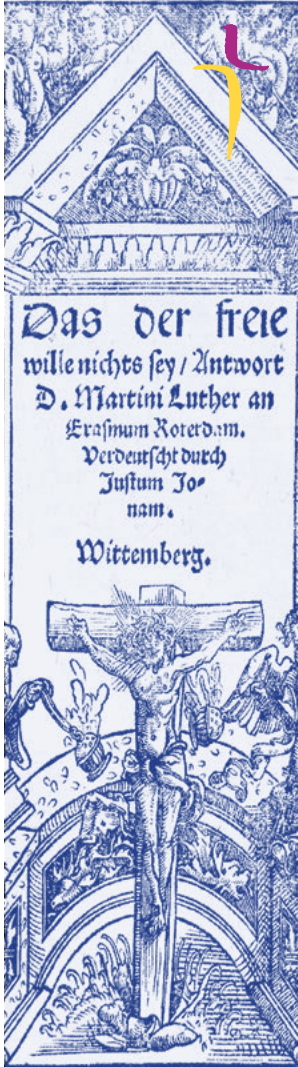


Amt und Gemeinde

67. Jahrgang, Heft 2, 2017

€ 6, –



Humanismus & Reformation im europäischen Kontext

- Die Reformation vollenden
Christian Bauer 83
- Erasmus von Rotterdam und Martin Luther
Susanne Heine 95
- Universität und Reformation
István Karasszon 110
- Luther und die deutsche Sprache
Erwin Schranz 121
- Und weitere Beiträge

INHALT

Editorial	81
Karl W. Schwarz	

* * *

Humanismus & Reformation

Die Reformation vollenden. Entdeckungen einer ökumenischen Zeitreise	83
Christian Bauer	
Erasmus von Rotterdam und Martin Luther	95
Susanne Heine	
Universität und Reformation. Ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick zur Bedeutung von Humanismus und Reformation in europäischen Kontexten	110
István Karasszon	
Martin Luther und die deutsche Sprache	121
Erwin Schranz	

* * *

Dokumentation und Rezension

Bericht zu aktuellen Entwicklungen und Herausforderungen im kirchlichen Bildungswesen	129
Karl Schiefermair	
Karl-Christoph Epting: Diaspora als Grundform christlichen Lebens	135
Karl W. Schwarz	

* * *

Anhang

AutorInnen	142
Impressum	142

Editorial

Das vorliegende Heft 2 von *Amt und Gemeinde* trägt die Überschrift „*Humanismus & Reformation im europäischen Kontext*“ und setzt in gewisser Weise fort, was in Heft 1 mit der Dokumentation des Hetzendorfer Symposiums „Luther im O-Ton“ begonnen wurde. Dieser erneute Schwerpunkt ist natürlich dem Jubiläumsjahr 2017 geschuldet, deshalb finden sich hier Beiträge unterschiedlicher Art, die jedenfalls direkt oder indirekt auf die Reformation verweisen.

Der katholische Theologe *Christian Bauer*, er ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Innsbruck, hielt im Rahmen der Generalsynode unserer Kirche am 8. Dezember 2016 in Innsbruck ein vielbeachtetes Grundsatzreferat „Die Reformation vollenden“, das hier zum Abdruck gelangt, nicht nur, weil es Luther in eine römisch-katholische Wirkungsgeschichte zwischen Franz von Assisi und dem Jesuitenpapst Franziskus einreicht, sondern auch erfrischende ökumenische Schlussfolgerungen daraus zieht und dem weit (über den Kreis der abrahamitischen Religionen hinausreichenden) ökumenischen Gespräch kräftige Impulse vermittelt.

Susanne Heine hat im Lutherjahr 1983 ein interessantes Symposium in Wien veranstaltet, das „Europa in der Krise der Neuzeit“ thematisierte. Es handelte von den unterschiedlichen Facetten eines sich ständig wandelnden Lutherbildes (im Druck erschienen bei Böhlau 1986). Ihr eigener Beitrag war Luther und Erasmus aus pädagogischer Perspektive gewidmet und konstatierte ein dialektisches Gegenüber der beiden Exponenten eines katechetischen und/oder pädagogischen Denkweges. Im Abstand von mehr als dreißig Jahren kehrt Heine zu dieser Thematik zurück. Ihr luzider Beitrag „Erasmus von Rotterdam und Martin Luther“ plädiert dafür, im Blick auf Erziehung und Bildung „eine komplementäre Lesart“ der beiden Kontrahenten anzustreben – auch wenn in theologischer Hinsicht tiefe Differenzen nicht aufzulösen sind, die von Heine auch benannt werden.

Am 1. Juli dieses Jahres hielt der Alttestamentler an der Budapester Reformierten Fakultät *István Karasszon* den Eröffnungsvortrag zur diesjährigen SOMEF-Konferenz in Budapest. Das Thema „Universität und Reformation“ ließ ihn bei Luther und den von den ungarischen Studenten sehr verehrten Philipp

Melanchthon in Wittenberg einsetzen, um aber dann eine wissenschaftsgeschichtliche tour d'horizon zur Bedeutung von Humanismus und Reformation im reformierten Westeuropa anzuschließen und zur Bildungsgeschichte in Ungarn Stellung zu nehmen. Er erinnerte auch an die Gründung der Budapester Hochschule, aus der die heutige Károli-Gáspár-Universität der Reformierten Kirche hervorgegangen ist.

Der Obmann des Gustav-Adolf-Vereins *DDr. Erwin Schranz* ist ein begnadeter Sprachforscher; er ist Vorsitzender der im Haus der Volkskultur in Oberschützen beheimateten Burgenländisch-Hianzische Gesellschaft, in deren Rahmen er an der Herausgabe des „Ersten Burgenländischen Familiennamenbuch[es]“ beteiligt war. Großes Interesse hegt er für Luthers sprachwissenschaftliche Bedeutung. Ihr ist auch ein Vortrag gewidmet, der dies an Hand praktischer Beispiele ausführt.

Oberkirchenrat *Prof. Mag. Karl Schiefermair* liefert in regelmäßigen Abständen in einer EKD-Kommission (mit der kryptischen Abbeviatur BESRK) einen Län-

derbericht über Österreich ab und erörtert die aktuellen Entwicklungen im Bildungsbereich. Diese Berichte werden in Ordner abgeheftet und archiviert. Wir sind der Meinung, dass sie auch gelesen werden sollen und haben deshalb beschlossen, den diesjährigen Bericht in Amt und Gemeinde zu dokumentieren.

Den Abschluss bildet die Rezension einer diasporawissenschaftlichen Broschüre von Karl-Christoph Epting, die mich dazu veranlasst hat, etwas auszuholen und eine Initiative von Epting und Günther Wartenberg in Erinnerung zu rufen, nämlich das im Jahr 2000 gegründete Institut für Diasporaforschung an der Universität Leipzig, das in enger Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Werk Wesen, Wandel und Inhalte des Diasporabegriffs untersuchte und seine Forschungsergebnisse auch dokumentierte.

In der Hoffnung, dass für die geeigneten Leser unserer Zeitschrift das vorliegende Heft genügend anregenden Lesestoff bietet, grüßt namens des Herausgebers und der Redaktion

Karl W. Schwarz

Die Reformation vollenden.

Entdeckungen einer ökumenischen Zeitreise

Es ist für mich eine große Ehre, dass ich als katholischer Theologe heute in dieser Feierstunde zu Ihnen sprechen darf. Wir werden in den folgenden Minuten nicht nur auf die vergangenen fünfzig Jahre zurückblicken, sondern noch viel weiter – bis an den Anfang des Christentums.

Von **Christian Bauer**

Ich möchte Sie auf eine ökumenische Zeitreise entführen, die uns in die israelische Wüste zur Zeit Jesu, in die Wittenberger Studierstube von Martin Luther und in eine römische Kirche der Gegenwart versetzen wird. An all diesen Orten geht es, so viel sei jetzt schon verraten, um überraschende Gnadenerfahrungen, biographische Lebenswenden und paradiesische Verhältnisse. Und um die Frage,

was all das dazu beitragen könnte, die vor fast fünfhundert Jahren begonnene Reformation heute gemeinsam weiterzuführen.

Doch bevor wir unsere theologische Zeitmaschine besteigen, noch ein kurzes Wort zum interkonfessionellen Ausgangspunkt¹ unserer Reise.

¹ Vgl. Bauer: Katholizismus, wohin.

Vorbemerkung – ökumenische Konstellation der Gegenwart²

Ich spreche zu Ihnen heute Abend als katholischer Christ – oder vielleicht auch ein klein wenig als „evangelischer Katholik“³, wie das der katholische Theologe Ottmar Fuchs einmal ausgedrückt hat. Spätestens seit meiner ersten Fahrt nach Taizé war ich nämlich in der evangelischen Kirche meines Heimatortes fast genauso zuhause wie in der katholischen. Es folgten evangelisch-katholische Joggingexerzitien und anderes mehr in Nürnberg sowie eine auch ökumenisch inspirierende Assistentenzeit in Tübingen. Schlaue Religionssoziologen sprechen in diesem Zusammenhang von einer doppelten Erosion des Konfessionellen: von einer Erosion des „*intra*-konfessionellen Konsenses“⁴ und von einer Erosion des „*inter*konfessionellen Dissenses“⁵. Das heißt: Es ist innerhalb der Konfessionen (also: *intra*konfessionell) bisweilen heftiger umstritten, was es heute heißt, ein Christ oder eine Christin zu sein, als zwischen den Konfessionen (also: *inter*konfessionell). Entsprechende Bruchlinien verlaufen längst schon weniger zwischen den Konfessionen, als vielmehr durch sie hindurch. Es gibt evangelische Christinnen und Christen, mit denen

ich mitunter mehr gemeinsam habe als mit anderen Katholikinnen und Katholiken – und umgekehrt.

Doch auch wenn es diese genannte Erosion des Konfessionellen ganz offenkundig gibt, so weiß doch jedes Kind zumindest irgendwie (wenn auch mit größerer Randunschärfe und feineren Unterschieden) immer noch, was „evangelisch“ und was „katholisch“ ist – man denke nur an die bunten Farben einer Fronleichnamsprozession oder die kraftvollen Klänge von Luthers Bibelübersetzung. Beides lässt sich, nicht ohne ökumenisches Augenzwinkern, beobachten: eine Protestantisierung des Katholizismus bzw. eine Katholisierung des Protestantismus und zugleich auch eine ganz erstaunliche Langlebigkeit unterschiedlicher Pastorkulturen. Man weiß zwar intuitiv, dass Mozartmesse, Weihrauch und farbenfrohe Gewänder etwas Katholisches sind, genauso wie Lutherbibel, Matthäuspassion und Pastorenbeffchen etwas Evangelisches darstellen. Und doch kennt man auch evangelische Pastoren mit Priesterkragen und bunter Stola, die das Entzünden der Osterkerze gerne mit einer guten Portion Weihrauch begleiten. Oder katholische Pastoralassistentinnen mit Regenbogentuch und intellektuellem Anspruch, die ihrem katholischen Bibelkreis die evangelische Tageslosung ans Herz legen. Diese konfessionellen Identitätstroubles sind ein guter Startpunkt für unsere ökumenische Zeitreise. Besteigen wir nun also von dorthin unsere theologische Raum-Zeit-Kapsel – und beginnen wir gleich ganz am Anfang.

2 Dieser Abschnitt wurde während des Festaktes aus Zeitgründen nicht vorgetragen.

3 Fuchs: Die andere Reformation.

4 Vgl. Ebertz: Die Erosion der konfessionellen Biographie, 172 (kursive Hervorhebung: ChB).

5 Vgl. Ebertz: Erosion der Gnadenanstalt, 62 (kursive Hervorhebung: ChB).

1. Jesus von Nazareth – ein „paradiesischer“ Beginn der Gottesherrschaft

Unsere erste Station ist die Wüste – ein karger, lebensfeindlicher Ort. Dort lebt der knorrige (und auch etwas kauzige) Täufer Johannes, der sich in Kamelhaar kleidet und von Heuschrecken und wildem Honig lebt. Im Jordan tauft er alle, die sich von seiner feurigen Gerichtspredigt aufrütteln lassen und mit ihm das baldige Weltende erwarten. In einer großen apokalyptischen Katastrophe, so Johannes, werde Gott dann endgültig seine Herrschaft aufrichten. Auch der junge Mann Jesus aus Nazareth wurde sein Schüler und ist ihm in die Wüste gefolgt. Irgendwann verließ er dann aber seinen Lehrer wieder und begann eigene Wege zu gehen⁶. Was mit ihm davor geschehen ist, können wir heute nicht mehr mit Sicherheit sagen. Wir haben nur einzelne Hinweise in den Evangelien, die darauf hindeuten, dass Jesus ein wie auch immer geartetes mystisches Erlebnis gehabt haben muss, das sein ganzes Leben mit einem Schlag veränderte. Eine heiße Spur zu dieser Erfahrung finden wir in seiner Aussage: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ (Lk 10,18)⁷. Das Böse stürzt – das hieß für damalige Juden nichts anderes als⁸: Gott hat im Himmel bereits gesiegt, und nun beginnt er auch auf Erden seine Herrschaft aufzurichten und

die Schöpfung zu vollenden. Die Zeit des Heils beginnt – und Jesus feiert denn auch mitten im galiläischen Alltag das Leben: anfanghaft, kontrafaktisch und realitätsverwandelnd. Um ihn herum herrschen wahrhaft „paradiesische Zustände“⁹, die gebrochene Schöpfung wird wieder heil: Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören, Menschen kehren um und alles wird gut. Der evangelische Neutestamentler Willi Marxsen bringt die Sache auf den Punkt:

„[Jesus tut] [...] jetzt schon das, was man in der Zukunft als Tun Gottes erwartet: Er schafft heile Welt. [...] Wer sich auf sein Angebot [...] [einlässt, bekommt] es schon jetzt mit dem Heil zu tun [...] – und [...] lebt [...] neue Schöpfung. [...] Jesus glaubt an seinen Gott, in dem er [auf den Straßen Galiläas schon] jetzt heile Welt lebt.“¹⁰

Jesus lebt ganz im „Heute Gottes“¹¹ (so der reformierte Taizégründer Roger Schutz) – und zwar in einer praktizierten Wiedererlangung des verlorenen Paradieses: jener „heilen“, unversehrten Welt also, in der die ganze Schöpfung im Wortsinne „zufrieden“ im Schalom Gottes lebt. Jesus zufolge ist das keine Utopie der Zukunft, sondern vielmehr ein Ereignis der Gegenwart: das „Fragment des Guten im Jetzt“¹². In einem bekannten Weihnachtslied Luthers heißt es, er habe damit die Pforten des Himmels geöffnet: „Heut

6 Vgl. Bauer, Christian: Weisheit oder Apokalyptik (inkl. Hinweise auf weiterführende Literatur).

7 Dazu Ebner: Jesus von Nazareth, 100–104; 190 sowie Rau: Perspektiven des Lebens Jesu, 42–45; 63–70.

8 Vgl. Müller: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik.

9 Küchler: Die Weisheit der Paradiese, 13.

10 Marxsen: Christologie – praktisch, 41; 46; 55; 73.

11 Vgl. Schutz: Vivre l’Aujourd’hui de Dieu.

12 Weder: Gottesherrschaft und Gegenwart, 56.

schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradies¹³. Marxsen kommentiert:

*„Wo Jesus ist, [...] da ist die Tür zum Paradies aufgeschlossen. Jesus glaubte an die Gegenwart des erwarteten Paradieses. Glauben, das an Jesus orientiert ist, heißt also, es mit ihm zu wagen, inmitten dieser Welt in der Geborgenheit des Paradieses zu leben [...]“*¹⁴

Christinnen und Christen sind daher, so Buchtitel des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann, die „ersten Freigelassenen der Schöpfung“¹⁵. Nachfolge Jesu heißt dann in diesem Zusammenhang, auch jenseits von Eden so zu leben, als ob wir schon im Paradies wären und sich dem punktuellen Aufleuchten der Gottesherrschaft in den Ereignissen der eigenen Gegenwart anzuvertrauen. Im biographischen Ernstfall hilft da nur ein beherzter Sprung in ein jesuanisches Gottvertrauen. Mehr existenzielle Sicherheit ist in der Nachfolge Jesu nicht zu haben – mehr existenzielle Sicherheit hatte übrigens auch Jesus selbst nicht (Stichwort: Gethsemane). Und doch setzte er sein ganzes Leben auf die Grunderfahrung von der beginnenden Vollendung der Schöpfung. Es bleibt das Zeugnis christlicher Hoffnung, dass dieses Vertrauen nicht enttäuscht wird. Wir lesen mit unseren Kindern gerade die wunderbare Kinderbibel des kürzlich verstorbenen

evangelischen Bestsellerautors Jörg Zink, in deren Anfangsszene es genau darum geht. Jesus begegnet darin zum ersten Mal dem Fischerjungen David. Und er ermöglicht ihm ein entsprechendes Vertrauen auf Gott – in den Worten des katholischen US-Theologen John Caputo gesagt:

*„Schau auf die Lilien im Feld [...]. Sie sorgen sich um nichts, denn heute ist Gottes Tag [...] und er wird für alles sorgen. [...] Seid [...] wie die Lilien. Sie wiegen sich in [...] der sanften Brise des Geistes [...], die vom Paradiese her zu uns herüberweht.“*¹⁶

Das Gegenteil dieser jesunahen Haltung einer reichgottesfrohen Sorglosigkeit im existenziellen Risiko der Gegenwart beschreiben John Caputo mit Heideggers „Hermeneutik der Sorge um das tägliche Brot“¹⁷, die einen täglich auszufechtenden „Krieg mit der Welt“¹⁸ in Gang setzt – einen Krieg, wie ihn auch Martin Luther vor seinem reformatorischen Durchbruch existenziell durchlitten hatte:

*„Heidegger brachte die Herrschaft Gottes unter Begriffen [...] zum Ausdruck, die stets [...] kampfbereit halten, Angstbereit. [...] Die Struktur des ‚faktischen Lebens‘ [...] besteht [...] im ständigen Ausweichen vor dem Kugelhagel [...] der Existenz. Augustinus sprach von einem bellum quotidianum, einem täglichen Krieg mit der Verführung [...]“*¹⁹

13 Zit. nach Marxsen: *Christologie – praktisch*, 126 (sprachlich angepasst).

14 Marxsen: *Christologie – praktisch*, 128 f.

15 Vgl. Moltmann: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* (in Anlehnung an einen Aphorismus Herders).

16 Caputo: *The Weakness of God*, 162; 180 f.

17 Caputo: *The Weakness of God*, 158.

18 Caputo: *The Weakness of God*, 161.

19 Caputo: *The Weakness of God*, 160 f.

Damit sind wir auch schon bei der zweiten Station unserer theologischen Zeitreise – von der Zeit Jesu geht es nun weiter in das späte Mittelalter:

2. Martin Luther – eine mystische Erfahrung der Gnade

Bitte folgen Sie mir nun nach Wittenberg, zu den dortigen Augustinern. In seiner Studierstube im Südturm des Klosters sitzt gerade ein Theologe, der mit sich und seinem Gott ringt. Ist dieser ein finsterner Rachegott (im Sinne des Täufers Johannes), der die Menschen grausam bestraft, von ihnen alle möglichen spirituellen Klimmzüge verlangt und dessen Gnade gar käuflich zu erwerben wäre? Nach endlosen Bußübungen und von religiösen Skrupeln geplagt, fragt er sich immer und immer wieder: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Und dann irgendwann – er selbst deutet es als ein Geschenk der Gnade – wird ihm, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, die eine, alles entscheidende theologische Erkenntnis zuteil: Nein, der Mensch kann und muss gar nichts tun. Gott errettet ihn *sola gratia*: allein aus Gnade! Und die ist so, wie auch das Innsbrucker Stadtmagazin 6020 für sich wirbt: immer gratis (also kostenlos), aber nie umsonst. Übrigens auch bei Martin Luther nicht, denn für ihn stößt diese theologische Erkenntnis mitten im diesseitigen Leben die Pforte des Paradieses auf. Seine Wittenberger Studierstube wird für ihn zum „Himmel auf Erden“, denn von nun an weiß er mit unumstößlicher refor-

matorischer Gewissheit: Gott rettet mich allein durch seine Gnade. Es braucht dazu gar keine großen Werke – und letztlich sogar, so wäre aus heutiger katholischer Sicht hinzuzufügen, nicht einmal den Glauben²⁰. Luther hatte also eine ähnliche mystische Grunderfahrung wie Jesus, auch er war ein Mystiker – also einer, der (so die genial einfache Definition Karl Rahners) „etwas erfahren hat“²¹. Und eine Erfahrung ist, so die ebenso geniale wie einfache Definition Michel Foucaults, „etwas, woraus man verändert hervorgeht“²². Zoomen wir nun noch etwas näher an diese grundstürzende Erfahrung Luthers heran, ohne wir heute Abend hier sicher nicht beisammen wären. Ungefähr dreißig Jahre später schreibt Luther in einem autobiographischen Rückblick über diesen christentumsgeschichtlich entscheidenden Wendepunkt, der ihm half, den biblischen Begriff von der „Gerechtigkeit Gottes“ (Röm 1,17) nicht mehr im Sinne einer strafenden Gerechtigkeit, sondern im Sinne einer gerecht machenenden zu verstehen:

