Schule der antiken Philologie⁸⁰ und der antiken Hermeneutik, die „von den alexandrinischen Philologen zuerst auf die homerischen Epen angewandt (wurde), mit der Bemühung, den götterunwürdigen Inhalt vieler Stellen auf [ethisch] akzeptable Weise zu deuten“.⁸¹ Hierfür wurde die Methode der Allegorese be-

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. J.F. Procopé, Greek Philosophy, Hermeneutics and Alexandrian Understanding of the Old Testament, in: HB/OT I/1, 451-477.

⁸⁰ R. Pfeiffer, Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, München 1978.

⁸¹ A. Tzvetkova-Glaser, Origenes. De principiis, in: HBH, 17.

nutzt.⁸² Mit den beiden Aspekten ihrer Exegese: der Philologie und der Allegorese als dem leitenden Instrument der Hermeneutik⁸³ – von ihnen meistens als zwei Seiten einer Medaille verstanden⁸⁴ – machten sich die Kirchenschriftsteller an die Arbeit an der Bibel.

Blicken wir noch einmal genauer auf Origenes. Seit Origenes haben führende christliche Theologen ihre Aufgabe einerseits in der Kirchenleitung und der pastoralen Predigt- und Katechetiktätigkeit gesehen, andererseits in der produktiven Entwicklung eigener theologischer Systeme und Glaubenslehren – seit Origenes‘ Werk *de principiis*. Daneben aber steht, wie schon gesagt, als ein drittes großes theologisches Arbeitsfeld die stetige Kommentierung der Bibel zwischen philologischer und hermeneutischer Anstrengung, wobei erstere in ihrer Methodik erstaunlich konstant geblieben ist, während die Hermeneutik eine bewegte Geschichte von Veränderungen und Neuansätzen durchlaufen hat, ohne die antik-spätantiken Grundlagen ganz zu vergessen.⁸⁵ Damit ist das historische Fun-

⁸² Art. Allegorie/Allegorese, in: Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte (LBH), hg. von O. Wischmeyer, Berlin/Boston 2013, 5-10, (J.A. Loader/K. Erlemann/J. Ulrich/Ph. Stoellger/F. Siegert/N. Sinai/S. Döpp/St. Waldow). Allegorische Homerdeutung seit Theagenes (6. Jh. v. Chr.): S. Döpp, 9.

⁸³ Dabei ist (schon im NT) zwischen Allegorese und Typologie zu unterscheiden: W. Wischmeyer, Art. Exegese III. Kirchengeschichtlich, in: LBH, 170. – Allegorie und Typologie als hermeneutische Werkzeuge zur Deutung der Septuaginta finden sich schon bei Paulus, vgl. jetzt D. Lanzinger, Ein »unerträgliches philologisches Possenspiel«? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA/StUNT 112), Göttingen 2016.

⁸⁴ Vgl. aber die Kritik der sog. Antiochener an der Allegorese (J. Ulrich, in: LBH, 6).

⁸⁵ Vgl. die Beiträge im Handbuch der Bibelhermeneutiken. Zur gegenwärtigen Wiederentdeckung der Allegorese vgl. paradigmatisch die hermeneutischen Beiträge von M. Reiser und L. Schwienhorst-Schönberger (zuletzt: *Sola scriptura? Luthers Schriftverständnis aus katholischer Sicht*, in: *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, hg. von Ch. Danz/ J.-H. Tüek, Freiburg i.Br. 2017, 152-174). Weiter: M. Zimmermann, *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes* (Adamantia 9), Münster 2017. Die Buchvorstellung lautet: „Wie ist es möglich, dass Pfarrer und andere ausgebildete Theologen/innen für Predigten und Vorträge keine fachexegetischen Kommentare mehr in die Hand nehmen, geschweige denn eine wissenschaftliche Exegese anfertigen? Der Hauptgrund: Sie haben erlebt, dass dadurch Vorträge eher schlechter werden. Das fachwissenschaftliche Zurückgehen und Verharren in der Vergangenheit und das historische Rekonstruieren von Theorien versucht Fragen zu beantworten, die der Text nicht stellt und den Hörer und Leser nicht interessieren. Der Text, der in das Heute einbrechen will, wird in die Vergangenheit gebannt. Das Wort, das den Hörer des Wortes ergreifen will, gefriert zur lebensfernen Hypothese. Christen aller Zeiten ist es aber selbstverständlich, dass das Wort der Schrift dem Heute koexistiert. Es wird als lebensnahes Gotteswirken erfahren, dass sich als Christusereignis in der kirchlichen Gemeinschaft selbst auslegt. Diese Grunderfahrung wurde im Zuge des neuzeitlich gebildeten Methodenbewusstseins historisch-kritisch forschender Wissenschaftsdisziplinen als Vorurteil abgelehnt. Die biblische Fachexegeese wurde in ihren Arbeitsvollzügen und Veröffentlichungen zu einer theologiefernen Disziplin und für den persönlichen Glauben und die kirchliche Gemeinschaft irrelevant. Pastorale Einwände und lehramtliche Beanstandungen gegen diese Entwicklung verhalten weitgehend ungehört. Es waren vor allem außertheologische, hermeneutische Forschungen, Entwicklungen in den Literaturwissenschaften, kanongeschichtliche Studien, Forschungen zu geistlichen Rezeptionen des Christentums und jüdisch-christliche Arbeiten, die der biblischen Exegese und der Theologie ihre eigenen Voraussetzungen nahebrachten und zu einer christusbezogenen Gesamtschau verhalfen. Schon Origenes (* 185 n. Chr.) wusste von ihr. Sie kann auch heute bedeutungsvoll und gewichtig entdeckt werden“. Zi-

dament für unser Thema gelegt: *Philologie als praktisch vollzogene Texttreue und Hermeneutik als Auslegungsfreiheit, beides im Rahmen von Theologie und als Aufgabe der Theologie verstanden*. Beiden Aspekten haben sich die Theologen seit Origenes verpflichtet gefühlt. Origenes selbst ist das beste Beispiel dafür: Auf der einen Seite ist er mit dem 4. Buch von *de principiis* der erste große Hermeneutiker der zweiteiligen christlichen Bibel, der philologische und hermeneutische Methode theoretisch verbindet, mit der hermeneutischen Figur der Typologie Altes und Neues Testament aufeinander bezieht und mit der Allegorese die theologischen Aussagen vor allem des Alten Testaments modernisiert und mit den ethischen Standards seiner Zeit kommensurabel macht. Auf der anderen Seite ist Origenes der Schöpfer des großen philologischen Werkes der Hexapla (ca. 245)⁸⁶, einer Synopse griechischer und hebräischer Textversionen des Alten Testaments, die der Exegese des Alten Testaments eine sichere Grundlage verschaffen sollte.⁸⁷ Suche nach dem sogenannten „Urtext“ und Sicherung des Textbestandes waren hier leitend. Origenes arbeitete mit den Methoden der antiken Textkritik, und alle weitere Arbeit an den hebräischen und griechischen Texten der christlichen Bibel geht auf diese große Anfangsleistung zurück. Texttreue im Sinne der Textpflege, Textrekonstruktion und Textübersetzung ist seit Origenes für christliche Exegese leitend. Neben der Texttreue tritt auch hier schon das Element der Freiheit im Sinne der Kritik auf: Es gibt nicht den festen, heiligen überkommenen Text, wie ihn beispielsweise der jüdisch-hellenistische Aristeasbrief für die Septuaginta proklamiert.⁸⁸ Nein: der Text ist offen, und die Kirchenväter ringen um den besten Text und führen vor allem um die hebräische oder griechische Textgrundlage des Alten Testaments lange

tiert aus: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/shop/vam/apply/viewdetail/id/6327/> vom 6.7.2017. – Die Diastase zwischen historisch-kritischer Philologie und Exegese einerseits und hermeneutischer Applikation andererseits lässt sich aus der Geschichte des theologischen Umgangs mit der Bibel, wie sie sich mir darstellt, gerade nicht belegen.

⁸⁶ Hebräischer Konsonantentext, griechische Umschrift, griechische Übersetzung Aquilas und Symmachus', Septuaginta (in der hexapl. Redaktion) sowie Theodotion.

⁸⁷ Vgl. Art. Origenes, in: RAC 26, 2014, 460-, zur Hexapla: 516 (A. Fürst).

⁸⁸ EpArist 310 (kanonisierende Formel der Vertreter der jüdischen Bürgerschaft in Alexandria); ebenso Philon, vitMos 2,7,37-40.

Kontroversen.⁸⁹ Origenes ist außerdem der erste große Kommentator des Alten und Neuen Testaments. In seinem Werk verbinden sich zudem Kommentare und Homilien – eine weitere Struktur, die sich durch die Christentumsgeschichte bis zu Theologen unserer Zeit durchhält, denken wir nur an Rudolf Bultmanns Marburger Predigten.⁹⁰

In diesem Zusammenhang komme ich noch einmal auf das eingangs schon angesprochene Thema der Übersetzungen zurück: Seit der großen Leistung der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische in Alexandria reiht sich im christlich-theologischen Bereich eine große Übersetzungsleistung an die andere.⁹¹ Ich nenne nur die Übersetzungen ins Syrische und die Vulgata des Hieronymus mit den Vorreden⁹² – philologische Meisterleistungen auf der Grundlage der philologischen Mittel der damaligen Zeit und getragen von der Treue zum Text, der, obgleich er gegeben war, doch nicht zur Heiligkeit erstarrte, sondern einerseits immer neu rekonstruiert werden musste und andererseits den Menschen in ihrer Muttersprache zur Verfügung gestellt wurde. Dies Ethos der philologisch und linguistisch arbeitenden Texttreue gegenüber dem ursprünglichen Text und den Ausgangssprachen⁹³ bei gleichzeitiger Erfindungskraft in den jeweiligen Zielsprachen finden wir heute in dem Neutestamentlichen Bibelinstitut in Münster ebenso wie bei der Arbeit an der Vetus Latina im Beuroner Vetus-Latina-Institut und in Erfurt und den gerade blühenden Arbeiten zur Septuaginta wie dem Göttinger Septuagintaunternehmen und seiner Nachfolgeinstitution⁹⁴, um nur einige Höhepunkte philologisch-theologischer Arbeit an der Bibel zu

⁸⁹ Vgl. den Briefwechsel zwischen Hieronymus und Augustin.

⁹⁰ Vgl. die Übersicht in der elektronischen Verlagsanzeige von de Gruyter/Herder zur Origenesausgabe (Hgg. W. Fürst und Ch. Marksches): <http://www.theologische-buchhandlung.de/origenes-werke.htm> (3.7.2017). – R. Bultmann, Marburger Predigten, Tübingen 1956.

⁹¹ S.o. Anm. 2.

⁹² Vgl. R. Kieffer, Jerome: His Exegesis and Hermeneutics, in: HB/OT I/1, 663-681.

⁹³ Das gilt bis zu einem gewissen Grade auch für das Hebräische: Kirchenschriftsteller wie Origenes und Hieronymus bemühten sich um den hebräischen Text. Zum Thema vgl. einführend G. Stemberger, Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire, in: HB/OT I/1, 569-586 (Lit.).

⁹⁴ Kommission zur Edition und Erforschung der Septuaginta (seit 2016). Vgl. auch die Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche: Septuaginta Deutsch. Das Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. von W. Kraus und M. Karrer, Stuttgart 2009; Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, 2 Bde., Hg. von M. Karrer und W. Kraus, Stuttgart 2011.

nennen, aber auch in den gerade abgeschlossenen Revisionen großer Übersetzungen wie der Lutherbibel (2017), der Neuen Zürcherbibel (2007) und der neuen Einheitsübersetzung (2016).

1.5 Streiflichter aus der weiteren Geschichte des theologischen Umgangs mit der Bibel

Es ist hier nicht der Ort, die große Geschichte des theologischen Umgangs mit der christlichen Bibel weiter zu erzählen. Ich weise nur darauf hin, dass auch unter den gänzlich anderen Lehr- und Wissenschaftsbedingungen des Mittelalters die *lectura in Biblia* als wichtige theologische Aufgabe erhalten blieb.⁹⁵ Beredtes Zeugnis davon gibt zum Beispiel die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris über Psalm 103.⁹⁶ Ich überspringe auch das Spätmittelalter, dessen eigene Bedeutung immer stärker zu Tage tritt.⁹⁷ Ebenso wird der Zusammenhang zwischen Spätmittelalter und Reformation immer klarer. Weder die Beschäftigung mit dem Literalsinn noch die Arbeit am Hebräischen ging ganz verloren, wie konfessionelle Polemik unter Umständen insinuiert.⁹⁸ Im Gegenteil: Einige spätmittelalterliche Theologen arbeiteten weiter am sogenannten Literalsinn, vor allem Nikolaus von Lyra (1270-1349) in seinen *Postillae perpetuae*, die Luther schätzte und benutzte.⁹⁹ Nikolaus griff bereits auf das Hebräische zurück.¹⁰⁰ Die entstehende Hebraistik wurde durch den humanistischen Philologen Reuchlin (1455-1522)¹⁰¹ zur Grundlage für die Übersetzungs- und Kom-

⁹⁵ Vgl. U. Köpf, *The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages*, in: HB/OT I/2, Göttingen 2000, 148-179. Zu der reichen mittelalterlichen Bibelhermeneutik vgl. Th. Prügl, *Mittelalter: Einführung*, in: HBH, 125-133 (Lit.). Zur Arbeit am Alten Testament im Mittelalter vgl. HB/OT I/2.

⁹⁶ M. Esler, *Rigans montes* (Ps 104,13): Die Antrittsvorlesung des Thomas von Aquin in Paris 1256 (SBB 73), Stuttgart 2015.

⁹⁷ Vgl. U. Köpf, *The Institutional Framework of Theological Studies in the Late Middle Ages*, in: HB/OT vol. II, Göttingen 2008, 123-153.

⁹⁸ Hebräischkenntnisse christlicher Theologen im Mittelalter: G. Dahan, *Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages*, in: HB/OT I/2, 230-232; R. Berndt, *The School of St. Victor in Paris*, in: HB/OT I/2, 486-489; G. Stemberger, *Elements of Biblical Interpretation in Medieval Jewish-Christian Disputation*, in: HB/OT I/2, 578-590.

⁹⁹ I. Ch. Levy, *Nicolas of Lyra. The Biblical Prologues*, in: HBH, 239-253; L. Smith, *Nicholas of Lyra and Old Testament Interpretation*, in: HB/OT II, 49-63.

¹⁰⁰ Zu den Diskussionen um seine Hebräischkenntnisse vgl. Levy, HBH, 251f., Smith, HB/OT II, 52.

¹⁰¹ *Rudimenta linguae Hebraicae*, Pforzheim 1506. Vgl. S. Kessler-Mesguich, *Early Christian Hebraists*, in: HB/OT II, 256-264.

mentierungsarbeit der Reformatoren am Alten Testament.¹⁰² Hier sei noch einmal auf die Bedeutung des Hebräischen für den *theologischen Umgang* mit der zweiteiligen christlichen Bibel hingewiesen. Vielleicht ist es nicht ganz ohne Bedeutung, dass der große Humanist Erasmus¹⁰³ das Hebräische nicht sehr schätzte – anders als die Reformatoren Luther, Oekolampad und Capito.¹⁰⁴

1.6 Luther

Im Folgenden konzentriere ich mich auf Luther. Luther¹⁰⁵ hat als Professor in Wittenberg seit 1513 nur noch exegetische Vorlesungen gehalten – eine Neuerung.¹⁰⁶ Sein Umgang mit der Bibel beschränkt sich aber nicht auf das gelehrte Instrument des *Kommentars* – in seinen großen Kommentaren trug er seine Theologie vor, sondern umfasst ebenso die *Predigt* – im Anschluss an die Kirchenväter ebenso wie an die großen Theologen der Bettelorden. Am wichtigsten aber und am folgenreichsten ist seine *Übersetzung* der Gesamtbibel zwischen 1522

¹⁰² Vgl. Th. Willi, Christliche Hebraisten der Renaissance und Reformation, in: *Judaica* 30, 1974, 78-135; S. Kessler-Mesguich, Early Christian Hebraists, in: HB/OT II, 254-275. Matthäus Adriani, „Introductio ad hebraicam linguam“ 1501 und 1508 bei Aldus Manutius in Venedig; Konrad Pellican in Zürich (vgl. HB/OT II, 264-267); Wolfgang Fabricius Capito in Basel (vgl. HB/OT II, 268); Sebastian Münster in Basel (HB/OT II, 268-272); Nikolaus Marschalk (Wittenberg, Rostock); Karlstadt, Böschenstein, Matthaes Adrianus, Matthäus Aurogallus (1521-1543 Inhaber des Hebräisch-Lehrstuhls) in Wittenberg (vgl. G. Miletto und G. Veltri, Die Hebraistik in Wittenberg [1502-1813]: Von der »Lingua sacra« zur Semitistik, in: *Henoch* 25, 2003, 93-111); Paul Fagius in Isny, Straßburg und 1549 Regius Professor für Hebräisch in Cambridge (1504-1549); Immanuel Tremellius (1510-1580), jüdischer Konvertit, erst lutherisch, dann reformiert, Regius Professor of Hebrew an der Universität Cambridge nach Fagius. Als Maria I. Tudor 1553 den Thron bestieg, musste er England verlassen, Hebraist in Heidelberg.

¹⁰³ E. Rummel, The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam, in: HB/OT II, 215-230. Rummel weist auf die Kritik der Sorbonne von 1531 an Erasmus und den Humanisten insgesamt hin: “Those who think that a knowledge of Greek and Hebrew is the equivalent of consummate theology should take note that those who know languages but have not received instruction in the discipline of theology are to be considered philologists (grammatici) not theologians” (Übersetzung Rummel nach LB IX.922 B-C). Diese Stellungnahme ist Ausdruck einer Frontstellung der Theologen gegenüber den “Philologen”, die im Kontext der Geschichte der theologischen Bibelinterpretation seit Origenes als Rückschritt zu verstehen ist (s.o. Anm. 41).

¹⁰⁴ Vgl. die gute Darstellung bei Rummel, HB/OT II, 219-221. Rummel unterscheidet zwischen antisemitischen (Kriterium: Rasse – dabei ist aber zu bedenken, dass der Rassebegriff aus dem 19. Jahrhundert stammt) und anti-judaistischen (Kriterium: Religion) Äußerungen und stellt beides in den zeitgenössischen Kontext. Erasmus’ mangelnder Enthusiasmus gegenüber der hebräischen Sprache bezieht sich auch auf seine starke Zurückhaltung gegenüber dem Alten Testament. Als historischer Kontext ist die Auseinandersetzung zwischen Reuchlin und Johannes Pfefferkorn um jüdische Schriften mit dem anschließenden Streit um die Dunkelmännerbriefe (1515) zu berücksichtigen. Johannes (Joseph) Pfefferkorn: jüdischer Konvertit, der durch antijüdische Schriften und Beschlagnahme jüdischer Schriften hervortrat (1469-1521). Anders agierten Gelehrte wie Tremellius, konvertierte Juden, die das hebräische AT übersetzten.

¹⁰⁵ Grundlegend: S. Raeder, The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther, in: HB/OT II, 363-406.

¹⁰⁶ Karpp, Schrift, 146.

und 1534. Melanchthon wies darauf hin, dass die Übersetzung selbst schon ein Kommentar sei. In dieser monumentalen philologischen und linguistischen Arbeit, die wenn überhaupt wohl nur mit Hieronymus' *Vulgata* zu vergleichen ist, hat Luther für die protestantischen Kirchen und ihre Theologen den Standard gesetzt: Texttreue, Textliebe *und* Textinterpretation, d.h. Hermeneutik nach dem *Evangelium*.

Hier sind wir bei Luthers Hermeneutik, die sich von den spätantiken und mittelalterlichen Bibelhermeneutiken entfernt und ganz und gar aus seinem Verständnis der Bibel hervorgeht und auf philologischer Basis durch und durch theologisch ist. Der hermeneutische Schlüssel ist das Evangelium. Durch die kritische Figur von Gesetz und Evangelium kommt Luther zu einer Bibelhermeneutik, die bei aller Liebe zu jedem Text des Alten und Neuen Testaments doch ganz und gar von dem Zwang, jeden dieser Texte christologisch deuten zu müssen, frei ist und den historischen oder Literalsinn zu seinem Recht kommen lässt.

Luther war unerbittlich in der Frage nach dem richtigen grammatischen Verständnis des Hebräischen und Griechischen, nach der richtigen Bedeutung der Wörter, nach der Aussage der Texte und nach der besten Übersetzung. So sagt er in den Tischreden:

Meine beste und erste Kunst ist, die Schrift im einfachen Sinn zu übersetzen / weiterzugeben (*tradere*); denn der Wortsinn (*literalis sensus*), der thut's, da ist Leben, da ist Kraft, Lehre und Kunst innen.

Wenn er vom *sensus literalis* spricht, grenzt er sich zugleich von der seit der Zeit der Kirchenväter geübten sogenannten allegorischen, d.h. übertragenden, Methode der Bibelauslegung ab (*sensus allegoricus*). Luther karikiert diese Methode, die der antiken Homer- und Platonerklärung entstammt, folgendermaßen:

Es ist eine Gottlosigkeit, was...die Sophisten und einige von den Vätern für Frömmigkeit [in der Bibelauslegung] ausgegeben haben [Sie lehren einen vierfachen Schriftsinn für alle biblischen Sätze: den einfachen Buchstabensinn sowie die christologische, moralische und eschatologische Bedeutung eines Satzes]:

Der Buchstab lehrt, was geschehen ist,
Allegorie (Übertragung), was zu glauben ist.

Moralis lehrt, was man soll thun,
Anagogie, wo es hinaus soll nun...

[Luther wendet diese Methode nun auf einen einfachen Satz aus der Medizin seiner Zeit an: „Rhabarber hilft gegen Fieber“ und zeigt, was aus diesem Satz wird, wenn man ihn mittels des vierfachen Schriftsinnes interpretiert]

Wenn ich von der Medicin so (allegorisch) reden wollte..., so würde ich sagen in Bezug auf den ersten Gedanken..., Medicin sei, daß das Fieber durch Rhabarber curiert werde; in Bezug auf den zweiten, das Fieber sei die Sünde, der Rhabarber Jesus Christus; in Bezug auf den dritten, das Fieber seien die Laster und der Rhabarber die Tugenden; in Bezug auf den vierten Gedanken, das Fieber sei die Verdammnis; die Auferstehung aber der Rhabarber.¹⁰⁷

Das Beispiel ist nicht nur witzig: Der Rhabarber ist je nach Auslegung eine Medizin, Jesus Christus, die Tugenden oder das ewige Leben, sondern geistreich-frivol und ist doch der Schlüssel zu Luthers Bibelverständnis. Luther deckt damit die Beliebigkeit und damit letztlich die Absurdität dieser Bibelauslegung auf: Jeder kann mittels dieser Methode alles, was er will, in die Bibel hineinlesen. Eine solche Methode wäre dann gerechtfertigt, wenn die Bibel „dunkel“ wäre und gelehrter Auslegung bedürfte. So argumentiert in Übereinstimmung mit der Auslegungstradition seit den Kirchenvätern Erasmus von Rotterdam.¹⁰⁸

Für Luther gilt dagegen:

Geschichte, Vokabeln und Grammatik, die thun's.¹⁰⁹

Denn Gott spricht nicht in Rätseln, sondern durch die einfache Sprache – in Hebräisch, das Luther besonders liebt, und Griechisch. Sprache aber wird mit den Mitteln der Philologie verstanden, und Luther ist sicher, dass er diese In-

¹⁰⁷ Walch 22 TR 52 § 5 (Sp. 1341).

¹⁰⁸ Zu der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus vgl. U. Köpf, Luther. Der Reformator und sein Werk, Stuttgart 2015, 163-169.