„Ich hasste [so Luther] [...] dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ [...]. Ich konnte den gerechten, die Sünder strafenden Gott nicht lieben, im Gegenteil [...]. [...] Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken, bis ich endlich [...] begriff, dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch

20 Vgl. Fuchs: Wer's glaubt wird selig.

21 Rahner: Frömmigkeit früher und heute, 22.

22 Foucault/Tombadori: Entretien avec Michel Foucault, 860.

die uns Gott in seiner Barmherzigkeit rechtfertigt durch den Glauben [...]“

Diese theologische Erkenntnis brachte, so Luther weiter, für ihn den Durchbruch in eine neue Kirchenwelt der bedingungslosen Gnade:

„Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. [...] Mit so großem Hass, wie ich zuvor das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehasst hatte, mit so großer Liebe hielt ich jetzt dies Wort [...] hoch. So ist mir diese Stelle des Paulus in der Tat die Pforte des Paradieses gewesen.“

Diese „stilisierende Selbstdeutung des Reformators“²³ ist eine der wichtigsten historischen Quellen für die skizzierte Gnadenerfahrung Luthers. Sie zeigt: Theologie kann Leben verändern. Ihre existenzielle Bedeutung ist nicht zu unterschätzen. Und doch ist die theologische Erkenntnis Luthers nicht voraussetzungslos vom Himmel gefallen. Der evangelische Kirchenhistoriker Volker Leppin verortet sie denn auch in der Tradition spätmittelalterlicher Frömmigkeit: „Wie die Mystiker des Mittelalters verhiess Luther das Eintreten der jenseitigen Freuden des Himmels und des Paradieses schon auf Erden.“²⁴ In der Folge seines berühmten „Turmerlebnisses“ ändert Luther dann sogar seinen Namen. Er nennt sich nun nicht mehr Martin Luder (mit d), was sein ursprünglicher Namen

war, sondern „Martin Luther“ (mit th), von griechisch *eleutherios*, der Freie. Martin Luther, das heißt von nun nichts anderes als: Martin, der Freie. *Frei aus Gnade*, so formulierte das der katholische Ökumeniker Otto Herrmann Pesch. Aufgrund der befreienden Gnade Gottes wird aus ihm Martin Luther – und das heißt, ein freier Mann. Von „Luder zu Luther“²⁵ – ein kleiner Schritt für ihn und doch zugleich auch ein großer für die Menschheit. Denn die von ihm begründete Konfession ist eine „Kirche der Freiheit“²⁶, mit der das Christentum hinaus ins Freie tritt und Psalm 18 am eigenen Leib erlebt: „Du führst mich hinaus ins Weite.“ Damit stehen wir vor dem, was der Lutherexperte Heinz Schilling den „Freiheitskern der reformatorischen Theologie“²⁷ nennt. Eine päpstliche Würdigung dieser epochalen Leistung hat jedoch lange auf sich warten lassen. Mehr dazu erfahren wir nun an unserer nächsten Station:

3. Papst Franziskus – eine katholische „Reformation“ der Nachfolge

Die dritte und letzte Station unserer theologischen Zeitreise ist Rom. Bitte folgen Sie mir in die römische Kirche *San Luigi dei Francesi* in der Nähe des Pantheon. Dort hängt ein Gemälde von Caravaggio,

23 Schilling: Martin Luther, 147.

24 Leppin: Die fremde Reformation, 205.

25 Schilling: Martin Luther, 171.

26 Vgl. das gleichnamige Impulspapier der EKD von 2006.

27 Schilling: Martin Luther, 171.

das für die Biographie des gegenwärtigen Papstes von besonderer Bedeutung ist²⁸. Zu sehen ist die Berufung des Apostels Matthäus. Ein dramatisches *spotlight* fällt direkt auf das verblüffte Gesicht des Zöllners, der gerade – seiner Profession entsprechend – Geldgeschäften nachgeht. Matthäus scheint wie vom Blitz getroffen: Ausgerechnet mich beruft Jesus? Mich, den verhassten Kollaborateur, der mit den römischen Besatzern gemeinsame Sache macht und gar nicht schlecht daran verdient? Die Geschichte des Zöllners Matthäus – eine Art Evangelium im Kleinen, eine Geschichte von der punktuellen Vollendung der Schöpfung in der Biographie einer Person. Man kann sich gut vorstellen, wie Kardinal Bergoglio im bekehrten Zöllner Matthäus sich selbst wiedererkennt, sein vorsichtiges Agieren in den Jahren der argentinischen Militärdiktatur. „So bin ich, so fühle ich mich, wie Matthäus.“²⁹, bekennt er denn auch im Gespräch mit Antonio Spadaro. Und er erklärt von dorthier seinen bischöflichen Wahlspruch: *Aus Barmherzigkeit erwählt*. Auch im Leben von Papst Franziskus gab es also einen Moment der Gnade, der sein Leben unverhofft, aber nachhaltig veränderte. Nach einem ordensinternen „Exil“ in Cordoba, begann er dann als Weihbischof von Buenos Aires in die dortigen Armenviertel zu gehen und die Welt mit den Augen der Peripherie zu sehen. Mit dieser Lebenswende befinden wir mitten

uns im Herzen des Evangeliums: ein neuer Anfang aus der befreienden Erfahrung der Gnade. Vermutlich hat jeder Christ und jede Christin im eigenen Leben schon mindestens einmal eine solche Erfahrung machen dürfen. Papst Franziskus spricht in einer Predigt zur Osternacht von einem entsprechenden „Galiläamoment“ am Ursprung des eigenen Berufungspfades:

*„Nach Galiläa zurückkehren bedeutet [...], zu jenem glühenden Augenblick zurückzukehren, in dem die Gnade Gottes mich am Anfang meines Weges berührt hat. [...] [Es] bedeutet [...], die lebendige Erinnerung an diese Berufung im Herzen zu bewahren, als Jesus meinen Weg gekreuzt hat, mich barmherzig angeschaut und [...] aufgefordert hat, ihm zu folgen [...].“*³⁰

Genau darum geht es ja im Christentum: Nachfolge Jesu aus der Erfahrung der Gnade. Das kann nicht nur Einzelne verändern, sondern auch eine ganze Kirche. Damit sind wir nun beim Titel meines Festvortrags angekommen: *Die Reformation vollenden*. Ich möchte die These wagen, dass Papst Franziskus die Reformation Luthers innerkatholisch vollenden will. Auch er ist wie Martin Luther seinerzeit ein Reformier³¹, der aufgrund einer biographischen Gnadenerfahrung gegen unbarmherzig gnadenlose Tendenzen auf eine tiefgreifende Kirchenreform aus dem Geist des Evangeliums setzt. Das

28 Vgl. Bauer, Christian: *Aus Barmherzigkeit erwählt*.

29 Zit. nach www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433.

30 Zit. nach www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433.

31 Vgl. Frisch: *Lieber Martin Luther – lieber Papst Franziskus*.

Zweite Vatikanische Konzil in den 1960er Jahren habe, so der Papst, eine [„irreversible, vom Evangelium ausgehende Erneuerungsbewegung“³² in Gang gesetzt – und jetzt müsse man „vorangehen“³³. Beiden gemeinsam, Martin Luther wie auch Papst Franziskus, geht es um eine „Rückkehr zum Evangelium“³⁴, die dem französischen Konzilstheologen M.-Dominique Chenu zufolge alle „großen Stunden“³⁵ der Kirche kennzeichnet. Kardinal Walter Kasper, einen der wichtigsten Gefolgsleute des Papstes, reiht Luther darum auch in jene „lange Tradition der katholischen Erneuerer“³⁶ ein, an deren Spitze Franz von Assisi steht und die über Ignatius von Loyola und andere bis hin zum gegenwärtigen Papst reicht:

„Papst Franziskus [so Kasper] ist im ursprünglichen [...] Sinn des Wortes ein evangelischer [...] Papst. [...] Es geht ihm um eine [...] Erneuerung aus der Kraft des apostolischen Ursprungs. [...] Das ist nicht sehr weit von Martin Luther weg. [...] Papst Franziskus [...] ist im ursprünglichen Sinn des Wortes radikal. Er geht an die Wurzel, das Evangelium.“³⁷

32 Zit. nach http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

33 Zit. nach http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

34 Chenu: L'Évangile dans le temps, 50; 53; 125 u. a.

35 Chenu: L'Évangile dans le temps, 663.

36 Kasper: Martin Luther, 25.

37 Zit. nach http://kardinal-kasper-stiftung.de/documents/EinJahrPontifikatPapstFranziskus_000.pdf.

Der gegenwärtige Papst ist also ein im tieferen Sinn „evangelischer“ Kirchenreformer nach dem ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes *Re-Formatio*: „seine eigene „Form“ wiederfinden“³⁸. Auch seine Kirche muss heute ihre *forma Evangelii* wiederfinden, die Nachfolge Jesu auf den staubigen Straßen ihrer Gegenwart neu leben lernen – so wie auch zur Zeit jener Bettelorden im Jesusbewegten Armutsfrühling des Mittelalters, die eine direkte Verbindung zwischen dem Augustiner Martin Luther und dem Jesuitenpapst mit Namen Franziskus darstellen. Dem Dominikaner Chenu zufolge waren diese die im Sinne einer evangeliumgemäße Kirchenreform ohne konfessionelle Spaltung „einzig erfolgreiche“³⁹ Reformation in der Geschichte des Christentums:

„Es gab in der Kirche des Abendlandes zwei sensationelle Episoden der Rückkehr zum Evangelium: [...] im 13. Jahrhundert mit dem Hl. Franziskus und dem Hl. Dominikus sowie im 16. Jahrhundert mit Luther. Die einen hatten Erfolg, der andere scheiterte.“⁴⁰

An der damaligen Reformunfähigkeit ihrer Kirche scheiterten auch Johannes Calvin und Ulrich Zwingli, genauso wie zuvor schon Petrus Valdes, John Wyclif und Jan Hus⁴¹. Es sollte noch lange dauern,

38 Chenu: L'Évangile dans le temps, 45.

39 Zit. nach Augros: Le Père Chenu et la Mission de France, 32.

40 Chenu: Interventions Dominicaines de Monteils, 61; 65.

41 Von letzterem bekannte Luther sogar: „Wir sind alle unbewusst Hussiten.“ (Zit. nach Brummer: Eine verblüffende Entdeckung, 8)

bis es zu einer positiven Aufnahme ihrer reformatorischen Impulse in der römischen Kirche kam. Kardinal Kasper:

„[Statt] [...] mit den nötigen Reformen zu reagieren, antwortete man mit Polemik [...]. Rom trägt ein gerütteltes Maß an Mitschuld daran, dass aus der Reformation der Kirche eine kirchenspaltende Reformation wurde. [Luthers Ziel war] [...] die Erneuerung der katholischen Kirche [...] vom Evangelium her. [...] Auf dieses ursprüngliche evangelische wie katholische Anliegen Luthers müssen wir uns heute ökumenisch [...] besinnen.“⁴²

Damit sind wir nun auch schon beim Ziel­punkt unserer kleinen theologischen Zeit­reise: der gemeinsamen Vollendung der Reformation in unseren beiden Kirchen. Jesus in der Wüste, Luther im Studier­zimmer und Franziskus vor dem Caravaggio – drei sehr unterschiedliche Stationen, die zu sehr unterschiedlichen Zeiten eine ganz ähnliche Gnadenerfahrung markieren. Von dorthier möchte ich die Trennung unserer Kirchen als ein Zeichen für die bleibende Unabgeschlossenheit der Reformation verstehen. Vollendet wird sie erst dann, wenn das jesuanische Evangelium von der Gnade uns dazu bringt, gemeinsam neue Wege der Nachfolge finden. Spuren in eine solche Kirche von morgen sind in beiden Konfessionen zu finden! Die Suche danach beginnt jedoch mit einem nüchternen Blick in die eigene Gegenwart, der gnadentheologische Lockerungsübungen für entsprechende

kirchliche Verspannungszustände ermöglicht. Daher nun abschließend:

4. Resümee – ökumenische Herausforderungen der Zukunft

Diaspora⁴³ – die Zerstreung von Christinnen und Christen in eine mehrheitlich kirchenfremde Gesellschaft ist auch hier im „HI. Land Tirol“ längst kein konfessioneller Begriff mehr (Stichwort: wenige Protestanten unter vielen Katholiken), sondern vielmehr ein ökumenischer (Stichwort: wenige Christen unter vielen Anders- oder Garnichtgläubigen). Denn es gibt ja nicht nur, wie eingangs erwähnt, eine doppelte Erosion des Konfessionellen, sondern auch eine gesamtgesellschaftliche Erosion des Christlichen überhaupt. Der große katholische Gnadentheologe Karl Rahner sagte schon in den 1950er Jahren, dass ein bloßes „Trachtenvereinschristentum“⁴⁴ mit seiner „Steckerlgotik“⁴⁵ in einer nur scheinbar „heilen“ Tiroler Kulissenwelt längst keine Zukunft mehr hat. Es können noch so viele Landesminister bei der Innsbrucker Fronleichnamsprozession mitgehen – die Zeiten einer christlich-kirchlich oder gar konfessionell-katholisch dominierten österreichischen Gesellschaft

⁴³ Vgl. Bauer: Alpenländische Diaspora.

⁴⁴ Rahner: Sendung und Gnade, 42. Für einen diasporatheologischen Paralleldiskurs evangelischer Herkunft siehe Dantine: Protestantisches Abenteuer (ich danke Bischof Dr. Michael Bünker sehr für diesen Hinweis!).

⁴⁵ Rahner: Sendung und Gnade, 38.

⁴² Kasper: Martin Luther, 28; 24 f.

sind längst vorbei. Das betrifft auch politische Anachronismen wie die sogenannte „Landschaftliche Pfarre“ (soviel Kritik muss auch an einem Festabend erlaubt sein) – eine vom Land Tirol finanzierte katholische Pfarrkirche. Warum bezahlt man eigentlich keine evangelische Kirche oder eine muslimische Moschee? Und warum gibt es arbeitsfreie Marienfeste und Josephstage, nicht aber einen Karfreitag, der ganz der Feier des Leidens und Sterbens Jesu gewidmet ist? Die Zeiten des konfessionellen Chauvinismus sind jedenfalls vorbei! In einer „nachchristentümlichen“ Zeit geht es um ganz andere Dinge. Die pastorale Gretchenfrage der Zukunft lautet⁴⁶: Wie hältst du’s mit dem Außen? Ist die kirchliche Außengrenze für dich eher eine Reizschwelle oder eine Schmerzgrenze?

Unsere gemeinsame christliche Mission in die Gesellschaft ist nichts Zusätzliches, was neben dem vermeintlichen pastoralen „Kerngeschäft“ nach Maßgabe des Möglichen irgendwie auf kirchlichem Restenergieniveau geschehen könnte. Nein – eine Kirche der Nachfolge Jesu verliert sich nicht im Außen, sie findet sich dort überhaupt erst⁴⁷. Sie kommt erst dann zu sich selbst (und zu ihrem Gott), wenn sie die Herausforderungen ihrer Diasporasituation sportlich annimmt und mit entdeckungsfreudiger Lernvermutung aus sich herausgeht. Zu entdecken sind gesellschaftliche „Andersorte“⁴⁸, an de-

nen Menschen das Glück ihres Lebens nicht nur suchen, sondern auch finden. Orte voll sozialer Phantasie und mit kulturellem Sexappeal, an denen sich die umgekehrte IKEA-Frage stellt: „Lebst Du noch oder wohnst Du schon?“ Orte sich wechselseitig intensivierender Freiheiten, an denen man sich über die Dinge des Seins austauscht: über Menschen und Mächte, über das Leben und die Liebe und das kleine Glück in dieser Zeit. Gehen wir also heraus aus unserer eigenen, kleinen Kirchenwelt, hinein ins pralle, bisweilen auch widersprüchliche und anstrengende gemeinsame menschliche Abenteuer des Lebens. Und zwar nicht, um die vielen „Anderen“ zu bekehren, sondern weil wir sie für unsere eigene Gottessuche brauchen – ihre anderen Geschichten vom Leben und damit auch ihre anderen Geschichten von Gott. Denn es handelt sich ja nicht nur um hilflos Suchende, sondern vielfach auch selbstbewusst Findende⁴⁹ – nur eben anderswo. Wir brauchen einen neuen pastoralen Existenzialismus, der all jene evangeliumsnahen Randsiedler des Christentums in den Blick nimmt, die in interessierter Halbdistanz zum christlichen Glauben leben. Auch sie haben das Recht auf einen barrierefreien Zugang zu Gott und auf eine entsprechende Willkommenskultur in unseren Gemeinden!

Neben der ersten Ökumene unter uns Christen und der zweiten Ökumene unter den großen Weltreligionen, brauchen wir heute daher auch eine „dritte Ökumene“⁵⁰

46 Vgl. Bauer: Lust auf Neues.

47 Vgl. Bucher: Kirche verliert sich nicht im Außen.

48 Vgl. Bauer: Pastorale Andersorte.

49 Vgl. Bauer: Pastoral der Schwellenchristen.

50 Vgl. Tiefensee: Ökumene der „dritten Art“.

– eine Ökumene auch mit allen nichtreligiösen, deswegen aber noch lange nicht gottfernen Menschen. Dann könnten wir möglicherweise auch den Begriff der Ökumene selbst wieder neu verstehen lernen. Denn dann ginge es dabei nicht mehr „nur“ um christliche oder religiöse Menschen, sondern vielmehr im griechischen Ursprungssinn des Wortes um die gesamte bewohnte Welt (= die *oikou-mene*). In genau diesem Sinn spricht Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato sí* auch von der Sorge um das gemeinsame Haus *aller* Menschen (griech. *oikos*), dessen ökologisch-soziale Hausordnung heute weltweit so gewaltig aus den Fugen geraten ist. In Zeiten einer auch hierzulande vielfach bedrohten „offenen Gesellschaft“⁵¹ sind wir gerufen, in ökumenischer Gemeinsamkeit gegen deren erklärte Feinde ein christliches Zeugnis für die Würde aller Menschen abzulegen – gegen die religiösen vom IS (und anderen fundamentalistischen Gruppen) genauso wie gegen die politischen von der FPÖ (und anderen rechtspopulistischen Parteien). Vielleicht finden wir im kirchlichen Außen dann sogar neue, möglicherweise auch überraschende Verbündete für die Sache Jesu. Mit ihnen die säkulare Bedeutung des Evangeliums zu entdecken, das wäre eine, vermutlich sogar *die* pastorale Zukunftschance unserer beiden Kirchen. Auch in dieser „dritten Ökumene“ haben wir noch einiges zu entdecken: faszinierende Menschen, spannende Geschichten, aufrichtige Hingabe – und am allermeisten: un-

seren eigenen Gott, der uns auf pastorales Neuland lockt. Denn seine Gnade wirkt überall, auch außerhalb der Kirchenmauern. Daher kommt sie auch, so eine alte theologische Weisheit, unserem Tun immer schon zuvor.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit und, wie man in Frankreich so schön sagt, Ihnen allen: Bon courage! ■

Literaturnachweise:

- Augros, Louis: Le Père Chenu et la Mission de France, in: Geffré, Claude (Hg.): L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, 25–35.
- Bauer, Christian: Alpenländische Diaspora? Erkundungen im nachkonstantinischen Christentum, in: Rainer Bucher (Hg.): Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich, Innsbruck 2014, 35–73.
- Bauer, Christian: Aus Barmherzigkeit erwählt? Eine biographische Spurensuche bei Papst Franziskus, in: Christ in der Gegenwart (2016), 25.
- Bauer, Christian: Feinde der offenen Gesellschaft. Rechtspopulismus als theologisches Problem, in: www.feinschwarz.net (30. April 2016).
- Bauer, Christian: Katholizismus, wohin? Herkunft und Zukunft eines vergehenden Milieus, in: Wort und Antwort (2005), 172–177.
- Bauer, Christian: Lust auf Neues? Spuren in die Kirche von morgen, in: www.feinschwarz.net (13. Juni 2016).
- Bauer, Christian: Pastoral der Schwellenchristen? Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, in: Euangel. Magazin für missionarische Pastoral (2013); Onlinepublikation.
- Bauer, Christian: Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik, in: Diakonia (2015), 136–141.