¹⁰⁹ Walch 22 TR 52 § 9 (Sp. 1345).

strumente beherrscht und die Texte verstehen kann. Die Philologie führt ihn zu seiner Evangeliumshermeneutik.

Bei allen Unterschieden zwischen Origenes und Luther ist doch Eines bei dieser Skizze deutlich geworden: Den Theologen ist die Bibel *gegeben*. Ihre Arbeit an dieser kanonischen Bibliothek entwickelt sich zwischen Texttreue, die sich in Texterhaltung, Textrekonstruktion, Übersetzung und Philologie darstellt, einerseits und Auslegungsfreiheit andererseits – bei Origenes mit Hilfe von Typologie und Allegorese, bei Luther mit Hilfe der Unterscheidung von Evangelium und Gesetz.

2. Texttreue und Auslegungsfreiheit: drei Aspekte

Unsere äußerst knappe und selektive *historische* Skizze hat deutlich gemacht, dass der theologische Umgang mit der Bibel von Anfang an eine textbezogene und eine interpretationsbezogene Seite hatte: Textpflege und Textauslegung stehen nebeneinander und werden oft von demselben Theologen betrieben.¹¹⁰ Auf dieser Grundlage möchte ich in einem zweiten Durchgang das Thema: *theologischer Umgang mit der christlichen Bibel* aus exegetischer Erfahrung und Anschauung heraus *sachlich* in drei Punkten entfalten. Dabei komme ich wieder auf Luther zurück.

2.1 Texttreue oder Vergangenheit: Tradition und das fremde Gegebene

Ich beginne – für eine Exegetin selbstverständlich – noch einmal mit dem Text und der Texttreue. Damit bin ich zugleich nochmals beim Anfang: Die Bibel ist gegeben. So gesehen ist sie *Tradition*, obgleich die reformatorische Theologie diesen Aspekt theologisch gerade zurückdrängte und das *sola scriptura* als Ge-

¹¹⁰ Konrad Hammann weist darauf hin, dass dies im 20. Jahrhundert besonders für Rudolf Bultmann zutrifft: „Das Werk Rudolf Bultmanns nimmt in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts eine exzeptionelle Stellung ein. Dies ist weder allein in den Forschungsleistungen Bultmanns auf dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese noch ausschließlich in seinen Beiträgen zur Verantwortung der Wahrheit des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Moderne begründet. Vielmehr dürfte in der konstruktiven Verknüpfung dieser beiden Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie miteinander die besondere Bedeutung seiner theologischen Arbeit liegen“, K. Hammann, Rudolf Bultmann. Neues Testament und Mythologie (1941), in: HBH, 905-919. – Vor dem Hintergrund der hier versuchten historischen Skizze ist Hammann entschieden zuzustimmen.

geninstrument zum Einsatz bringen wollte. Sachlich aber hat die reformatorische Bibeltheologie diesen Aspekt ganz in den Mittelpunkt gestellt: Die Übersetzungsarbeit wollte ja nichts anderes, als diese gegebene Büchersammlung allen Christen zur Verfügung zu stellen und so die Tradition nicht abreißen und die Bibel in der gelehrten Sackgasse des Lateinischen stecken zu lassen.

Die Texttreue ist dem Raum der *Vergangenheit* zugeordnet, dem Rückgriff auf die Anfänge, dem *Anderen*, dem Fremden, das wir nicht selbst schaffen, sondern das uns gegeben ist und das wir deswegen aufbewahren, immer wieder abschreiben bzw. drucken, übersetzen und sorgfältig kommentieren, weil wir in dem Gegebenen einen Wert sehen und den gegebenen Inhalten als solchen, Bedeutung beimessen. Hier liegt die bleibende theologische Bedeutung und große Wertschätzung aller Bibliotheken, Editionen und Übersetzungen. Frühere textkritische Bemühungen haben von der Bemühung um den „Urtext“ gesprochen. Gegenwärtige Textkritik ist vorsichtiger und rekonstruiert oder dokumentiert lediglich. Der wissenschaftliche Impetus, dem besten – und das heißt eben auch: dem ursprünglichen – Text möglichst nahe zu kommen, ist aber der Gleiche. Ein ähnlicher Impetus liegt der Übersetzungsarbeit zugrunde. Wenn Luther nicht nur von der Wort-für-Wort-Übersetzung abrückte, sondern auch nach dem adäquaten deutschen Ausdruck bzw. der passenden Formulierung suchte, war das nicht einseitig auf das Verstehen des zeitgenössischen Predigt- und Lesepublikums bezogen, sondern ebenso auf die *intentio auctoris*. Beides muss für die theologischen Übersetzungen seit Hieronymus stets zusammengesehen werden.

2.2 Auslegung des Textes oder Gegenwart: Präsenz und Applikation

Von Anfang an folgte der Bibel die Auslegung und damit der Brückenschlag zwischen Vergangenheit und jeweiliger Gegenwart. Ich könnte diesen Satz an der hebräischen Bibel Israels, die ja auf dauernder weiterführender Selbstausslegung ihrer Gesetze, prophetischen und weisheitlichen Schriften basiert, darstellen, ebenso an der ethischen reichen Kommentierung der griechischen Bibel des

hellenistischen Judentums durch Gelehrte wie den schon genannten Philon, dem Luther, altkirchlicher Tradition folgend, immerhin die Sapiientia Salomonis zuschrieb¹¹¹, oder an den neutestamentlichen Texten wie den Evangelien, den großen Paulusbriefen oder dem Hebräerbrief. Von Anfang an folgte also der Bibel die Auslegung, die den ständig wachsenden Abstand zwischen der Entstehungszeit der einzelnen biblischen Texte und der jeweiligen Gegenwart überbrücken sollte. Die Texte der Vergangenheit wurden in die jeweilige Gegenwart gestellt und in ihrer jeweiligen Anwendbarkeit für mich, dich und alle neu erschlossen: *Präsenz, existentielle Bedeutung* und *Applikation* sind hier die wichtigen hermeneutischen Kategorien bzw. Aufgaben. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Bibeltexe in der jeweiligen Gegenwart Präsenz entfalten und angewendet werden können. Wie das gehen kann, ist Thema der theologischen Hermeneutik und der Homiletik im jeweiligen *Präsens*. Hermeneutik und Homiletik bauen auf der Exegese auf: Nur der Text, der von seinem Wortbestand sowie in seiner sprachlichen und sachlichen Dimension erfasst ist, kann mit der jeweiligen Gegenwart ins Gespräch gebracht werden.

Daraus ergeben sich die philologisch-exegetische Forderung nach sachlichem Respekt vor dem Text und das Ethos des Absehens von der eigenen Person sowie die regelgeleitete Methodik. Exegeten verstehen sich als Sachwalter der Texte. Sie schützen die Texte vor Fehlinterpretationen und fälschlicher Inanspruchnahme für die Ziele der Theologen – es können auch ihre eigenen Ziele sein. Zugleich zeigt sich hier aber die Nähe und Interdependenz zwischen Exegese, Interpretation und Hermeneutik.¹¹² Von der Textrekonstruktion über die Exegese bis zur Interpretation ist der Umgang mit der Bibel in der Hand des einzelnen Theologen. Der Umgang ist selbstverantwortet und individuell. Hier liegt der Grund für die zahlreichen Kontroversen zwischen den Akteuren – sei es die Textkritik, die historische Rekonstruktion oder die Konstruktion einer theologischen Aussage: Stets stehen individuelle Textwahrnehmungen gegeneinander.

¹¹¹ H. Bornkamm (Hg.), Martin Luther. Vorreden zur Bibel, 149-154.

¹¹² O. Wischmeyer, Art. Interpretation. NT, in: LBH, 291f.

Exegetische Methoden und hermeneutische Theorien stellen ein oft fragiles und schon in sich umstrittenes Rahmenwerk wissenschaftlichen Verstehens und wissenschaftlicher Kommunikation her. Die Interpretation bleibt an das Individuum gebunden und ist letztlich das Ergebnis der intellektuellen Leistung des Theologen, der in seiner und für eine jeweilige Gegenwart tätig ist, also als Brückenkopf fungiert.

Die Auseinandersetzung um Text, Exegese und Hermeneutik kulminiert oft in der Applikation. Hier verlässt der Exeget sich selbst und wirkt auf die Anderen ein, seien es wissenschaftliche Kollegen oder Kirchen und Gemeinden. Daraus können sich kirchenpolitische, aber auch politische Folgen ergeben. Es ist überflüssig, hier noch einmal auf Luther, seine Vorläufer und Mit-Reformatoren hinzuweisen. Zwei Beispiele aus der neueren und neuen Kirchengeschichte seien stattdessen erwähnt: der Züriputsch um die Berufung von David Friedrich Strauß¹¹³ nach Zürich (1839) und der erbitterte theologische und kirchliche, ja sogar inner-protestantische Streit um Bultmanns Entmythologisierung.¹¹⁴ Für die Gegenwart ist besonders auf die feministische Exegese und Hermeneutik, wie sie Elisabeth Schuessler Fiorenza entwickelt hat, hinzuweisen.¹¹⁵

2.3 Freiheit gegenüber dem Text oder Zukunft: Vision und Transzendenz

Luther – der Luther, der die gesamte Bibel übersetzt und um jedes Wort gekämpft hat, Luther, der über 30 Jahre lang Bibelvorlesungen und ausschließlich Bibelvorlesungen gehalten hat, Luther, der gedichtet hat „Das Wort sie sollen lassen stahn“, Luther, der nur aus der Schrift theologisch „überwunden“ werden wollte und überzeugt war, mehr von der Schrift zu verstehen als alle anderen – Luther also weist schließlich auf eine weitere Dimension hin: auf die *Freiheit* der Christen, die nicht unter dem Gesetz stehen, sondern aus dem Evangelium leben. Heinrich Karpp hat diesen Aspekt der Schrifttheologie Luthers besonders

¹¹³ Vgl. W. Zager, David Friedrich Strauß. Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet (1835), in: HBH 803-818.

¹¹⁴ Vgl. K. Hammann, Rudolf Bultmann. Neues Testament und Mythologie (1941), in: HBH 905-919.

¹¹⁵ Vgl. A.W. Zwiep, The Discovery of Difference: Contextual Hermeneutics, in: HBH 992-1002.

beleuchtet. Luther hat in der Disputation *de fide* (1535)¹¹⁶ „in These 40 und 41 (gesagt), Christus sei der Herr aller Dinge, also auch des Gesetzes, und man müsse die Schrift nicht „gegen“, sondern „für Christus“ verstehen; ohne Bezug auf ihn sei sie nicht für verbindliche „wahre Schrift“ zu halten. Sollten aber die Gegner auf die Schrift gegen Christus pochen, dann so erklärt These 49, „pochen wir (urgemus) auf *Christus gegen die Schrift*. Das besagt, daß, wer Christus hat, auf das Gesetz des Mose verzichten kann; ja, wir werden neue Dekaloge machen, wie es Paulus in allen seinen Briefen tut und Petrus, besonders aber Christus im Evangelium. Und diese Dekaloge sind herrlicher als der Dekalog des Mose‘ (Th. 53-54)“.¹¹⁷ Hier kommt offensichtlich der Heilige Geist ins Spiel. In den Tischreden lesen wir, ihm habe „der Heilige Geist die Schrift offenbart“, bezogen auf die Interpretation von Gottes Gerechtigkeit als Barmherzigkeit und Gnade.¹¹⁸

Gerhard Gloege hat die Zusammenhänge vor dem Hintergrund der unterschiedlichen spätmittelalterlichen Positionen zur Bibel als *nova lex* – der Positionen der Ockhamisten, der Konziliaristen, des Marsilius von Padua, Wiclifs, der Waldenser u.a. – prägnant skizziert: Luther habe den spätmittelalterlichen Bibliozimus, in dem die Bibel – „sola scriptura“ – moralisch-juristisches Formalprinzip [bleibt], das die Grundvoraussetzung kath(olischer) Gesetzlichkeit festigt, indem es deren konkrete Ausformung angreift“, in dreifacher Hinsicht überwunden: „a) Indem er *fundamental* doctrina als Verkündigung versteht, wird ihm das »Lehr- und Lesebuch« (legibile) zum »Predigt-, Höre- und Streitbuch« (doctrinale, audibile, pugna WATR 2,2185). b) Indem er *kategorial* Gesetz und Evangelium unterscheidet, qualifiziert er die B(ibel) zur Schrift, dh zur Gestalt der durch Töten lebendig machenden Gottesrede, die jede Programmatik ausschließt. c) Indem er *existentiell* die Schrift streng auf Begegnung (experiantia, conscientia) bezieht, werden die »Leseworte« des Geschichtsbuches zu »lauter Lebeworten«

¹¹⁶ WA 39/1,47f.

¹¹⁷ Karpp, Schrift, 156.

¹¹⁸ WATR 3,3232c.

(WA 31,1,67). An die Stelle von ratio, lex, speculatio tritt der mit dem Evangelium identische *Christus*.¹¹⁹

Luthers Devise *sola scriptura* war weder seine „Erfindung“ noch eine unzulässige Verengung der Bibelinterpretation, sondern entfaltet ihre Bedeutung nur im Zusammenhang seines Verständnisses der Bibel als Gesetz und Evangelium. Es geht Luther gerade nicht um Biblizismus oder gar Skriptualismus¹²⁰, sondern um die Gewinnung der Botschaft von Christus aus der Bibel beider Testamente in Texttreue *und* Freiheit der Auslegung.

2.4 Schluss

Zum Schluss sei noch einmal betont, was die „Erfolgs“-Geschichte des theologischen Umgangs mit der Bibel ausmacht: Christliche Theologen haben die Bibel nicht gemacht, sondern durch die Geschichte hindurch erhalten. Wie konnten sie mit der Bibel arbeiten? Einerseits *rezeptiv-konservatorisch* in der Texterhaltung, Textpflege und Textkommentierung, andererseits *produktiv-interpretatorisch* in jener unendlichen Kette hermeneutischer Auslegung und Anwendung, die auf der Basis der Homer- und Platoninterpretation und der moralischen Allegorese bei Philon von Origenes bis ins Jahr 2017 führt und weitergehen wird: Die *Zukunft* ist offen. Zugrunde liegt die theologische Überzeugung, dass in der zweiteiligen christlichen Bibel Gottes Rede und das Evangelium von Jesus Christus zu finden seien, und zwar für alle Menschen aller Zeiten. Die gegenwärtige protestantische Hermeneutik vertritt den Anspruch, die Bibel für die *global community* zu öffnen, wie die fünf hermeneutischen Konferenzen des Lutherischen Weltbundes ausgearbeitet haben.¹²¹ Das geschieht weiterhin in Übereinstimmung mit den Formen reformatorischen theologischen Umgangs mit der Bibel.

¹¹⁹ G. Gloege, Art. Bibel III. Dogmatisch, in: RGG³ Bd. 1, 1957, 1141-1147, 1143f. Vgl. auch die ausgewogene Darstellung bei Lohse, *Luthers Theologie*, 22-54.

¹²⁰ Vgl. O. Wischmeyer, *Sola scriptura, claritas scripturae und sacra scriptura sui ipsius interpres*. Kritische Überlegungen aus exegetischer und hermeneutischer Sicht, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 39/40, 2017, 229-242.

¹²¹ Vgl. allgemein: »In the Beginning was the Word«. *The Bible in the Life of the Lutheran Communion*. A Study Document on Lutheran Hermeneutics, www.lutheranworld.org/content/beginning-was-word-bible-life-lutheran-communion.

KATALIN BALOGNÉ VINCZE

*Die Referenz von Wörtern mit dem Stamm χαρ-
im Neuen Testament. Ein Forschungsvorhaben im
Kontext des Themas „Glück“.*

Kontext der Forschung

Die Referenzuntersuchung ist ein Element meines Promotionsvorhabens. Von den Ergebnissen der Referenzuntersuchung ausgehend versuche ich einige Gedanken zur Glücksdebatte (oder, theologisch formuliert, einige systematisch-theologische und religionspädagogische Züge zum Thema Glück) zu entwickeln.

Als Kontext meiner Recherchen könnte man relevante Ergebnisse im Bereich der Religiosität von der interdisziplinären humanwissenschaftlichen Glücksforschung nennen. Es liegt auf der Hand, die Glücksfrage mit theologischen Inhalten korrelieren zu lassen (im Sinne der Korrelations-Methode von Paul Tillich), da es einerseits wertvolle wissenschaftliche Forschungsreize von Außen (besonders von der Psychologie, früher von der Philosophie) dazu gibt, auch mit der Hoffnung, dass Bedarf für interdisziplinären Dialog in diesem Themenbereich entstehen kann. Andererseits, weil es eine inner-theologische Motivation für theologisch-ethischen Reflexionen der Glücksfrage gibt - in Verantwortung zu Gemeinden und Personen, die in der Welt schöpfungsgemäß gut leben möchten. Humanwissenschaftliche Ergebnisse in Richtung Transzendenz und ebenso biblische Aussagen über Glück und Glückseligkeit stehen zur Verfügung. Es wäre hilfreich, wenn wir als Theologen Glücksideen oder Ergebnisse nicht nur reflektieren, sondern auch selber aus der Heiligen Schrift Gedanken zur Glücksfrage

entwickeln könnten. Doch kann die Glücksfrage für theologische Forschung nie eine Zielsetzung sein. Aussagen über ein glückliches oder geglücktes Leben können aber als Folgerungen theologischer Arbeit vorkommen.

Der Stamm χαρ-

Für die theologische Arbeit braucht man einen theologisch gut abgrenzbaren – damit richtig erforschbaren – und möglichst repräsentativen Begriff im Themenbereich des Glückes. Der Stamm χαρ- scheint im Lichte der philosophischen und psychologischen Fachliteratur verstehbar, und natürlich von der theologischen Seite her auch erklärbar zu sein (sei es biblisch, dogmatisch, ethisch, oder auch religionspädagogisch). Neutestamentliche Wörter wie Gnade, Charisma, Freude, und Dank enthalten den Stamm χαρ-. Diese Begriffe verknüpfen sich zugleich auch mit dem humanwissenschaftlichen Forschungsbereich des Glückes an. Es ist aber selbstverständlich, dass diese χαρ-Begriffe mit Hilfe von bibelwissenschaftlichen Methoden gründlich erforscht und im Bereich der systematischen Theologie, als auch im Bereich der Religionspädagogik weitergedacht sein können.

Einschränkungen des Forschungsvorhabens – Relation der Freude zum Glück

Man könnte mit Recht fragen: Wie kann man von dem Wortstamm der Freude zu relevanten Aussagen im Bereich der Glücksfrage kommen? Wäre es nicht einfacher oder zielorientierter, sich mit dem Wort μακάριος (das 50 Mal im NT vorkommt, besonders im Kontext des kommenden – oder schon angekommenen Gottesreiches) zu beschäftigen? Oder mit dem (68 Mal erwähnten) Wort der εἰρήνη, die auch als Ersatz der εὐθύμια in den LXX-Zitaten des NT gebraucht ist? Man könnte sich auch mit dem εὐδοκία (Ausdruck des Gutgefallens Gottes), und dem darauf antwortenden Lob, also εὐλογεῖν beschäftigen. Es wäre auch möglich einfach das Partikel: εὐ- (wie auch εὐαγγέλιον) zu thematisieren.

Die Einschränkung des Forschungsvorhabens geschieht einerseits aus Platzgründen, da es nur ein Kapitel meiner Promotionsarbeit behandelt. Die Ausrichtung von Freude zum Glück kann aber eben mit den verschiedenen theologischen Ausrichtungen des $\chi\alpha\rho$ -Stammes begründet sein, die uns von einfacher Freude, bis zu komplexen theologischen Begriffen wie Gnade und Dank, ebenso zu den Charismen leiten und uns damit ein ähnlich komplexes Bild (mit ähnlichen inhaltlichen Zusammenhängen) zeigen, wie wir es bei den wissenschaftlichen Glücksbegriffen gewöhnt sind.

In meiner Dissertation betrachte ich auch den alttestamentlichen Hintergrund, Wörter und wichtige theologische Aussagen zum Glück (wie auch zu Freude und Frieden). Hier möchte ich nur als Summe dieser Forschungsstufe darauf hinweisen, dass alttestamentlichen Glücksbegriffe (egal ob sie im Kontext von Lebensführung, von Lob, von Klage oder der Theodizeefrage stehen) in der Regel betont integrativ zu sein scheinen: sie betrachten den Menschen gänzlich mitsamt all seinen Beziehungen. Die Einschränkungen in dieser Hinsicht im Neuen Testament können von griechisch-philosophischen Einflüssen, aber noch mehr vom Skandal des Kreuzesgeschehens, oder etwa von der Naherwartung der Parusie erklärt werden. Die Dominanz der $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ im Neuen Testament gegen $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$ (wie die betonte Erwähnung der $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ auch im merkwürdigen Schlussparagraph der Makarismen) zeigt auch einen deutlichen Schwerpunktwechsel in dem Freudebegriff der Testamente zugunsten der innerlichen spirituell-religiösen Freude der $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ im Neuen Testament. Doch gehen z.B. ethische oder gemeinschaftsstärkende Züge des Glückes bzw. Freude auch im Neuen Testament nicht verloren.

Natürlich soll man auch immer darauf achten, dass es nie das Ziel von neutestamentlichen Schriften war, über Glück zu reden. Außerdem sind die literarischen Gattungen im neutestamentlichen Schrifttum für die Betrachtung solcher Themen ebenso nur begrenzt geeignet.

Die Frage nach einem neutestamentlichen (bzw. christologisch bestimmten) Glückskonzept in der theologischen Fachliteratur

Zur Forschung eines neutestamentlichen Glücksbegriffes steht keine bibelwissenschaftliche Fachliteratur zur Verfügung. Systematisch-theologische und praktisch-theologische Monografien und Zeitschriftartikeln zum Thema Glück, sowie neutestamentliche Fachliteratur zur Freude, zu den Makarismen, und zu den einzelnen $\chi\alpha\rho$ -Wörter stehen aber zur Verfügung.

Systematisch-theologische und praktisch-theologische Monografien und Zeitschriftenartikel betrachten das Thema Glück immer wieder mit großem Engagement. Von jenen möchte ich jetzt nur das Buch des Systematikers Jörg Lauster erwähnen. In seinem Werk (Gott und das Glück: das Schicksal des guten Lebens, Wiss. Buchgesellschaft, Gütersloh, 2004) geht er davon aus, dass „trotz aller Hochschätzung des Augenblickglücks nach Modellen gesucht wird, die das Streben nach Glück und die Erfahrung des erfüllten Augenblicks zu einem umfassenderen Verständnis eines guten Lebens verbinden“ (S.170). Nach Martin Seel, der das Glück als den Prozess einer „weltoffenen Selbstbestimmung“ versteht (S.171), wo Weltoffenheit bedeutet: dass „die Vorstellung von der Selbstbestimmung des eigenen Lebens um den Gedanken eines ‚Sich-Bestimmen-Lassen‘ ergänzt ist“ (S. 171), kommt Lauster zu der Meinung, dass „das Besondere einer christlichen Theorie des Glücks in den Begründungszusammenhängen liegt.“ Die Bemühungen, das Glück im Leben zu finden, sind nicht die Voraussetzung, um dieses Glück dann auch zu erreichen, sondern „sie sind die Folge davon, dass Menschen sich von dem, was sie als Glück erleben, zutiefst ergriffen wissen.“ (S. 186-187). Seinem Gedankengang nach kann also das theologisch (von der Gottebenbildlichkeit und von der Gnadenlehre) begründete Glück die Arbeit am eigenen Leben sein. „Doch ist die Arbeit am Glück eine Selbstgestaltung in Freiheit und mit Gelassenheit“ (S. 187) Im Bereich der Systematik gibt es also einige interessante und dialogfähige theologische Interpretationen

und Reflexionen des Glückes, aber in der Regel leider ohne tiefgreifende biblisch-theologische Begründungen.