51 Vgl. dazu Bauer: Feinde der offenen Gesellschaft.

- Bauer, Christian: Weisheit oder Apokalyptik? Konturen jesuanischer Pastoral der Gottesherrschaft, in: <http://frei-geben.de/weisheit-oder-apokalyptik>.
- Brummer, Arnd: Eine verblüffende Entdeckung. In Lyon, Oxford und Prag formulierten kritische Christen schon vor dem Wittenberger ähnliche Thesen, in: *Chrismon spezial zum Reformationsstag 2016*, 8.
- Bucher, Rainer: Kirche verliert sich nicht im Außen – sie findet sich dort. Replik auf den Beitrag von Andreas Wollbold, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006), 73–75.
- Chenu, M.-Dominique: *Interventions Dominicaines de Monteils*, 84-seitige maschinelle Tonbandabschrift einer Vortragsreihe auf dem Generalkonsil der Dominikanerinnen von Monteils (2.-4. August 1978); *Archives-Chenu/Paris, Abteilung „Conférences“*.
- Chenu, M.-Dominique: *L'Évangile dans le temps*, Paris, 1964.
- Dantine, Wilhelm: *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Innsbruck 2001.
- Ebertz, Michael: Die Erosion der konfessionellen Biographie, in: Wohlrab-Sah, Monika (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/M.-New York 1995, 155–179.
- Ebertz, Michael: *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt/M. 1998.
- Ebner, Martin: *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart 2003.
- Foucault, Michel/Trombadori, Ducio: *Entretien avec Michel Foucault*, in: Ders.: *Dits et Écrits II* (1976–1988), Paris 2001, 860–914.
- Frisch, Hermann-Josef: *Lieber Martin Luther – lieber Papst Franziskus. Ein Briefwechsel*, Freiburg/Br. 2016.
- Fuchs, Ottmar: *Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt*, Würzburg 2016.
- Fuchs, Ottmar: *Wer's glaubt wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012.
- Kasper, Walter: *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016.
- Küchler, Max: *Die Weisheit der Paradiese. Ein Essay*, in: Fassnacht, Martin u. a. (Hg): *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. FS Karl Löning*, Münster 2003, 5–15.
- Leppin, Volker: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.
- Marxsen, Willi: *Christologie – praktisch*, Gütersloh 1978.
- Moltmann, Jürgen: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München 1988.
- Müller, Karlheinz: *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, Stuttgart 1991.
- Rahner, Karl: *Frömmigkeit früher und heute*, in: Ders.: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 11–31.
- Rahner, Karl: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1961.
- Rau, Eckhard: *Perspektiven des Lebens Jesu. Plädoyer für die Anknüpfung an eine schwierige Forschungsstradition*, Stuttgart 2013.
- Schilling, Heinz: *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012.
- Schutz, Roger: *Vivre l'Aujourd'hui de Dieu*, Taizé 1958.
- Tiefensee, Eberhard, *Ökumene der „dritten Art“*. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: *zur Debatte* (2006), 5–7.
- Weder, Hans: *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1993.

Erasmus von Rotterdam und Martin Luther

Erziehung und Bildung an der Grenze zur Neuzeit

Erasmus und Luther sind als Kontrahenten aufgetreten, was sich innerhalb einer konfliktgeladenen Umbruchszeit im Streit um den freien Willen manifestiert hat und bis heute zu einer Parteinahme herausfordert. Dabei stehen sie einander auch nahe und sehen nicht nur die Notwendigkeit von Reformen in Bezug auf die Kirche, sondern auch in Bezug auf Erziehung und Bildung. Letzteres Thema legt eine komplementäre Lesart nahe, die in diesem Beitrag vorgeschlagen wird, denn wie für Erasmus hat auch für Luther Bildung wesentlich mit der Vernunft zu tun, der Erfinderin der Künste und Wissenschaften. Darüber hinaus aber thematisiert Luther, dass Erkennen und Einsicht unverfügbar sind und empfangen werden, ein erkenntnistheoretisches Prinzip, durch das sich Bildung von Wissen unterscheiden lässt.

Von **Susanne Heine**

1. Kontroverse Rezeption

Wer sich mit den beiden Granden der Reformationszeit befasst, sieht sich alsbald zu einer Parteinahme für den einen oder den anderen herausgefordert. Wie die umfassende Literatur belegt,¹ wird entweder Erasmus gepriesen als friedliebender, maßvoller und toleranter humanistischer Gelehrter, ein Weltbürger, der die *res publica Christiana* aufrechterhalten wollte; Martin Luther hingegen wird gescholten, weil er sich in die Politik einmischte, das Volk aufhetzte und durch seinen Frontalangriff auf Papstamt und Päpste Aufruhr und Kirchenspaltung, schließlich auch die folgenden Konfessionskriege zu verantworten habe.

Oder umgekehrt: Der Lobpreis gilt dem mutigen Luther, der nicht nur in der Studierstube ironische Texte gegen die kirchlichen Missstände verfasste, sondern diese auch realiter abschaffen und eine erneuerte Kirche ins Werk setzen wollte; Erasmus hingegen wird gescholten, weil er kränklich und feige hinter den Büchern sitzen geblieben sei, entscheidungsunfähig und aalglatt, und weil er sich einbildete, seine spitze Feder könne die in politische Konflikte involvierten Autoritäten zur Einsicht bringen und dadurch die Welt verändern.

2. Lesarten

Häufig verläuft die Parteinahme entlang der konfessionellen Linien: Katholiken für Erasmus, Protestanten für Luther, auch heute noch. Stefan Zweig führt dies auf unterschiedliche Charaktere zurück. Hier der dünne und durchgeistigte Mensch mit einem Verstand, klar wie das Tageslicht; dort der korpulente und sinnliche Mann, ein vollblütiger Erdenkloß, dessen Worte wie Gewittergewalt über das Land stürmen: „Konzilianz gegen Fanatismus, Vernunft gegen Leidenschaft, Kultur gegen Urkraft, [...] Evolution gegen Revolution.“² Eine weitere Variante sieht in Erasmus weniger den Theologen und mehr den Moralisten, für den der Mensch und die antiken Tugendlehren im Mittelpunkt stehen; und in Luther weniger den Moralisten und mehr den Theologen, für den die Gottesbeziehung des Menschen den Ausschlag für alles andere gibt.

Aus heutiger Sicht erscheint Erasmus viel moderner als Luther, denn der Kosmopolit Erasmus passt besser in eine globalisierte Gesellschaft, und seine dem Frieden dienen wollende religiöse Toleranz ist mehr ein Gebot der Stunde, als die Suche Luthers nach der rechten Beziehung zu Gott, der heute längst im Ausgedinge sein Dasein fristet.

Alle diese Aspekte haben etwas für sich, bleiben aber einseitig und übersehen, was Erasmus und Luther besonders dort miteinander verbindet, wo es um Erzie-

¹ Um den vorgesehenen Umfang nicht zu überschreiten, konzentriert sich dieser Beitrag auf die Primärquellen und greift nur fallweise auf Sekundärliteratur zurück.

² St. Zweig, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Wien 1934.

hung und Bildung geht. So stellt sich die Frage, ob es möglich ist, in der Rezeption ohne den Gegensatz auszukommen, der sich innerhalb einer konfliktgeladenen Umbruchszeit im Streit um den freien Willen manifestiert hat. Dieser Beitrag schlägt eine komplementäre Lesart vor, die dem pädagogischen Thema angemessen erscheint.

3. Gemeinsames Leiden

Erasmus und Luther haben einander nie getroffen, aber miteinander korrespondiert; der erste Brief ging von Luther an Erasmus und datiert vom 28. März 1519. Darin anerkennt der 36-jährige Luther die großen Leistungen des etwa 50-jährigen Erasmus³ und spricht ihn als Mitstreiter an. Erasmus stand damals im Zenit seines Ruhmes, geachtet von weltlicher wie kirchlicher Obrigkeit, aber auch misstrauisch beäugt.⁴ Denn er schrieb nicht weniger kritisch als Luther gegen den Ablasshandel und für die Reform einer begüterten Kirche, die mit der weltlichen Politik verschwistert war, Vetternwirtschaft und fiskalische Ausbeutung betrieb, Kunst als Propaganda einsetzte und sogar Kriege

führte.⁵ In der Polemik gegenüber den damaligen Zuständen in der Kirche standen beide einander nichts nach, auch wenn Erasmus die feinere Klinge der Satire benutzte, die freilich in einen Sarkasmus übergehen konnte, den der mit größerer Klinge kämpfende Luther nicht zu goutierten vermochte.⁶ Jedenfalls folgten beide den Fußstapfen bereits lange vorausgegangener Forderungen nach einer Kirchenreform.

Erasmus und Luther haben aber nicht nur Leiden und Kritik am Zustand der römischen Kirche gemeinsam, sondern auch ihre schlechten Erfahrungen in den damaligen Lateinschulen. Erasmus weiß von den schrecklichsten Missbräuchen zu berichten, denen die Kinder ausgesetzt sind. Vor allem geißelt er die Lehrer, die finster blicken und kein Lächeln erwidern, so dass man meinen könnte, „schon von ihrer Wiege seien die Grazien geflohen. Solche Leute halte ich kaum für geeignet, daß man ihnen unbändige Pferde zur Dressur anvertraut, geschweige denn, daß ich meine, man solle ihnen zarte, beinahe noch im Säuglingsalter stehende Kinder preisgeben. [...] was für ein tyrannisches Regiment führen sie, nicht gegen wilde Bestien [...], sondern dem Alter gegen-

3 Das Geburtsdatum von Erasmus steht nicht fest, sondern liegt zwischen 1466 und 1469.

4 Als Erasmus 1516 das griechische Neue Testament mit seinen Kommentaren veröffentlichte, war das eine massive Infragestellung der kirchenamtlich autorisierten Vulgata. Manche sahen Erasmus deshalb als Luthers Parteigänger, wogegen er sich zeitlebens abzugrenzen suchte.

5 Zur Propagandakunst vgl. V. Reinhardt, *Der Göttliche. Das Leben des Michelangelo*, München 2010.

6 Die beißende Satire *Iulius exclusus e coelis* (1517), anonym veröffentlicht, war von Erasmus gegen den „Soldatenpapst“ Julius II. gerichtet. In einem Brief an Spalatin schrieb Luther, der Text sei so lustig, dass er zum Lachen zwingt, aber Fehler und Elend der Kirche solle man anders behandeln, nämlich „unter Seufzern vor Gott“; in: P. Manns, *Luther für Christen, Texte – Auswahl und Übersetzung*, Freiburg-Breisgau 1986, 101.

über, das mit aller Milde gehegt und gepflegt werden müßte! Man sollte meinen, man wäre nicht in einer Schule, sondern in einer Folterkammer: nichts als sausende Stock- und Rutenhiebe, nichts als Wehgeschrei und Schluchzen und wütende Drohungen hört man da. Was können die Knaben daraus anderes mitbringen als Haß gegen die Wissenschaft?⁷

Etwas mehr Mitgefühl schwingt in der Schrift „Lob der Torheit“ mit, welche die Lehrer eine unglückliche, geplagte und gottverlassene „Klasse von Menschen“ nennt: „Mit ewig knurrendem Magen, in schäbigem Rock sitzen sie in der Schulstube – Schulstube sage ich? Sorgenhaus sollte ich sagen, besser noch Tretmühle und Folterkammer – inmitten einer Herde von Knaben und werden früh alt vom Ärger, taub vom Geschrei, schwindstüchtig von Stickluft und Gestank.“⁸

Erasmus kommt auch auf eine persönliche Erfahrung zu sprechen, einen Lehrer, der ihn hart hernahm und mit der Rute traktierte, um den besonders Begabten anzuspornen. Dieser Vorfall habe in ihm alle Lust am Lernen erstickt und ein viertägiges Fieber zur Folge gehabt: „Derartige Menschen sollten Metzger oder

Henker sein, aber nicht Jugendbildner.“⁹ Von Luther sind keine so persönlichen Erfahrungen überliefert, aber nicht weniger harte Worte über Schulen und Lehrer, die er „ungebildete Esel und Tölpel“ nennt, die die Kinder nichts anderes lehren, „als reine Esel zu sein“,¹⁰ das Ergebnis: „Zwanzig, vierzig Jahre lang hat einer gelernt und hat doch weder lateinisch noch deutsch beherrscht.“¹¹

Ihre Erfahrungen haben beide dazu geführt, die körperliche Züchtigung zurückzuweisen. Statt der Prügelstrafe fordert Erasmus Milde, Lob und die Weckung des Ehrgefühls. Im schlimmsten Fall aber darf die Rute angewandt werden, freilich nicht „maß- und schamlos“, so Erasmus.¹² Luthers Einstellung geht damit konform.¹³

4. Gemeinsame Ziele

Erasmus und Luther wollten eine Reform von Erziehung und Bildung und befassten sich auch mit Reformen der Schule und der Unterrichtsgestaltung. Bei Erasmus liegt der Schwerpunkt auf den Metho-

7 Erasmus von Rotterdam, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), deutsch in: A. J. Gail, Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften, Paderborn 1963, 106–159; 136, 137; lateinisch in: J.-C. Margolin, *Etude critique*, Librairie Droz 1966. Schulbildung, vor allem die höhere, war damals den Knaben vorbehalten.

8 Erasmus von Rotterdam, *Laus Stultitiae* (1511), deutsch-latein in: W. Welzig (Hrsg.), Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften, 8 Bände, Bd. 2, Darmstadt 1995, 117 f.

9 Erasmus, *Declamatio*, 138.

10 M. Luther, Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle (1530), in: K. Bornkamm/G. Ebeling (Hrsg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften, 6 Bände, Bd. 5, Frankfurt am Main 1982, 90–139; 96; M. Luther, An die Rats Herrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, in: Bornkamm/Ebeling, Bd. 5, 40–72; 69.

11 *Ibid.*, 46.

12 Erasmus, *Declamatio*, 144, 145.

13 M. Luther, Großer Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1979, 579.

den des Unterrichts, bei Luther auf der Schulpolitik. Beide haben keine ausgefeilte pädagogische Theorie entwickelt, aber doch Vorschläge zu Papier gebracht, die für die damalige Zeit neue Töne anlingen lassen.

Schulreformen

Weil die Lehrer allesamt ungebildet, ja „verbildet“ (*perperam doctus*) sind,¹⁴ lehnte Erasmus die Klosterschulen ab.¹⁵ Der Privatgelehrte und Schriftsteller, der allein und für sich sein wollte,¹⁶ bevorzugte den Privatunterricht durch Gebildete seines Schlages.¹⁷ Wer sich das nicht leisten konnte, sollte für begabte Kinder gute Lehrer erhalten, die von der weltlichen Obrigkeit, von Kirchenfürsten oder aus privater Hand der Reichen bezahlt werden.¹⁸ Bei seinem ersten Aufenthalt in England 1499 lernte er die öffentliche Schule St. Paul's kennen, die sein Freund John Colet aus eigenen Mitteln eingerichtet hatte, und die zum Vorbild humanistischer Bildung wurde. Erasmus entwarf mit Colet gemeinsam den Lehrplan, und dort wurden auch Texte von Erasmus gelesen. Davon beeindruckt merkte er an:

„Eine Schule muss öffentlich sein, sonst ist sie keine Schule“.¹⁹

Der „berufstätige“ Universitätslehrer Luther, der durch Predigt und Seelsorge mit dem Leben in den Gemeinden verbunden war, bedauerte keineswegs, dass die Klöster mit ihrem „ehelosen Unwesen“²⁰ samt ihren „Eselställen und Teufelsschulen“ dort untergehen, wo die Reformation Fuß zu fassen begann: „Es gibt jetzt nicht mehr die Hölle und das Fegefeuer unserer Schulen, in denen wir geplagt wurden mit Deklinations- und Konjugationsübungen, wo wir doch rein gar nichts gelernt haben durch so viel Prügel, Zittern, Angst und Jammer.“ Allerdings stellte sich für Luther die Frage, wer dann Schulen einrichten und erhalten sollte, zumal die Eltern ihre Kinder in Klöster und Stifte gesteckt hatten, um sie als Mönche oder Nonnen versorgt zu wissen, und, wo das nicht mehr möglich war, auf schulische Bildung verzichteten.²¹ Alle Aussagen Luthers zur Bildung stehen daher im Kontext der Aufforderung an städtische Ratsherrn und Fürsten, christliche Schulen und gute Bibliotheken einzurichten, die Schulpflicht einzuführen, gute Lehrer ordentlich zu bezahlen und die Armen mit Stipendien zu unterstützen; zugleich ermahnte er die Eltern, ihre Kinder bilden zu lassen und zur Schule zu schicken.²²

Zwar wäre es anachronistisch zu erwarten, Erasmus und Luther hätten die

14 Margolin, 427.

15 Erasmus, *Declamatio* 137.

16 O. Herding verweist darauf, dass Erasmus betonte: „Mein Lebtage habe ich allein und für mich sein wollen“, in: Erasmus und die Politik, *Jahrbuch der Thomas-Morus-Gesellschaft* 1982, 160–179; 179 mit Quellenangabe.

17 Erasmus von Rotterdam, *De ratione studii*, deutsch, in: Gail, 35.

18 Erasmus, *Declamatio* 145 f.

19 *Ibid.*, 137.

20 Luther, *Predigt*, 99.

21 Luther, *Ratsherrn*, 42, 63 f.

22 *Ibid.*, 50, 62, 67, 69 f; Luther, *Predigt*, 111, 138, 139.

Aufhebung der ständischen Gesellschaft im Sinn gehabt, aber für sie sind Bildung und Wissenschaft nicht an die Standesgrenzen gebunden. Es ging ihnen um das Gemeinwohl und damit um Allgemeinbildung für alle Bürger, um den „tüchtigen und gemeinnützigen Bürger“ im Staat, so Erasmus.²³ Für Luther ist es „einer Stadt Bestes und ihr allerprächtigstes Gedeihen, ihr Wohl und ihre Kraft, dass sie viele gute, gebildete, vernünftige, ehrbare, wohlgezogene Bürger hat“.²⁴ Dies gelte auch für Eliten wie Regenten, Juristen, Theologen oder Ärzte, Luther nennt sie „Herrn“, die beauftragt sind, dem Wohl der Menschen und dem Frieden zu dienen, „der das größte Gut auf Erden ist“.²⁵ Denn edle Geburt allein mache keine „Herrn und Regenten“, sondern die Bildung, die auch einfachen Leuten den sozialen Aufstieg ermögliche.²⁶ Dass Bildung „aus dem Staube“ erheben könne, betont auch Erasmus, der nichts auf edle Stammbäume gibt;²⁷ zwar schaffen das nicht alle, „jedoch sind alle dahin zu erziehen“.²⁸ Beiden war die Förderung der begabten und tüchtigen Schüler wichtig,²⁹ ein Moment des Leistungsprinzips. Alles das ließ die Standesgrenzen durchlässig werden, jedenfalls in der Theorie.

23 Erasmus, *Declamatio* 112.

24 Luther, *Ratsherrn*, 50, 61.

25 Luther, *Predigt*, 118-121, 106. Daher solle für Schulen mehr Geld aufgewendet werden als etwa für Kanonen: Luther, *Ratsherrn*, 44.