Tiefe biblisch-theologische Begründungen findet man aber in biblisch-theologischer Fachliteratur zur *Freude*. Durch gründliches Lesen dieser Monografien kann man schon Einiges zum Thema Glück finden. Hier möchte ich die Ergebnisse zweier Klassiker erwähnen.

Der grundlegende Lexikonartikel der neutestamentlichen Freude-forschung wurde von Hans Conzelmann geschrieben. (ThWB I. 355-361) Der wichtigste Punkt dieses Schreibens für uns ist, dass Conzelmann unter anderem auf den Zusammenhang von Wörtern mit dem Stamm χαρ- hinweist. Genauso wichtig scheint sein Gedankengang über die tiefe religiöse Deutung der χαρά. Er arbeitet vorwiegend mit Texten des Lukas-Evangeliums, so werden seine Rezipienten auch dieses Buch bevorzugen.

Ein anderer wichtiger Meilenstein der neutestamentlichen Freude-Forschung ist eine Monografie mit dem Titel: „Freude des Glaubens“ von Eduard Lohse (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2006), die die wichtigsten Schwerpunkte der neutestamentlichen Freude (wie die Freude der Gemeinschaft bei paulinischen, die Freude des Bekehrns bei lukanischen, die Freude der Erfüllung bei johanneischen Schriften und die Freude am Leiden bei Petrusbriefen) mit derer inhaltlichen Logik zu zeigen versucht. Der Begriff des Evangeliums (εὐαγγέλιον) wird hier im Zusammenhang mit der in Christi Wirken präsenten Freude als Freudenbotschaft betrachtet: „Das Evangelium hat weder eine allgemeine Wahrheit, noch einen zeitlos gültigen Mythos zum Inhalt, sondern ruft das Christusgeschehen als Heilsereignis aus, und stiftet durch diese gute Nachricht zu dankbarer Freude an.“ (S.29) Jesus, der Freudenbote proklamiert in seinen Worten und Taten die große Freude in Gottes Gegenwart, und ruft zur Mitfreude auf. (S.51) Die Freude, die das Leben der Glaubenden erfüllt, erwächst nicht aus dem Gesetz (nach Paulus), sondern wird durch die Zugehörigkeit zum Herrn und Retter begründet. (S.67) Darum wird auch die Freude im Herrn stär-

ker sein als Leid und Verfolgung. (S.72) Diese unzerstörbare Zugehörigkeit unterscheidet die Freude der Christen anders von einer Laune. Diese Melodie der Freude klingt durch das gesamte Neue Testament.

Kurz sollen noch zwei wichtige Gedanken von religionspsychologisch orientierten Werken erwähnt werden. Klaus Berger (Historische Psychologie des Neuen Testaments, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1991) definiert nach Paulus die christliche Freude als einen Beziehungsbegriff, der immer die Frucht des Friedens mit Gott und den Mitmenschen ist und deren Mitte die Gemeinschaft mit Jesus ist. Gerd Theissen erklärt (in seinem Buch: „Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums“, Gütersloher Verlagshaus, 2009) Tod und Auferstehung Jesu als das Terrormanagement des Neuen Testaments. Die Spezifika der so entstehenden positiven Affekte findet er in ihren Wirkungsmechanismen: Sie geben Mut bei Lebensaufgaben und bleibende Motivation.

Die Frage nach einem neutestamentlichen (bzw. christologisch bestimmten) Glückskonzept im Zusammenhang von Wörtern des χαρ-Stammes

Wäre es also möglich, diese unzerstörbare (zwischen Leid und Verfolgung verstärkende) christliche Freude, die mehr ist als eine Laune, oder eine einfache Emotion als den Schlüssel zu einem christlichen Glückskonzept (im Sinne Lausters) zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten untersuchen wir die Wörter mit demselben χαρ-Stamm: Ihre Referenzen, Kontakte zueinander und zu Themenkontexten.

Referenztable und Parameter

In der Spalte „A“ der Referenz-Tabelle sind die neutestamentlichen Bücher aufgezählt. In der Spalte „B“ befinden sich die Kapitel nacheinander aufgezählt. In die weiteren Spalten von „C“ bis „J“ stehen die Bibelstellen mit den untersuchten Wörtern: χαρά, χαίρω, συγχαίρω, χάρις, χαρίζομαι, εὐχαριστία, εὐχαριστέω,

χάρισμα. In der Spalte „K“ befinden sich die zur gegebenen Bibelstelle gehörenden Zitate.

Zu den einzelnen Bibelstellen habe ich noch einige Parameter zugefügt:

1. Auf wen bezieht sich die Aussage inhaltlich? (Sich selbst, Gemeinschaft/Gemeinde, Gott, Jesus, Timotheus, Titus, Philemon, oder einfach in einem alltäglichen profanen Gebrauch).
2. Zeitlicher Aspekt: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft oder Eschaton.
3. Bewertung der theologischen Wichtigkeit mit Noten und parallel – um Plastizität zu erreichen – mit Farben. (Widerspruch zu Glauben oder Gläubigen – bordeauxrot, bei einem nicht theologischen Inhalt 1 rot, mit theologischem Inhalt 2, theologisch wichtig 3 hellgrün, mit großem theologischen (in der Regel christologischen) Wert 3+ dunkelgrün.

Mit Hilfe dieser Tabelle bekommt man eine gute Übersicht, zugleich kann man auch kombiniert rechnen. Aufgrund der oben erklärten Parameter bekommt man auch zusätzliche Informationen über die aktuelle Rolle, und Qualitäten des Wortes. Einige Grenzen der Methode sind durch diese Parameter auch aufgelöst: Man erhält Hinweise zur Bedeutung, zu einigen Gattungseigenschaften und zum Kontext. Natürlich sind die Möglichkeiten dieser Methode noch immer vielfach begrenzt, doch kann sie einen fundierten Einstieg und Kontrolle zur Themenaufarbeitung bieten.

Ergebnisse

Beim ersten Blick

Beim ersten Blick merkt man schon, dass der Begriff *χάρις* von den Evangelien (mit Ausnahme des Lukasevangeliums und des Johannes-Prologs) fehlt. Der Grund dafür kann die literarische Gattung sein: In den erzählerischen Evangelien gibt es weniger Platz für theologische Reflexion. In anderen Schriften kommt *χάρις* öfters und betont vor. Aus ähnlichem inhaltlichem Grund passiert es auch,

dass *χάρισμα* mit einer Ausnahme (1Pt 4,10) ausschließlich in paulinischen Briefen vorkommt (15 Mal).

Logischerweise trifft man „Freude“ öfters in den Erzählungen der Evangelien, „Danksagung“ seltener, aber immer theologisch betont.

Die Spezifika des Gebrauchs von „Freude“ in verschiedenen Schriften sind bemerkenswert. Die Freude kann profane, sakrale oder paradoxe (also trotz aller irdischen Logik) Bedeutung haben. Wenn wir den begrifflichen (also im Nominativ und ohne Präposition) und den reflektiven Gebrauch der „Freude“ trennen, wird klar, dass es sich bei „Freude“ um einen Begriff bei Johannes und Paulus handelt. Die Offenbarung kennt ausschließlich eschatologische „Freude“. Jakobus kennt paradoxe und profane „Freude“. Der Hebräerbrief handelt ebenso von der paradoxen „Freude“ im Leben der Gemeinde, wie auch von der fröhlichen Arbeit der Leiter der Gemeinde, und spricht darüber, dass Jesus Christus statt profaner Freude, das Leiden gewählt hat. Bei Paulus ist die „Freude“ oft reflektiert; außerdem versteht er die Freude als ein Geschenk Gottes im Zusammenwirken mit dem Heiligen Geistes.

Das Markusevangelium kennt nur die profane „Freude“. Wer aber den Verlauf bei Matthäus-, Lukas- und im Johannesevangelium betrachtet, findet eine interessante Dynamik in ihnen. In den genannten drei Evangelien geben die „Freude“-Wörter mit Jesu Danksagungen im Hintergrund ein Gerüst für das ganze Opus. Über die Reisen und Briefe des Paulus wird auch immer wieder im Ton der Freude berichtet. Der Wandel der Trauer zur Freude als Erfahrung und Hoffnung wird ein wichtiger Bestandteil in den johanneischen und in den paulinischen Schriften, wie auch in der Bergpredigt.

Einen interessanten Schwerpunktwechsel merkt man bei der Betrachtung des Wortes: *εὐχαριστέω*. In den Evangelien von Matthäus, Markus und Johannes hat es einen spezifisch soteriologischen Charakter: Es steht in Bezug zu abendmahlverwandten Geschehnissen, und zur Auferstehung von Lazarus. Aber bei Lukas wird das Wort viel variabler benutzt: Der geheilte Leprakranke sagt Dank damit,

aber der Pharisäer in der Parabel sagt Dank für Gott ebenso wie für sich selbst. Auch hier fühlt man aber keinen Mangel an Sakralität, wie auch bei Paulus nicht, der vor allem in den Einleitungen seiner Briefe dieses Wort sehr gern verwendet hat. Doch geben uns nicht nur die Häufigkeitsdaten, sondern auch der Charakter der Differenzen interessante Informationen.

Durch Rechnen gewonnene Ergebnisse

Die Notierung der theologischen Wichtigkeit hilft uns christologische Schwerpunkte zu bemerken.

In den Evangelien finden wir fast immer die Note 3 oder 3+ bei den Referenzen der „Freude“ und des „Dankes“. 3+ (also starker christologisch-soteriologischer Bezug) haben 15 „Freude“-Erwähnungen (von insgesamt 47 - Verb und Substantiv); „Gnade“-Erwähnungen 10 Mal (von insgesamt 14 - Verb und Substantiv); „Dank“ 7 Erwähnungen (von insgesamt 11). In der Apostelgeschichte ist die Benutzung dieser Wörter schon variabler: Die verschiedenen Noten kommen wohlproportioniert vor (Der Grund dafür soll wieder der erzählerische Charakter des Buches sein). Der „Dank“ selbst kommt selten, und theologisch unbetont insgesamt 3 Mal vor. In den paulinischen Briefen finden wir aber „Freude“ und „Gnade“ nur selten im profanen Sinn (im 1. und 2. Korintherbrief und im Galaterbrief). Dank hat außerdem immer sakralen Bezug (2, 3, 3+). Referenzen mit der Note 3+ finden wir im Römerbrief, Epheserbrief und 1.Korintherbrief. Sie kennzeichnen immer Reihen von theologischen Aussagen. Der Hebräerbrief zeigt oft Häufigkeit des „Gnade“-Themas. Charakteristisch ist für diesen Brief der profane Sinn der „Freude“. „Freude“ und „Dank“ in der Offenbarung zeigen deutlich christologischen Bezug.

Nachweisbar sind zwischen den mehrheitlich gegenwarts- und zukunftsorientierten (manchmal auch Vergangenheit reflektierenden) Referenzen des Neuen Testaments 40 eschatologisch orientierte Tabellenzellen. Gehören die eschatologisch orientierten Referenzen mehrheitlich zum Thema der „Freude“, sind die

auf Christus bezogenen Referenzen beim Wort der „Freude“ am wenigsten kennzeichnend (6 Mal von insgesamt 22 Erwähnungen). Die anderen Wörter sind deutlich öfters auf Christus bezogen. („Gnade“ 5- mal von insgesamt 11; „Dank“ 5- mal von 7; Charismen 2- mal von 2 Erwähnungen.) Wir können behaupten: je theologisch reflektierter im Neuen Testament ein eschatologisch-orientierter Ausdruck ist, desto deutlicher der Bezug zu Christus.

Insgesamt sind die Wörter mit dem Stamm $\chi\alpha\rho$ - meistens auf Gott bezogen (insgesamt 149 Zellen), dann auf Jesus Christus (126 Zellen), und nur ganz wenige sind auf den Heiligen Geist (insgesamt 10 Zellen - meistens im Zusammenhang der Charismen) bezogen. Diese theologischen Ausdrücke knüpfen aber nur selten an eine Person der Dreifaltigkeit an. Meistens sind sie auf Jesus und auf Gott bezogen, seltener auf den Heiligen Geist und Gott, oder zu allen drei. Natürlich ist der Gemeindebezug in der Regel auch deutlich.

In der Gemeinde erlebbar sind vorwiegend die Charismen, dann die „Freude“. Die „Gnade“ kommt öfters in persönlichen Reflexionen des Apostels vor. (Bei „Freude“ ist der Gemeinschaftscharakter von 99 Zellen 66 Mal vorhanden; Bezüge von einer Gemeinde zur „Gnade“ sind aber nur in 5 Zellen vorhanden von insgesamt 103 Zellen.) Diese Qualitäten können beim theologischen und religionspädagogischen Nachdenken überaus wichtig sein.

Bibelstellen für weitere exegetische Untersuchung

Ebenso habe ich Bibelstellen für weitere exegetische Arbeit ausgewählt.

Zuerst jene, bei denen *zwei oder mehrere* $\chi\alpha\rho$ -Wörter vorkommen.

(Leider gibt es aber keine solche Stelle, wo sich alle $\chi\alpha\rho$ -Wörter befinden.)

Eine Typisierung hilft uns, Einblicke zu der Breite und Funktion der Vernetzungen der $\chi\alpha\rho$ -Wörter zu bekommen. Diese Bibelstellen folgen also typisiert:

A) Theologischer Komplex (was wir ursprünglich gesucht haben):

1Kor 12 ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ - $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ - $\sigma\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\epsilon\iota\nu$);

Lk 1(χαρά - χάρις);

1Pt 1,8-10 (χαρά - χάρις)

B) Reflexion im Gemeindeleben (erlebbare Gnade)

2Kor 2 (χαρά - Vergebung - Dank);

2Kor 8 (Spenden, als Gnade mit Freude zu erleben);

C) Reflexion im Gebet (theologische Reflexion im Beten für die Gemeinde und in der Gemeinde)

Fil 1,3-4kk (Beten mit Dank und Freude- χάρις);

2Kor 1,11 und **2Kor 4,15** (Dank für die Gnade);

1Thess 3,9 (Dank für die Freude);

Fil4,1-4kk und **1 Thess 5,16-18** (χαρά - Dank);

Dann gibt es Kapiteln mit *χαρ-Blöcken*, wo die Häufigkeit der *χαρ-Wörter* deutlich erhöht ist.

- **Lk 1-2** (Freude und Gnade in den Engelsreden, Mitfreude im Freundes- und Verwandtenkreis, Gnade auf Jesu Entwicklung);
- Lk 15 (Freude im Himmel, Mitfreude im Freundeskreis);
- Jn 1,14-17 (Gnade in Jesus, also im fleischgewordenen Wort Gottes);
- Rm 5-6 (Gnade und Charismen durch Rechtfertigung);
- Rm 12 (Gnade, Charismen und Freude in der Gemeinde);
- **2Kor 1-2** (Gnade, Freude, Vergebung und Dank in der Gemeinde);
- **2Kor 6-9** (Gnade, Freude, spenden, Dank in der Gemeinde);
- Ef 2-5 (Heil aus Gnade, Vergebung, Dank);
- **Fil || 1Thess** (Gnade, Freude und Dank in Christo in der Gemeinde);
- Kol 1. 2,18-4,19 (Gnade, Freude und Dank in Christo in der Gemeinde).

(Fett gedruckt sind die aus beiden Aspekten ausgewählten Bibelstellen.)

Um christologische Funde zu entdecken sind Lk 1-2. 15; Jn 1,14-17; Rm 5-6. 12; Ef 2-5; Fil || 1Thess; Kol; 1Pt Kapiteln bzw. Bücher am besten geeignet. (Natürlich soll man auch die Evangelien, einzelne Bibelstellen und z.B. als Kontrolle etwa den Galaterbrief, als Ausblick die Apostelgeschichte und die Offenbarung im Blick halten.)

Anregungen für eine religionspädagogische Anwendung findet man auf Schritt und Tritt im Laufe dieser Arbeit.

Konklusion dieses Kapitels meiner Recherchen

Wie stark die Gemeinsamkeit des Stammes von verschiedenen Wörtern ihren alltäglichen Sprachgebrauch in den ersten zwei Jahrhunderten beeinflusst hat, wissen wir nicht genau. Inhaltlich steht aber fest, dass alle erwähnten theologischen Aussagen zum „Geschenk Gottes“, bzw. „beschenkt zu sein“ (als Person und als Gemeinde) einen wichtigen Kontakt aufzeigen. Ich würde also den Stamm $\chi\alpha\rho$ - etwa mit dem Wort „Geschenk“ für uns übersetzen. Das schenkende Subjekt ist der dreieinige Gott. Das Geschenk ist, was er für uns aus seiner Liebe tut und gibt: Gnade, Charismen, Freude. Dafür sagen wir (wie es auch Jesus bei abendmahlsverwandten Anlässen gemacht hat) Dank für ihn. Dieser Prozess selber trifft ins Herz von Glauben, Theologie und auch der Christologie. Er ist doppelt erkennbar in Jesu Leben und Tun in seiner Göttlichkeit und in seiner Menschheit. Wenn wir nach einer christlichen Glücksidee fragen, oder wenn wir ein christlich (und es liegt auf der Hand: christologisch) bestimmtes Glückskonzept entwickeln möchten, soll dieser Prozess dessen Mitte sein.

In den Evangelien kommt das Reich Gottes in Jesu Botschaft zu uns. Die Antwort darauf ist dankbare Freude und Taten der Liebe. In der Reflexion des Apostels Paulus über Gottes Gnade finden sich Dank und die dazu gekommene Freude. Es gibt also genug Gründe für eine theologische Beschäftigung mit diesen Wörtern. Vielleicht ergibt sich aus dieser Arbeit auch ein besseres Verständnis der Gnade, was auch zu systematisch-theologischen Fragen beitragen kann.

In der Religionspädagogik können bei verschiedenen Themen die erkannten Zusammenhänge gezielt weitergedacht werden – in den Lehrplänen und auf der Ebene der Theoriebildung kann auch die Harmonie von Theologie und Pädagogik durch die χαρ-Ergebnisse tiefer verstanden und erarbeitet werden und im Unterrichtsverlauf erkennbar sein.

Zusammenfassend möchte ich noch die Bibelstelle vom 1. Petrusbrief (1Pt 1,8-10) zitieren:

„Ihn habt ihr nicht gesehen und habt ihn doch lieb; und nun glaubt ihr an ihn, obwohl ihr ihn nicht seht; ihr werdet euch aber freuen mit unaussprechlicher und herrlicher Freude, wenn ihr das Ziel eures Glaubens erlangt, nämlich der Seelen Seligkeit. Nach dieser Seligkeit haben gesucht und geforscht die Propheten, die geweissagt haben von der Gnade für euch...“

BERNHARD KAISER

*Schule und Bildung. Luthers Perspektive einer christlichen Kultur.*¹²²

Einleitung

Es ist eine bekannte Einsicht, dass derjenige, der die Jugend gewinnt, die Zukunft bestimmt. Auch Martin Luther erkannte dies und dachte dabei an den Fortgang der Reformation. Schon in seinem Sermon von dem ehelichen Stand¹²³ aus dem Jahre 1519 hat der Reformator zunächst die Bedeutung von Ehe und ehelicher Liebe beschrieben und sich dann der Erziehung der Kinder zugewandt. Er stellt fest, dass Eheleute Gott, der Christenheit, aller Welt, sich selbst und ihren Kindern kein besseres Werk tun können, als ihre Kinder gut zu erziehen. Er versäumt es nicht, dieses Werk den vielen für gut und fromm gehaltenen Werken seiner Zeit gegenüberzustellen.¹²⁴ Seine These lautet also: Will man der Christenheit wieder helfen, dann muss man bei den Kindern beginnen.¹²⁵ Zu dieser Thematik – Bildung und Erziehung – publizierte er später zwei wichtige Schriften: „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ im Jahre 1524, sowie „Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle“ im Jahre 1530. Die Jahreszahlen zeigen, dass diese Schriften in eine Zeit fielen, in der die Reformation in vollem Gange war. Diese Schriften stellen zweifellos keine zentralen theologischen Werke des Reformators dar, aber sie machen deutlich, dass er über die Konkretisierung

¹²² Der Aufsatz erscheint ebenfalls in: Kaiser, B. (Hg.). *Die Reformation, das Evangelium und die Kirche*. Nürnberg: VTR, 2018. – Zitate aus den Werken Luthers sind der besseren Lesbarkeit wegen und wo immer möglich der Münchener Ausgabe, gegebenenfalls auch der unter dem Titel *Luther Deutsch* von K. Aland besorgten Ausgabe entnommen; in den Fußnoten finden sich die Texte aus der Weimarer Ausgabe.

¹²³ Luther, M. *Eyn Sermon von dem Elichen Standt vorendert und corrigirt durch D. Martinum Luther, Augustiner zu Wittenbergk*. WA 2, 166-171.

¹²⁴ Luther, M. *Ein Sermon von dem ehelichen Stand*, WA 2, 169,38-170,6.

¹²⁵ Luther, M. *Ein Sermon von dem ehelichen Stand*, WA 2, 170,15-16.

evangelischen Denkens und Lebens nachdachte und der Erziehung der Jugend eine wichtige Rolle beimaß für den Fortgang der Reformation.

Ich gebe zunächst eine kurze Skizze des Schul- und Bildungswesens anhand der Biographie Luthers, um zu zeigen, welche Situation er bei seinen Äußerungen vor Augen hatte. Ich erwähne kurz das, was Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel zum Thema sagt, und betrachte danach die beiden genannten Schriften des Reformators. Überlegungen zum Inhalt und der Funktion des Kleinen Katechismus schließen sich an, und ich hoffe, daraus einige für die Gegenwart bedeutsame Einsichten abschöpfen zu können.

1. Schule und Bildung zur Zeit Luthers

Luther besuchte zunächst die Lateinschule in Mansfeld, eine kirchliche Schule, die den Kindern die lateinische Sprache eintrichterte. Das Lateinische eröffnete ihnen den Zugang zur klassischen Bildung sowie zum liturgischen Leben der Kirche. Im Jahre 1497, also mit 13 Jahren, wechselte Luther zur Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Magdeburg und ein Jahr später ging er nach Eisenach auf die städtische Pfarrschule. Vermutlich waren es verwandtschaftliche Beziehungen seiner Mutter, die zu dem letztgenannten Wechsel veranlassten. Das Schulsystem war damals alles andere als geordnet und es gab keine Schulpflicht. Kinder wurden, wenn überhaupt, von den Eltern zur Schule geschickt. Es entsprach offensichtlich dem Interesse und vielleicht auch dem Ehrgeiz von Luthers Vater, der sich ja als Bauernsohn zum Bergmann und Besitzer einiger Kupferminen hochgearbeitet hatte, seinem Sohn Martin eine solide Ausbildung und ein Studium zu ermöglichen.¹²⁶ Luther bezog darum im Jahre 1501, also gerade siebzehnjährig, die Universität Erfurt mit dem Ziel, Jura zu studieren. Bevor dies möglich wurde, musste er die sogenannten freien Künste studieren, die *artes liberales*: Grammatik, Rhetorik, Logik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Luther absolvierte zunächst die ersten drei der genannten Fächer,

¹²⁶ Vgl. dazu ausführlich Roper, L. *Luther. Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*. Frankfurt: S. Fischer, S. 53 ff.

das sogenannte Trivium, das er im Folgejahr mit dem Grad des Bacclareus abschloss, danach das Quadrivium, das er 1505 mit dem Magistergrad absolvierte. Erst wenn man Magister der freien Künste war, konnte man an einer der höheren Fakultäten studieren. Derer gab es damals drei: Theologie, Medizin und Jura.

Zur Zeit Luthers gab es nur verhältnismäßig wenige Menschen, die lesen und schreiben konnten; diese fanden sich vor allem in der Kirche, denn das Schulwesen zur Zeit Luthers war, wie es sich während des Mittelalters entwickelt hatte, mehrheitlich an die Kirchen und Klöster gebunden. Bildung war auf die Kirche und ihre Lebenspraxis ausgerichtet, was sich auch in den Inhalten niederschlug. Zugang zur Schulbildung hatten die Kinder derjenigen, die es sich leisten konnten, ihre Kinder auf eine Schule zu schicken, oder die entsprechenden Beziehungen hatten, die schulische Bildung ermöglichten. Die Mehrheit der Kinder wurde in die Welt gesetzt und häufig sich selbst überlassen mit dem Resultat, dass der Mann auf der Straße in der Regel ein Analphabet war.

Die Inhalte, die in den kirchlichen Schulen gelehrt wurden, waren aus evangelischer Sicht mehr als fragwürdig, denn sie waren ausgerichtet auf das kirchliche Leben. Henning Schluss¹²⁷ stellt in seiner Untersuchung dar, dass Luther das überkommene Schulsystem bewusst verneint und dessen Untergang gutgeheißen habe. In Luthers Ratsherrenschrift ist zu lesen: „Wahr ists, ehe ich wollt, daß hohe Schulen und Klöster blieben, so, wie sie bisher gewesen sind, daß kein andere Weise zu lehren und leben sollt für die Jugend gebraucht werden, wollt ich eher, daß kein Knabe nimmer nichts lernte und stumm wäre. Denn es ist mein ernste Meinung, Bitte und Begierde, daß diese Eselsställe und Teufelsschulen entweder in Abgrund versänken oder zu christlichen Schulen verwandelt wer-

¹²⁷ Schluss, H. „Reformation und Bildung - Ein Beitrag zur Dekonstruktion des protestantischen Bildungsmythos in der Auseinandersetzung mit der Ratsherrenschrift Martin Luthers“, in: Ralf Koerrenz / Henning Schluß. *Reformatorsche Ausgangspunkte protestantischer Bildung. Orientierungen an Martin Luther*. Jena 2011, S. 7-30.
<https://homepage.univie.ac.at/henning.schluss/Publikationen/wissart/C-066-Reformation-und-Bildung.pdf> (1.3.2017).

den.“¹²⁸ Die despektierliche Bewertung der überkommenen Schulen hängt freilich damit zusammen, dass die Inhalte, die an ihnen gelehrt wurden, nicht zu der rechten evangelischen Erkenntnis führten, sondern der geistlichen Irreführung der Schüler dienten. Weil aber mit der Reformation das Licht des Evangeliums und der rechten Erkenntnis Gottes wieder leuchtete, hielt es Luther für billig, Schulen einzurichten, die der Vermittlung rechten, biblischen Wissens dienten. Ohne solche Schulen würde das Kirchenvolk erneut in Unwissenheit und geistlicher Blindheit versinken. Kinder würden nicht erzogen, sondern sich selbst überlassen oder zur Arbeit herangezogen, um allenfalls den Eltern von Nutzen zu sein.

Der Wandel betraf nicht nur die Inhalte, sondern auch die Methoden des Unterrichts. Luther sagt dazu: „Weil denn das junge Volk muß lecken und springen oder je was zu schaffen haben, da es Lust innen hat, und ihm darin nicht zu wehren ist, auch nicht gut wäre, daß mans alles wehrte: warum sollt man dann ihm nicht solche Schulen zurichten und solche Kunst vorlegen? Sintemal es jetzt von Gottes Gnaden alles also zugerichtet ist, daß die Kinder mit Lust und Spiel lernen könnten, es seien Sprachen oder andere Künste oder Historien. Und ist unsere Schule jetzt nicht mehr die Hölle und das Fegefeuer, da wir innen gemartert sind über den Casualibus und Temporalibus, da wir doch nichts denn eitel nichts gelernt haben durch so viel Stäupen, Zittern, Angst und Jammer.“¹²⁹ Luther sagt damit, dass die Pädagogik den Möglichkeiten des Kindes entsprechen muss. Ei-

¹²⁸ Luther, M. *An die Ratsherren*, MüA 5,86. „Was ists, ehe ich wollt, das hohe schulen und klöster blieben so, wie sie bis her gewesen sind, das keyn ander weyse zu leren und leben sollt fur die jugent gebraucht werden, wollt ich ehe, das keyn knabe nymer nichts lernte und stum were. Denn es ist mein ernst meynung, bitt und begirde, das diese esel stelle und teuffels schulen entweder ynn abgrund versüncken oder zu Christlichen schulen verwandelt werden.“ WA 15,31,21-26.

¹²⁹ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 98. „Weyl denn das junge volck mus lecken und springen odder yhe was zu schaffen haben, da es lust ynnen hat, und yhm darynn nicht zu weren ist, auch nicht gut were, das mans alles weret: Warumb sollt man denn yhm nicht solche schulen zurichten und solche kunst furlegen? Syntemal es itzt von Gottis gnaden alles also zugericht ist, das die kinder mit lust und spiel leren kunden, es seyen sprachen odder ander künste odder historien. Und ist itzt nicht mehr die helle und das fegefewr unser schulen, da wir ynnen gemartert sind uber den Casualibus und temporalibus, da wir doch nichts denn eyttel nichts gelernt haben durch so viel steupen, zittern, angst und jamer.“ WA 15, 46,1-9.

ne Pädagogik, die Zwang ausübt und anstatt zu unterrichten das Nichtwissen bestraft, also mit Zwang, körperlicher Gewalt und Verängstigung ihre Ziele zu erreichen sucht, ergibt keinen Sinn. Sie soll vielmehr das natürliche Interesse der Kinder, ihre Neugier und ihren Wissensdrang positiv aufnehmen und fördern.

Die Tatsache, dass Luther als Knabe in der Lateinschule regelmäßig verprügelt wurde und Prügel als pädagogisches Mittel verstanden wurden, ließ den reifen Reformator in einer Tischrede bemerken: „Man soll ein Kind strafen, aber man soll ihm auch zu essen und zu trinken geben, damit man sieht, daß man es gern brav hätte. So sagt Salomo (Spr. 19,18): ‚Züchtige deinen Sohn ... aber laß deine Seele nicht bewegt werden, ihn zu töten.‘ Man soll ein Kind erziehen, ‚solange Hoffnung da ist.‘ Wenn man aber sieht, daß keine Hoffnung da ist, daß es etwas lernt, dann soll man das Kind darum nicht totschiagen, sondern es an etwas anderes gewöhnen. Ein Teil der Lehrer ist so grausam wie die Henker. Auch ich wurde einmal vormittags fünfzehnmal ohne alle Schuld geschlagen: Ich sollte deklinieren und konjugieren und hatte es nicht gelernt.“¹³⁰ Damit hat Luther die Züchtigung nicht verneint, aber sie kann nicht ein Motiv zum Lernen darstellen. Er sieht, dass man mit ihr Kinder derart vergewaltigen kann, dass es ihnen das Leben verleidet und fordert, dass man ihnen mit Liebe und Anerkennung begegnet, ihren Neigungen entspricht und ihnen gibt, was sie brauchen.

¹³⁰ Luther, Der Christ in der Welt. In: *Gesammelte Werke*, S. 6948; s. Luther-W. Bd. 9, S. 281-282. „Reitzet ewer kinder nicht zu zorn. Cum aliquis interrogaret, quomodo intelligenda esset illa sententia, respondit: Hatt ir eurn Terentium gelesen? Via pervulgata patrum; quotidie accusabam etc. Vult igitur haec sententia liberos ita educandos, das sie nicht blöde werden. Wenn einer ein Demea ist, so macht er entweder vorzaget oder vorzweifelte kinder; die thun darnach, das sie sunst wol liefen. Man soll ein kind steuppen, doch essen und trincken geben, das man sehen, das mans gern from hette. Sic Solomon: Castiges filium tuum, sed ad occidendum ne adicias animum. Man soll ein kind zihen, ubi spes est. Wenn aber sihet, das kein hoffnung da ist, das er nichts lernen kann, soll mans darumb nicht todt schlagen, sondern zu etwas anders gewenen. Es sein ein teil praeceptores so crudeles wie die hencker. Als ich wurd ein mal vor mittag 15 mal gestrichen, on alle schult, denn ich solt declinirn und conjugiern und het es nicht gelernet.“ WA TR 5, 254,2-10 (Nr. 5571).

2. An den christlichen Adel

Mit dieser Schrift wandte sich Luther an die Fürsten im damaligen deutschen Reich, und zwar nicht speziell zu Fragen der Erziehung, sondern im Blick auf die in der Kirche nötigen Reformen. Das zeigt, dass Luther einerseits bei der Kirche keine Bereitschaft erkannte, auf seine Anliegen einzugehen, und andererseits die Möglichkeit sah, dass sich die weltliche Herrschaft der Bildung annehme. Luther stellt dabei klar, dass die Fürsten als Getaufte ermächtigt sind, ein geistliches Amt auszuüben.¹³¹ Im Zuge dieser Schrift macht er einige Anmerkungen zur schulischen Erziehung der Jugend.

Luther beklagt, dass in den Schulen wohl die päpstlichen Dekrete und dergleichen gelehrt, aber das Evangelium vernachlässigt werde.¹³² Vor allem aber sollen die Schulen die Heilige Schrift unterrichten, so dass die Kinder Kenntnis vom Evangelium bekommen.¹³³ Er unterlässt auch nicht die Bemerkung, seine Kinder nicht dorthin zu schicken, wo die Heilige Schrift nicht „regiere“ und prophezeit: „Es muß verderben alles, was nicht Gottes Wort ohn Unterlaß treibt ...“.¹³⁴

Des Weiteren fordert er eine Reformation der Universitäten. Hier kritisiert er den schädlichen Einfluss des Aristoteles, insbesondere dessen Metaphysik, Seelenlehre und Ethik, möchte aber dessen Logik, Rhetorik und Poetik beibehalten.¹³⁵ Wir sehen daran, wie frei Luther mit den Gegenständen umgeht. Auch wenn er Aristoteles einen schalkhaften Heiden nennt, kann er trotzdem das von ihm übernehmen, was er bei ihm für gut und nützlich hält.

¹³¹ WA 6, 408.

¹³² „Datzu der bapst gepeut mit vielen gestrengen wortten, seine gesetz in den schulen und gerichtten zuleszen und prauchen, aber des Evangelii wirt wenig gedacht: also thut man auch, das das Evangelium in schulen unnd gerichtenn wol mussig unter der banck ym stawb ligt, auff das des Bapsts schedliche gesetz nur allein regieren mugen.“ WA 6, 460,15-19.

¹³³ WA 6, 461,11-13.

¹³⁴ Luther, *An den christlichen Adel*, MüA 2, 142. „Es muß vorterbenn allis, was nit gottis wort on unterlaß treybt.“ WA 6, 462,2-4.

¹³⁵ Luther, *An den christlichen Adel*, MüA 2, 137-138, WA 6, 457-458.

3. An die Ratsherren

In seiner Ratsherrenschrift beklagte Luther zunächst den Niedergang der Schulen, und zwar auch mit Blick auf den sich ausbreitenden evangelischen Glauben: „Ja, weil der fleischliche Haufe siehet, daß sie ihre Söhne, Töchter und Freunde nicht sollen oder mögen in Klöster und Stifte verstoßen und aus dem Hause und Gut weisen und auf fremde Güter setzen, will niemand mehr lassen Kinder lehren noch studieren. Ja, sagen sie, was soll man lernen lassen, die nicht Pfaffen, Mönch und Nonnen werden sollen? – Man lasse sie so mehr lernen, womit sie sich ernähren.“¹³⁶ Luther hält dagegen: „... wir wollten ja gerne unsern lieben Kindern nicht allein den Bauch, sondern auch die Seele versorgen.“¹³⁷ „Denn es ist eine ernste, große Sache, da Christo und aller Welt viel an liegt, daß wir dem jungen Volk helfen und raten. Damit ist denn auch uns und allen geholfen und geraten.“¹³⁸ Sodann stellt er fest, dass durch die Heimsuchung Gottes das Licht des Wortes Gottes in Deutschland wieder leuchtet, und er ermahnt seine lieben Deutschen, die Gunst der Stunde wahrzunehmen und dafür Sorge zu tragen, dass mit der Heranbildung der jungen Generation das Gut des Wortes Gottes erhalten bleibe. Schließlich erkennt es Luther als Gottes Gebot, die Jugend zu erziehen. Unter Verweis auf Psalm 78 fordert er, dass die Eltern ihre Kinder lehren sollen, und hält dies für die höchste Aufgabe christlicher Eltern.

Mit den oben zitierten Worten kritisiert Luther zugleich einen Missbrauch der evangelischen Freiheit. Während man früher seine Kinder in ein Kloster geben konnte, wo sie im katholischen Glauben erzogen wurden – Luther nennt diese

¹³⁶ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 84. „Ja weyl der fleyschliche hauffe sihet, das sie yhre söne, töchter und freunde nicht mehr sollen odder mögen ynn klöster und stiftt verstossen und aus dem hause und gutt weysen und auff frembde gütter setzen, will niemand meher lassen kinder leren noch studiern. „Ja, sagen sie, Was soll man lernen lassen, so nicht Pfaffen, Mönich und Nonnen werden sollen? Man las sie so mehr leren, da mit sie sich erneren.“ WA 15, 28,11-16.

¹³⁷ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 84. „Denn wyr wollten jha gerne unsern lieben kindern nicht alleyn den bauch, sondern auch die seel versorgen ...“ WA 15, 29,6-7.

¹³⁸ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 85. „Denn es ist eyn ernste grosse sache, da Christo und aller welt viel anligt, das wyr dem jungen volck helffen und ratten. Da mit ist den auch uns und allen geholfen und geraten.“ WA 15, 30,12-15.

Schulen Eselsschulen –, so kümmern sich die sogenannten Protestanten seiner Zeit überhaupt nicht um ihre Kinder. Sie setzen sie in die Welt und lassen sie laufen. Luther beklagt, dass Eltern ihre Kinder nicht erziehen: „... und was hülfß, daß wir sonst alles hätten und täten und wären gleich eitel Heilige, so wir das unterwegs lassen, darum wir allermeist leben, nämlich des jungen Volks zu pflegen? Ich acht auch, daß unter den äußerlichen Sünden die Welt vor Gott von keiner so beschweret ist und so greuliche Strafe verdienet, als eben von dieser, die wir an den Kindern tun, daß wir sie nicht ziehen.“¹³⁹ Er übersieht dabei nicht, dass Eltern mitunter nachlässig, ignorant oder ungeschickt sind in der Erziehung der Kinder und fordert auch aus diesem Grund, dass öffentliche Schulen eingerichtet werden: „Darum wills hie dem Rat und der Obrigkeit gebühren, die allergrößte Sorge und Fleiß aufs junge Volk zu haben“, denn „das ist einer Stadt bestes und allerreichstes Gedeihen, Heil und Kraft, daß sie feiner, gelehrter, vernünftiger, ehrbarer, wohlerzogener Bürger hat, die könnten darnach wohl Schätze und alles Gut sammeln, halten und recht brauchen.“¹⁴⁰ Man beachte, dass Luther die schulische Erziehung auf der kommunalen Ebene verordnet. Bürger besorgen die Bildung ihrer Kinder gemeinschaftlich. In der Sache folgt dies dem Subsidiaritätsprinzip. Was die einzelne Familie nicht leisten kann, wird der nächsthöheren Ebene übertragen.

Luther verbindet mit dem Interesse an Bildung das Interesse am Evangelium. Mit anderen Worten, er verfolgt nicht ein humanistisches Bildungsideal, bei dem der Mensch, sein Wissen und Können und seine Persönlichkeit im Mittelpunkt des Interesses stehen, sondern Gottes Wort. Das gilt sowohl für die schulische

¹³⁹ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 87. „Und was hülfßs, das wir sonst alles hetten und thetten und weren gleich eyttel heyligen, so wyr das unter wegen lassen, darumb wyr aller meyst leben, nemlich des jungen volcks pflegen? Ich acht auch, das unter den eusserlichen sunden die welt fur Gott von keyner so hoch beschweret ist und so gewuliche straffe verdienet, alls eben von dieser, die wyr an den kindern thun, das wyr sie nicht zihen.“ WA 15, 33,3-8.

¹⁴⁰ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 89. „Darumb wills hie dem Rad und der oberkeyt gepüren, die aller grössesten sorge und fleys auffßs junge volck zu haben“ ... „Sondern das ist einer stad bestes und aller reichst gedeyen, heyl und krafft, das sie viel feyner gelerter, vernünftiger, erbar, wol gezogener burger hatt, die künden darnach wol schetze und alles gut samlen, hallten und recht brauchen.“ WA 15, 35,24-25.31-34.

Ausbildung allgemein, als auch besonders für die Heranbildung künftiger Pfarrer und Prediger. Die Tatsache, dass er dieses Anliegen in den Schulen verortet, zeigt, dass die Trennung von Kirche und Staat, wie wir sie gewohnt sind, bei Luther nicht in gleicher Weise zu finden ist. Die Zeit des weltanschaulich neutralen Rechtsstaates war noch nicht da. Also sollte auch die der weltlichen Obrigkeit zugeordnete Schule der Vermittlung des Evangeliums dienen. Im Übrigen ist Luther der optimistischen Ansicht, dass die Erziehung zu einem Christen deswegen von Bedeutung sei, weil ein rechter Christenmensch besser und nützlicher sei als andere Menschen.¹⁴¹

Es ist nicht verwunderlich, dass Luther in dieser Schrift eine Lanze bricht für das Studium der Ursprachen der Bibel, des Griechischen und Hebräischen. Einerseits geht es ihm dabei um die Reinheit des Evangeliums in Predigt und Lehre, andererseits auch um die Gewissheit in der Kenntnis und der Begründung des christlichen Glaubens. Der christliche Glaube lebt aus der Schrift, weshalb eine genaue Kenntnis derselben von grundlegender Bedeutung ist. Mit anderen Worten, der Protestant soll in der Lage sein, seinen Glauben anhand der Schrift richtig zu begründen: „Wenn man aber also mit ungewissen Gründen und Fehlsprüchen den Glauben schützt, ists nicht eine Schmach und Spott der Christen bey den Widerfechtern, die der Sprache kundig sind?“¹⁴² „Darum sind die Sprachen stracks und allerdinge vonnöten in der Christenheit, gleichwie die Propheten oder Ausleger, obs gleich nicht not ist noch sein muß, daß ein jeglicher Christ oder Prediger sei ein solch Prophet ...“¹⁴³

Doch er hat auch den normalen Menschen vor Augen und bei dessen Erziehung auch Frauen als Lehrerinnen im Blick: „Wo man sie aber lehrte und zöge in

¹⁴¹ WA 15, 30,8-9.

¹⁴² Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 92. „Wenn man aber also mit ungewissen gründn und feylsprüchen den glawben schützt, ists nicht eyn schmach und spot der Christen bey den widder fechtern, die der sprach kundig sind?“ WA 15,39,25-28.

¹⁴³ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 94. „Darumb sind die sprachen stracks und aller dinge von nöthen ynn der Christenheyt, gleich wie die Propheten oder ausleger, obs gleich nicht not ist noch seyn mus, das ein iglicher Christ oder prediger sey eyn solich Prophet ...“ WA 15, 40,23-25.

Schulen oder sonst, da gelehrte und züchtige Meister und Meisterinnen wären, da die Sprachen und andere Künste und Historien lehren, da würden sie hören die Geschichte und Sprüche aller Welt, wie es dieser Stadt, diesem Reich, diesem Fürsten, diesem Mann, diesem Weibe gegangen wäre, und könnte also in kurzer Zeit gleichsam der ganzen Welt von Anbeginn Wesen, Leben, Rat und Anschläge, Gelingen und Ungelingen für sich fassen wie in einem Spiegel, daraus sie dann ihren Sinn schicken und sich in der Welt Lauf richten könnten mit Gottesfurcht, dazu witzig und klug werden aus denselben Historien, was zu suchen und zu meiden wäre in diesem äußerlichen Leben, und andern auch darnach raten und regieren.“¹⁴⁴ Mit der Forderung, die Geschichte aller Welt zu unterrichten, gewinnt die protestantische Schule einen neuen inhaltlichen Schwerpunkt. Grundsätzlich ist zu bemerken, dass Geschichte als Grundlage des Wissens dienen kann; Wirklichkeit wird durch sie in Raum und Zeit verortet. Man erkennt in ihr Zusammenhänge von Ursache und Wirkung, von falschem menschlichem Handeln und dessen Folgen, von rechtem Handeln und dessen Folgen. Zum anderen öffnet die Geschichte eine Perspektive auf die Zukunft hin, nicht zuletzt, weil die Heilige Schrift die Geschichte nicht als Wiederkehr des immer Selbigen versteht, sondern sie als eine solche darstellt, die eingespannt ist in das Handeln Gottes, des Schöpfers, und Christi, des Erlösers. Im Blick auf dessen Wiederkunft gewinnt das Handeln des Menschen einen neuen Sinn.

Luther war mit Sicherheit kein Kämpfer für die Gleichberechtigung der Frau. Aber es fällt auf, dass er in seinen Schriften immer auch Frauen und Mädchen

¹⁴⁴ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 98. „Wo man sie aber leret und zöge ynn schulen oder sonst, da gelerte und züchtige meyster und meyteryenn weren, die sprachen und andere künste und historien lehren, da würden sie hören die geschichte und sprüche aller welt, wie es dieser stad, disem reich, disem Fürsten, disem man, disem weybe gangen were, und kündten also ynn kurtzer zeyt gleich der gantzen welt von anbegynn wesen, leben, rad und anschlege, gelingen und ungelingen fur sich fassen wie ynn eym spigel, daraus sie denn yhren synn schicken und sich ynn der welt laufft richten kündten mit Gottis furcht. Dazu witzig und klug werden aus den selben historien, was zu suchen und zu meyden were ynn dissem eusserlichen leben, und andern auch darnach radten und regirn.“ WA 15, 45,12-22.

erwähnt.¹⁴⁵ Das hängt unter anderem damit zusammen, dass auch Frauen im gleichen Verhältnis zu Gott stehen wie Männer; beide werden durch den Glauben vor Gott gerecht. Die Gleichheit vor Gott führt zu der Forderung, dass auch sie das Evangelium kennen sollen, und darin liegt der Sachgrund für ihre schulische Bildung.

Praktisch schlägt Luther vor, dass Kinder eine oder zwei Stunden pro Tag zur Schule gehen, sie aber in der übrigen Zeit gleichwohl zu Hause arbeiten können. Das ist ein realistischer Kompromiss zwischen dem Anliegen der schulischen Bildung und der Mitarbeit der Kinder im elterlichen Geschäft. Wo aber erkennbar wird, dass jemand geeignet ist zum Lernen, schlägt Luther vor, dass man ihn oder sie intensiver beschule: „Welche aber der Ausbund darunter wären, deren man sich verhofft, daß es geschickte Leute sollen werden zu Lehrern und Lehrerinnen, zu Predigern und anderen geistlichen Ämtern, die soll man desto mehr und länger dabei lassen oder ganz daselbst zu verordnen; ... So müssen wir ja Leute haben, die uns Gottes Wort und Sakrament reichen und Seelwärter seien im Volk. Wo wollen wir sie aber nehmen, so man die Schulen zergehen läßt und nicht andere christlichere aufrichtet?“¹⁴⁶

An die Adresse der Ratsherren geht auch die Klage über inkompetente Lehrer. Lehrer, die selbst keine Bildung besitzen, können Kindern nichts beibringen; sie werden wahrscheinlich zu jenen Methoden greifen, die Luther in der Mansfelder Lateinschule im wahrsten Sinne des Wortes am eigenen Leibe erfahren hat.¹⁴⁷ Ein Grund für diesen Missstand sieht Luther darin, dass solche Lehrer keine guten Bücher haben zu Rate ziehen können. Angesichts dieses Bedarfs votiert Lu-

¹⁴⁵ Z.B. *An den christlichen Adel*, WA 6, 461,13-15; *An die Ratsherren*, WA 15, 47,7-9.