26 Luther, *Predigt*, 131.

27 Erasmus, *Laus*, 63, 99 f.

28 Erasmus, *Declamatio* 146, vgl. 128.

29 Luther, *Ratsherrn*, 65; Luther, *Predigt*, 131.

Unterrichtsgestaltung

Bildung bedeutet für Erasmus und Luther ein absichtliches Handeln, einen geplanten und gestalteten Unterricht, denn Lernen aus Erfahrung reiche nicht aus.³⁰ Das oben angesprochene unterschiedliche Lebensambiente macht verständlich, dass von Erasmus mehr und detailliertere Ausführungen über Methoden des Unterrichts vorliegen als von Luther, der sich dazu freilich auch geäußert hat.

Beide sehen die Kindheit als eine eigene Lebensphase. Für Erasmus wäre es gegen die Natur, wollte jemand im Frühling reife Trauben ernten; daher müsse der Lehrer darauf achten, „was dem jedesmaligen Lebensalter angemessen ist“. Da zu den frühen Jahren das Spiel gehört, solle so unterrichtet werden, dass die Schüler dies als Spiel empfinden.³¹ „Nun muß das junge Volk hüpfen und springen oder jedenfalls etwas zu tun haben, woran es Vergnügen hat“, schreibt Luther; daher sollen die Kinder auch „mit Vergnügen und Spiel lernen können“.³²

Beide plädieren für eine kindgerechte Auswahl der Lehrstoffe und eine altersgemäße Lehrweise für die jüngeren Jahre, somit für Anschaulichkeit,³³ und beide legen großen Wert auf die eigene Urteilsbildung der Schüler. Für Luther sind „Geschehnisse und Sprüche aller Welt“ ein angemessener Bildungsinhalt, der die

30 Erasmus, *Declamatio* 123; Luther, *Ratsherrn*, 63.

31 Erasmus, *Declamatio* 150, 151.

32 Luther, *Ratsherrn*, 63, 64.

33 Erasmus, *Declamatio* 136, 149, 153, 154; Erasmus, *De ratione*, 31, 38.

ganze Welt von Anfang an in Gelingen und Misslingen „wie in einem Spiegel“ anschaulich macht: „[...] wie es dieser Stadt, diesem Reich, diesem Fürsten, diesem Mann, dieser Frau ergangen ist.“ Statt des früheren Einpaukens sollen sich die Schüler daraus „dann ihr Urteil bilden“. ³⁴ Auch Erasmus will Denkwürdigkeiten aus der Geschichte behandeln lassen und nennt das selbständige Urteil die Hauptsache. ³⁵

In Bezug auf die Bildungsinhalte zeigen beide ebenfalls eine große Übereinstimmung. Zentral sind für sie die Sprachen Latein und Griechisch, um anhand der Quellen der antiken Schriften und der griechischen Bibel Auslegungen überprüfen zu können; für angehende Geistliche solle Hebräisch hinzukommen als die zweite Sprache der Bibel, denn: „Soll man nun urteilen, so muß Sprachwissenschaft dasein.“ ³⁶ Erasmus empfiehlt, den Kindern die griechischen Buchstaben „in Gestalt von Backwerk“ dann zu Essen zu geben, wenn sie den Buchstaben benennen können. ³⁷

Der Bildungskanon ist breit gefächert; Erasmus nennt „Poetik, Rhetorik, Geschichte, Altertumskunde, Arithmetik, Geographie, Ethik, Politik und Naturkunde“, auch die Physik. ³⁸ Luther wird oftmals unterstellt, sich auf Bibel- und Katechismusunterricht beschränkt zu ha-

ben, was aber nicht der Fall war. ³⁹ Immer wieder betont er, in einer begnadeten Zeit zu leben „mit aller Fülle der Wissenschaft, gelehrter Leute und Bücher“. ⁴⁰ Dass er damit die humanistische Gelehrsamkeit meint, zeigt sein häufiger Bezug auf die gebildeten „Heiden“, die er den Christen als beschämendes Vorbild hinstellt. So sei etwa ein römischer Kriegsknecht um vieles mehr gebildet gewesen als „alle Bischöfe und Pfaffen und Mönche im deutschen Lande“ zusammen. Auch die Griechen hätten ihre Kinder zu „erstaunlich tüchtigen Leuten“ gebildet, „die nachher für Aufgaben aller Art brauchbar waren“. Daher zählt er auch die Bücher der heidnischen Schriftsteller zum Bildungsgut. ⁴¹ Luther ist sich mit Erasmus einig, die „Sophisterei“ der Scholastiker, die davor betrieben wurde, zu verabschieden. ⁴² Einig sind sie sich auch darin, dass Erziehung und Bildung von Gott geboten sind und mit der Hinführung zu christlicher Frömmigkeit einhergehen müssen, weshalb auch die Bibel in den Unterricht gehört.

Was die Lehrer betrifft: Um angemessen unterrichten zu können, sollen sie den Kindern ein Kind werden: „Wenn schon der hochheilige Paulus sich nicht scheute, alles für alle zu werden, damit er allen nützen könnte, wieviel weniger darf ich Umstände machen, wenn ich aus Liebe

34 Luther, Ratsherrn, 63.

35 Erasmus, De ratione, 36, 39, 45.

36 Luther, Ratsherrn, 58, 70, 59; Erasmus, De ratione, 34.

37 Erasmus, Declamatio 152.

38 Erasmus, Declamatio 157; Erasmus, De ratione, 37.

39 Dies betont H. Schluß in: Martin Luther und die Pädagogik – Versuch einer Rekonstruktion, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 3, 2000, 321–353.

40 Luther, Ratsherrn, 71, 46; Luther, Predigt, 124, 133.

41 Luther, Ratsherrn, 61, 47, 50, 64, 70.

42 Erasmus, Declamatio 158; Luther, Ratsherrn, 68, 69.

zur Jugend einmal wieder jung werde“, schreibt Erasmus.⁴³ Und Luther schreibt: „Sollen wir Kinder erziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden.“⁴⁴

5. Das Lob der Vernunft

Erasmus und Luther gingen bereits damals von der Bildsamkeit des Menschen aus, und zwar beider Geschlechter, und begründen damit die Notwendigkeit von Bildung. Andernfalls arte für Erasmus der Mensch „in ein häßliches Tiergebilde aus“, und kein Tier „ist wilder und gefährlicher“ als ein ungebildeter Mensch.⁴⁵ Auch für Luther muss dem Einhalt geboten werden, dass „aus Menschen lauter Tiere werden“.⁴⁶

Mit dem Tiervergleich sprechen beide die Vernunft an, mit der allein der Mensch begabt wurde. „Die Vernunft macht den Menschen“, schreibt Erasmus, und diese „freie Naturanlage“, die „der Gottähnlichkeit sehr nahe kommt“, verlange danach, geformt und gebildet zu werden.⁴⁷ Ent-

gegen einer verbreiteten Ansicht, Luther habe die menschliche Vernunft missachtet, ruft er aus: „Laßt uns doch endlich einmal die Vernunft gebrauchen“, die er eine Wohltat Gottes nennt.⁴⁸

Ausführlicher schreibt Luther in seiner Disputation über den Menschen, „dass die Vernunft die Hauptsache von allem ist und vor allen übrigen Dingen dieses Lebens das Beste (*optimum*) und etwas Göttliches“, eine „Sonne und eine göttliche Macht“, deren Majestät Gott auch „nach dem Fall Adams“ vom Menschen nicht weggenommen hat: „Sie ist die Erfinderin und Lenkerin aller [freien] Künste, der Medizin, der Rechtswissenschaft und alles dessen, was in diesem Leben an Weisheit, Macht, Tüchtigkeit und Ruhm (*virtutis et gloriae*) von Menschen besessen wird.“⁴⁹ Dass Kinder unerzogen und ohne Bildung aufwachsen, ist für Luther daher gegen die Vernunft.⁵⁰

Der Grenzpfosten, der Erasmus und Luther trennt, ist dort eingeschlagen, wo es um die Leistungen der Vernunft geht. Erasmus wie Luther argumentieren innerhalb eines theologischen Kontextes und befassen sich mit Themen wie Schöpfung, Sünde oder Erlösung, die auch im Hintergrund der folgenden Darstellung stehen. Dennoch wird hier der Versuch unternommen, von den theologischen Inhalten weitgehend abzusehen, um die Formen

43 Erasmus, *De civilitate morum puerilium* (1529), deutsch, in: Gail, 89–106; 89; Erasmus, *Declamatio*, 147.

44 M. Luther, Vorrede zu: *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes* (1526), in: Bornkamm/ Ebeling, Bd. 5, 73–89; 81.

45 Erasmus, *Declamatio* 117.

46 Luther, *Predigt*, 117, 118. Im Unterschied zu Erasmus steht bei Luther die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment dahinter, und letzterem kommt die Aufgabe zu, das „viehische Treiben“ der Menschen hintanzuhalten, nicht mit der Faust, sondern mit Weisheit, die durch Bildung erworben werde, für die das weltliche Regiment ebenfalls zuständig sei.

47 Erasmus, *Declamatio* 115, 124, 110, 116, 123 f.

48 Luther, *Ratsherrn*, 66; vgl. Luther, *Predigt*, 122.

49 M. Luther, *Disputatio D. Martini Lutheri de homine* (1536), in: W. Härle (Hrsg.), *Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1, Leipzig 2016, 663–669; 665.

50 Luther, *Ratsherrn*, 49.

der Rationalität erkennbar zu machen, die auch für eine heutige Pädagogik relevant sein können.

6. Die Leistungen der Vernunft bei Erasmus

Für Erasmus führt die gebildete Vernunft zur Vervollkommnung des Menschen, denn mit der Vernunft ist diesem bereits die „Hinneigung zum Edlen“ (*ad res honestas*) eingepflanzt.⁵¹ Daher fragt er sich, warum dann so viele junge Leute, wie die Erfahrung zeige, zum Bösen neigen. Darüber hätten sich schon die heidnischen Philosophen gewundert, ohne eine Erklärung zu finden. Erasmus hält es freilich für ganz gewiss, „daß ein solches Übel zum größten Teil von schlechter Gesellschaft und verkehrter Erziehung [...] herrührt“. Denn für Erasmus liegt in der Bildsamkeit des Menschen auch die „Leichtigkeit der Nachahmung“ begründet, besonders in den frühen Lebensjahren, so dass „die zarte und unverdorbene Seele des Kindes“ durch schlechte Vorbilder an Laster gewöhnt wird, „ehe es nur ahnt, was Laster ist“.⁵²

Daher sind für Erasmus Erziehung und Bildung entscheidend, die einsetzen sollen, sobald ein Kind zu sprechen beginnt, aber nur dann Gutes bewirken können, wenn sie „in den Dienst der Tugend“ gestellt werden.⁵³ Das Ziel bestehe im

menschlichen Glück, zu dem die Philosophen hinführen wollen; begeistert kann Erasmus ausrufen: „Welche Fülle und Kraft der Anschauungen der gelehrtesten Griechen über das rechte und glückselige Leben ist dort zu finden!“⁵⁴ Hinter diesen Anschauungen steht eine philosophische Anthropologie, die mit ihrem Antagonismus von Geist-Seele und Körper deutliche platonische Züge trägt, und die Erasmus vor allem in seinem „Enchiridion“ rezipiert. Er empfiehlt ausdrücklich, den platonischen Philosophen zu folgen, weil diese „am nächsten an die Redeweise der Propheten und des Evangeliums herankommen“ und „zur Erkenntnis der göttlichen Schriften“ vorbereiten.⁵⁵ Dort zitiert er auch das bekannte platonisch-pythagoreische Diktum, dass der Körper ein Gefängnis (der Seele) ist.⁵⁶

Dieser Anthropologie folgt Erasmus und nennt den Menschen ein aus verschiedenen Teilen zusammengesetztes Lebewesen, „der Seele (*anima*) nach göttlich (*numen*), dem Körper nach (*caro*: Fleisch) wie ein stummes Vieh“, daher: „Der Seele nach sind wir aber sogar der Gottheit fähig (*divinitatis capax*), so daß wir uns selbst über die Engel erheben und mit Gott eins werden dürfen. Wenn du nicht auch den Körper hättest, wärest du ein göttliches Wesen.“⁵⁷ Daraus folgt für Erasmus, dass das Fleisch die Leidenschaften aufsta-

51 Erasmus, *Declamatio* 122; Margolin, 401.

52 Erasmus, *Declamatio* 124, 133, 120, 119; vgl. 130.

53 *Ibid.*, 131.

54 Erasmus von Rotterdam, Brief an Johann von Vlatten (1523), in: Gail, 10–13; 10.

55 Erasmus von Rotterdam, *Enchiridion militis Christiani* (1503), in: Welzig, Bd. 1, 85.

56 *Ibid.*, 71.

57 *Ibid.*, 109.

chelt, „so daß wir, auch wenn wir erkennen, was das Beste ist, doch etwas anderes lieben“.⁵⁸ Hingegen solle der Mensch der unsterblichen Seele folgen, die mit aller Kraft nach oben strebt und gegen die Last des Irdischen kämpft.⁵⁹

Erasmus identifiziert die göttliche Seele (*divina anima*) mit der Vernunft (*ratio*), die – wie ein Regent in seiner Burg – im Gehirn sitzt, „im obersten Teil des Körpers, der dem Himmel am nächsten ist und am wenigsten nach unten zieht“.⁶⁰ Unter Berufung auf Origenes kann er auch von drei Teilen sprechen: unten der Körper, oben der Geist, in den der Schöpfer das „Gesetz der Tugend“ eingepreßt habe, sodann die Seele, die entscheiden müsse, welchem der beiden sie folgen will.⁶¹ Hier geht besonders deutlich hervor, dass Erasmus die biblischen Texte aus der Sicht philosophischer Tugendlehren interpretiert, und umgekehrt nur bestimmte Teile der Schrift, nämlich deren „Vorschriften für ein gutes Leben (*bene vivendi praecepta*)“ gelten lassen will.⁶² Daran schließt für ihn die himmlische (*caelesta*) Philosophie Christi an,⁶³ die in vielem mit den Lehren „der Heiden“ übereinstimme, aber Christus habe dann „dasselbe so viel voller gelehrt (*ea-*

dem cum tanto plenius)“, um „sicherste Glückseligkeit“ (*certissima felicitas*) zu gewähren.⁶⁴ Freilich sei es nicht leicht, „das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen“, aber mit Gottes Hilfe, „ist nichts leichter als das“.⁶⁵

Für Erasmus besteht zwischen der inneren Geist-Seele und der äußeren Körperlichkeit ein qualitativer Unterschied, und der Mensch stehe vor der Aufgabe, das Innere vom Äußeren zu befreien. Daraus ergibt sich für ihn ein lebenslanges strebendes Bemühen, das nach wiederholten Versuchen einmal zum Ziel kommen werde, denn immer sei es möglich, Fortschritte zu machen.⁶⁶

7. Die Grenzen der Vernunft bei Luther

Während für Erasmus der Mensch aus Teilen zusammengesetzt ist, geht Luther von einer biblischen Anthropologie aus, für die der Mensch ein Ganzes darstellt. Zwar kann auch er von Leib, Seele und Geist als drei Teilen des Menschen sprechen, denen er verschiedene Aufgaben zuteilt.⁶⁷ Aber so sehr Luther die Vernunft rühmt, gehört sie für ihn doch zum geschöpflichen Leben des sterblichen Menschen, in dem es keinen göttlichen, aus dem natürlichen und geschichtlichen Dasein herausgelös-

58 Ibid., 151.

59 Ibid., 111.

60 Ibid., 115.

61 Ibid., 141 f.

62 Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio* (1524), in: Welzig, Bd. 4, 15. Auch aus den philosophischen Schriften will Erasmus nur solche ausgewählt sehen, welche die Tugenden zu fördern vermögen.

63 Erasmus von Rotterdam, *Brief an Paul Volz* (1518), in: Welzig, Bd. 1, 21.

64 Erasmus von Rotterdam, *In Novum Testamentum praefationes* (1516), in: Welzig, Bd. 3, 25, 11.

65 Erasmus, *Enchiridion*, 123.

66 Erasmus, *Paul Volz*, 29, 3.

67 M. Luther, *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt* (1520), in: *Bornkamm/Ebeling*, Bd. 2, 124–126.

ten Teil gibt. Darin unterscheiden sich beide signifikant.

Für Luther ist alles in Grenzen gesetzt, auch das, was der Mensch vermag.⁶⁸ Die Grenzen beziehen sich auf die Naturgesetze, denen der Mensch aufgrund seiner Leiblichkeit unterliegt, samt der Affekte, die es um der Mitmenschen willen zu steuern gilt; er wird eingeschränkt durch die Herkunft aus einer bestimmten Familie, die Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Ambiente und die Geschichte, in der er steht. Die Vernunft ist daher für Luther immer als eine bestimmte, konkrete Vernunft tätig; sie ist nicht absolut, niemals nackt, sondern immer bekleidet.⁶⁹ Daher sind auch die Erkenntnisse, zu denen sie gelangen kann, dafür anfällig, von Täuschungen aller Art in die Irre geführt zu werden.

Luthers Anthropologie sieht den Menschen als Beziehungswesen und führt dies auf den Beziehungswillen Gottes zurück, der zuerst in der Erschaffung des Menschen zum Ausdruck kommt, sich auf vielfältige Weise in der Kommunikation mit den Menschen fortsetzt und in Jesus Christus verkörpert. Für Luther steht der Mensch als Beziehungswesen in Relation zu allem, was seine Existenz ausmacht.

Aufgrund des Beziehungswillens Gottes werden für Luther nun die Grenzen, denen der Mensch unterworfen ist, in kommunikative Beziehungen umgemünzt: in die innere Beziehung zu sich

selbst und den Fähigkeiten der Vernunft, dann zu den äußeren Gegebenheiten der Leiblichkeit, der sozialen Welt der Mitmenschen und der nicht-menschlichen Umwelt sowie zu Gott. Somit ist die Vernunft einerseits begrenzt, andererseits kommunikativ verfasst und könne aus der Auseinandersetzung mit allen Kulturgütern, auch mit heidnischen Philosophen, viel lernen, was sie nicht schon aus sich selbst heraus weiß. Die Vernunft hilft nach Luther, die Anforderungen in diesem Leben (*in hac vita*) zu bewältigen,⁷⁰ und dazu bedarf es der Erziehung und Bildung, die freilich Täuschungen und Irrwege nicht hintanhaltend können. Für Luther geht es nicht darum, dass der Mensch sein Inneres vom Äußeren befreit, sondern dass er sich als ein Wesen erkennt, das in Beziehung zu allem Inneren und Äußeren steht.

8. Geschenktes Erkennen

Nun vermag sich der Mensch nach Luther nur dann als Beziehungswesen zu erkennen, wenn er den Beziehungswillen Gottes erkennt. Luther beruft sich auf eine Stelle im Galaterbrief, in dem Paulus schreibt, Gott erkennen heiße, von Gott erkannt werden (4,9), und führt aus: „Denn der Apostel lehrt mit diesen kurzen Worten, daß unser Erkennen ein von Gott Erkenntwerden sei. Damit die Galater also nicht etwa meinen, sie seien im Erkennen Gott zuvorgekommen, legt er dar, daß Gott vielmehr ihnen zuvorgekommen ist, da

68 Luther, Disputatio, 665: These 1; 667: Thesen 18–21.

69 Vgl. Ch. Schwöbel, Gespräche über den Zaun, in: Gott im Gespräch, Tübingen 2011, 19–38; 31 f.

70 Luther, Disputatio, 665: These 5.

er ein solches Erkennen in ihnen (erst) bewirkt hat [...].⁷¹

Dieses Erkennen könne daher selbst eine gebildete Vernunft nicht bewerkstelligen, vielmehr muss es dem Menschen dadurch gegeben werden, dass er von Gott erkannt wird. Für Luther ist es der Geist Gottes „in seiner eigenen Schule“,⁷² der den Geist des Menschen erleuchtet. Der menschliche Geist sei zwar der edelste Teil des Menschen, aber „wenn nicht der Geist – mit dem Glauben als mit einem höheren Licht erleuchtet – dies Licht der Vernunft regiert, so kann sie nimmer ohne Irrtum sein“.⁷³

Somit wird die Erkenntnis des Beziehungswillens Gottes empfangen, schöpferisch hervorgebracht durch die „Gabe des Heiligen Geistes“,⁷⁴ der den Glauben stiftet und Gewissheit im Herzen schafft. Niemand kann sich zum Glauben einfach entschließen: „Denn wie niemand sich selbst den Glauben geben kann, so kann er auch den Unglauben nicht wegnehmen.“⁷⁵ Und deshalb könne auch niemand zum Glauben gezwungen werden.⁷⁶

Ob eine Erleuchtung durch den heiligen Geist geschehen ist, oder nicht, lasse

sich von außen besehen nicht erkennen, sondern nur als Selbstwahrnehmung bezeugen. Und dieses Zeugnis wiederum fasse nur dann im menschlichen Geist Fuß, wenn der Geist Gottes dieses einleuchten lässt. Deshalb kann Luther auch die Philosophie bestätigen und sagen, dass jener platonische Satz zutreffe, „daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt werden kann“.⁷⁷

Luther unterscheidet zwischen einer Erkenntnis als Wissens- und Verhaltenserwerb und einer anderen Form von Erkennen, die sich nicht willentlich herbeiführen lässt und daher unverfügbar bleibt. In Bezug auf den Glauben spricht er von einem „erworbenen“ (*acquista*) im Sinne eines Wissensgegenstands, im Unterschied zu einem „eingegossenen“ (*infusa*).⁷⁸ Daher ist es für ihn möglich, dass Menschen eine hohe Kenntnis der Schrift haben, jedoch ohne lebendige Erkenntnis im Herzen.⁷⁹ Auch Jesus Christus dürfe nicht bloß ein „Gegenstand“ unserer Erkenntnis (*obiectum nostrae cognitionis*) sein, denn diese Art von Erkenntnis sei tot, habe keine Beziehung zum Leben und motiviere nicht zum Handeln.⁸⁰ Luther nennt den erworbenen Glauben

71 M. Luther, Vorlesung über den Galaterbrief (1516/1517), in: K. Aland, Luther Deutsch, 10 Bände, Bd. 1, 284.

72 Luther, Magnificat, 119.

73 Ibid., 125.

74 M. Luther, De fide, in: J. Schilling (Hrsg.), Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2, Leipzig 2006, 402–411; 403: These 1.

75 M. Luther, Vorrede zum Brief des Paulus an die Römer (1522), in: Aland, Bd. 5, 51.

76 M. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Bornkamm/Ebeling, Bd. 4, 63.

77 Luther, Galaterbrief, 286; Latein in: E. Vogelsang (Hrsg.), Luthers Werke in Auswahl, Bd. 5, Berlin ³1963, 339: „simile simili cognosci“; dort Anm.: stammt von Aristoteles, der diesen Satz Platons Timaios zuschreibt.

78 M. Luther, Propositiones de fide infusa et acquista (1520), in: Studienausgabe, Bd. 2, 91–95; 93.

79 M. Luther, Invocavitpredigten (1522), in: E. Hirsch (Hrsg.), Luthers Werke in Auswahl, Bd. 7, Berlin ³1962, 366.

80 Luther, Galaterbrief, in: Vogelsang, 339.

einen Faulpelz, der sagt: „Das geht mich nichts an“.⁸¹

Daher kann er der Philosophie darin Recht geben, dass jedem Handeln eine Einsicht vorausgehen muss, wie der Plan eines Hauses erst „im Herzen des Architekten“ sein muss, bevor er das Haus zu bauen beginnt.⁸² Luther verwendet den lateinischen Begriff *cognitio* für die beiden unterschiedlichen Formen von Erkenntnis, so dass der Kontext darüber entscheidet, was er jeweils meint. In den deutschen Schriften benutzt er für das unverfügbare Erkennen häufig das treffendere Wort „einleuchten“.

9. Ein erkenntnistheoretischer Grundsatz

In seiner Schrift „Über den Lehrer“ spricht bereits Augustinus, dem Luther nahestand, darüber, dass es nicht möglich sei, eine Erkenntnis gelehrt zu bekommen.⁸³ Das, was Menschen lesen und hören oder im Unterricht lernen, könne bestenfalls dazu einladen, Erkenntnis zu suchen, die ein Mensch freilich nicht selbst erschafft, sondern die ihm einleuchten muss. Wie sich niemand zum Glauben einfach entschließen kann, kann sich auch niemand dazu entschließen, dass ihm oder ihr etwas einleuchtet. Das hat sich in der Alltags-

sprache niedergeschlagen, wenn jemand sagt: Das leuchtet mir ein, mir ist ein Licht aufgegangen. Ein solches Erkennen lässt sich auch eine Evidenzerfahrung nennen.

Erkennen als unverfügbares Ereignis hat nicht notwendig mit dem heiligen Geist zu tun, sondern kann als ein erkenntnistheoretischer Grundsatz bezeichnet werden, der vom Alltagsleben bis zu den Wissenschaften eine wichtige und aus der Erfahrung nachvollziehbare Rolle spielt: Erkennen bedeutet, dass der Mensch eine persönliche Einsicht empfängt, die lebensverändernd zu wirken vermag.

Augustinus wie Luther haben diesen erkenntnistheoretischen Grundsatz im Kontext der christlichen Theologie entdeckt.⁸⁴ Um einen Grundsatz kann es sich freilich nur dann handeln, wenn dessen Geltung nicht auf die Theologie als den Entdeckungszusammenhang beschränkt bleibt. Genese und Geltung lassen sich nicht aufeinander reduzieren, denn das liefe entweder auf eine subjektive Einbildung ohne weitere Bedeutung hinaus, oder auf eine bodenlose Behauptung. Genese und Geltung sind miteinander verschränkt, indem die Geltung über die Genese hinausreicht und sich analog auch in anderen Zusammenhängen als bestätigungsfähig erweist. Dass dies der Fall ist, geht daraus hervor, dass Luther mit guten Gründen immer wieder Bezüge zur Philosophie herstellen kann.

81 De fide, 405: These 21.

82 Luther, De fide, 407: Thesen 37 und 39.

83 P. Schulthess, Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in De magistro, in: Th. Fuhrer (Hrsg.), Augustinus, De magistro – Der Lehrer, Augustinus Opera/Werke, Bd. 11, Paderborn 2002, 26–82.

84 Für Augustinus jedoch, der platonischem Denken verpflichtet ist, verdankt sich jede Art von Erkenntnis dem inneren Lehrer Christus.

Die Unverfügbarkeit des Erkennens spielt aber nicht nur in der Philosophie eine Rolle, sondern auch in den Naturwissenschaften. Ein Beispiel dafür ist der Chemiker Friedrich August Kekulé, der die Struktur des Benzolrings im Halbschlaf entdeckte. Diese Erkenntnis habe ihn, wie er selbst sagt, wie ein „Blitzstrahl“ getroffen.⁸⁵ Auch Albert Einstein nennt seine Relativitätstheorie das Ergebnis einer „Intuition“, die als strukturelle Analogie zum Entdeckungszusammenhang der Theologie Luthers gesehen werden kann.⁸⁶ Ob man das Erkenntnis, Intuition, Heuristik oder kreatives Denken nennt, mit Gottlob Frege lässt sich sagen: „Das wirkliche Denken ist mit den logischen Gesetzen nicht immer im Einklange, ebensowenig wie das wirkliche Handeln mit dem Sittengesetze.“⁸⁷ Die Kenntnis vorausgehender Forschungen und die aktive Suche nach Erkenntnisgewinn sind zwar Voraussetzungen, auch im Kontext der Theologie, aber die Ergebnisse wurden unwillkürlich entdeckt und sind kein notwendiges Resultat des Bemühens. Auf dieser Basis steht auch eine Bildung, die nicht nur im Anlernen

von Wissensbeständen und Verhaltensweisen besteht.

10. Resümee

Dass Erasmus und Luther Kinder ihrer Zeit waren, muss nicht betont werden, und ließe sich vielfach belegen. Dennoch finden sich bei beiden in Bezug auf Erziehung und Bildung vielfach Ansätze in praktischer Hinsicht, die erst später in der zu einer eigenständigen Wissenschaft gewordenen Pädagogik theoretisch und methodisch entwickelt wurden.

An einer Stelle jedoch scheiden sich die beiden Geister: Für Erasmus muss der Mensch seine Geist-Seele, die für ihn Anteil am Göttlichen hat, durch Bildung von allem Niederen befreien und sich auf einem steinigen Weg zum Höheren durchkämpfen. Für Luther hingegen besteht zwischen dem höheren Göttlichen und dem niederen Menschlichen ein Hiatus, der vom Menschen trotz allen Strebens nicht überwunden werden kann. Aufgrund dieser, dem Menschen gesetzten Grenze hat er aber etwas entdeckt, das Erasmus verschlossen geblieben war: die Bedeutung des Erkenntnisakts. Luther misst der Bildung, die sich erwerben lässt, eine große Bedeutung bei, aber diese stellt erst die Grundlage dar für die Möglichkeit eines Erkennens, das einleuchten muss. Während sich erworbene Bildung keineswegs auf die Lebensführung auswirken muss, vermag empfangenes Erkennen einen Menschen so zu verändern, dass er

85 Die Schilderung dieses Ereignisses findet sich in: G. Gabriel, Kreatives Denken und Heuristik des Erkennens, in: Denkströme, Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Heft 13, 2014: www.denkstroeme.de/heft-13/s_81-94_gabriel [25.01.2017].

86 Darauf verweist M. Mühlhng, Einstein und die Religion, Göttingen 2011, 355; in der Erkenntnis der Unverfügbarkeit der Glaubensgewissheit sieht Mühlhng auch die Toleranzfähigkeit des christlichen Glaubens begründet.

87 G. Frege, Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß, G. Gabriel (Hrsg.), Hamburg 2001, 64.

oder sie ohne mühsames Streben einen neuen Weg einschlägt.

Nun ist es möglich, in der Rezeption das zu profilieren, in dem sich Erasmus und Luther voneinander unterscheiden. Dies geschieht in der Regel und ist in Bezug auf die Theologie auch berechtigt. Aber wenn es um Erziehung und Bildung geht, sollte es möglich sein, von den

theologischen Inhalten abzusehen und auf die Formen der Rationalität, die formale Struktur der beiden Denkwege zu achten. Daraus kann sich eine komplementäre Lesart ergeben: Was einander ausschließt, lässt sich dann als einander ergänzend wahrnehmen, da sich beides auf dieselbe Referenz bezieht: auf den Menschen mit seinen Möglichkeiten und Grenzen. ■

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.

Von **István Karasszon**

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 herum in unserem weitgehend säkularisierten Europa, 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 der 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! Ich erinnere mich noch an die 70er Jahre, 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 Disputationsthesen unter den Gelehrten der Universität, damit sie eine Lehre vom Ablass verfassten, der damals lehramtlich noch nicht geklärt worden war. Der große, oft gefei-

erte 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. Jh. 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 hl. 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 vom Estherbuch). 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 hier nur Melanchthon nenne, so ist

1 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 Lives. 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.

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 vom 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.² In Wittenberg hat er jedoch nicht hebräisch, sondern griechisch unterrichtet; hebräisch lehrte da 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 daran auch nichts ändern konnte, als Melanchthon sich mit Johannes Oekolampad getroffen hat und in der Abendmahlslehre Luthers ein bisschen unsicher wurde. Wissen und Gewissen,

2 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.

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 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 gehalten hat, welche dann verhängnisvolle Konsequenzen in Paris nach sich zog. Ein führender Geist jenes neuen Kreises³ war Jacques Lefèvre d'Étaples, der Bi-

3 Allerdings gab es auch Unterschiede zwischen den „Fabristen“ und Erasmus von Rotterdam, wie dies aus der Debatte zwischen Lefèvre d'Étaples und Erasmus hervorgeht. Sie wird auf S. 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 Lutetiae fueramus conflictati*). Es scheint, dass Lefèvre d'Étaples in theologischen Fragen Erasmus für 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.

schof von Meaux, ein richtiger humanistischer Geist, dessen Überzeugung war, dass die hl. 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 Leute in der Umgebung Calvins. Es soll noch vermerkt werden, dass, bevor der König ihn zurückgerufen hätte, Lefèvre d'Étaples von Meaux vertrieben 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 soll. Aber die Reihe lässt sich noch weiter fortsetzen: ein hervorragender Griechisch-Lehrer, Pierre Danès, den Calvin viel mehr schätzte als seinen früheren, aber beliebten, Lehrer in Bourges, den Berner Melchior Wolmar, und ein exzellenter Hebraist, François Vatable, der Herausgeber von David Kimchis Kommen-

Vielleicht erklärt diese Debatte auch manches im Verhalten J. Calvins! In seinem Seneca-Kommentar vom 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.

taren, gesellten sich noch zu den Vorigen.⁴ Um das Collège Royal finden wir in dieser Zeit auch den Verleger Robert Estienne, selber auch ein hervorragender Sprachwissenschaftler (wie dies sein *Thesaurus linguae latinae* erwies), der aber später sich 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 Bohatec⁵, François Wendel⁶ und Alexandre Ganoczy⁷ die humanistische Bildung Calvins am meisten beeinflusste. Budé setzte sich dafür ein, dass die neue Lehranstalt als collège trilingue⁸ organisiert wurde; er

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

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

6 *Calvin et l'humanism*, Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

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

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

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 vom 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 wirkten, dass dieser Kreis 1523 aufgelöst wird. Und nun zögerten sich die Fakultätsherren nicht: Im April 1530 verlautbarten sie eine *Determinatio Facultatis*, die man heute nicht ohne Verblüffung liest, doch 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 Escriture ne se peult 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 aucthores 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 geschickt, 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 verfermt werden kann. 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.⁹ Selbst die Rektoratsrede von Nicolas Cop war eher eine humanistische Ansprache, wohl aber auch ein Angriff auf die „Sophisten“ – gemeint waren damit die alt-

9 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 sein, wo er mit seinem Freund Louis du Tillet einige Wochen in Ferrara verbrachte, unter dem Namen Charles d'Espeville. 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.

herkömmliche scholastische Theologie, und natürlich auch die Fakultätsherren an der Sorbonne.¹⁰ Dadurch aber, dass diese die neuen Gelehrten vertrieben, gelangte Calvin nach Straßburg – und dort konnte er gute Freunde finden, vor allem Martin Bucer, die 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 (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, also wirklich 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 Lau-

sanne 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 lateinisch 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 wuchs ebenfalls vom Gymnasium hervor – ganz anders als etwa in Leiden, wo die Lehrstätte von Wilhelm von Ora-

¹⁰ 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, 65 ff.

nien gegründet wurde.¹¹ 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.¹² 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! Der Herzog Karl III. von Savoyen wollte die nördlichen Teile des Genfer Sees erobern – es gelang ihm nie, was er wünschte: nach Genf konnte er nicht kommen. Aber Waadtland war schon unter seiner Herrschaft, als die Berner 1535 den Beschluss fassten, den Geschwistern in der Romandie zu helfen.¹³ 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.

11 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 Vitalität der Holländer wie 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 Friesland, Leeuwarden die Universität gegründet wurde. In der Tat eiferten sich die Bürger in beiden Städten um die Universität, aber Franeker hat dann gewonnen.

12 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.

13 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.

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.¹⁴ 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 manch Ressentiments von Pierre Viret ausgelöst haben mag, aber mit der Zeit folgte er seinem

Freund nach Genf.¹⁵ 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: die letzteren 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 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,

14 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.“

15 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 kaum zu wundern, 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.

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 als 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, noch 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 älteste wohl die Universität Fünfkirchen (Pécs) 1367, sowie auch die in Altofen (1395). In Anbetracht der Eroberungen des Osmanischen Reiches aber konnten diese Lehrstätten nicht weiter wirken – in der Reformationszeit gab es keine Universität in Ungarn. Die älteste Universität des Landes, die ungebrochen bis hin in unsere Zeiten 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, Slowakei, wo auch in unseren Tagen eine Universität wirkt, die aber mit der damaligen Schule nicht identisch ist.

Pázmány's Universität kam nach Budapest, wurde nach dem II. 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 mir 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 zählten, 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 den Bakterien der Rinderpest nur das ungarische graue Rind resistent war. 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.¹⁶ Im 17. Jahrhundert änderte sich die Orientierung: die Ungarn besuchten gerne die niederländischen Universitäten; die seitdem geschlossene Schulen in Harderwijk und Franeker waren am beliebtesten, aber auch die heute 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, also 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, Kecskemét und Klausenburg, aber die

¹⁶ Siehe Géza Szabó, Geschichte des ungarischen Coetus an der Universität Wittenberg 1555–1613, Halle/S.: Akademischer Verlag, 1941.

medizinische Fakultät ist, nach wie vor¹⁷, 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 Lande 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 Lande.

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 da das Kultusministerium und er überzeugte 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! ■

17 Zugleich müssen wir aber auch sagen, dass sich die Protestanten für Fragen des Gesundheitswesens seit Anbeginn interessiert haben. In Debrecen wurde schon 1529 ein „Isptály“ = Hospital gegründet, und der erste reformierte Bischof, Péter Méliusz Juhász hat das erste ungarische Kräuterbuch (Herbarium, 1578) herausgegeben. In Sárospatak lebte neben dem altehrwürdigen Kollegium János Balsaráti Vitus (1529–1575), ein Schüler des Melanchthon, 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.

Martin Luther und die deutsche Sprache

Ohne Martin Luther würden wir uns heute vielleicht kaum mit Menschen aus Norddeutschland verständigen können. Die Sprachentwicklung in den Niederlanden zeigt, dass der ursprüngliche deutsche Sprachraum Gefahr lief, zu zerbröckeln und zu zerbröseln. Ähnlich strebte ja auch das Slawische ab dieser Zeit auseinander; es bildeten sich allmählich eigene Sprachen heraus.

Von **Erwin Schranz**

Der Sprachgewalt und der kreativen Ader des Reformators Dr. Martin Luther (1483–1546) verdanken wir es, dass sich eine einheitliche, **neuhochdeutsche Sprache** herausbildete. Luther legte unbeabsichtigt seine Sprache wie ein einigendes Band über das deutsche Sprachgebiet. Wie konnte er als Einzelperson diesen enormen Einfluss auf die Sprachentwicklung schaffen? Schließlich gab es schon im Jahrhundert vor Luther etwa

15 Übersetzungen der Bibel ins Deutsche, die aber nie populär wurden, deren Übertragung allzu stark am lateinischen Text der Vulgata klebte und die daher etwas hölzern und umständlich, einfach „gestelzt“, klangen. Zum Glück war um 1450 von Johannes Gensfleisch, genannt Gutenberg, der moderne Buchdruck mit beweglichen Lettern erfunden worden, der die Verbreitung von Büchern beschleunigte und die Kosten reduzierte.

Reformation und deutsche Sprache standen in fruchtbarer Wechselwirkung. Das Vordringen der Reformation war auf die Schrift und eine verständliche Sprache angewiesen, die Sprachgewalt von Luthers Bibelübersetzung trug wiederum zur Vereinheitlichung der Sprache bei. Luther war ein **begnadeter Kommunikator**, heute würde man sagen ein Multimediatalent: er hatte bei seiner Bibelübersetzung nicht nur den Originaltext, sondern vor allem den Empfänger des Wortes vor Augen. Der Leser sollte den Text verstehen. Er verstand es meisterhaft, die Bildhaftigkeit der biblischen Texte in die aktuelle Lebenswelt zu übertragen. Die lateinische Messe wurde bereits im Jahre 1526 in den von der Reformation erfassten Gebieten abgeschafft (übrigens in der katholischen Kirche praktisch erst beim Zweiten Vatikanum 1962) und durch den deutschen Gottesdienst ersetzt.