¹⁴⁶ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 99. „Wilche aber der ausbund dar unter were, der man sich verhofft, das geschickte leut sollen werden zu lerer und lereryn, zu prediger und andern geystlichen emptern, die soll man deste mehr und lenger da bey lassen odder gantz daselbs zu verordenen ... So müssen wyr ja leutt haben, die uns Gottis wort und sacrament reichen und seel warter seyen ym volck. Wo wöllen wyr sie aber nemen, so man die schulen zurgehen lesst und nicht andere Christlicher auffrichtet? WA 15, 47,13-16-48,2.

¹⁴⁷ Luther, *An die Ratsherren*: „Solche lerer und meyster haben wyr müssen allenthalben haben, die selbs nichts gekundt und nichts guts noch rechts haben mügen leren, ja auch die weyse nicht gewist, wie man doch lernen und leren sollte.“ WA 15, 51,13-16.

ther dafür, dass man Fleiß und Kosten nicht scheue, gute Büchereien aufzubauen, besonders in den Städten, damit brauchbares Wissen wirklich an den Mann gebracht und zugleich in Buchform erhalten werden kann.¹⁴⁸ Die Bibel in deutscher, griechischer, hebräischer und lateinischer Sprache sollte darin enthalten sein, dazu gute Auslegungen der Schrift sowie Bücher über die freien Künste und besonders Bücher zur Geschichte, kurz, Bücher zu solchen Themen, die für den Protestanten vonnöten sind. Natürlich finden sich auch polemische Bemerkungen zu dem „Eselsmist“, den „tollen, unnützen schädlichen Mönchsbücher(n)“.¹⁴⁹ Man bedenke, dass öffentliche Bibliotheken zu jener Zeit nicht üblich waren. Bücher wurden über Jahrhunderte hinweg in den Klosterbibliotheken gesammelt und reproduziert. Nun aber soll die Kultur hinaus in die Welt, in die bürgerliche Öffentlichkeit, so dass jeder, der lesen kann, daran teilhaben und im Ergebnis auch mitreden kann.

Man muss beachten, dass vieles von dem, was heute in den Schulen gelehrt wird, damals als Unterrichtsstoff überhaupt noch nicht bekannt war. Man denke hier besonders an die naturwissenschaftlichen Fächer Biologie, Chemie und Physik, aber auch an sozialwissenschaftliche Fächer. Bekannt waren damals Lesen, Schreiben und Latein. Luther hat gewiss nicht spezifisch an die uns geläufigen Fächer gedacht, aber er will die Kenntnis der Geschichte, der Landeskunde und der Natur bewusst in die Bildung der Jugend integrieren. Das gilt sowohl für den Lernstoff in der Schule als auch für die Ausstattung der Bibliotheken.¹⁵⁰ Wir bemerken hier den für die damalige Zeit neuen inhaltlichen Impuls.

4. Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle

Der Aufforderung an die Ratsherren aller Städte, christliche Schulen einzurichten, entspricht die spätere Aufforderung unter dem Titel: „Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle“ (1530). In ihr spricht Luther die Eltern an und

¹⁴⁸ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 100-101; WA 15, 49,10-22.

¹⁴⁹ Luther, *An die Ratsherren*, MüA 5, 101; WA 15, 50,9-11.

¹⁵⁰ Luther, *An die Ratsherren*, WA 15,51,23-52,24.

zeichnet Perspektiven für die Erziehung der Kinder. Er plädiert nachdrücklich für die schulische Ausbildung der Kinder, und zwar unter zwei Gesichtspunkten. Im ersten Teil dieser Predigt macht er deutlich, welchen Segen es bringt, wenn Kinder zum Amt der öffentlichen Predigt erzogen werden. Dabei hat er die Bedeutung und den Segen einer rechten öffentlichen Predigt vor Augen, wenn er fragt: „Wer hilft den Menschen zu solchem Glauben und Anfang der leiblichen Auferstehung ohn das Predigtamt und Wort Gottes, das dein Sohn führet?“¹⁵¹ – „Denn wenn du es tun kannst und dein Kind dazu tüchtig ist oder Lust hat, und du tust es nicht, sondern hinderst es – hörst du es wohl? –, so bist du schuldig an dem Schaden, daß der geistliche Stand fället und weder Gott noch Gottes Wort in der Welt bleibt, denn so viel an dir ist, läßt du ihn fallen, und weil du ein Kind nicht willst dazu geben, so tätest du eben auch mit allen, wenn du die Welt voll Kinder hättest, daß deinethalben Gottes Dienst schlechthin gehet.“¹⁵² Luther ermahnt also, „mit deinem Gut und Arbeit einen Sohn zu erziehen, der ein frommer christlicher Pfarrherr, Prediger oder Schulmeister wird, und damit Gott selbst erzogen hast einen sonderlichen Diener, ja, wie droben gesagt ist, einen Engel Gottes, einen rechten Bischof vor Gott, einen Heiland vieler Leute, einen König und Fürsten in Christi Reich und in Gottes Volk, einen Lehrer, ein Licht der Welt. ... Es ist ja kein teurer Schatz noch edler Ding auf Erden und in diesem Leben denn ein rechter treuer Pfarrherr oder Prediger.“¹⁵³

¹⁵¹ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 270. „Wer hilfft nu den menschen, zu solchem glauben und anfang der leiblichen aufferstehung, on das predig ampt und wort Gottes, das dein son furet?“ WA 30/II, 535,1-3.

¹⁵² Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 268. „Denn wo du es thun kanst, und dein kind dazu tuchtig ist odder lust hat, Und du thust es nicht sondern hinderst es, horestu es wol? So bistu schuldig an dem schaden, das der geistliche stand fellet, und wedder Gott noch Gottes wort ynn der wellt bleibt, Denn so viel an dir ist lessestu yhn fallen, und weil du ein kind nicht wilt dazugeben, so thettestu eben auch mit allen, wenn du die wellt vol kinder hetttest, das deinethalben Gottes dienst schlecht zü gründe gehet“ WA 30/II, 531,9-15.

¹⁵³ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 269. „... mit deinem gut und arbeit einen son zü erziehen, der ein frommer christlicher pfarher, prediger odder Schule meister wird, Und damit Gott selbs erzogen hast einen sonderlichen diener, ja, wie droben gesagt ist, einen Engel Gottes, einen rechten Bisschoff fur Gott, einen heiland vieler leute, einen konig und fursten ynn Christüs reich und ynn Gottes volck einen lerer, ein liecht der wellt. ... Es ist ia kein theurer

Die aus der Ratsherrenschrift bekannte doppelte Perspektive, dass einerseits Männer für das geistliche Amt vorbereitet werden sollen und dass andererseits tüchtige und gebildete Männer und Frauen für die Aufgaben herangebildet werden sollen, die in weltlichen Geschäften zu erledigen sind, ist auch in der Schulpredigt Luthers erkennbar. Er sagt: „Denn alle Werk dieses Standes gehen und gehören allein in dies zeitlich, vergänglich Leben, zu erhalten Leib, Weib, Kind, Haus, Gut und Ehre, und was zu dieses Lebens Notdurft gehöret. Soviel nun das ewige Leben übertrifft dies zeitliche Leben, so weit und hoch gehet auch das Predigtamt über weltliche Ämter, das ist: gleichwie ein Schatten gegen den Körper selbst, denn weltliche Herrschaft ist ein Bild, Schatten und Figur der Herrschaft Christi. Denn das Predigtamt (wo es ist, wie es Gott geordnet hat) bringt und gibt ewige Gerechtigkeit, ewigen Frieden und ewiges Leben, wie S. Paulus solch hoch preiset, 2. Kor 4,1ff., aber das weltlich Regiment erhält zeitlichen und vergänglichen Frieden, Recht und Leben.“¹⁵⁴ „... darum gleichwie des Predigtamts Werk und Ehre ist, daß es aus Sündern eitel Heilige, aus Toten Lebendige, aus Verdammten Selige, aus Teufelsdienern Gotteskinder macht, also ist des weltlichen Regiments Werk und Ehre, daß es aus wilden Tieren Menschen macht und Menschen erhält, daß sie nicht wilde Tiere werden.“¹⁵⁵ „Daß kurzum nicht Faustrecht, sondern Kopfrecht, nicht Gewalt, sondern Weisheit oder Ver-

schatz, noch edler ding auß erden und ynn diesem leben, denn ein rechte, trewer pfarher oder prediger“ WA 30/II, 533,1-9.

¹⁵⁴ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 279. „Denn alle werck dieses standes gehen und gehoren allein ynn dis zeitlich vergänglich leben, zu erhalten leib, weib, kind, haus gut und ehre und was zu dieses lebens not durfft gehoret. So viel nu das ewige leben ubertrifft das zeitliche leben, so weit und hoch gehet auch das predig ampt uber weltliche ampt das ist, gleich, wie ein schatten gegen dem corper selbs, Denn weltliche herrschafft ist ein bilde, schatten und figur der herrschafft Christi, Denn das pdig ampt, (wo es ist, wie es Gott geordnet hat.) bringt und gibt ewige gerechtigkeit ewigen fride und ewiges leben wie S Paulus solchs hoch preiset 2.Cor 4. Aber das weltlich regiment erhellt zeitlichen und vergenglichen friede recht und leben“ WA 30/II, 554,6-16.

¹⁵⁵ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 279. „Darumb, gleich wie des predigampts werck und ehre ist das es aus sundern eitel heiligen, aus todten lebendige, aus verdampften seligen, aus teuffels diener, Gottes kinder macht. Also ist des weltlichen regiments werck und ehre, das es aus wilden thieren, menschen macht und menschen erhellt, das sie nicht wilde thiere werden“ WA 30/II, 555,2-6.

nunft muß regieren unter den Bösen sowohl als unter den Guten.“¹⁵⁶ „Faust und Harnisch tuns nicht, es müssen die Köpfe und Bücher tun; es muß gelernt und gewußt sein, was unseres weltlichen Reichs Recht und Weisheit ist ...“¹⁵⁷ Diese Aussagen zeigen, mit welchem Nachdruck Luther auch im Blick auf das Handeln der weltlichen Obrigkeit auf Vernunft und Bildung setzt und dem Gebrauch von Gewalt den Gebrauch der Vernunft vorzieht. Bildung dient der Zählung des Menschen.

Luther hält dieses Ideal dem Vater vor, der einen Sohn zu erziehen hat, und motiviert damit zur schulischen Bildung und fügt hinzu: „Denn wiewohl man durch solche Werk vor Gott nicht fromm noch selig wird, so ist doch das ein fröhlicher Trost, daß Gott solche Werk so wohl gefallen und noch mehr gefallen, wo ein solcher Mann dazu auch ein Gläubiger und in Christi Reich ist ...“¹⁵⁸

Anja Müller stellte in einem Artikel im Handelsblatt aus dem Jahre 2008 fest: „Es war nicht die Arbeitsethik, die die Protestanten reicher machte, sondern ihre besseren Lese- und Schreibfähigkeiten. Denn genau darauf hatte Luther großen Wert gelegt. Er wollte, dass möglichst jeder die Bibel lesen kann. Dank dieser Forderung hat sich auch die Bildungslücke zwischen den Geschlechtern deutlich verringert. Und dies scheint Folgen zu haben, die auch fast fünfhundert Jahre später noch spürbar sind.“¹⁵⁹ In der Tat: Auch die Mädchen hat Luther bedacht, indem er sagte: „Und wollte Gott, eine jegliche Stadt hätte auch eine Mädchen-

¹⁵⁶ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 280. „Das kurtz umb nicht faustrecht, sondern kopffrecht, nicht gewalt, sonder Weisheit odder vernunfft mus regieren unter den bosen so wol als unter den guten“ WA 30/II, 557,11-13.

¹⁵⁷ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 280. „faüst und harnsch thuns nicht, Es müssen die köpffe und bücher thun Es mus gelernt und gewust sein, was unsers weltlichen reichs Recht und Weisheit ist“ WA 30/II, 558,1-3.

¹⁵⁸ Luther, *Kinder zur Schule*, MüA 5, 282. „Denn wie wol man durch solche werck fur Gott nicht frum noch selig wird, So ist doch das ein frolicher trost, das Gotte solch werck so wol gefallen, Und noch mehr gefallen, wo ein solcher man dazu auch ein gleubiger und ynn Christus reich ist“ WA 30/II, 560,16-561,3.

¹⁵⁹ Müller, A. „Martin Luther – ein Feminist der ersten Stunde?“ in: *Handelsblatt* v. 29.12.2008;

<http://www.handelsblatt.com/politik/konjunktur/oekonomie/wissenswert/schulbildung-martin-luther-ein-feminist-der-ersten-stunde/3079586.html> (28.02.2017)

schule, darinnen täglich die Mägdelein eine Stunde das Evangelium hörten.“¹⁶⁰ Mit der Forderung nach Mädchenschulen war Luther gewiss kein Feminist. Aber offensichtlich hatte Luther ein Interesse, dass alle Menschen – Männer und Frauen – des Lesens mächtig seien, um die Bibel lesen zu können. Nicht zuletzt liegt gerade im Wort Gottes heiliger Schrift die Kraft, den Glauben zu begründen und die Kirche zu erhalten. Der Glaube aber ist immer ein persönlicher Glaube und betrifft Frauen ebenso wie Männer. Als durchaus unbeabsichtigtes Nebenprodukt hat der Protestantismus auf diese Weise beigetragen, den *Gendergap* in Sachen Bildung zu verkleinern.

5. Der Kleine Katechismus und seine Wirkung

Der christliche Glaube besteht weder in der formalen Teilnahme an den Sakramenten, in der Erfahrung des frommen Erschauerns bei der Begegnung mit dem Heiligen, wie im Katholizismus, noch ist er zuerst eine Handlungsanweisung zur *praxis pietatis*, ein ethisches Programm, wie im Pietismus und im Humanismus, noch ist er Intuition oder Gefühl wie bei Schleiermacher. Er ist zuerst ein Wissen und Kennen des Evangeliums, auf das er vertraut. In diesem Zusammenhang ist die Rolle der Katechismen zu erwähnen. Die Erfahrungen, die Luther im Zuge der Visitationen während der zwanziger Jahre machte, waren ernüchternd. Mit bitteren Worten beklagt er gleich zu Beginn seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus, dass die Bischöfe ihre Aufgaben vernachlässigen und die Glieder der evangelischen Gemeinden nicht nur keine Kenntnis des christlichen Glaubens haben, sondern auch ein sittenloses Leben führen und dahinleben „wie das liebe Vieh und unvernünftige Säue.“¹⁶¹ Sie missbrauchen die evangelische Freiheit. Um diesem Missstand abzuhelpen verfasste Luther die Katechismen: Den großen als dogmatischen Leitfaden für den Pfarrer, den klei-

¹⁶⁰ Luther, *An den christlichen Adel*, MüA 2,141. „Und wolt got, ein yglich stadt het auch ein maydschulen, darynnen des tags die meydlin ein stund das Evangelium horetenn, es were zu deutsch odder latinisch!“ WA 6, 461,13-15.

¹⁶¹ Luther, *Der kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger*, MüA 3, 167; WA 30/I, 347,1-2: „wie das liebe vihe und unvernünfftige sewe.“

nen für den Alltagsgebrauch in Haus, Kirche und Schule. Bekanntlich eröffnet Luther jedes der Hauptstücke des Kleinen Katechismus mit den Worten „... wie ein Hausvater dasselbige seinem Gesinde vorhalten soll.“¹⁶² Luther verortet damit die Erziehung zum christlichen Glauben in der Familie. Ohne Frage ist die Familie der Ort, an dem die Erziehung der Kinder natürlicherweise und hauptsächlich geschieht. Der Kleine Katechismus aber ist eine Art Mini-Dogmatik und Mini-Ethik und liefert den Stoff für die in der Erziehung notwendige Kommunikation. Ich verweise in diesem Zusammenhang auch auf den Heidelberger Katechismus, der die gleiche Zielsetzung verfolgt und ebenfalls eine weltweite Verbreitung gefunden hat.

Die Tatsache, dass der christliche Glaube aus der Erkenntnis Christi lebt und diese Erkenntnis aus der heiligen Schrift kommt, führte zu dem Interesse, die Schrift zu lesen. Luther lieferte die Übersetzung der Bibel, aber die Lesekompetenz musste erworben beziehungsweise vermittelt werden. Diese Einsicht und der Wunsch, Gottes Wort kennenzulernen, führte im entstehenden Protestantismus zu einem kulturellen Schub, der essentiell mit der Fähigkeit zu lesen und zu schreiben verbunden war. Kurzum, der Protestant konnte seine Bibel lesen und auf diese Weise sich selber dessen vergewissern, was Gottes Wort denn sagte. In einem protestantischen Haushalt war bis in 18. Jahrhundert hinein die Bibel oft das einzige Buch.

6. Wirkungen

Thomas Rachel, Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für Bildung und Forschung, konstatiert in einem Beitrag auf der Internetseite des BMBF, dass Luther ein völlig neues Bildungsethos geschaffen habe.¹⁶³ Grundtenor seines Beitrags ist, dass die von der Reformation ausgehende Bewegung

¹⁶² So z.B. zur Erklärung des Vaterunsers: „wie ein Hausvater das selbige seinem gesinde auff's einfeltigste fur halten sol.“ WA 30/I, 369,1-2

¹⁶³ Rachel, Th. „Luther hat ein völlig neues Bildungsethos geschaffen“, s. <https://www.bmbf.de/de/luther-hat-ein-voellig-neues-bildungsethos-geschaffen-3810.html> (30. 4.2017)

eine Emanzipationsbewegung sei. Das ist formal und unter bestimmten Gesichtspunkten richtig und durchaus mit Recht kann Rachel dies auch zeigen. Doch indem er den bildbaren und zur Mündigkeit fähigen Menschen als Bezugspunkt reformatorischer Bildung darstellt, gibt er zu erkennen, dass nicht eigentlich Luthers Theozentrik, sein Interesse an der Wahrheit der Schrift und die Sachkunde in weltlichen Dingen im Vordergrund stehen, sondern der emanzipierte, moderne Mensch. In dieser Deutung zeigt sich die Verschiebung der Bezugspunkte im Denken der Aufklärung, die sich gerade an diesem Punkt nicht auf Luther und die Reformation berufen kann. Luther war kein Humanist. Er teilte ein ganz anderes und von außen betrachtet pessimistisches Menschenbild. Das reformatorische *totus homo peccator* erlaubte es nicht, die menschliche Geistigkeit vom Sündenfall auszunehmen und Bildung im Sinne des Humanismus als Mittel zur freien Selbstgestaltung gutzuheißen. Doch diese Einsicht führte den Reformator nicht zur Verachtung von Bildung, sondern dahin, nachdrücklich für die Vermittlung biblischen Wissens einzutreten, zumal das Heil des Menschen durch das Evangelium kommt, mithin also durch Erkenntnis und Glauben.

Es oblag zunächst den Fürsten und den örtlichen Räten, Schulen einzurichten, was auch bald geschah, wenn auch nicht flächendeckend, so doch in den Städten und in größeren Ortschaften. Wir übersehen auch nicht, dass die Einrichtung protestantischer Universitäten beziehungsweise die Reorganisation bestehender Universitäten im reformatorischen Sinne zu dem Bildungsprogramm der Reformation gehörte. Auf die Rolle Melanchthons als *praeceptor Germaniae* sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich verwiesen.¹⁶⁴ Wir beschränken uns hier auf die Einsicht, dass die Reformation hinsichtlich der Volksbildung eine bis dahin unbekannte Breitenwirkung hatte.

Zusammenfassend möchte ich die folgenden grundlegenden Aspekte hervorheben:

¹⁶⁴ Vgl. Rupp, H.F. „Schule/Schulwesen“, in: TRE Studienausg. 30, S. 598-599.

(1) Die Kenntnis der heiligen Schrift ist ein Wesenselement protestantischen Lebens. Deshalb sollten Eltern darauf bedacht sein, mit ihren Kindern die Heilige Schrift zu lesen, mit ihnen zu beten und ihnen ein Vorbild zu geben hinsichtlich einer christlichen Lebensführung. Man stelle sich vor, welche Wirkung es entfalten würde, wenn Hausväter der Anweisung Luthers folgen und ihrem Haus regelmäßig den Katechismus vortragen würden! Wir erinnern uns, dass in der Vergangenheit die Kirchen im Konfirmandenunterricht den Katechismus gelehrt haben, jedenfalls ist das bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein mehr oder weniger flächendeckend geschehen. Würde dies heute geschehen, dann hätte die junge Generation auf alle Fälle die Software, mit der sie sich selbst, ihr Leben und vor allem Gott verstehen könnte. Sie hätte mit den Zehn Geboten und der dazugehörigen Erklärung auch die Software für den Umgang mit dem Nächsten. Wir hätten eine Gesellschaft, die auf Gottes Wort hin ansprechbar wäre. Eine solche Gesellschaft würde nicht einer Massenbewegung folgend Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit gutheißen. Sie würde auch nicht jeder noch so schillernden Ideologie anheimfallen. In einer solchen Gesellschaft wären Treue und Glauben möglich.

(2) Der christliche Glaube lebt vom Wissen dessen, was man glaubt. Die Erkenntnis Christi anhand der heiligen Schrift trägt den Glauben, so dass man nicht an sich gläubig sein muss, sondern dem vertrauen soll, was Gott im Evangelium verheißt. Dieser Einsicht entsprechen die Katechismen, mit denen die Reformation dem Erzieher ein wirkungsvolles pädagogisches Instrument an die Hand gegeben hat, um die Inhalte des christlichen Glaubens im alltäglichen Leben ins Bewusstsein zu rufen. Es entspricht den Zielen der Reformation, mit dem Katechismus zu leben.

(3) Die Bewertung der Welt als Schöpfung führte Luther zur Wertschätzung weltlichen Wissens. Die Kenntnis des Menschen, seiner Geschichte, des Rechts, der Staatskunde und gewiss auch der Schöpfung selbst wurden ebenfalls Ziele schulischer Bildung. Es ist darum recht und billig, dem jungen Menschen einen

sachgerechten, ideologiefreien wissenschaftlichen Zugang zu den Gegebenheiten in der Welt zu vermitteln.

(4) So wie die Reformation seinerzeit das Recht für die christliche Verkündigung und Erziehung reklamierte, diese einforderte und insbesondere unter der Gegenreformation verteidigte, werden christliche Familien und Gemeinden heute für eine christliche Erziehung ihrer Kinder eintreten gegenüber einer atheistischen Pädagogik, die die Kinder falsch informiert, ideologisiert oder zur Zuchtlosigkeit motiviert.

DÁVID NÉMETH

Zur Seelsorge als Denkdiakonie. Reformatorisches Erbe in der heutigen Seelsorge.