Luther war ein wortgewaltiger Prediger, das gesprochene Wort war seine besondere Stärke (siehe auch seine Wittenberger Tischreden). Auch bei schriftlichen Texten orientierte er sich am Leser. Da er sehr musikalisch war und mehrere Instrumente selber spielte, war ihm das gesungene Wort ein Herzensanliegen. Das nun entstehende **evangelische Kirchenlied** verstärkte emotional seine religiöse Botschaft. Er war der Schöpfer des ersten Gesangbuches, das 1524 mit nur acht Liedern herausgegeben wurde, gefolgt im gleichen Jahr von einem Liederbuch mit 32 deutschen und acht lateinischen geistlichen Liedern. Der Kirchen- und Volksgesang trug zu Verinnerlichung der

Glaubenssätze bis in unsere Tage wesentlich bei.

Die Lieder Martin Luthers wie die Bekenntnislieder „Ein feste Burg ist unser Gott“ oder „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ sind noch heute ein fester Bestandteil der evangelischen Lied-Tradition. Aber auch „Nun freut euch liebe Christengmein“, „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ oder das für Luthers Kinder anlässlich der Weihnachtsbescherung 1535 gedichtete Lied „Vom Himmel hoch da komm ich her“ sind Allgemeingut geworden und auch im katholischen Gesangbuch zu finden.

Was war die Grundüberlegung von Martin Luthers **Bibelübersetzung**? In seinem denkwürdigen „Sendbrief vom Dolmetschen“ (Coburg 1530) meint er selbst programmatisch: „Man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden und danach dolmetschen, so verstehen sie es denn.“

Luthers Prinzip „den Leuten aufs Maul sehen“ ist nicht zu verwechseln mit der bequemen, leider häufig vorkommenden Angewohnheit „den Leuten nach dem Munde reden“, denn die religiösen Inhalte Luthers waren durchaus „schwere Kost“ und stellten hohe Anforderungen an die Menschen der damaligen Zeit.

Die erste beeindruckende Leistung Luthers war die Übersetzung des Neuen Testaments. Er verbrachte damals als „Junker Jörg“ einen eigentlich unfreiwilligen Aufenthalt auf der Wartburg. In nur

elf Wochen übersetzte er das Neue Testament aus dem griechischen Originaltext („Septemberbibel“). Im Jahre 1534 folgte dann das Alte Testament. Damit lag die ganze Bibel vor. Dies geschah nun teilweise in Teamarbeit, unter anderem unterstützt vom humanistisch gebildeten Philipp Melancthon, dem „praeceptor Germaniae“.

Wie gelang es Luther angesichts einer heillosen regionalen Zersplitterung, die Bibel und seine zahlreichen Schriften in einer einheitlichen Sprache, verständlich für den gesamten deutschen Sprachraum zu verfassen? Er selbst wuchs an der Sprachgrenze, am Schnittpunkt zwischen dem niederdeutschen (plattdeutsch) und dem (ost-)mitteldeutschen Gebiet auf und war daher von Haus aus sehr sprachsensibel. Seine Eltern sprachen thüringisch, in seinem Volksschulort Mansfeld wurde damals noch plattdeutsch gesprochen. Luther wählte als Grundlage für seine Werke die **meißnerisch-sächsische Kanzleisprache**, die damit die Basis für das Neuhochdeutsche bildete. Regional begrenzte Wörter ersetzte er allerdings durch in größerem Umkreis bekannte. Da sich die Sprache insgesamt im Fluss befand, griff er die neueren Sprach- und Vereinheitlichungstendenzen geschickt auf und ließ veraltete Formen allmählich fallen (z. B.: *wilch* statt *welch* oder *erbeit* statt *Arbeit*). Manche Ausdrücke blieben schwankend im Gebrauch wie zum Beispiel *kunnen* statt *können*. In der Regel bevorzugte Luther die südlichen, oberdeutschen Formen, wie z. B. *Burg* statt *Borg* oder gegen statt *kegen*, *gewesen* statt

gewest, *Sonne* statt *Sun*, manchmal auch die mitteldeutsche Form wie in *brennen* statt *brinnen*, sondern statt *sundern*. Einige oberdeutsche Ausdrücke, wie *glauben* statt *gläuben* oder *Hilfe* statt *Hülfe* (übrigens erst 1929 endgültig) setzten sich gegen Luthers Schreibweise durch.

Interessanterweise wurde am wenigsten der westdeutsche alemannische Raum berücksichtigt, obwohl große Druckereien in Straßburg, Köln oder Basel arbeiteten, denn Luther fand das Alemannische „filzich und zottich“.

Luthers Prinzip, „den Leuten aufs Maul zu schauen“ prägte seine Ausdrucksweise. Seinen Worten wohnte eine gewisse ausstrahlende Wucht inne, sie waren ausdrucksstark und kernig, fanden bildhafte Vergleiche und waren manchmal deftig und derb, was allerdings zeittypisch war und dem herrschenden „Grobianismus“ entsprach, wenn er etwas vulgär, aber unvergesslich treffend formulierte „Aus einem verzagten Arsch kommt kein fröhlicher Furz“ oder den berühmten (Tisch-) Spruch, der vermutlich auch von ihm stammt: „Warum furzet und rülpsset ihr nicht? Hat es euch nicht geschmacket?“ – Luthers Ausfälle gegen die aufständischen Bauern und seine unverzeihlichen Ausdrücke zu den Juden in seinen letzten Lebensjahren zeigen des Reformators intolerante Seite.

Die Lebendigkeit der Sprache und die Annäherung des Geschriebenen an das Gesprochene Wort erreichte Luther nicht nur durch lebensnahe Vergleiche, sondern auch durch die **flexible Stellung des Zeitwortes**, wodurch die Bedeutung eines

Ausdruckes unterstrichen wird, z. B. „Du sollst keine anderen Götter *haben* neben mir“ oder „Der Herr lasse sein Angesicht *leuchten* über dir und sei dir gnädig“ oder „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“

Auf diese Weise waren in Zeiten, als viele Menschen noch nicht lesen konnten, die Bibel und Luthers Texte auch hervorragend zum Vorlesen und Vortragen geeignet.

Dialektausdrücke vermied Luther tunlichst, weil sie nicht überall verstanden wurden. **Fremdwörter** lehnte er nicht grundsätzlich ab, gebrauchte sie aber nur gelegentlich, vor allem für religiöse Begriffe wie Evangelium, Apostel oder Testament, und zwar nicht aus nationalistischen oder sprachpuristischen Gründen, sondern um die Verständlichkeit bei seinen (oft ungebildeten) Zielgruppen zu erhöhen. Das Fremdwort „Toleranz“ gebrauchte Luther als erster – auch wenn er selbst zur Intoleranz neigte – in einem Schreiben an den Regensburger Reichstag 1541: in Religionsfragen sei Toleranz nicht ausreichend und „tauge nichts“.

Martin Luther entwickelte, wie schon Thomas Mann feststellte, keinen eigenständigen sprachlichen Ehrgeiz. Die Sprache war ihm eigentlich nur ein Nebenprodukt seines religiösen Anliegens. Und doch bewirkte er geradezu eine **nachhaltige Sprachrevolution** im deutschen Sprachraum, aus mehreren Gründen:

- Seine Sprache entnahm er im Wesentlichen aus der Mitte des deutschen

Sprachraums und er verstärkte bestehende Vereinheitlichungstendenzen von Kanzleisprachen, indem er diese „entstaubte“.

- Er orientierte sich bei seinen Übersetzungen, seinen Reden und Schriften am Leser und Zuhörer.
- Er formte, wenn notwendig, völlig neue, gängige Worte und Wendungen.
- Er erreichte dank der Autorität des Wortes Gottes (Bibel) und des Glaubens (Katechismus) und der Verwendung im täglichen Leben des Volkes große Einprägsamkeit, Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit.
- Luthers ins Ohr gehende Formulierungen wurden zu literarischen Sprachdenkmälern, die große Eigenkraft entwickelten.

Was ist nun das Besondere an Luthers deutscher Sprache im Detail?

Seit Luther ist die **Großschreibung** ein Kennzeichen der deutschen Sprache. Sie wurde ursprünglich nicht nur für Hauptwörter, sondern auch für Zeit- und Eigenschaftswörter verwendet. Unbetonte Hauptwörter wurden noch 1546 klein geschrieben. Mit HERR in der Bibel war ursprünglich Gott Vater gemeint, mit HERR oder Herr Jesus Christus und *herr* war ein weltlicher Mann.

Bezeichnend war das **lutherische -e**, das z. B. auch in *sahe* (sah) verwendet wurde und in *wurde* allgemein erhalten blieb. In Bayern fasste das „ketzerische -e“ erst

im 18. Jahrhundert Fuß. Bis dahin hieß es *Füß*, *Bot* und *Sunn* für Füße, Bote und Sonne, sowie *ich mach* statt ich mache. Mit der Schulpflicht und der Aufklärung setzte sich auch im Habsburgerreich das lutherische-e in der Schriftsprache endgültig durch.

Die **Lebendigkeit und Eleganz** von Luthers Sprache wird zum Beispiel unterstrichen im bekannten **Wortspiel** mit dem Vokal *-i* in der Weihnachtsgeschichte (Lukas 2, 12) „Ihr werdet finden ein Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend“.

Auf Luther gehen ins Ohr schmeichelnde **Stabreime** zurück wie

- *fett und feist*
- *himmlische Heerscharen*
- *seine Zunge im Zaum halten*
- *Zeichen dieser Zeit*
- *mit Zittern und Zagen* (beim Damaskus-Erlebnis des Paulus)

Feste Reimbildungen haben seit Luther Eingang in die deutsche Alltagssprache gefunden, wie *Rat und Tat*, *schlecht und recht* (eigentlich schlicht und recht)

Luther lässt **sprechende Bilder** vor unserem geistigen Auge erstehen wie *schwankendes Rohr*, *Mühlstein an seinem Hals*, *lebendiges Wasser*; wie *Schuppen von den Augen fallen*, *dienstbare Geister*; *lebendig tot*, *einer trage des anderen Last* oder *unseres Herrgotts Flicker* (die Heilkundigen und Ärzte)

Durch Luthers Sprachgebrauch kam es zu **Bedeutungsänderungen von Ausdrücken**: *Pfaffe* wurde allmählich negativ besetzt, ebenso *Götze* (ursprünglich nur ein unschuldiges Heiligenbildchen). Das Wort *ruchlos* bedeutete zuerst nur rücksichtslos und *fromm* stand für gut, tüchtig. *Maul* war das gängige Wort für Mund. Das Wort *Beruf* wurde im ausgehenden Mittelalter nur im Sinne von Berufung für die Priesterschaft, den Pfarrer verwendet – bis es Eingang in andere Stände, in die Arbeitswelt und allgemein für Beschäftigung fand. Das mittelalterliche Wort *arbeit* war hingegen nicht der Kontemplation (wie der Beruf) gewidmet, sondern mit Sorge, Plage und Mühsal verbunden.

Die **bildhafte Sprachkraft** Luthers ist beachtlich, etwa in seinen beliebten Tierfabeln oder bei folgenden Vergleichen:

„*Wie man nicht wehren kann, dass einem die Vögel über dem Kopf herfliegen, aber wohl, dass sie auf dem Kopf nisten, so kann man auch bösen Gedanken nicht wehren, aber wohl, dass sie in uns einwurzeln.*“

„*Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn dass ein Reicher ins Reich Gottes komme.*“ (Matthäus 19, 24). Luthers wörtliche Übersetzung des Originaltextes führte zu diesem abstrusen aber einprägsamen Vergleich; nach späteren Deutungsversuchen des Ausgangswortes könnte es auch „Schiffstau“ bedeuten oder vielleicht ein enges Tor in Jerusalems Stadtmauer bezeichnen (durch das ein Kamel wohl kaum gekommen wäre).

Die Bitte der Jünger an Jesus „*Herr bleibe bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneigt*“ stellt also nicht einfach lapidar fest, dass es dunkel wird, sondern das Finsterwerden wird mit einer aktiven Wendung beschrieben.

„*Im Schweiß deines Angesichtes wirst du dein Brot essen.*“ (1 Mose 3,19)

Der bildhafte Ausdruck „*sein Licht nicht unter den Scheffel stellen*“ schien im 20. Jahrhundert überholt, weil das Getreidemaß „Scheffel“ nicht mehr in Verwendung stand. Bei der Revision der Lutherbibel 1975 wurde daher überlegt, das Wort „Eimer“ zu verwenden, später die Worte „Gefäß“ oder „Schüssel“, doch diese profanen Ausdrücke grenzten geradezu ans Lächerliche, sodass der althergebrachte Ausdruck letztlich nicht zu tilgen war.

„*Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über.*“

„*In den dritten Himmel entrückt sein.*“ (2 Kor. 12,2), ein geflügeltes Wort, das inzwischen einen Bedeutungswandel zum *siebenten Himmel* erlebt hat und zwar dank dem jüdischen Talmud und von dort einerseits über Mohammed in den Koran und andererseits in unsere Alltagssprache gelangte.

Bei manchen Ausdrücken in Luthers Bibel kam allerdings eine damals kaum zu vermeidende **mangelnde Sachkunde des Orients** zum Vorschein, so tummeln sich Kaninchen und heimische Tiere im Heiligen Land, auch ein Einhorn wird gesichtet und statt exotischen Pflanzen findet sich ein Buchsbaum in orientalischen Gärten. Den Säuen werden Trebern statt

die Früchte des Johannisbrotbaumes zum Fressen vorgeworfen.

Luthers Bedeutung als **Sprachschöpfer** ist wohl einmalig:

Er erweiterte den Sprachradius und führte **neue Endungen** ein, z. B. Verkleinerungsformen, wie *Mägdelein* (statt norddeutsch *Mägdichen*), *Kindel(ein)*, die häufig verwendete Endung *-ung* als Ergebnis einer Handlung z. B. *Verdolmetschung*, die Endung *-ei* im negativen Sinn wie *buberei*, *pfafferei*, die Endung *-nus/nis* in *gefenknus*, *ereignis*, *finsternis*, *gedächtnis*, die Endung *-ey* in *Tyranney* oder die Vorsilbe *-ge* für lästige Handlungen wie *geschwätz* oder *gesind(e)* oder *Erz-* (siehe Erzbischof, Erzherzog) mit negativer Drehung in *Erzbube* und *Erzbösewicht*.

Luther machte viele **süddeutsche Ausdrücke** für den gesamten deutschen Sprachraum nutzbar, etwa *Wellen* statt *Unden*, *Brunn* statt *Born*, *bringen* statt *brennen*, *Wurzel* statt *wortzel*, *gehen* statt *gan*, *stehen* statt *stahn*, *mitten* statt *mitzt*, *gefallen* statt *behagen* und *soll* statt *sall*. Aber auch umgekehrt wurden etliche **norddeutsche Wörter** hoffähig gemacht und setzten sich dank Luther durch, z. B. *Pfote* statt *Pratze*, *Balken* statt *Tram*, *Peitsche* statt *Geißel*, *Jauche* statt *Adel* (jetzt nur noch für Aristokraten gebräuchlich) oder *Grenze* statt *Mark*. Daneben flossen eine beträchtliche Anzahl **mitteldeutscher Wörter** neben den oberdeutschen Ausdrücken in den neuhochdeutschen Wortschatz ein, was teilweise mit einem **Bedeutungswandel** einherging: *Antlitz*/Angesicht, *bersten*/brechen, *brausen*/rauschen,

bunt / gescheckt oder gesprenkelt, *fett* / feist, *fühlen* / empfinden oder spüren, *Gefäß* / Geschirr, *Hälfte* / Halbteil, *harr-* / warten, *horchen* / losen, *Kahn* / Nachen, *Otter* / Natter oder Schlange, *Qual* / Pein, *Sperling* / Spatz, *täuschen* / betrügen, *tauchen* / eintunken, *Ziege* / Geiß. Auch das Wort *Pferd* machte Luther zusätzlich zum süddeutschen *Ross* populär, während der südwestdeutsche *Gaul* eher einen negativen Beigeschmack erhielt.

Luthers **persönliche Wortschöpfungen** gehören heute zum Standardwortschatz und sind aus dem Deutschen nicht mehr wegzudenken: *Bubenstück*, *Dachrinne*, *Fallstrick*, *Feuereifer*, *Fleischtopf*, *geistreich*, *kleingläubig*, *Lückenbüßer*, *lichterloh*, *Machtwort*, *Gotteslästerung*, *Nächstenliebe*, *friedfertig*, *Langmut*, *Morgenland*, *Geizhals*, *Trübsal*, *Spitzbube*, *wetterwendisch* (für unstet), *Feuertaufe*, *Bluthund*, *Selbstverleugnung*, *Schandfleck*, *Gewissensbisse*, *Lästermaul*, *Lockvogel*, *Höllenangst*, *herzzerreißend* oder *halbtot*.

Wer weiß noch, dass **gängige Synonyme** von Luther stammen, wie *Hoffnung* und *Zuversicht* oder *angst und bange werden* oder **Begriffspaare** wie *Milch und Honig*, *Mark und Bein* oder *Fleisch und Blut*?

Auch Luthers **zusammengesetzte Ausdrücke und Metaphern** sind seit Jahrhunderten stil- und sprachbildend:

- *in Sack und Asche gehend*
- *ein Stein des Anstoßes*
- *kein Stein auf dem anderen bleiben*
- *mit Blindheit geschlagen*

- *Perlen vor die Säue werfen*
- *ein Buch mit sieben Siegeln*
- *die Zähne zusammen beißen*
- *etwas ausposaunen*
- *im Dunklen tappen*
- *ein Herz und eine Seele sein*
- *auf Sand gebaut*
- *ein Wolf im Schafspelz*
- *der große Unbekannte*
- *der Mensch lebt nicht vom Brot allein*
- *niemand kann zwei Herren dienen*
- *seine Hände in Unschuld waschen*
- *die Haare zu Berge stehen*
- *auf Herz und Nieren prüfen*
- *jemanden unter seine Fittiche nehmen*
- *einem das Maul stopfen*
- *ein Auge auf jemanden werfen*
- *Salz der Erde, Licht der Welt*
- *sein Kreuz auf sich nehmen*
- *unser Wissen ist Stückwerk*
- *A und O, Alpha und Omega*
(von A bis Z)
- *einen Denkkzettel verpassen*
- *jemandem die Leviten lesen*

Und wer kennt nicht die *verführerische Schlange*, den *ungläubigen Thomas*, die *Sündflut* statt der *Sintflut* (als die große Überschwemmung), ein *verstocktes Herz*, einen *vom Scheitel bis zur Sohle* „Aufgeputzen“ (eigentlich heißt es gerade umgekehrt *aufsteigend von der Fußsohle bis zum Scheitel*), den *Bluthund* (Davids), der den Arbeitern den Lohn nicht gibt (von den Marxisten verwendet für „Bluthunde der Reaktion“) und um unser *tägliches Brot* (ursprünglich im Originaltext das „Brot für den kommenden Tag“) flehen auch wir täglich im Vaterunser. Luthers

Sprachprägungen begegnen uns also noch immer auf Schritt und Tritt.

Der sprachschöpferischen Leistung Luthers wohnte eine beachtliche innere Spann- und Sprengkraft inne. Nach etwa 100 Jahren war dank Luthers Bibelübersetzung und seinem (großen und kleinen) Katechismus die neuhochdeutsche Sprache in Norddeutschland angekommen und als Schriftsprache verbreitet. Trotz katholischer Gegenwehr, besonders der Jesuiten, setzte sich auch in katholischen Regionen Süddeutschlands und im heutigen Österreich die von Luther geprägte deutsche Sprache ab 1750, auch dank der beginnenden Aufklärung, endgültig durch, während übrigens etwa gleichzeitig die Gregorianische Kalenderreform des Papstes in den restlichen protestantischen Gebieten Norddeutschlands angenommen wurde.

Luthers Betonung der Volkssprache, seine Bibelübersetzung und seine theologischen Begriffsbildungen übten sogar

auf die Sprachen der skandinavischen und baltischen Länder eine nachhaltige Wirkung aus. Sogar im slawischen Sprachbereich wurden Bibelübersetzungen und nationale Sprachbücher angeregt, die erst zur Schaffung eigener Nationalsprachen wie dem Slowenischen (durch den Reformator Primus Truber) führten.