Im Epheserbrief finden wir eine knappe und bündige Aussage über die Bestimmung der Kirche in der Welt. Die Kirche soll in all ihren Tätigkeiten die „Wahrheit in Liebe“ vertreten und vermitteln (Eph 4,15). Eine fürsorgliche Liebe sowohl in ihren Innen- als auch in ihren Außenbeziehungen zu erweisen und die Wahrheit Gottes darzubieten, sind die immerwährenden Hauptaufgaben der Kirche. Beide sollen gleichzeitig, ausgeglichen, miteinander vernetzt und in all ihren Lebensäußerungen präsent sein. Wahrheit in Liebe. Eine der größten Gefahren, die auf die Kirche lauert, ist, dass diese zwei Aufgaben voneinander getrennt verwirklicht werden. Denn die Wahrheit wird ohne Liebe unausweichlich kränkend, diktatorisch, überheblich oder sogar zerstörend, und umgekehrt, die Liebe entartet ohne Wahrheit zur Leichtsinnigkeit oder sogar zur Anarchie. Die Geschichte des Protestantismus zeigt eine gewisse longitudinale Komplementarität in dieser Hinsicht, indem abwechselnd einmal die Proklamation der Wahrheit, ein andermal die fürsorgliche Liebe in den Vordergrund gerückt wurde. Oft mit schwerwiegenden Folgen, sowie Intoleranz und Zwiespalt (siehe protestantische Orthodoxie) auf der einen und Identitätsverlust (siehe theologischer Liberalismus) auf der anderen Seite. Wenn wir aber eine bestimmte Epoche unter die Lupe nehmen, so wird offensichtlich, dass sich die zwei Aspekte schwerpunktmäßig auf die verschiedenen Handlungsfelder der Kirche verteilen, indem etwa der Predigt die Aufgabe der Wahrheitsproklamation, der Seelsorge die der annehmenden Liebe zukommt. Infolge einer solchen strikten Aufgabenverteilung entsteht früher oder später das Bedürfnis, dass auch die Predigt seelsorgliche Züge aufnehmen sollte, und auch die Seelsorge eine Orientierungsfunktion zu

erfüllen hätte. Und zu Recht. Wie gesagt, alle Tätigkeiten der Kirche haben beide Aufgaben wahrzunehmen, falls sie den Anspruch erheben, eine kirchliche Aktivität, das heißt: Eine Aktivität vom Leib Christi zu sein. Um bei unserem Thema zu bleiben, gilt dies auch für die Seelsorge. Die letzten hundert Jahre der Geschichte der Seelsorge zeigen aber ganz klar, dass dieses Kriterium kaum zur Geltung kam. In der Mitte des 20. Jahrhunderts legte die sogenannte kerygmatische Seelsorge den Hauptakzent auf die „Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen“¹⁶⁵ in Gestalt eines persönlichen Gesprächs. Die Parole war: Seelsorge sei ein Spezialfall der Verkündigung, wobei das Wort Gottes „von Mensch zu Mensch“ „in einer je und je bestimmten Situation“¹⁶⁶ ausgerichtet wird. Natürlich vollzog sich die Seelsorge auch im Gefolge dieser Auffassung „als Sorge um die Seele des Menschen“¹⁶⁷, aber die Lebenshilfe war dabei vor allem als „Glaubenshilfe“¹⁶⁸ verstanden, und hat sich keine Gedanken darüber gemacht, wie eine Veränderung im Glauben des Einzelnen vor sich gehen kann, auf welche Weise die Umstrukturierung des Glaubens zu einer Problemlösung im aktuellen Leben des Ratsuchenden kommt, und nicht zuletzt, was dazu der Seelsorger beitragen kann. In der darauffolgenden Epoche versuchte die Seelsorge diese Einseitigkeit zu korrigieren und richtete den Fokus auf die Dynamik der Beziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchenden. Die Parole wurde: Seelsorge soll eine, aus christlicher Nächstenliebe heraus geleistete, Zuwendung zum Einzelnen sein, der in seiner seelischen Krise und/oder in seinen intra- oder interpersonellen Konflikten einen partnerschaftlichen Beistand und eine psychologisch und methodologisch verantwortete Begleitung braucht. Der Seelsorger bietet eine annehmende, einfühlende und ehrliche Beziehung an, um dadurch seinem Partner die voraussetzungslos annehmende Gnade Gottes erfahrbar zu machen.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Eduard THURNEYSEN: *Die Lehre von der Seelsorge*. München, Kaiser, 1948, 9.

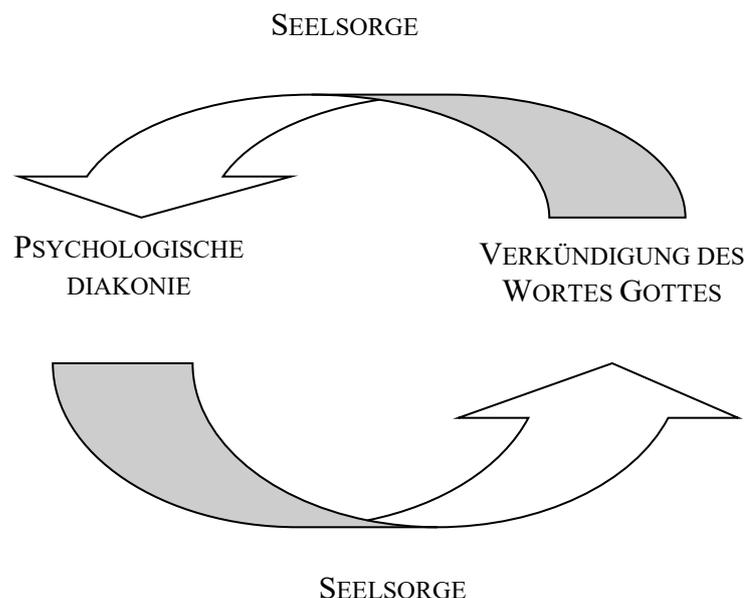
¹⁶⁶ Eduard THURNEYSEN: *Seelsorge im Vollzug*. Zürich, EVZ-Verlag, 1968, 24-26.

¹⁶⁷ Ders.: *Lehre von der Seelsorge*, 45.

¹⁶⁸ Vgl. Helmut TACKE: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1979.

¹⁶⁹ Dietrich STOLLBERG: *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, 44.

Diese Akzentsetzung entspricht wohl der Liebe als Existenzweise der Kirche in der Welt, lässt aber die Wahrheit zu kurz kommen. Die Seelsorge von heute steckt schon seit einem halben Jahrhundert im Bann dieser Ansicht. Es ist die höchste Zeit, die Seelsorge als ein Geschehen zu definieren, in dem die warme-herzige Zuwendung in das Bekennen des Glaubens an den menschenfreundlichen Gott übergeht, und umgekehrt, in dem die eine oder andere Wahrheit des christlichen Glaubens durch ihr Deutungspotenzial zur Lösung eines aktuellen seelischen Problems führt. Meines Erachtens vollzieht sich Seelsorge in diesem Umwandlungsprozess selbst. Seelsorge ist also die durch den Geist Gottes und durch das Fachwissen des Seelsorgers vollbrachte Konvertierung der Wahrheit in Diakonie, oder die der Diakonie ins Credo (Wahrheitsbekenntnis) innerhalb eines Deutungs- bzw. Bedeutungsgewinnungsprozesses. Wenn diese Umwandlung innerhalb eines helfenden Gesprächs im Raum der Kirche nicht stattfindet, dann würde ich die liebevolle Zuwendung nicht als Seelsorge, sondern als psychologische Diakonie bezeichnen. Desgleichen würde ich die Ausrichtung der Wahrheit Gottes ohne eine konkrete lebenspraktische Bezugnahme auch nicht mehr als Seelsorge, sondern als Predigt im Einzelgespräch bezeichnen.



In der Praktischen Theologie wird ein solches dynamisches und der Bestimmung der Kirche entsprechendes Seelsorgeverständnis erst Fuß fassen, wenn wir gemäß der reformatorischen Tradition die kognitive Seite, das heißt: Den Wahrheitsgehalt des christlichen Glaubens wieder ernst nehmen.

1. Theologische Begründung

Der Begriff „Denkdiakonie“ wurde von dem lutherischen Dogmatiker, Horst Georg Pöhlmann geprägt.¹⁷⁰ Mit diesem Ausdruck charakterisiert er eine spezifische Aufgabe der Theologie, die gerade in der Zeit eines radikalen Wahrheitsrelativismus von großer Bedeutung ist. In ihr stehen Denken und fürsorgliche Aktivität, d.h. Diakonie in einem Wort aneinandergelockt. Die Denkdiakonie solle Menschen anhand der Wahrheit des Evangeliums ein grundsätzliches Andersdenken (anders denken als gewöhnlich) ermöglichen. Denkdiakonie bewirkt, dass die Gedanken über das Leben und über die Welt von einer persönlich erfahrenen göttlichen Liebe inspiriert werden, wodurch neue Konditionen zur Bewältigung der Lebensaufgaben entstehen, und infolge dessen der Denkende ausgeglichener, zufriedener und glücklicher wird. Die göttliche Wahrheit schafft Freiraum in den Engpässen des Lebens (Joh 8,32 „die Wahrheit wird euch frei machen“), insofern ist sie ganz lebenspraktisch. Nur ein denkender Glaube kann den Lebensbezug der Wahrheit Gottes entdecken und davon Gebrauch machen. Und Christentum ist ja eine denkende Religion – wie es Carl Heinz Ratschow auf den Punkt gebracht hat.¹⁷¹

Wir glauben denkend, wie wir auch glaubend denken. Die erste Hälfte des Satzes ist das Erbe der Reformation, die zweite Hälfte aber ist eine Entdeckung der

¹⁷⁰ Horst Georg PÖHLMANN: *Apologetik* (Art.). In: Erwin Fahlbusch et al. (Hrsg.): *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*, Bd. I. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 216f.

¹⁷¹ Vgl. Carl Heinz RATSCHOW: *Christentum als denkende Religion*. In: Carl Heinz RATSCHOW: *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie* (Hg. Christa Keller-Wentorf – Martin Rapp), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1986, 3-23.

kognitiven Psychotherapie und des philosophischen Konstruktivismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts.

Heute müsste man die Antwort des Heidelberger Katechismus auf die Frage nach dem wahren Glauben (Frage 21) in der Weise umformulieren: „nicht allein ein herzliches Vertrauen, welches der Heilige Geist durchs Evangelium in mir wirkt, sondern auch eine zuverlässige Erkenntnis, durch welche ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort geoffenbart hat ...“.¹⁷² Heute gilt die Wahrheitsfrage sozusagen als diskursiv unkorrekt. In der Zeit der Reformation war sie der Ausgangspunkt, eine selbstverständliche und exklusive Grundlage, die gewissermaßen einzuschränken war („nicht allein eine zuverlässige Erkenntnis, sondern auch ein herzliches Vertrauen...), um die Wichtigkeit der emotionalen Seite des Glaubens hervorheben zu können.

Unter den Reformatoren scheint Calvin der Hauptverfechter auf der Seite des kognitiven Aspektes des Glaubens zu sein. Bei ihm liegt „eine gewisse kognitive Akzentuierung“ des Glaubens vor.¹⁷³ Der Glaube sei vor allem *firma et certa cognitio*. Unter *notitia* versteht er allerdings eine über das durch menschliches Fassungsvermögen erreichbare Begreifen hinausragende Gewissheit, ein festes Überzeugt-Sein. In diesem Sinne hat für ihn schon die Kenntnisnahme (*notitia*) und das Für-Wahr-Halten (*assensus*) einen deutlichen affektiven Zug. Die Zuversicht (*fiducia*) bedeutet für ihn vielmehr die Einwurzelung der Überzeugung im innersten Herzen, damit es den Anfechtungen nicht hinausgestellt sei.¹⁷⁴

Calvin betont also nachdrücklich die Gewissheit in Bezug auf die Glaubensinhalte, die durch den Heiligen Geist herbeigeführt wird. Das bedeutet, dass die christliche Frömmigkeit (heute sagen wir: Spiritualität) für ihn eine von kognitiven Inhalten bestimmte Grundhaltung des Menschen in seinem privaten und

¹⁷² Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997, Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund.

¹⁷³ Martin SEILS: *Glaube* (HST 13). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, 160.

¹⁷⁴ Johannes CALVIN: *Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion*. Übers. von Otto Weber, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1955, III. 2. 14. und 17.

gemeinschaftlichen Leben und in seinen Kämpfen ist.¹⁷⁵ Es ist ungleich mehr als ein bloßes Für-Wahr-Halten von bestimmten Lehren bzw. als ein objektivierendes Verfügungswissen, ohne jeglichen Lebensbezug, sondern eine Gewissheit, durch die die Bedeutung der Wirklichkeit für uns persönlich anders wird, und sich folglich auch unser Verhältnis zu ihr grundsätzlich verändert.

Die Seelsorge der letzten 50 Jahre ließ – wie gesagt – den Wahrheitsaspekt des christlichen Glaubens fast völlig außer Acht. Zugleich bevorzugte sie einseitig die emotionale Seite der Religiosität und weckte den Eindruck, als ob der Transzendenzbezug ohne kognitive Gehalte, allein durch voraussetzungslose Liebe erfahrbar zu machen wäre. Dieses Seelsorgeverständnis verzichtet eigentlich darauf, den Glaubensaspekt im Seelsorgegespräch anzusprechen. Christlicher Glaube kann aber kein „reiner Fiduzialglaube ohne Inhalt“ sein.¹⁷⁶ Ich will damit nicht für einen einseitigen Intellektualismus plädieren. Es geht nur darum, dass sich das Vertrauen des Menschen auf ein „bestimmtes Gegenüber“,¹⁷⁷ den sich in Jesus Christus geoffenbarten Gott richtet. Dass dieses Gegenüber für den Einzelnen nur in einem unbedingten Vertrauen oder Sich-Verlassen grundlegend und daseinsbestimmend sein kann, unterliegt keinem Zweifel.¹⁷⁸ Mein Anliegen ist, die Balance zwischen den zwei Polen zu akzentuieren, und das ist heute erst zu erwarten, wenn wir den Wahrheitsaspekt des Glaubens zu seinem Recht verhelfen.

2. Psychologische Grundlagen

Der Mensch ist bestimmt nicht von Natur aus religiös. Es gehört aber zu seinem Wesen, dass er glaubt. Wir können getrost behaupten, dass er *homo naturaliter credulus* ist. Die kognitive Psychologie und Psychotherapie haben in den letzten Jahrzehnten klar gemacht, dass der Mensch die objektive Wirklichkeit nicht in

¹⁷⁵ CALVIN: *Institutio*, III. 2. 36. Vgl. FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2015 (2. Aufl.), 97ff.

¹⁷⁶ Christian DANZ: *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, 38.

¹⁷⁷ Wilfried HÄRLE: *Dogmatik*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995, 57.

¹⁷⁸ HÄRLE: *a. a. O.* 56f.

genau abgebildeter, sondern in gedeuteter Form verinnerlicht. Er baut in sich gemäß der subjektiven Bedeutung der einzelnen Wirklichkeitselemente ein ganz eigenartiges Bild von der Welt auf. Ab der frühesten Kindheit entwickeln sich psychische Repräsentationen darüber, wie das Kind sich selbst und seine persönliche bzw. gegenständliche Umwelt erlebt. Die Eindrücke strukturieren sich in kognitiv-affektiven Schemata, die dann die Wahrnehmung und Verarbeitung von neuen Informationen steuern. Schemata sind Muster, die nicht aus Daten, sondern aus Annahmen über die Daten, man könnte sagen, aus Glaubenssätzen bestehen. Sie spiegeln weniger, was in der Wirklichkeit tatsächlich ist, vielmehr das wovon man glaubt, wirklich zu sein. Aufgrund dieser Annahmen wie durch die Brille beurteilen, interpretieren wir die Situationen und dementsprechend reagieren wir auf sie. Von hier aus ist zu verstehen, dass dieselbe Situation in der einen oder der anderen Person ganz unterschiedliche Reaktionen auslösen kann. Es wird oft in diesem Zusammenhang der Satz von Epiktet zitiert: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern die Vorstellungen von den Dingen“.¹⁷⁹

Unsere Grundannahmen über die Realität, über uns selbst und über unsere persönlichen Beziehungen sind im Kindesalter entstanden. Sie sind höchst veränderungsresistent und generalisierend. Allein die realitätsmodellierenden Schemata zeigen eine gewisse Flexibilität, da das Kind mehr und mehr neue Informationen über die gegenständliche Welt aufnimmt und demzufolge seine Annahmen über die Wirklichkeit modifiziert. Jean Piaget nennt diesen Prozess Akkomodation, Anpassung eigener kognitiver Schemata zur Realität.¹⁸⁰ In Bezug auf komplexe Geschehnisse wie Erkrankungen, Unfälle, Verluste usw. stellen die früheren Annahmen dagegen weiterhin die Grundlagen der Informationsverarbeitung dar. Inhalte der zwei weiteren Schemabereiche, die Selbst- und Beziehungsschemata

¹⁷⁹ Ein klassisches Werk ist zum Thema Ulrich NEISSER: *Megismerés és valóság*. Budapest, Gondolat, 1984. Zur Kognitiven Psychotherapie siehe MÓROTZ Kenéz – PERCZEL-FORINTOS Dóra (szerk.): *Kognitív viselkedésterápia*. Budapest, Medicina, 2005, 189ff. Aus der Sicht der Persönlichkeitspsychologie siehe Seymour EPSTEIN: *Cognitive-experiential Theory. An Integrative Theory of Personality*. Oxford, Oxford University Press, 2014, 37ff.

¹⁸⁰ Jean PIAGET: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Budapest, Paulus Hungarus/Kairosz, o. J. passim.

machen erst im Jugendalter eine tiefgehende Modifikation durch. Dazu tragen Rückmeldungen von Gleichaltrigen sowie eine intensive Selbsterforschung und bewusste Erfahrungsauswertungen bei. Andererseits findet aufgrund der Fähigkeit einer vollständigen Perspektivenübernahme, und infolge zunehmender Unabhängigkeit von Autoritäten ein selbstständiges Monitoring der sozialen Beziehungen statt. Das führt zur Überprüfung sowohl der Selbstkonzeption und Selbstwertschätzung als auch der eingepprägten Annahmen über die Bedeutung und Bedeutsamkeit sozialer Beziehungsvorgänge. Trotz diesem Modifikations-schub bleiben die Schemata – also die Grundmuster der Informationsverarbeitung – im Selbst- und Beziehungsbereich hauptsächlich von unbegründeten Voraussetzungen oder von bloßen Vermutungen, eventuell von Vorurteilen bestimmt. Meist lebenslang. Die kognitive Psychotherapie geht davon aus, dass die Informationsverarbeitung wegen dieses Anteils unserer kognitiv-affektiven Schemata oft dysfunktional und kaum realitätsgerecht wird. Wir setzen etwas voraus, wir „glauben, dass...“ etwas so und so ist, in der Wirklichkeit stehen aber die Dinge ganz anders. Das geht nicht einfach auf eine defizitäre Wirklichkeitserkenntnis zurück, sondern kommt von subjektiven Überzeugungen, Grundannahmen her, die als solche für uns als unstreitig erscheinen. Da es sowieso unmöglich ist, Situationen objektiv, alle Aspekte, Wirkkomponenten und Zusammenhänge erwägend zu beurteilen, um ganz realitätsgerecht reagieren zu können, verhalten wir uns unseren Grundannahmen gemäß. Also entsprechend einem „ich glaube, dass...“. Und das ist schicksalhaft. Wir sind unheilbar *creduli*. Es kommt darauf an, welche Grundannahmen wir haben. Führen sie immer wieder zu entstellten Wirklichkeitseinschätzungen und dann zu inadäquaten Reaktionen, oder lassen sie die innere und äußere Wirklichkeit auf eine alles bestimmende, umfassende, transzendente Wirklichkeit hindeuten?

Die kognitiven Anteile unserer Schemata bestehen also zum Teil aus realitätsmodellierenden Kognitionen, zum größeren Teil aber aus irrationalen Kognitio-

nen (im Gefolge von A. Ellis)¹⁸¹. Im günstigen Fall sind die irrationalen Kognitionen soweit flexibel, dass sie korrigierbar oder aber durch Creditionen ersetzbar sind. Unter Creditionen (der Ausdruck ist ein Konstrukt von F. Angel) verstehe ich Kognitionen mit auf Gott gerichteten und von Gottes Offenbarung her bestimmten Inhalten.¹⁸² Diese spezifische Art von Kognitionen, also die Credition, da sie von der Offenbarung Gottes herkommt, darf veränderungsresistent sein – allerdings, was die Einflüsse der geschaffenen Welt betrifft. Aus demselben Grunde ist sie ermächtigt, menschliche kognitiv-affektive Schemata zu überschreiben. Die kognitiven Anteile der Schemata funktionieren meistens – die Irrationalen unter ihnen immerhin – als Quasi-Creditionen. Diese will die kognitive Psychotherapie durch realitätsnahe, rational hinreichend begründete Inhalte zu realen Kognitionen umwandeln. Auch die Seelsorge verfolgt zum Teil dieses Ziel, darüber hinaus will sie aber die Schemata daraufhin ändern, dass diese grundlegenden psychischen Strukturen durch creditive Bestandteile erweitert werden.

An diesem Punkt muss noch erwähnt werden, dass die Schemataentstehung eng mit dem Unerfüllt-Sein von humanspezifischen psychischen Grundbedürfnissen zusammenhängt. Die psychologische Forschung der letzten zwei Dekaden hat herausgestellt, dass psychische Grundbedürfnisse hinter der Verhaltensregulierung und der Erlebnisverarbeitung des Menschen stehen, „deren Verletzung oder dauerhafte Nichtbefriedigung zur Schädigung der psychischen Gesundheit und des Wohlbefindens führt“.¹⁸³ Das sind die Bedürfnisse nach Kontrolle und Orientierung, nach Bindung und Intimität und nach Selbstwert und Identität. Von der frühesten Kindheit ab sammeln wir Erfahrungen über die Möglichkeiten und über das Gelingen, sowie über die Wege der Frustration und des Scheiterns der Erfüllung dieser Bedürfnisse. In kondensierter Form strukturieren sich diese Er-

¹⁸¹ Albert ELLIS: *Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*. München, Pfeiffer, 1997, 133ff.

¹⁸² Den Begriff Credition hat der Religionspädagoge Ferdinand Angel kreiert. Ferdinand ANGEL: *Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?* In: *Wege zum Menschen*, 2011/1. 4–26.

¹⁸³ Klaus GRAWE: *Neuropsychotherapie*. Göttingen etc. Hogrefe, 2004, 185.

fahrungen in den genannten Schemata. Sie beinhalten Überzeugungen, die uns „beraten“, wie wir Situationen meistern, oder unabwendbare Fremdeinflüsse aufarbeiten können, wie wir Beziehungen aufrechterhalten und Trennungen verhindern sollen, und wie wir unser Selbstwertgefühl verstärken oder Blamagen vermeiden können. Diese kann man Hoffnungsschemata nennen, da sie die Verheißung innehaben, dass im Falle des durch das Schema „vorgeschriebenen“ Verhaltens eine Bedürfniserfüllung zu erlangen ist. Andere Schemata, genannt Deutungsschemata, enthalten Feststellungen über Gegebenheiten oder Regelmäßigkeiten. Sie entstehen aus Erfahrungen durch Schlussfolgerungen bezüglich der „Realität“, der zwischenmenschlichen Beziehungen und der eigenen Person. Sie funktionieren als Ist-Bewertungen und bestimmen unsere Situationsdeutungen. Unsere kognitiv-affektiven Schemata erweisen sich als dysfunktional, wenn sie die Erfüllung von Grundbedürfnissen zwar verheißen, aber nicht herbeiführen, oder wenn die von ihnen herkommenden Deutungen die Bedürfnisbefriedigungsprozesse eher frustrieren als voranbringen.