Luthers **Beharrlichkeit**, zum Ausdruck gebracht in seinem legendären Ausspruch vor dem Reichstag zu Worms 1521 „*Hier stehe ich und kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen*“ verdanken wir, dass der Zersplitterung des deutschen Sprachraumes vorgebeugt und unsere moderne Sprache nachhaltig geprägt wurde. Genauso erfüllt uns mit Freude sein vor Hoffnung und Zuversicht sprühendes (oder ihm höchstwahrscheinlich in den Mund gelegtes) Zitat und optimistisches Lebensprinzip „*Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt untergeht, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.*“ ■

Bericht zu aktuellen Entwicklungen und Herausforderungen im kirchlichen Bildungswesen

Dokumentation des Vortrages von Oberkirchenrät Karl Schiefermair bei der Konferenz der Referentinnen und Referenten für Bildungs-, Erziehungs- und Schulfragen in den Gliedkirchen der EKD in Hannover im Februar 2017.

Von **Karl Schiefermair**

1. Schulentwicklung (Ganztagsschule, eigenverantwortliche Schule, demografischer Wandel etc.)

Die kräftige Förderung der Ganztagschulen konnte nur mit Mühe auch für die konfessionellen Schulen in Anspruch genommen werden. Der weitere Ausbau der sog. „Autonomie“ (Lehrerinnenauswahl, Finanzen) der einzelnen Schulstandorte

stößt nicht auf durchgehende Gegenliebe und ist politisch enorm umstritten.

Durch die Flüchtlingsbewegung nimmt in Wien die Zahl der Schülerinnen und Schüler in den Pflichtschulen deutlich zu, in den anderen Bundesländern nimmt die Zahl weiterhin leicht ab. Weder der Evangelische Religionsunterricht noch die Evangelischen Schulen werden von den steigenden Zahlen profitieren.

2. Verhältnis von Kirche und Staat im Bildungsbereich

Keine spezifischen Änderungen gegenüber den Vorjahren. Es besteht der traditionelle Bund – Länder – Gegensatz, in dem alle Probleme aufgehoben sind und nicht gelöst werden. Auch die früher guten Kontakte der Katholischen Kirche zum Bildungsministerium können seit einigen Jahren nicht mehr genutzt werden.

3. Religionsunterricht in den einzelnen Schularten (u. a. Standards und Qualitätssicherung, Statistik und Prognosen, Finanzierung)

Die evangelische Gesamtschülerzahl ist weiterhin sinkend – analog dem allgemeinen Trend – derzeit von 32.162 auf 30.983. Die Zahl der angemeldeten Schüler (4.426 auf 4.492) steigt und leider auch jene der abgemeldeten Schülerinnen (5.069 auf 5.384) – im Gegensatz zum Vorjahr. Es unterrichten 597 Lehrkräfte (–25), davon 179 Pfarrerrinnen (–14), insgesamt 6.515 (–200) RU-Stunden (183 davon kirchlich bezahlt) an 2.491 (–55) Standorten (Schülerinnen und Schüler aus 3.418 Schulen). Dieser Konzentrationsprozess wird sich fortsetzen.

Zur Qualitätssicherung sind insgesamt 13 „FachinspektorInnen“ mit verringertem Stundendeputat im Auftrag der Landesschulräte unterwegs, sie leiten auch die kirchlichen Schulämter.

4. Aus-, Fort- und Weiterbildung von Religionslehrkräften

Die in der „PädagogInnenbildung NEU“ geforderten Umstellungen in der Lehrerbildung gehen im Primarbereich ins zweite Jahr. Die Kirchlich-Pädagogische Hochschule (KPH) Wien bietet österreichweit den Schwerpunkt „Evangelische Religion“ mit 60 Credits an, die mit einem entsprechenden Masterprogramm auch für den Unterricht in der Sekundarstufe I qualifiziert. Der österreichweite Zugang konnte erst durch massive Einflussnahme auf hochschulrechtliche Gesetzesänderungen erwirkt werden und wurde österreichweit beworben. Ob diese Bewerbung fruchtet, werden die Anmeldungen dazu im heurigen Sommersemester zeigen. Für die Evangelische Kirche in Österreich wird viel von den erreichten Zahlen abhängen.

Zur weiteren mittelfristigen Bedeckung von RU-Personal werden an drei PH Standorten Lehrgänge mit 15 Credits für auszubildende und bereits absolvierte Lehrerinnen abgehalten: Eisenstadt, Baden, Linz.

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien (ETF) hat ihre Ausbildungen für die Sekundarstufen ab 1.10.2016 mit wenigen Studierenden begonnen. Weiterhin wird die sogenannte „PädagogInnenbildung NEU“ als realitätsfern und undurchführbar kritisiert.

Die sich den Ausbildungen anschließende „Induktionsphase“ ab 2019 ist bisher weder organisatorisch noch inhaltlich gestaltet. Dies stellt vor allem Fragen bezüglich der zukünftigen Ausbildung von

Pfarrerinnen für den Religionsunterricht. Darüber ist die Kirchenleitung mit der ETF im Gespräch und bereitet sich in-nerkirchlich auf die Umstellungen vor.

5. Religionsunterricht in der Fächergruppe: konfessionelle Kooperation, Verhältnis zum Ethikunterricht, Religionsunterricht anderer Religionsgemeinschaften

Weiterhin werden organisatorische Alternativen auf gleich bleibender gesetzlicher Grundlage als Experimente zugelassen. Aufgrund der Beschlüsse der Kirchenpresbyterien A. B. und H. B. zum Religionsunterricht werden kirchlich bezahlte „kooperative“ Stunden zusätzlich begründet (derzeit auch für das Schuljahr 2017/18 beschlossen) und einer Evaluierung zugeführt. Von den möglichen 40 Stunden im Bundesgebiet werden 14 genutzt.

Zusätzlich existiert in Wien eine eigene Kooperationsform: „dialogisch-konfessioneller RU“, der von der KPH Wien wissenschaftlich begleitet wird; die Auswertung wird am 31.1.2018 veröffentlicht. Darüber existiert ein eigenes Abkommen, das es ermöglicht, innerhalb des gesetzlichen Rahmens eines konfessionellen Religionsunterrichts kooperative Formen innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinschaft zu führen. Allerdings ist die Anzahl der Kooperationen überschaubar (40 – davon bei 20 mit evangelischer Beteiligung), die Mitwirkungsbereitschaft der Religionslehrer ist gering, die Zahl der

Mitwirkungsmodelle variiert zwischen echtem Lehrer Team-teaching und diversen „Gastmodellen“.

In allen anderen Bundesländern besteht nach Auskünften der dortigen Schulämter kein Bedarf an Regelungen, Ausnahmen s. o.

Der zuständige römisch-katholische Fachbereichsbischof hat im Dezember 2016 alle anderen RU Verantwortlichen der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften zu einem Austausch und zur Information über existierende kooperative RU-Formen eingeladen. Dieses Treffen endete mit einer Absichtserklärung, dass diese Vorhaben weiter verfolgt werden.

6. Schulseelsorge

Nach einer 5-semestrigen Fortbildung und dem Einreichen einer Abschlussarbeit (meist als Projektarbeit) schließt die erste österreichweite ökumenische Qualifizierung 2017 ab.

Die zweite Gruppe beginnt neben den Fortbildungsmodulen im Frühjahr mit einem selbstgewählten Projekt, das die Grundlage der Abschlussarbeit bildet.

In Vorbereitung ist ein nächster österreichweiter ökumenischer Kurs.

Hervorzuheben ist das große Interesse von Religionslehrerinnen öffentlicher Schulen an der Schulseelsorge/Schulpastoral. Das spiegelt sich besonders in den Abschlussarbeiten wieder. Diese zeigen unterschiedlichste Möglichkeiten schulseelsorgerlichen Handelns auf. Alle Teilnehmerinnen der beiden Quali-

fizierungskurse betonen die Unterstützung der Schulleitung als Voraussetzung für ihr seelsorgerliches Tun. Positiv hervorzuheben ist die durch verschiedenste Gespräche und Aktionen bewirkte bessere Wahrnehmung der Schulseelsorge/Schulpastoral an öffentlichen und konfessionellen Schulen sowohl an einzelnen Schulen als auch im Bereich der evangelischen Kirchenleitung und auf der Ebene der einzelnen katholischen Diözesen und ihrer interdiözesanen Gremien. Die Schulpastoraltagung 2018 wird erstmals evangelische Schulseelsorgerinnen mit in den Blick nehmen und einladen.

7. Bildung im Elementarbereich

In Österreich gab es im Jahr 2016 insgesamt 42 evangelische Bildungseinrichtungen für Kinder im Alter von 1–6 Jahren und 7 Horte, die in Österreich gesetzlich dem Kindergartenbereich zugeordnet sind. In zwei Bundesländern (Vorarlberg und Burgenland) gibt es keine evangelischen Einrichtungen für Kinder dieser Altersstufe. In den Kindergärten und Kleinkindgruppen wurden 2.088 Kinder begleitet, in den Horten 898 Kinder im Alter von 6–14 Jahren.

Zwei pfarrgemeindliche Einrichtungen in Oberösterreich und in der Steiermark wurden in die Trägerschaft des Diakoniewerks übergeben. In Wien übernahm die Diakonie Bildung einen Pfarrgemeindekindergarten in ihre Trägerschaft. Neugründungen gab es im Jahr 2016 keine,

es gab aber in einer bestehenden Einrichtung in Wien eine Erweiterung um zwei Gruppen. Ein Kindergarten in Wien wurde geschlossen. 13 Einrichtungen werden nach den Grundsätzen der Montessoripädagogik geführt.

Die Umsetzung von **Inklusion** ist allen Trägern wichtig, durch unterschiedliche Ländergesetze und daraus resultierender unterschiedlichster finanzieller Unterstützung an manchen Standorten aber nur eingeschränkt umsetzbar. Die religiöse Begleitung, der Zugang zu Religion wird in die pädagogische Arbeit integriert und sowohl im Alltag, als auch bei speziell geplanten Aktivitäten umgesetzt. Der interreligiöse Aspekt erhält dabei zusehends mehr an Beachtung, stellt aber gleichzeitig eine große Herausforderung dar. In evangelischen Einrichtungen wurden im Vergleich zu anderen, nichtkonfessionellen, ebenfalls privaten Einrichtungen, nicht mehr muslimische Kinder betreut. Dies resultiert auch aus der Tatsache, dass sich die Anzahl jener Träger, die einer muslimischen Glaubensgemeinschaft zugeordnet werden, vervielfacht hat. Eine diesbezügliche, bereits 2015 durchgeführte Vorstudie, beschäftigte die Kindergartencommunity auch im Jahr 2016 intensiv, ebenso wie der sogenannte **Bildungskompass**, der im August von der für den Kindergartenbereich zuständigen Familienministerin vorgestellt wurde. Ziel des Bildungskompasses ist ein besserer Übergang zwischen Kindergarten und Schule und war in seiner ursprünglichen Fassung bis zum Ende der Schulpflicht vorgesehen. Der geplante Start mit Herbst

2016 konnte nicht eingehalten werden – die Pilotphase startet mit ausgewählten Einrichtungen in einem Bundesland und soll flächendeckend ab 2018 in ganz Österreich umgesetzt werden. Das vorgelegte Konzept des Bildungskompasses wird von Pädagoginnen und Pädagogen und Trägerorganisationen in der derzeitigen Fassung sowohl inhaltlich, als auch organisatorisch kritisch betrachtet, da es mit den derzeitigen Rahmenbedingungen nicht umsetzbar ist.

Die 2-mal jährlich stattfindenden in-nerkirchlichen Plattformen bieten Trägern und Leitungen die Gelegenheit miteinander in Austausch zu treten und stärken die Vernetzung.

Die kirchliche Ordnung für Evangelische Kinderbetreuungseinrichtungen wurde von der Generalsynode am 4. Juni 2016 beschlossen.

8. Evangelische Schulen und Schulstiftungen

Die in den letzten Jahren neu gegründeten evangelischen Schulen konnten sich konsolidieren und erreichen schrittweise den geplanten bzw. genehmigten Vollausbau. Zu beobachten ist die steigende Anzahl an katholischen SchulleiterInnen.

In den letzten fünf Jahren stieg die Zahl der Lehrerinnen um fast 50 % auf 800 an, der Anteil an evangelischen Lehrerinnen blieb jedoch konstant bei ca. 180. Deutlich stieg der Anteil an katholischen Lehrerinnen und Lehrerinnen ohne religiöses Bekenntnis.

Ähnlich sind die Entwicklungen bei den Schülerinnen und Schülern: Im Vergleichszeitraum 2011–2016 stieg deren Zahl um ein gutes Drittel auf 4.800 an, die Zahl der evangelischen Kinder stieg kaum merklich von 668 auf 774 Schülerinnen (knapp 16%).

Daraus ergibt sich folgendes Bild: **evangelisch** sind 23 % der Lehrerinnen und 16 % der Schülerinnen und Schüler; **katholisch** sind 47 % zu 56 % und **ohne religiöses Bekenntnis** sind 11 % zu 18%.

Im Österreichvergleich (ca. 3 % Evangelische) sieht dieses Bild gut aus. Es stellt sich aber die Frage, wie einzelne Schulen und ihre Träger das evangelische Profil stärken und leben können, und wie wir sie dabei unterstützen können. Das geschieht z.B. konkret in der Finanzierung einer halben Pfarrstelle für die Stabstelle Religion der „Diakonie Bildung“ Wien. Des Weiteren ist eine stärkere Vernetzung der in den Trägereinrichtungen Verantwortlichen für Religion/pastorale Dienste/Schulseelsorge in Vorbereitung.

Die evangelischen Schulen verstehen sich als inklusive Schulen, die zudem offen sind für alle Religionen und Kulturen. Alle evangelischen Schulen haben sich im letzten Jahr für Geflüchtete engagiert: mit Deutschkursen und Übergangsklassen oder mit dem Projekt **Quality for Hope** für geflüchtete Frauen. In einmaliger Kooperation zwischen Sozial und Unterrichtsministerium können Frauen im ERG Donaustadt Übergangsklassen besuchen und zugleich in Projekten erste Berufserfahrungen sammeln.

Im Herbst 2016 wurde erstmalig eine Broschüre über alle evangelischen Kindergärten, Horte und Schulen herausgegeben.

Für das Schuljahr 2017/18 ist die Eröffnung einer Neuen Mittelschule der Diakonie de La Tour (Kärnten) in der Nähe von Graz geplant.

9. Projekte im Zusammenhang des Reformationsjubiläums

Für die Schülerinnen und Schüler im RU gibt es einige Wettbewerbe; für die Vorbereitung auf das bundesweite große Fest am Wiener Rathausplatz am 30.09. sind viele Jugendliche und Kinder eingebunden. Eigene einladende Folder für Kinder und

Jugendliche sind entwickelt, die Evangelischen Schulen Wiens bereiten zum Thema „Bewahrung der Schöpfung – Nachhaltigkeit“ eine riesige Skulptur vor, die RU-Lehrerinnen wurden mit den Broschüren „95 Thesen JETZT“ und „Evangelisch – Was heißt das?“ inhaltlich unterstützt.

Die KPH Wien/Krems wird ihre interkonfessionelle RU-Lehrerinnenausbildung und ihre interreligiösen Projekte (Begegnungslernen) auf der Weltausstellung in Wittenberg im GEKE Pavillon vom 14.–19. Juni präsentieren. ■

Karl-Christoph Epting Diaspora als Grundform christlichen Lebens

GAW Pfalz, 2016, 36 Seiten,. ISBN 978-3-00-054610-5.

Rezension von **Karl W. Schwarz**

Der ehemalige Präsident des Gustav-Adolf-Werkes (1992–2004) und seit 2002 Honorarprofessor für Diasporawissenschaft an der Universität Leipzig hat mit der vorliegenden und anzuzeigenden Broschüre, einer Vortragsreihe in Bali/Indonesien, eine bemerkenswerte Bilanz seines Nachdenkens über das Verständnis von Diaspora gezogen. Es ist über das Gustav-Adolf-Werk der Pfalz zu beziehen (gaw@evkirchepfalz.de – GAW Pfalz, Horststraße 99, D-76829 Landau). Darin analysiert Karl-Christoph Epting die biblischen Belegstellen und liefert eine skizzenhafte Begriffsgeschichte, wobei er aber einer zuletzt zu registrierenden Ausweitung des Diasporabegriffs auf allgemein soziologische oder migrationspolitische Deutungsebenen, etwa ersichtlich an der Zeitschrift „Diaspora Studies“¹, deutlich zurückweist und, wie der Titel schon programmatisch aufzeigt, zu einer spezifisch theologischen Deutung zurück-

kehrt. Dabei widmet er der ökumenischen Verantwortung und biblischen Gebundenheit besondere Aufmerksamkeit. Seine abschließende Feststellung² fasst sein Anliegen zusammen: *„Es ist die Diaspora, die theologisch und geographisch den Weg und die Hoffnung der Christenheit aufzeigt. In ihr und durch sie erfüllt sich am Ort und weltweit Gottes Sendung und Sammlung seiner Gemeinde, seiner Kirche. Darum ist die Diasporaexistenz die Grundform christlichen Lebens.“*

Bei der Lektüre sind dem Rezensenten viele Begegnungen in Erinnerung gerufen worden, die hier festgehalten werden sollen, weil sie ein gutes Stück Arbeit an einer Profilierung des Begriffs „Diaspora“ repräsentieren. Epting hat im Jahr 2000 einen Arbeitskreis auf europäischer Ebene ins Leben gerufen, der sich eingehend mit der wissenschaftlichen Verortung der Diasporakunde befasste und in einigen Beiheften des Jahrbuchs „Evangelische

1 I. Charim u. a. (Hg.), Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden, Bielefeld 2012.

2 K.-Chr. Epting, Diaspora als Grundform christlichen Lebens, 33.

Diaspora“ diese Tätigkeit dokumentiert³. Während im Jahrbuch ein praxisgeleiteter Zugang zur „Diasporakunde“ gesucht und alljährlich realisiert wird, haben sich die „Beihefte“ zum Ziel gesetzt, diesen praxisorientierten Weg wissenschaftlich zu begleiten. Den Beginn machte eine Tagung in Leipzig am 25. Jänner 2000, in deren Rahmen die Notwendigkeit erörtert wurde, Diasporawissenschaft als theologische Disziplin zu profilieren und auf universitärem Boden zu betreiben⁴, gleichsam als kontextuelle Theologie, „die in ihrem Vollzug historische, systematische, exegetische und praktische Aufgabenfelder evangelischer Theologie bündelt und diese interdisziplinär mit konkreten lebensweltlichen Kontexten der Gemeinden und Kirchen in der Diaspora verbindet“⁵. Ich habe daran erinnert, dass 1938 eine solche akademische Beheimatung des Faches in Wien geplant und Gerhard May (1898–1980) als Professor in Aussicht genommen worden war⁶; dieser hatte im Studienjahr 1934/35 seine diasporatheologischen Kompetenzen als Studieninspektor

am Rendtorff-Haus in Leipzig erworben und wurde in der Folge immer wieder als Kandidat für die Leitung eines spezifischen Diaspora-Predigerseminars in Aussicht genommen, ehe 1938 das Projekt einer „Grenzlandfakultät“ in Wien betrieben wurde. Aber eine solche Ausweitung des Lehrangebotes scheiterte trotz konjunkturentbedingter Fokussierung auf konfessionelle und *völkische* Diaspora am Einspruch des Braunen Hauses in München, der Parteikanzlei der NSDAP, die am Abbau der theologischen Fakultäten interessiert war, nicht an deren Förderung.

Leipzig mit der Zentrale des wieder vereinten Gustav-Adolf-Werkes bot sich auch 2000 als passender akademischer Ort an, weil dort alle Rahmenbedingungen stimmten, insbesondere eine einschlägige Bibliothek vorhanden war. Das Gustav-Adolf-Werk hatte schon seit einigen Jahren Stipendiaten aus Ost- und Südostteleuropa zu Studienkursen eingeladen, die von Epting geleitet wurden. 1999 und 2002 bildete die österreichische Diasporakirche einen thematischen Schwerpunkt, gestaltet von Superintendent i. R. Hellmut Santer bzw. dem Rezensenten. Österreich durfte sich als Diasporalandschaft kat exochen der besonderen Förderung durch das Gustav-Adolf-Werk erfreuen⁷.

3 Quellen und Forschungen zur Diasporawissenschaft, hrsg. von K.-Chr. Epting und G. Wartenberg bzw. Kl. Fitschen, Bd.e 1–10.