3. Poimenische Konsequenzen

Die Seelsorge muss davon ausgehen, dass die Menschen aus der Nichterfüllung ihrer psychischen Grundbedürfnisse den Großteil ihrer Lebensprobleme beziehen. Der Ausfall der Erfüllung kann von unangemessenen Deutungen der inneren, interpersonalen und äußeren Wirklichkeit, oder von unbegründeten Hoffnungen auf die Wirksamkeit unserer eingepprägten Verhaltensweisen herrühren. Es ist leicht einzusehen, dass unser Bedürfnishunger unter den Bedingungen dieser Welt nicht vollständig gestillt werden kann. Unsere Kontingenzerfahrungen beweisen immer neu, dass wir gerade in den kritischsten Lebenssituationen ohnmächtig sind. Dinge überfahren uns, und wir stehen da ohne Kontrolle ausüben zu können. Wir müssen auch damit rechnen, dass unsere Beziehungen nicht verewigt werden können, aber auch die Dauernden von ihnen sind nicht von un-

bedingter Liebe erfüllt. Unsere Beziehungen sind also zerbrechlich. Wir erfahren auch, dass unser Selbstwert z.B. durch eine Krankheit in einem Augenblick ruiniert werden kann. Der Hunger nach Kontrolle treibt uns zu einer Macht, die unser Sein bestimmt und berechenbar macht. Die Suche nach unbedingter und ewiger Liebe kann nur bei einem liebenden Gott ihr Ziel erreichen. Und ein Selbstwertgefühl, das auf Leistungen basiert, kann nie zur Ruhe kommen, es sei denn, dass einer ohne jedwede Leistungen von vornherein wertgeschätzt wird, und eine Bestätigung über das Bewahren seiner Identität durch den Tod bekommt.

Der Seelsorge kommt also die Aufgabe zu, in einer tragfähigen, vertrauensvollen (respektierenden, empathischen und kongruenten) Beziehung die Unzulänglichkeit der bedürfniserfüllenden Strategien und die bedürfnisfrustrierende Auswirkung von Situationsdeutungen problemspezifisch einsichtig zu machen, und durch Anbieten neuer, von Gott inspirierten Deutungen ein persönlichkeitspezifisches Credo zu ermöglichen.¹⁸⁴

Um die bekennenden Formulierungen der Zeit der Reformation heranzuziehen, können wir zuerst sagen, dass

1. das Kontrollbedürfnis erst zu einer beruhigenden Erfüllung kommen kann, wenn jemand zu glauben wagt, „*dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen, ja, dass mir alles zu meiner Seligkeit dienen muss*“ (Heidelberger Katechismus: Frage 1.). Das bedeutet zum einen, dass völlig unbeeinflussbare Vorgänge wie Haarausfall nicht vollständig außer Kontrolle stehen. Zum anderen gewinnen schwer annehmbare Vorfälle in diesem Glauben an einen, über die Lebensgrenze hinausgehenden Zusammenhang einen positiven Sinn. Dieser Glaube will natürlich nicht alle Kontrollen fatalistisch außerhalb des Bereiches menschlicher Verantwortung lokalisieren, vielmehr die Bewältigung menschlich unbeeinflussbarer Ereignisse ermöglichen. An solchen Ereignissen erleidet unser Kontrollbedürfnis immer wieder Frustra-

¹⁸⁴ Klaus WINKLER: *Das persönlichkeitspezifische Credo*. In: *Wege zum Menschen*, 1982/4. 159-163.

tionen. Durch die Aktivierung und Orientierung der Glaubenstätigkeit kann die Seelsorge das Unveränderbare annehmbar machen. Der Glaube an die Vorsehung Gottes macht Eigenaktivitäten nicht überflüssig, sie führt gerade zu neuen Zielsetzungen und eröffnet neue Bereiche der Verantwortung. Das menschliche Streben nach Autonomie bleibt unbeschadet, sie erhält vielmehr seine Begründung von einem übergeordneten Sinnhorizont her. Die innere Kontrolle büßt an Bedeutung nicht ein. Im christlichen Glauben sind die Grenzen zwischen den Aktivitäten Gottes und den des Menschen klar. Es wäre eine illegitime Grenzüberschreitung, wenn jemand glauben würde, dass er durch Gebet oder durch magische Praktiken Gott zwingend beeinflussen könne, aber es wäre ebenfalls eine Grenzverwischung, wenn man erwarten würde, dass Gott überall und immer eingreifen soll, damit der Mensch von aller Verantwortung frei werde. Stattdessen ermutigt der Glaube „Dinge zu ändern, die man ändern kann“ und „Dinge hinzunehmen, die man nicht ändern kann“, und er ermöglicht die „Unterscheidung des einen von dem anderen“ – wie es im bekannten Gebet von Reinhold Niebuhr heißt.

2. Zum anderen kommt das Bedürfnis nach Bindung in der Überzeugung zur Erfüllung, *„dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre“*.¹⁸⁵ Diese Aussage bekennt eine alle zwischenmenschlichen Bindungen überragende Zugehörigkeit zu Christus, die nicht nur für das irdische Leben verheißen wird (s. Mt 28,20), sondern auch nach dem Tod gesichert bleibt (Röm 8,38f). Sie hängt gar nicht an uns Menschen, sondern wir bekommen sie von unserem getreuen Heiland geschenkt. Diese Liebesbeziehung ist also im vollen Sinne unbedingt – frei von objektiven und subjektiven Bedingungen dieser Welt. Die wesentlichsten Bestandteile des Bedürfnisses nach Bindung sind der Wunsch nach Intimität, und das Verlangen nach Sicherheit. Sie realisieren sich in der Erfahrung von Nähe

¹⁸⁵ Zu den Folgenden vgl. FEKETE: *a. a. O.* 31ff.

und Beistand in einer dialogischen Beziehung eingebettet, wobei beide Partner dauernd ansprechbar sind. Und nicht zuletzt will man in dieser Beziehung versichert sein, dass die Verbundenheit eine unbegrenzte Zukunftsperspektive hat. Die biblische Botschaft über den alten und neuen Bund, über das Vater-Kind-Verhältnis zwischen Gott und Mensch weist auf die Möglichkeit einer letztgültigen Befriedigung des Bindungsbedürfnisses hin.

3. Und zum Schluss, die bekennende Aussage *„er hat mit seinem treuen Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt, und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst“* kann auf das Bedürfnis nach Selbstwert hingedeutet werden. Sie bringt nämlich zum Ausdruck, dass unser Selbstwertgefühl nicht zwangsläufig auf der Basis der Sich-Vervollkommnung und der eigenen Leistungen ruht. Im Glauben wird ein ganz neuer Weg eröffnet. Das ist: Christus „mit seinem Blut“ für die menschliche Sünde „vollkommen bezahlt hat“ um die Unzulänglichkeit, Minderwertigkeit und grundsätzliche Fehlerhaftigkeit unserer Existenz zu beseitigen. Der Hinweis auf das „treue Blut“ deutet an, wie wertvoll für Gott das menschliche Leben ist. Der Glaubende kann sich in seinen ursprünglichen Status zurückversetzt, d.h. gerechtfertigt fühlen. Und dies ohne eigene Leistung und „Selbstverbesserung“. Die so wiedergewonnene, ursprüngliche Existenz zeichnet sich zugleich als befreite Existenz aus. Befreit-Sein heißt in diesem Zusammenhang einerseits, dass man sich selbst nicht aus eigener Kraft selbstständig machen muss, andererseits, dass man ganz aus eigener Initiative handeln kann. Selbstständigkeit und selbstgesteuertes Handeln sind Basiskomponenten des Selbstwertgefühls. Im Falle von chronischer Unerfülltheit dieses Bedürfnisses kann es auch im religiösen Bereich zu Überkompensationen kommen. Das eine ist der Erwählungsstolz, der Außenseiter abwertend beurteilt und diskriminiert. Das andere ist eine Art Wahrheitsfanatismus, der oft missionarischem Eifer einhergeht und sich dem Andersdenkenden gegenüber höchst intolerant erweist.

Zum dritten ist noch der religiöse Perfektionismus zu erwähnen, der aber vom totalen Missverstehen des Evangeliums herkommt.

Wie ich in diesem Abschnitt anzudeuten versuchte, hat der christliche Glaube spezifische Erfüllungsangebote für die psychischen Grundbedürfnisse des Menschen, die die Seelsorge den Ratsuchenden problemorientiert beibringen soll. Es geht in der Weise vor sich, dass die quasi-credativen Kognitionen in den erlebnisverarbeitenden und verhaltensorientierenden Schemata durch wirkliche Creditionen ersetzt werden.

Bibliographie

Angel, Ferdinand: *Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?* In: *Wege zum Menschen*, 2011/1. 4–26.

Calvin, Johannes: *Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion*. Übers. von Otto Weber, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1955.

Danz, Christian: *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Ellis, Albert: *Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*. München, Pfeiffer, 1997.

Epstein, Seymour: *Cognitive-experiential Theory. An Integrative Theory of Personality*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*. Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.

Grawe, Klaus: *Neuropsychotherapie*. Göttingen etc. Hogrefe, 2004.

Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997, Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund.

Härle, Wilfried: *Dogmatik*. Berlin – New York, W. de Gruyter, 1995.

Mórotz Kenéz – Perczel-Forintos Dóra (szerk.): *Kognitív viselkedésterápia*. Budapest, Medicina, 2005.

Neisser, Ulrich: *Megismerés és valóság*. Budapest, Gondolat, 1984.

Piaget, Jean: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Budapest, Paulus Hungarus/Kairosz, o. J.

Pöhlmann, Horst Georg: *Apologetik* (Art.). In: Erwin Fahlbusch et al. (Hrsg.): *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*, Bd. I. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Ratschow, Carl Heinz: *Christentum als denkende Religion*. In: Carl Heinz Ratschow: *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie* (Hg. Christa Keller-Wentorf – Martin Rapp), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1986.

Seils, Martin: *Glaube* (HST 13). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996.

Stollberg, Dietrich: *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978.

Tacke, Helmut: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchner, 1979.

Thurneysen, Eduard: *Die Lehre von der Seelsorge*. München, Kaiser, 1948.

Thurneysen, Eduard: *Seelsorge im Vollzug*. Zürich, EVZ-Verlag, 1968.

Winkler, Klaus: *Das persönlichkeitspezifische Credo*. In: *Wege zum Menschen*, 1982/4. 159-163.

KARL W. SCHWARZ

*Laudatio für Wolfgang Wischmeyer anlässlich der
Überreichung des Ehrenkreuzes für Wissenschaft und
Kunst I. Klasse.*

Sehr geehrte Frau Botschafterin,
sehr geehrte Damen und Herren, liebe Freundinnen und Freunde vom SOMEF,
liebe Frau Professorin Oda Wischmeyer,
vor allem aber: Lieber Wolfgang Wischmeyer!

Der Herr Bundespräsident hat Prof. Wolfgang Wischmeyer mit EntschlieÙung vom 28. Oktober 2016 das Österreicherische Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse verliehen, dessen Insignie heute hier überreicht wird. Ich fühle mich sehr geehrt, dass ich die Laudatio halten darf.

Zunächst aber ist der lange Zeitraum zwischen der EntschlieÙung des Herrn Bundespräsidenten und der Ausfolgung der Insignie zu erklären. Es sind zwei Faktoren, die dabei eine Rolle spielten: Die rasche Resolvierung durch den Herrn Bundespräsidenten, weil aufgrund deiner österreicherischen Staatsbürgerschaft kein Agrément erforderlich war. Sodann aber war es für die Initiatoren dieser Auszeichnung eine logische Überlegung, dieses Ehrenkreuz im Rahmen einer SOMEF-Konferenz zu überreichen, denn SOMEF ist ein gutes Stück weit Dein Kind.

SOMEF ist die Abbreviation für Südostmitteleuropäischer Fakultätentag, eine Arbeitsgemeinschaft der theologischen Ausbildungsstätten reformatorischer Observanz im Donau- und Karpatenraum. Sie wurde 1996 anlässlich des 175-Jahr-Jubiläums der Wiener Evangelisch-theologischer Fakultät gegründet. Nach dem frühen Tod des Gründungspräsidenten Prof. Falk Wagner wurde der Fakultäten-

tag bis 2015 von Prof. Wolfgang Wischmeyer geleitet – mit großer Energie und Sorgfalt. Er trug ganz wesentlich dazu bei, dass der theologische Austausch zwischen den Mitgliedsfakultäten, Hochschulen und Instituten in Ungarn, Rumänien, in der Slowakei und Tschechien sowie in Österreich in vorbildlicher Weise und zur Zufriedenheit aller Beteiligten erfolgte. Dabei waren nicht nur organisatorische Fähigkeiten gefragt, sondern auch eine theologische Kompetenz, die es ihm ermöglichte, die unterschiedlichen territorialbezogenen oder konfessionellen Traditionen zu verbinden und die daraus abgeleiteten Ansprüche an den Fakultätentag zu ordnen und ihnen Rechnung zu tragen.

Prof. Wischmeyer wurde 1996 auf das Ordinariat für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst berufen. Er hatte nach dem Studium der Kunstgeschichte, der Klassischen und Christlichen Archäologie sowie der evangelischen Theologie in Freiburg/Br., Heidelberg und Göttingen und einer Assistententätigkeit am Christlich-Archäologischen Institut der Universität Heidelberg 1973 promoviert und sich unterstützt durch ein Reisestipendium des Deutschen Archäologischen Instituts 1977 in Heidelberg habilitiert und die Lehrbefugnis für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie erworben. Er lehrte in der Folge neben einem Pfarramt in der evangelischen Landeskirche in Württemberg als Dozent und apl. Professor in Heidelberg und ab 1994 in Erlangen. 1996, als unsere Wiener Fakultät ihr großes Jubiläum feierte, wurde er nach Wien berufen, bald darauf in die Kirchenväter-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften gewählt.

Wolfgang Wischmeyer ist ein hervorragender Vertreter der Patristik und in allen einschlägigen Kommissionen vertreten und international vernetzt. Seine wissenschaftliche Kompetenz hat ihren Niederschlag in einer Reihe von bedeutenden Publikationen gefunden: Sie reichen von den archäologischen Quellen der Kirchengeschichte (1973) und den Studien zum Sarkophagdeckel (1977), über seine Studien zur Sozialgeschichte der Alten Kirche (1983) mit dem Schwerpunkt im 3. Jahrhundert (1992) zur Bibelhermeneutik (2009), zum Filocalus-Kalender

(2014), zu den Märtyrerakten (2015) und dem Novum Testamentum Patristicum, in deren Rahmen ihm die Auslegung des Jakobusbriefes obliegt.

Prof. Wischmeyer hat als Vertreter der Fakultät in unterschiedlichen Gremien der Evangelischen Kirche H.B. mitgewirkt, in der Synode H.B. und in der Generalsynode A. u. H.B., in deren Theologischem Ausschuss.

Zu würdigen ist hier aber seine unermüdliche Tätigkeit für den SOMEF, für seine zahlreichen grenzüberschreitenden Initiativen im Lichte der europäischen Einigung. Seine Begeisterung für diese Zusammenarbeit beim europäischen Einigungsprozess wirkte ansteckend. Er sah die großen Chancen der Studierenden im Austausch zwischen den unterschiedlichen Fakultäten, wie sie die unterschiedlichen Forschungsansätze kennen lernen und kritisch zu beurteilen lernen. Den Gewinn davon hätten nicht allein die Kirchen, in deren Dienste die Studierenden einzutreten beabsichtigen, sondern auch, wie er einmal resümierend feststellte, „die europäische Gesellschaft und Kultur“.

Wenn die Republik Österreich dem Europäer Wolfgang Wischmeyer dafür ein auszeichnendes Ehrenkreuz ans Revers steckt, dann will es ein Dank dafür sein, für den Dienst, den die Theologie in unserer Gesellschaft vielfach unbemerkt leistet – und zwar – und das betone ich deshalb besonders, weil es Wolfgang Wischmeyer ein besonderes Anliegen ist – die Theologie einzubetten in den Horizont unserer europäischen Kultur.

WOLFGANG WISCHMEYER

Dankesworte

Dilige et fac quod vis – dies pseudoaugustinische Wort – ein glänzendes Beispiel von Transformation in der Rezeptionsgeschichte Augustins – war für mich schon immer Devise und Herausforderung zugleich. So stelle ich diesen Satz meinen kurzen Dankesworten voran. Ich war zeitlebens der Überzeugung, Wissenschaft habe etwas mit Neugier und methodisch geleitetem Interesse am und Liebe zum Fremden, Unbekannten zu tun, einem Interesse, das mich von den alten Steinen und Bauten der Spätantike und den vielfältigen Zeugen der materiellen Kultur, denen die Christliche Archäologie nachgeht, über magische Texte, Inschriften, Legenden, Märtyrertexten und antike Kalender bis zu den großen Texten der intellektuellen Kultur der Alten Kirche geführt hat, in deren Zentrum Augustinus steht.

Nun also zum Dank. „Gebührenden Dank“ sieht rhetorische Gepflogenheit an dieser Stelle vor. Ich kann mit dem Wort „gebührend“ wenig anfangen. Zu sehr erinnert es an „Gebührenordnung“. Und „geschuldeter“ Dank wäre nicht recht protestantisch. Dagegen nehme ich mir die Freiheit, „Danke“ zu sagen – so selten dies Wort auch gegenwärtig benutzt und meist durch „gern“ ersetzt wird. Dagegen sagten die Märtyrer, wenn sie ihr Todesurteil empfangen hatten „Gott sei Dank“.

Ein herzlicher Dank soll also an dieser Stelle gesagt werden, Dank aus dem Herzen:

der Familie, hier vertreten durch meine Frau,
den Freunden, genannt seien Karl Schwarz und Robert Schelander,

der Republik Österreich, deren Gastfreiheit und -freundschaft wir hier so opulent genießen und derer ich mich seit meiner Aufnahme 1996 als Professor für Kirchengeschichte an der Universität Wien erfreue, die mir Arbeitsmöglichkeiten und Wirkungsraum gab und nun diese ehrenvolle Auszeichnung verleiht, aber auch der Bundesrepublik Deutschland, in der ich groß wurde, der „alten“ Bundesrepublik mit ihren schulischen und wissenschaftlichen Möglichkeiten – ich denke an das Burggymnasium Essen, an die Universitäten Freiburg, Heidelberg, Göttingen, an meine akademischen Lehrer Erich Dinkler und Carl Andresen und an Frau Erika Dinkler-von Schubert, und an die vielen Menschen, denen ich in meinem Leben begegnen durfte, an der Universität, im Pfarramt und auf vielen Reisen, schließlich den Kirchen, vor allem der Württembergischen Landeskirche und der Evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich und meinen theologischen Kolleginnen und Kollegen.

Damit gilt mein Dank zugleich Ihnen allen, liebe Kolleginnen und Kollegen, anwesende und nicht anwesende, die einem Kirchenhistoriker das Geschenk der Begegnung mit Fremdem machten und einem Theologen damit Welt vermitteln, eine Welt in ihrer faszinierenden Differenziertheit. Denn über Gott kann man nicht reden, wenn man nicht die Welt wahrnimmt und über die Welt redet, und über die Welt kann man nicht reden, wenn man nicht über Gott redet.

Mit seinem Reden über Gott und die Welt und die Menschen wird der Kirchenhistoriker zum Stachel im Fleisch jeder wirklichkeitsfernen und sprachverliebten Theologie. Aus Steinen, Inschriften, Manuskripten, Gebäuden und Texten ebenso wie aus Erfahrungen von Land und Leuten und in unzähligen Gesprächen entbirgt sich eine Geschichte, deren Pointe nicht chronikale Genauigkeit ist – trotz aller Kalenderstudien –, sondern ein nachhaltiges Geschichtsbild, das bei unterschiedlichen Historikern unterschiedlicher nicht sein kann, aber gerade

dadurch eine stete Mahnung zu Toleranz und auch zu Versöhnung sein kann. Geschichte, richtig betrieben, entideologisiert. Das geschieht, wenn ich meine Geschichte neben die Geschichte von anderen stellen kann und wir diese Geschichten in den Raum weiterer Geschichten stellen.

Ein schönes Beispiel bietet das diesjährige Reformationsjubiläum. Was stark Luther- und Wittenbergzentriert begonnen hat, hat sich breit entwickelt und differenziert: Die Reformbewegungen vor 1517 werden ebenso in Betracht gezogen wie die ganze Breite und Fülle reformatorischer Ansätze in den neuen protestantischen Kirchen der Frühneuzeit in Europa und in Übersee wie die Reformbewegungen in der Katholischen Kirche.

Ich bin kein Reformationshistoriker, sondern in der Alten Kirche zu Hause und versuche, die christliche Überlieferung der römischen Kaiserzeit und der Spätantike zu verstehen. Auch dort begegne ich derselben faszinierenden Differenzierung, der ständig neu entstehenden Vielfalt in allen Einheitsbestrebungen: Einer Vielzahl unterschiedlicher Christentümer, einer Vielzahl von Versuchen, gegründet auf die unterschiedlichen biblischen Texte, ein Denken zu formieren, das die alltägliche Lebenswelt erschließt und zugleich den Intellekt befriedigt. Diese Dynamik hat die Alte Kirche bewegt. Hier gilt das Wort aus dem Prediger Salomo, das für mein Leben von Bedeutung ist: „Wer zu den Lebenden gehört, hat Hoffnung, denn ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“.

Es ist diese Hoffnung, die einen ehemaligen Wiener Studenten – als Reformator von Kirche und Gesellschaft bezeichnet ihn eine Gedenktafel an der Alten Universität in Wien – nämlich Zwingli, sagen lässt – und mit diesen wohltuenden Worten möchte ich schließen:

„Jetzt aber seht ihr, wie viel Freiheit und Zuversicht ihr habt in der neuen Erkenntnis und im Vertrauen auf Gott allein (...) Von dieser Freiheit und Erlösung der Seele lasst euch nie mehr abbringen!“

ROBERT SCHELANDER

Die beste Zeit. Morgenandacht.

Das Thema unseres Kongresses ist die Reformation und ihre Wirkungen.

Wir haben von den Impulsen der Reformation gehört. Ein solcher Impuls war die Musik. Grund genug dies auch in einer Morgenandacht aufzugreifen. Ich habe statt eines Bibelverses drei Liedverse mitgebracht, die ich mit ihnen bedenken möchte.

Sie sind in unserem Liederbüchlein abgedruckt und von Martin Luther:

*Die beste Zeit im Jahr ist mein,
da singen alle Vögelein,
Himmel und Erde ist da voll
viel gut Gesang der lautet wohl. (EG 319)*

Scheinbar eine einfache kindliche Sprache und doch nicht so leicht zu verstehen.

Die Sprache ist ein etwas altertümliches Deutsch.

Die beste Zeit des Jahres ist jene, da die Vögel zu singen beginnen.

Wer am Land oder neben einem Garten wohnt, kann sie hören: Zurzeit wird es sehr früh hell, und so beginnen auch die Vögel sehr früh mit ihren Liedern.

Was ist die beste Zeit im Jahr?

Die Kinder sagen: Die Ferien. Die Schule ist zu Ende ... und auch wir erwarten diese Zeit, wenn es eine berufliche Pause gibt. Dies gilt wahrscheinlich auch für die Emeriti: Wir freuen uns auf das Ende des Semesters, die Ferienzeit, den Urlaub ... selbst in den Kirchengemeinden spürt man: Jetzt beginnt bald die Zeit der Ruhe. Man fährt weg. Man fährt hinaus, macht Besuche und auch wer zuhause bleibt, kann meist das Leben ruhiger angehen.

Das gibt Gelegenheit den Vöglein zuzuhören ... die Natur zu erleben ...

*Voran die liebe Nachtigall
Macht alles fröhlich überall
Mit ihrem lieblichen Gesang
Des muß sie haben immer Dank*

Vögel zwitschern, tirilieren, tschilpen, trällern, trillern. Wer sich auskennt, weiß wie unterschiedlich Vögel klingen und kann sie an ihrem Rufen erkennen.

Und Vögel singen ... dies gilt besonders von der Nachtigall.

Es braucht aber Zeit, diese Töne zu hören. Zeit, die im beruflichen Alltag fehlt.

Es gibt so viele Dinge, die uns Freude bereiten können, wenn wir die Zeit haben hinzuhören, hinzuschauen, hinzugehen, stehenzubleiben ...

Es braucht Ruhe, Muße und eine Auszeit.

Wenn es uns gelingt, zur Ruhe zu kommen, dann haben diese alltäglichen Dinge die Kraft uns Freude zu bereiten und uns fröhlich zu machen. Man kann dankbar sein für das Schöne und Angenehme, das Anregende und Interessante, das wir erleben dürfen.

*Vielmehr der liebe Herre Gott,
der sie also geschaffen hat,
zu sein die rechte Sängerin
der Musica ein Meisterin*

Luther führt unsere Gedanken weiter. Es ist Gott, der fröhlich macht und unser Herz erfüllt. Diese Dinge sind keine Nebensächlichkeiten, Zufälligkeiten.

Ich unterstelle mal, dass man geneigt ist, die Ferienzeit als Zeit zu betrachten um Kraft zu schöpfen für das eigentliche Wichtige. Was aber, wenn die Urlaubszeit selbst das Wichtige ist?

Und der Vogelgesang - und dies ist ja nur ein Beispiel für so vieles, was uns erfreuen kann, für Dinge und Begegnungen die uns meisterhafte Dinge lehren wollen, das Eigentliche und Wesentliche ist? Wenn wir es so annehmen können: Wie vieles Meisterliches können wir da noch lernen.

*Dem singt und springt sie Tag und Nacht,
seins Lobes sie nicht müde macht:
den ehrt und lobt auch mein Gesang
und sagt ihm einen ewgen Dank.*

Luther entfaltet hier eine kleine Theologie des Alltags. Für mich, der das Jahr über in der Stadt lebt, ist es die Ferienzeit und der Aufenthalt in der Natur, die hier angesprochen ist. Auch hier sind wir nicht fern von Gott, sondern erfahren besondere Möglichkeiten des Gotteslobes ...

Ich erinnere mich an einen Sommerurlaub mit den Kindern, als sie noch recht klein waren. Die Kinder waren auf dem Fahrradsitz hinten mit dabei und wollten unterhalten werden. Wir haben viel gesungen, auch das Lied von Paul Gerhard: *Geh aus mein Herz und suche Freud in dieser schönen Sommerzeit.*

Mit der Zeit haben die Kinder fast alle Strophen gelernt. Es war stimmig: Das Singen, das Erleben und das Lernen, das Freuen, Danken, Loben und Lernen waren eins.

BRUNO FRÖHLICH

*Lasset die Kinder zu mir kommen. Morgenandacht am
4. Juli 2017*

Aber Jesus rief sie zu sich und sprach: **Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn solchen gehört das Reich Gottes.**

Wahrlich, ich sage euch: Wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen. Lk 18, 16-17

Dieses Bibelwort ist Teil der Taufagende unserer Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen und wahrscheinlich auch vieler anderer Taufagenden; das Evangelium davon, wie „Jesus die Kinder annimmt“. Es ist sozusagen ein Legitimationstext, ein Schriftwort mit dem jene Kirchen, die die Taufe der Unmündigen (also die Säuglingstaufe) praktizieren, diese Taufe von der Autorität dieser Jesusworte abgedeckt verstanden wissen wollen. Heute ist dies Bibelwort (oder zumindest der erste Teil davon, nämlich Vers 16), uns von dem Herrnhuter Losungsbuch als Lehrtext zum Meditieren aufgegeben. Es trifft sich gut, dass in den beiden Vorträgen von Prof. Adam und Prof. Kaiser bzw. in den Gesprächen danach, dieses Thema bereits aufs Tapet gebracht wurde. Zwei Dinge fallen mir auf, wenn ich diese Jesusworte höre.

1) Die erste Beobachtung zielt auf die allgemeine Haltung Jesu den Kindern gegenüber, eine Haltung, die bemerkenswert ist. Jesus in seiner nonkonformistischen Art ist immer offen dafür, dass Randgruppen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt werden, so auch hier. Kinder galten damals ja (genauso wie Frauen), weil unmündig, als unvollkommen. Kinder wurden als „unfertige“ Er-

wachsene angesehen. Interessant ist, dass Jesus an dieser Stelle nicht etwa seinen Lieblingsgegnern – den Pharisäern oder den Schriftgelehrten – entgegentritt, sondern dass er seinen eigenen Jüngern gegenüber eine dezidiert andere Meinung vertritt. Die Jünger – ganz in den Gepflogenheiten jener Zeit verhaftet – wollen Kinder, die zu Jesus gebracht werden, wegschicken. Offenbar handelt es sich um kleine Kinder bzw. Säuglinge, da sie herangetragen werden.

Als wir vorgestern durch das Dorfmuseum gingen, habe ich mich an meine eigene Kindheit erinnert, die sich in einer traditionellen Dorfgemeinschaft in Siebenbürgen abgespielt hat. Wenn Erwachsene zu Besuch kamen und sich unterhielten, dann hatten Kinder nicht nur nichts zu sagen; es war gar nicht schicklich daneben zu stehen (um „Maulaffen feil zu halten“, wie meine Großmutter zu sagen pflegte), sondern es galt, tunlichst den Raum zu verlassen. Wenn schönes Wetter war, dann wurde man einfach hinaus auf den Hof geschickt und die vorgestern gesehenen Bauernhöfe haben mich ganz stark an solche Situationen erinnert.

Jesus setzt Maßstäbe im Blick darauf, wie mit diskriminierten Gruppen oder mit Randgruppen umzugehen ist. Wir leben in einer Zeit, in der »Exklusion« und »Inklusion« „heiße“ Themen sind: In unserer gesamten Gesellschaft, aber natürlich auch in der Kirche. Dass Kinder sich einer besonderen Aufmerksamkeit der Erwachsenen erfreuen müssen, steht außer Frage. Die Frage, die sich immer wieder stellt ist aber, wie man das Kind kindgerecht (also in seinem Sinne und nicht im Sinne der Erwachsenen) in die Gesellschaft oder in die Gemeinschaft einfügt. Dem nachzugehen, würde an dieser Stelle natürlich zu weit führen, sollte aber zumindest andeutungsweise Erwähnung finden.

2) Das zweite, was anzusprechen wäre, ist natürlich die Taufe. Sie wird in diesem Bibelwort mit keinem Wort erwähnt. In den vorhergehenden Versen ist davon die Rede, dass jene Erwachsenen, die die Kinder zu Jesus brachten, von ihm erwarteten, dass er ihnen die Hände auflegte. Ob zum Segen oder zu einer Kran-

kenheilung, bleibt offen. Das ist auch der Grund, weshalb Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, diesen Text auch nicht als Argument für eine Kindertaufe akzeptieren können. Wie soll man damit umgehen?

In der Tat ist es so, dass es einen erheblichen Unterschied macht, ob Kinder in einem mehr oder weniger säkularisierten Umfeld sich im Kreis der Erwachsenen bewegen und als gleichwertige Menschen behandelt werden können und sollen (das steht heute außer Frage), und etwas ganz anders ist es, ob sie getauft werden sollen bzw. inwiefern sie eine religiöse Erziehung genießen sollen oder nicht. Darüber wurde vorgestern ausführlich diskutiert. Ich denke, dass in diesem Raum Konsens darüber herrscht, dass Kinder eine religiöse Sozialisation erfahren sollen, wobei man inhaltlich unterschiedliche Akzente setzen kann. Nichts desto trotz kann die Taufe selber unterschiedlich bewertet werden und wird unterschiedlich bewertet:

- Wenn sie als liturgischer Initiationsakt gesehen wird, am Ende dessen ein vollmündiger Christ mit allen Rechten und Pflichten in seiner Gemeinde stehen soll, dann kann berechtigter Weise die Frage gestellt werden, ob ein kleines Kind damit nicht überfordert sein wird. In vielen Situationen sind ja auch Erwachsene damit überfordert.
- Wenn man andererseits die Taufe im Sinne des im Jahr 2011 herausgegeben Dokumentes der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK sieht – ich meine das Dokument »One Baptism – towards mutual recognition« (Die „eine“ Taufe – auf dem Weg der gegenseitigen Anerkennung), dann können, ja dann sollen Kinder selbstverständlich getauft werden. Besagtes Dokument legt großes Gewicht auf „die Beziehung zwischen Taufe und lebenslänglichem Hineinwachsen des Gläubigen in Christus, als Grundlage für eine stärkere gegenseitige Anerkennung der Taufe“.

Wenn Taufe also nicht als punktuelltes Geschehen gesehen wird, sondern als Beginn eines Prozesses, als Hineinnahme in eine Gemeinschaft, die in diesem Leben und darüber hinaus trägt und tragen wird, dann führt sie zum Reich Gottes.

Zweierlei erfordert dies Bibelwort also von uns: einerseits den Unmündigen aus unserem Umfeld (und nicht zuletzt den Kindern) die nötige Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Und andererseits dankbar zu sein dafür, dass Gott uns sein Reich zugesagt hat, wenn wir es denn so empfangen wie ein Kind. Das schließt die Taufe nicht aus, sondern ein. Amen.

BRUNO FRÖHLICH

Bericht über das Department für Evangelische Theologie Hermannstadt

Seit dem Jahr 2006 ist unsere Theologische Fakultät Teil der Universität Hermannstadt und trägt den etwas langen, aber im Blick auf ihre Größe (oder „Kleine“) verständlichen Namen: **Departement für Geschichte, Kulturerbe und Protestantische Theologie – Universität "Lucian Blaga" Hermannstadt / Sibiu.**

Bereits im Jahr 1949 wurde das Protestantisch-Theologische Institut mit Universitätsgrad in Klausenburg gegründet, u. zw. für die gesamte Pfarrerausbildung der protestantischen Kirchen (Reformierte Kirche, Unitarische Kirche, Evangelisch-Lutherische Kirche – alle drei ungarischsprachig und die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien oder „siebenbürgisch-sächsische“ Kirche); es wurde ungarisch und deutsch gelehrt. Damals erwies sich diese Gründung als nötig, weil man nach der kommunistischen Machtergreifung nicht mehr im Ausland studieren konnte. Bis zu dem Zeitpunkt gab es keine deutschsprachige Universität in Siebenbürgen, wohl aber eine ungarische. Als Siebenbürger Sachse studierte man im binnendeutschen Sprachraum. Im Jahr 1955 wurde der deutschsprachige Zweig dieses Institutes nach Hermannstadt in das vom Staat rückerstattete Bischofshaus (Sporergasse 4) verlegt, während der ungarische in Klausenburg blieb und bis heute dort beheimatet ist. Zunächst wurde nur Pastoraltheologie gelehrt. Nach der Wende 1989 gab es dann immer wieder Veränderungen; für kurze Zeit wurde ein Kurs „Religionspädagogik“ für Grundschullehrerinnen angeboten, der aber vom Staat nicht anerkannt war. Im Jahr 1995 kam der Deutsche Sprachkurs dazu, der sich bis heute großer Beliebtheit erfreut. Im Stu-

dienjahr 2009/2010 kam der Studiengang Sozialassistentz dazu, der zwischenzeitlich aber auch wieder aufgelöst wurde, weil sich kaum Anwärter fanden. Im Studienjahr 2006/2007 gab es einen erneuten Umzug in Hermannstadt: aus dem Bischofshaus wanderte das Department für Evangelische Theologie in das 1948 enteignete und nach der Wende vom Staat rückerstattete ehemalige Lehrerseminar (Schewisgasse 40).

Heute gibt es **vier Studiengänge**:

- Evangelische Theologie – 8 Semester bis zur sogenannten „Lizentiatenprüfung“ (Bachelor) mit der Möglichkeit nachher ein zweijähriges Masterstudium anzuhängen; Absolventen können Pfarrer/Pfarrerinnen oder Religionslehrer/Religionslehrerinnen werden (z. Zt. sind es etwa 10 Studierende – Zahl ist ungenau, da es ein paar „Unentschiedene“ gibt)
- Ökumene-Semester – dies ist ein vom »Institut für Ökumenische Forschung« seit 2015 angebotener Studiengang für deutschsprachige ausländische Studierende, die an der ökumenischen Vielfalt in Siebenbürgen und vor allem an der orthodoxen Spiritualität interessiert sind (z. Zt. 6 Studierende)
- Gaststudium über Erasmus; zur Zeit sind mit den folgenden Institutionen Erasmus-Verträge in Geltung:
 - Evangelisch-Theologische Fakultät Wien
 - Evangelisch-Theologische Fakultät München
 - Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingen
 - Philipps-Universität Marburg
 - Universität Koblenz-Landau
 - Evangelische Hochschule für Soziale Arbeit in Dresden
 - Friedrich-Schiller-Universität Jena
 - Georg-August-Universität Göttingen
 - Theologische Fakultät Halle-Wittenberg

- Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt
- Ostfalia Hochschule für angewandte Wissenschaften
- Katholisch-Theologische Fakultät Regensburg
- Evangelische Hochschule in Nürnberg
- Theologische Fakultät Leipzig
- Evangelische Fachhochschule Darmstadt
- Deutscher Sprachkurs (mit anerkanntem Abschluss) für orthodoxe graduierte Theologen aus Rumänien, Bulgarien, Georgien, Ukraine usw. (z. Zt. 15 Studierende). Diesen Sprachkurs gibt es seit 1995.

Das Theologiestudium

- Erster Zyklus: Hebräisch und Griechisch (so weit, dass mit einem Wörterbuch ein Text der Bibel übersetzt werden kann), Bibelkunde Alten und Neuen Testaments, Geschichte Israels, Einleitung in die beiden Teile der Bibel, Einführung in die exegetischen Methoden (biblische Proseminare), Kirchengeschichte, Religionsgeschichte, Philosophiegeschichte, Bekenntniskunde, Religionspädagogik und -didaktik, Einführung in die Homiletik und in das Gesangbuch.
- Zweiter Zyklus: Grundvorlesungen zu Theologie und Exegese des Alten und Neuen Testaments; Dogmen- und Theologiegeschichte, Siebenbürgische Kirchengeschichte; Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik; Homiletik, Liturgik, Seelsorge, Konfessionskunde; Latein; Hauptseminare in allen Fächern.

Unterrichtsformen sind Vorlesungen, Übungen und (Pro)Seminare. Besonders in der Praktischen Theologie wird vieles in Form von Übung und Anwendung gelernt. In den Hauptfächern wird je ein Hauptseminar verlangt, worin zu eigenständigem Forschen und Lernen angeleitet wird. Dazu kommt eine Hausarbeit (Abschlussarbeit für die Lizenzprüfung).

Professoren & Dozenten:

- Lektorin Dr. Renate Klein (vollamtlich) – Dozentin für Altes Testament und Biblische Umwelt [z. Zt. Leiterin des Departements für Evangelische Theologie]
- Prof. Dr. Stefan Tobler (vollamtlich) – Professor für Systematische Theologie
- Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Klein, Bischof em. – Professor für Kirchengeschichte
- PD Dr. Johannes Klein (Pfarrer in Fogarasch) - Dozent für Biblische Theologie
- Dr. Stefan Cosoroabă (nebenamtlich) – Dozent für Praktische Theologie und Religionspädagogik
- Brita Falch-Leutert und Jürg Leutert – Lehrbeauftragte für Liturgisches Singen/Kirchenmusik und Homiletisch-Liturgische Übungen
- Drd. Hans Bruno Fröhlich (Stadtpfarrer & Dechant in Schäßburg) – Assistent für Praktische Theologie
- Prof. Dr. Kai Brodersen – Professor für Antikes Judentum, Umwelt des NT und Kirchengeschichte
- Dr. phil. Eveline Cioflec – Lehrbeauftragte für Philosophie

Gastprofessoren (die im vergangenen Semester Blockveranstaltungen angeboten haben):

- Prof. Dr. Johannes Ammon – Religionsdidaktik
- Prof. Dr. Christoph Sigrist – Diakoniewissenschaft
- Prof. Dr. Berthold Köber – Kirchenrecht

JUTTA HAUSMANN

Bericht über die Evangelisch-Theologische Universität Budapest

Im Berichtszeitraum (2015 – 2017) sind mehrere Veränderungen zu benennen:

- Der neu errichtete Lehrstuhl für Religionspädagogik wurde mit Dr. Eszter Kodácsy-Simon besetzt (in der Position als adjunktus – einer Zwischenfunktion zwischen AssistentIn und DozentIn). Mit halber Stelle wurde ihr Drs. Katalin Balog-Vincze zugeordnet.
- Ein sog. Szakkollegium hat inzwischen unter der Leitung von Dr. András B. Szabó seine Arbeit aufgenommen. Da Szakkollegium organisiert für Studierende anderer Fachrichtungen mit besonderen Leistungen, die bei uns im Wohnheim wohnen, theologische Fortbildung und trägt somit bei zur Heranbildung von verantwortlichen Menschen in der Kirche bzw. Gesellschaft.
- Mit Beginn des Studienjahres 2017/18 beginnt die Arbeit am neu errichteten Lehrstuhl für Pädagogik.
- 2016 habilitierte Dr. Gyöngyi Varga mit einer alttestamentlichen Arbeit in Debrecen.
- 2017 habilitierte Dr. Gábor Béla (Viktor) Orosz ebenfalls in Debrecen mit einer Arbeit aus dem Bereich der systematischen Theologie.
- Marianna Szabó Mátrai ging mit dem 1. Dezember 2015 in den Ruhestand, übernahm aber die im Rahmen Praktisch-Theologischen Instituts anfallenden Kurse noch weiter. Mit dem Ende des Studienjahres 2016/17 scheidet sie ganz aus dem Kollegium der EHE aus. Dr. Ágnes Pányányszki übernimmt die Leitung des Institutes.

- Mit dem 1. August 2017 geht Prof. Dr. Jutta Hausmann in den Ruhestand. steht aber als Emerita weiterhin für einzelne Aufgaben zur Verfügung. Dozentin Dr. habil. Gyöngyi Varga, welche die Lehrstuhlleitung übernehmen wird, und Dozent Dr. habil. Miklós Kőszeghy werden die Arbeit am Lehrstuhl fortführen.
- Ágnes Pányánszki wurde mit einer praktisch-theologischen Arbeit zum Thema "Tanítás és tanulás felnőttkorban: szemléletváltás a felnőtt-katekézisben" promoviert.
- Jenő Sándor wurde mit einer systematisch-theologischen Arbeit zum Thema "Identitás a morális térben. Az énídentitás mint a gazdasági és a morális cselekvés motivációs forrása a vállalkozóiség kontextusában" promoviert.

*Programm der zehnten Konferenz des SOMEF
„Impulse der Reformation für Forschung und Lehre.“
1.-4. Juli 2017 in Budapest*

Organisation und Tagungsort: *Károli Gáspár Universität in Budapest*

Samstag (1.7.)

15.00-17.30 **Registration**

18.00 **Eröffnung der Konferenz**

Begrüßung durch Rektor *Prof. Dr. Péter Balla*

und den Vorsitzenden des SOMEF *Prof. Dr. Karl Schwarz*

Hauptvortrag zum Tagungsthema

Prof. Dr. István Karasszon (Budapest)

Reformation und Universität. Wissen und Wirtschaft in der Reformation

19.30 **Empfang mit Abendessen**

Sonntag (2.7.)

8.00 **Frühstück**

9.00 **Abfahrt zum Gottesdienst**

10.00 **Deutschsprachiger Gottesdienst** (Evangelisch-lutherische Kirche im Burgviertel)

12.00 **Exkursion nach Szentendre**

18.30 **Abendessen** (Budapest, Ráday u. 28.)

19.30 *Prof. Dr. Gottfried Adam (Wien)*

Martin Luthers Passional

20.00 *Prof. Dr. Bernhard Kaiser (Komárno)*

Schule und Bildung - Luthers Perspektive einer christlichen Kultur

Montag (3.7.)

8.00 **Frühstück**

9.00 **Morgenandacht:** *Prof. Dr. Robert Schelander (Wien)*

9.30 *Prof. Dr. Dávid Németh (Budapest)*

Seelsorge als "Denkdiakonie" - Lebensdeutung gemäß der reformierten Tradition

10.00 **Kaffepause**

10.30 *Katalin Balogné Vincze (Budapest)*

Die Referenz von griechischen Wörtern mit dem Stamm khar- im NT und ihre christologisch-theologischen Folgerungen

12.30 **Mittagessen**

Nachmittag

Einladung durch die österreichische Botschaft.

Überreichung der Insignien des Österreichischen Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst Erster Klasse an Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer

Prof. Dr. Karl Schwarz (Wien) Laudatio

Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer (Wien) Dankesworte

18.30 **Abendessen**

19.30 **Berichte aus den Mitgliedfakultäten**

Dienstag (4.7.)

8.00 **Frühstück**

9.00 **Morgenandacht:** *Pfarrer Bruno Fröhlich (Hermannstadt/Sibiu)*

9.30 *Prof. Dr. Oda Wischmeyer (Erlangen)*

Zwischen Texttreue und Auslegungsfreiheit. Bibelauslegung aus protestantischer Sicht.

10.00 **Kaffepause**

10.30 **Generalversammlung des SOMEF**

Planungen und Vereinbarungen zum nächsten Kongress und zu weiteren Aktivitäten des SOMEF

Sammlung von Themen

12.30 **Mittagessen - Kongressende**

Bilder

Konferenzteilnehmer am Balkon der reformierten Károli Gáspár Universität



Begrüßung durch Rektor Prof. Dr. Péter Balla



Prof. Dr. István Karasszon: Reformation und Universität



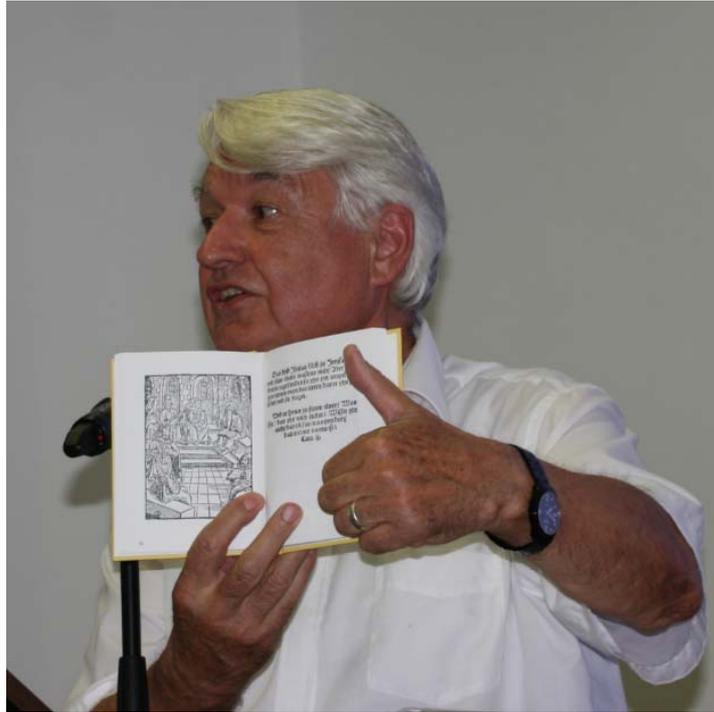
Gottesdienst in der evangelisch-lutherischen Kirche im Burgviertel



Exkursion nach Szentendre



Freiluftmuseum in Skanzen



Prof. Dr. Gottfried Adam: Martin Luthers Passional



Prof. Dr. Bernhard Kaiser: Schule und Bildung



Katalin Balogné Vincze



Überreichung der Insignien des Österreichischen Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst Erster Klasse an Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer



Prof. Dr. Oda Wischmeyer: Zwischen Texttreue und Auslegungsfreiheit



Der Vorsitzende des SOMEF Prof. Dr. Karl Schwarz

Evangelisch -Theologische Fakultät der
Universität Wien
ISSN 2311-4398
ISBN 978-3-9503987-0-0