4 U. Hutter-Wolandt (Hg.), Diasporawissenschaft als theologische Disziplin. Selbstverständnis und Bedeutung, Leipzig 2003 = Quellen und Forschungen 1.

5 G. Wartenberg, Kirchengeschichte als Diasporawissenschaft, in: Quellen und Forschungen zur Diasporawissenschaft 5, Leipzig 2008, 8–13, hier 8 f.

6 K. Schwarz, „Grenzbürg“ und „Bollwerk“: Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1938–1945, in: L. Siegele-Wenschkewitz/C. Nicolaisen (Hg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen 1993, 361–389; ders., Gerhard May, in: BBKL 5 (1993) 1095–1103.

7 D. Knall, Der Dienst in der Diasporakirche – Fatum oder datum? In: Lutherische Kirche in der Welt 38 (1991) 67–78; H. Santer, Die Bedeutung des Gustav-Adolf-Werks für die Evangelischen in Österreich, in: EvDia 67 (1998) 58–61; E. Hofhansl, Das Angebot der Wirklichkeit. Evangelische Diasporagemeinden und Aufgaben der Zukunft, in: U. Körtner/R. Schelander (Hg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 171–194.

An der Zusammenarbeit mit der Leipziger Fakultät zeigte auch der damalige Dekan Günther Wartenberg (1943–2007) größtes Interesse, der sich als unermüdlicher Motor für die institutionelle Anbindung der Diasporawissenschaft einsetzte. In seinen Ausführungen hob er immer wieder die engen Beziehungen zwischen dem Gustav-Adolf-Werk und der Leipziger Fakultät hervor, insbesondere am Beispiel des Praktischen Theologen Franz Rendtorff (1860–1937) und des Kirchenhistorikers Franz Lau (1907–1973). Letzterer verfasste auch den einschlägigen Stichwortartikel in der 3. Auflage der RGG⁸.

In seiner Antrittsvorlesung gab Epting einen Überblick über die diasporawissenschaftlichen Bemühungen im 19. und 20. Jahrhundert, an Hand der Zeitschrift „Die evangelische Diaspora“ in den Jahren 1919 bis 1941⁹, bzw. nach dem 2. Weltkrieg. Zugleich legte er eine wissenschaftliche Fährte für das 2001 gegründete Institut, wobei er von einer engen Koinzidenz dieser Forschungsdisziplin mit dem bedeutendsten Diasporawerk der EKD ausging¹⁰. Paolo Ricca ergänzte aus

der Perspektive der Waldenserkirche. Von dieser wurde berichtet, dass sie ihr Diasporabewusstsein nicht aus der Minderheitensituation ableitet, sondern aus dem Bewusstsein, zum himmlischen Jerusalem zu gehören (Gal 4,26; Hebr. 12,22; Apk 21,2; Phil. 3,20). Die Frage nach dem Verhältnis von Diaspora und Minderheit begleitete uns von Anfang an, ebenso das Nebeneinander von sprachlichen, kulturellen, konfessionellen, geschichtlichen Diasporakonstellationen. Dabei wurde auch eine stetige Veränderung konstatiert. Eptings Forschungsprogramm musste auf die gesellschaftlichen Umbrüche in Europa reagieren und den „Diasporaauftrag“ modifizieren¹¹. Die besonderen und dramatischen Minorisierungserfahrungen in der DDR traten hinzu und forderten zum Vergleich mit Frankreich oder Österreich heraus. Wodurch unterscheiden sich solche Diasporakonstellationen?

Im Rahmen zweier Studienkurse am Leipziger Institut (2003/04), an dem zahlreiche Theologinnen und Theologen aus Ostmitteleuropa und Lateinamerika teilnahmen, wurden die biblischen Grundlagen (Rüdiger Lux, Thorsten Klein) des Diasporabegriffs, dessen ekklesiologische (Gérard Delteil) und praktisch-theologische Dimensionen (Wilhelm Gräß) dis-

8 F. Lau, ev. Diaspora, in: RGG³ II (1958), 177–180. In der Neuauflage verfasste ebenfalls ein Kirchenhistoriker den entsprechenden Stichwortartikel W.

Fleischmann-Bisten, in: RGG⁴ II (1999), 830 f., während in der TRE VIII (1981) 717 f. der Systematiker Chr. E. Schott für den Artikel verantwortlich war.

9 Dazu aus katholischer Perspektive Hermann Josef Röhrig, Diaspora – Kirche in der Minderheit, Leipzig 1991.

10 Nachdruck in: K.-Chr. Epting, Evangelische Diaspora. Ökumenische und internationale Horizonte, Leipzig 2010, 79–101. – Die Themen der Studienkurse sind aufgelistet ebd. 212. 248.

11 K.-Chr. Epting, Die Veränderungen in Europa und die evangelischen Kirchen – zum Diasporaauftrag heute, in: ders., Evangelische Diaspora, 45–58; 255–258; ders., Europa und die evangelischen Kirchen. Erkenntnisse und Herausforderungen, in: M. Beyer u. a. (Hg.), Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedenken an Günther Wartenberg, Leipzig 2008, 287 ff.

kutiert¹². Es folgten Analysen aus Österreich (Karl W. Schwarz), der DDR mit ihrer spezifischen Diasporasituation (Johannes Hempel) und der BRD (Klaus Engelhardt)¹³. Dabei wurde Gerhard May als einem namhaften Diasporatheologen aus Österreich breiter Raum eingeräumt. Dessen These, dass die Kirche Jesu Christi Diaspora ist und „wesenhaft unter dem Gesetz der Diaspora“ stehe (formuliert erstmals 1940), zieht sich wie ein roter Faden durch alle seitherigen einschlägigen Veröffentlichungen¹⁴ – bis hin zu Eptings Wiener Gastvorlesung (21.3.2011)¹⁵ und seine jüngste Publikation¹⁶, in der er diese These aufgreift und entfaltet.

In den folgenden Studienkursen thematisierte Epting immer wieder die spezifisch theologischen Voraussetzungen und Grundlagen, präzierte sie und ließ sie durch Informationen aus evangelischen Diasporakirchen in Frankreich (Katharina Schächl), Italien (Ermano Genre), Polen (Boguslav Milerski) und Slowakei (Miloš

Klátik) illustrieren¹⁷. Die immer wieder eingefügten Länderberichte lieferten wertvolle Informationen aus erster Hand und sollten in ein geplantes Handbuch der Diasporawissenschaften einfließen. In den einzelnen Jahrgängen des Jahrbuches „Die evangelische Diaspora“ (EvDia) finden sich natürlich auch regelmäßig Länderberichte, die teilweise zu thematischen Schwerpunkten zusammengefasst wurden und schon wertvolle Teile eines geplanten Handbuches darstellen.

Das nächste Heft der Institutsreihe („Quellen und Forschungen“) gestaltete Günther Wartenberg mit einem kirchenhistorischen Schwerpunkt („Kirchengeschichte als Diasporawissenschaft“), in dem er die Brückenfunktion der Diasporawissenschaft zu den Nachbardisziplinen apostrophierte, angefangen von der Ekklesiologie bis zur Religionspädagogik, der Praktischen Theologie, der Konfessionskunde, ja sogar zum Religionsrecht. Ladislav Beneš (Tschechien), László Gonda (Ungarn), Jose Leite (Portugal), Joachim Ludwig (Frankreich) verfassten die entsprechenden Länderberichte¹⁸.

Im Rahmen einer Forschungstagung in Bad Herrenalb im Mai 2010 wurde das interdisziplinäre Gespräch mit den Kulturwissenschaften aufgenommen, angeregt durch die Amerikanistin Ruth Mayer, die 2005 eine kritische Begriffsbestimmung

12 K.-Chr. Epting (Hg.), *Diaspora und die Zukunft der Kirchen*, Leipzig 2004 = *Quellen und Forschungen* 2.

13 *Kirche und Diaspora – Erfahrungen und Einsichten*, Leipzig 2006 = *Quellen und Forschungen* 3.

14 K.-Chr. Epting, *Evangelische Diaspora*, 91; ders., *Diaspora und Mission – die Anfänge und die Entwicklungen ihrer Verhältnisbestimmung*, in: M. Bünker/ E. Hofhansl/ R. Kneucker (Hg.), *Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas*. Festschrift für Karl W. Schwarz, Wien 2012, 21–35, 30.

15 K.-Chr. Epting, *Diaspora – Voraussetzungen und theologische Grundlagen der diasporawissenschaftlichen Beschäftigung*, in: *Amt und Gemeinde* 62 (2011) 2, 103–117, 116.

16 K.-Chr. Epting, *Diaspora als Grundform christlichen Lebens*, 28.32 f.

17 K.-Chr. Epting (Hg.), *Diaspora. Grundsätzliches und Informationen (...)*, Leipzig 2008 = *Quellen und Forschungen* 4.

18 K.-Chr. Epting (Hg.), *Kirchengeschichte als Diasporawissenschaft*, Leipzig 2008 = *Quellen und Forschungen* 5.

von „Diaspora“ geliefert hatte; sie sprach sogar von einem „Zeitalter der Diaspora“ und registrierte jedenfalls eine „fraglose Konjunktur des Diasporabegriffs“ in den Kultur- und Sozialwissenschaften, zumal im angelsächsischen Raum. Gesprächspartner in Bad Herrenalb waren der sozialwissenschaftliche Diasporaforscher Mihran Dabag, der an der Universität Bochum ein Institut für Diaspora- und Sozialforschung leitet und Diaspora im Kontext der Migrations- und Minderheitenforschung untersuchte, weiters der Ethnologe Martin Sökefeld von der kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität München, der das Diaspora-Konzept in der neueren sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatte ausbreitete, schließlich der Religionswissenschaftler und Judaist Matthias Morgenstern von der Universität Tübingen, der Diaspora und Exil als Deutungskonzepte jüdischer Geschichte vortrug. Alle drei Vorträge haben unsere bisherigen Bemühungen um den Diasporabegriff sehr bereichert, freilich radikal ausgeweitet und dadurch teilweise konterkariert¹⁹.

Ein daran anschließender Studienkurs widmete sich den ökumenischen Kontexten der Diaspora, die vom römisch-katholischen Domkapitular Klaus Stadel (Freiburg/B), vom russisch-orthodoxen Theologen und Erzpriester Vladimir Fedorov (St. Petersburg) sowie von Katharina Schächl aus französisch-protestantischer Perspektive dargestellt

wurden, während Epting den diasporawissenschaftlichen Diskurs des vergangenen Jahrhunderts skizzierte und Michael Beyer (Universität Leipzig) das Thema „Diaspora“ noch einmal im Rahmen der Theologenausbildung erörterte²⁰.

Die beiden zuletzt genannten Beiträge nahmen Bezug auf eine anlässlich des 70. Geburtstags von Karl-Christoph Epting herausgegebene Aufsatzsammlung²¹, die in ihrer Breite eine bunte Bilanz seines Nachdenkens über die Diaspora bietet und seine einschlägigen Aufsätze und Vorträge, Berichte vor den Gustav-Adolf-Gremien sowie Ansprachen, Interviews, Grußworte und nicht zuletzt Predigten enthält. Darin ist gewissermaßen Eptings Diasporaarbeit dokumentiert. Gemeinsam mit den erwähnten „Quellen und Forschungen zur Diasporawissenschaft“ ist eine beachtliche wissenschaftliche Grundlage für die Weiterarbeit gelegt. Auch wenn das Handbuch in der geplanten Form nicht realisiert werden konnte, so hat sich doch die Leipziger Forschungsstelle bewährt und mit einer Unterrichtshilfe für den Religionsunterricht in den Diasporalandschaften Ost- und Südostmitteleuropas für praktische Unterstützung gesorgt. Leipzig behielt auch die Regie, als der diasporawissenschaftliche Diskurs – nicht zuletzt ange-

19 K.-Chr. Epting/G. Wartenberg [+/] / Kl. Fitschen (Hg.), *Diaspora und Kulturwissenschaften*, Leipzig 2010 = *Quellen und Forschungen* 6.

20 K.-Chr. Epting/Kl. Fitschen (Hg.), *Diaspora – ihre Bedeutung für Theologie und Kirche am Anfang des 21. Jahrhunderts*, Leipzig 2011 = *Quellen und Forschungen* 10.

21 K.-Chr. Epting, *Evangelische Diaspora. Ökumenische und internationale Horizonte*, hrsg. von K. Schwarz/Kl. Fitschen, Leipzig 2010.

regt von Karl-Christoph Epting²² – vom Gustav-Adolf-Werk zur Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) wechselte. Deren Generalsekretär Bischof Michael Bünker hatte auch persönlich am Fachdiskurs Anteil genommen. Mit Nachdruck rief er das diasporawissenschaftliche Vermächtnis seines Lehrers Wilhelm Dantine (1911–1981) in Erinnerung²³, später rezipierte er eingehend die Leipziger Forschungsergebnisse²⁴. 2012 war auf der Vollversammlung der GEKE in Florenz ein „Studienprozess Theologie der Diaspora“ initiiert worden, an dem sich eine Reihe von theologischen Fakultäten in Mitteleuropa (Leipzig, Jena, Prag, Pressburg/Bratislava, Rom, Wien) beteiligten. Die Leitung dieses Prozesses übernahm Ulrich Körtner in Wien²⁵, der

im Sommersemester 2013²⁶ gemeinsam mit Robert Schelander, Elizabeth Morgan-Bukovics und dem Rezensenten ein Seminar zum Thema Diasporatheologie veranstaltete. Dabei rückte Wilhelm Dantine in den Fokus²⁷. Es erwuchs daraus ein einschlägiges Promotionsprojekt, dem sich der Assistent am Institut für Systematische Theologie Markus Hütter stellte. Der GEKE-Prozess wurde an zwei Konferenzen der untereinander vernetzten Studierenden der beteiligten Fakultäten vertieft²⁸. 2013 wurde ein Thesenpapier „Theologie der Diaspora“ erarbeitet²⁹, in dem zwischen drei Begriffsbestimmungen von Diaspora differenziert wird: einem deskriptiv-soziologischen Verständnis im objektiven Sinn von Diaspora als Minderheit, einem aus dem Selbstverständnis als Diasporakirche resultierenden subjektiven Verständnis der Diaspora und schließlich einem theologischen Interpretationsbegriff, der die Minderheitensituation aus einer biblisch-christlichen Tradition heraus deutet³⁰.

- 22 K.-Chr. Epting, Europa und die evangelische Diaspora. Ecksteine des Protestantismus als Beitrag zum europäischen Haus, in: ders., *Evangelische Diaspora*, 103–112; Die Leuenberger Kirchengemeinschaft und das Gustav-Adolf-Werk, in: *Evangelische Diaspora*, 171–180.
- 23 W. Dantine, Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas, hrsg. von M. Bünker, Innsbruck-Wien-Göttingen 2001; H. Uhl, Der österreichische Protestantismus. Chancen und Grenzen einer Diasporakirche im Europa von morgen, in: M. Bünker (Hg.), *Evangelische Kirchen und Europa*, Wien 2006, 195–215, 199.
- 24 M. Bünker, Kirche als Diaspora. Perspektiven aus österreichischer Sicht, in: ders., *Unruhe des Glaubens. Evangelische Beiträge zu Kirche und Gesellschaft*, Wien 2014, 285–298, ders., *Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Evangelische Erfahrungen der Migration und Diaspora als Aufgabe der Kirchen*, in: R. Polak/W. Reiss (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration*, Göttingen 2015, 205–228.
- 25 U. Körtner, Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitanzeige, in: *focus* Nr. 20/2013, 5; M. Solymár, Diaspora und Selbstwahrnehmung protestantischer Minderheitskirchen in Europa, in: *Amt und Gemeinde* 65 (2015) 3, 186–192, 187 f.

- 26 E. S. Morgan, Theologie der Diaspora. Ein Studienprozess der GEKE an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, in: *Standpunkt* Nr. 213/2013, 19–25.
- 27 U. H. J. Körtner, Zur wissenschaftlichen Bedeutung Wilhelm Dantines, in: *Amt und Gemeinde* 62 (2011) 2, 57–66, 59 f. 65.
- 28 Kl. Fitschen, Diaspora sind wir alle. Zum Studienprozess der GEKE, in: *Evangelisch weltweit* 2015/2, 8 f.
- 29 *Am Puls der Diaspora*, in: *focus* Nr. 20/2013, 8 f.; *Theologie der Diaspora*, in: *Standpunkt* Nr. 213/2013, 26–30.
- 30 Ebd. 27.

Bei einer Folge-Tagung in Rom (2015)³¹ leitete Hütter die österreichische Delegation und knüpfte in seinem Beitrag³² an die publizierten Ergebnisse des Leipziger Arbeitskreises an. Es wird sich zeigen, ob damit unter geänderten Koordinaten gelingt, was im Jahre 2000 in Aussicht genommen wurde, nämlich ein verbindliches Profil der theologischen Wissenschaftsdisziplin „Diasporawissenschaft“ zu erarbeiten und zu einem Handbuch zu bündeln. Es ist nicht zu übersehen, dass der GEKE-Prozess den Diasporabegriff nicht einengt, sondern ihn im Dialog mit den Kultur-, Sozial- und Religionswissenschaften ermittelt und somit das interdisziplinäre Gespräch voraussetzt, keineswegs defensiv, sondern die Theologie der Diaspora mit einem Aufbruch in eine europäische Zivilgesellschaft verbindet und ihren Bezug zur „öffentlichen Theologie“ herstellt³³.

Es ist geplant, diesen Studienprozess bis zur nächsten Vollversammlung der GEKE 2018 in Basel abzuschließen, um dann einen Text vorzulegen, der die „Konsequenzen für das Selbstverständnis und die weitere Entwicklung der Kirchen in ihrer Rolle als Minderheit oder Diaspora in Europa aufzuzeigen“³⁴ vermag. Das kann nicht ohne eine „vertiefte theologische Reflexion“ geschehen, die den „gesellschaftlichen und politischen Kontext der Gegenwart“ zu berücksichtigen hat. Es ist sehr erfreulich, dass die österreichische Diasporakirche daran maßgeblich Anteil nimmt. Sie wird die Überlegungen eines engagierten Diasporaforschers, wie sie Karl-Christoph Epting in seinem rezenten Werk vorgelegt hat, mit Gewinn zu Rate ziehen. ■

31 Die „Wiener“ Beiträge von A. Hanisch-Wolfram, M. Hütter, S. Konttas und M. Solymár wurden in *Amt und Gemeinde* 65 (2015) 3 dokumentiert. Die Länderbeiträge sind alle im Internet zugänglich: <http://leuenberg.eu/de/studienprozess-diaspora>

32 M. Hüttner, *Diasporabewusstsein nach 1945. Thesen zu einer gegenwärtigen Diasporatheologie*, in: *Amt und Gemeinde* 65 (2015) 3, 170–177.

33 Kl. Fitschen, *Diaspora sind wir alle*, 9.

34 Kl. Fitschen, *Diaspora sind wir alle*, 8.

AutorInnen

Bauer, Christian, Univ.-Prof. für interkulturelle Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Innsbruck [christian.bauer@uibk.ac.at]

Heine, Susanne, em. Univ.-Professorin für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien [susanne.heine@univie.ac.at]

Karasszon, István, Univ.-Prof. für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Reformierten Universität Budapest [karasszon.istvan@kre.hu]

Schiefermair, Karl, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich [okr-bildung@evang.at]

Schranz, Erwin, Gerichtsvorsteher und Landtagspräsident i. R., Obmann des Gustav-Adolf-Vereins in Österreich [erwinschranz@gmx.at]

Schwarz, Karl W., tit. Univ.-Prof. für Kirchenrecht an der Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien [karl.schwarz@univie.ac.at]

Impressum und Offenlegung gem. § 25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Thomas Krobath, Dr. Robert Schelander, Dr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Heftes:** Dr. Robert Schelander. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4 × jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Bestellungen werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter + 43 1 7125461 entgegengenommen.

Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther
Mostbeck*

Leiter der II. Internen
Abteilung
(Gastroenterologie)

**Evangelisches
Krankenhaus**
Hans-Sachs-G. 10 – 12
A-1180 Wien
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.
in Österreich

Österreichische Post AG
Info.Mail Entgelt bezahlt
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien