

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

114. Jahrgang Heft 2 Juni 2017

Thomas Söding

Ecce homo

Johannes Zimmermann

Zwei Mal »Lehren«?

Thomas Kaufmann

Reformatoren als Konvertiten

Albrecht Beutel

Selbstfindung im Süden?

Bernd Schröder

Hintergrundwissen



Mohr Siebeck

Zeitschrift für Theologie und Kirche

114. Jahrgang (2017), Heft 2

THOMAS SÖDING, *Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen* 119

JOHANNES ZIMMERMANN, *Zwei Mal »Lehren«? Ein Widerspruch zu Wolfgang Reinbolds Auslegung von Mt 28,19* 138

THOMAS KAUFMANN, *Reformatoren als Konvertiten* 149

ALBRECHT BEUTEL, *Selbstfindung im Süden? Die Reisen der protestantischen Schriftsteller Johann Gottfried Herder (1788/89) und Gotthold Ephraim Lessing (1775) ins katholische Italien* 177

BERND SCHRÖDER, *Hintergrundwissen. Historisch-kritische Methode und Praktische Theologie* 210

Autoren: Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, 48161 Münster – apl. Prof. Dr. Johannes Zimmermann, Am Wettbach 23, 72336 Balingen – Prof. Dr. Dr. h. c. Thomas Kaufmann, Rohnsweg 13, 37085 Göttingen – Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, 48167 Münster – Prof. Dr. Bernd Schröder, Werner-Heisenberg-Platz 2, 37085 Göttingen

Manuskripte werden zusammen mit den identischen Textdaten (im WORD-Format) in digitaler Form und zusätzlich einem anonymisierten Ausdruck ausschließlich an die Redaktion erbeten: Martha Maria Nooke, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster (martha.nooke@uni-muenster.de). Der maximale Umfang des Manuskripts sollte 25 ZThK-Druckseiten nicht überschreiten. Da die ZThK keinen Rezensionsteil enthält, bittet die Redaktion, von der Zusendung von Rezensionsexemplaren abzusehen. Unaufgefordert zugegangene Bücher können nicht zurückgeschickt werden. Die Annahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich und unter dem Vorbehalt, dass das Manuskript nicht anderweitig zur Veröffentlichung angeboten wurde.

Übertragung der Rechte. Mit der Annahme zur Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht für die Publikation in gedruckter und elektronischer Form. Weitere Informationen dazu und zu den beim Autor verbleibenden Rechten finden Sie unter www.mohr.de/zthk. Ohne Erlaubnis des Verlags ist eine Vervielfältigung oder Verbreitung der ganzen Zeitschrift oder von Teilen daraus in gedruckter oder elektronischer Form nicht gestattet. Bitte wenden Sie sich an rights@mohr.de.

Abonnement. Jährlich erscheint ein Band zu vier Heften mit je etwa 120–130 Seiten im Verlag Mohr Siebeck, Postfach 2040, 72010 Tübingen, Deutschland.

Neu- und Abbestellungen sowie sonstige Fragen zum Bezug der Zeitschrift bitte an die Verlagsanschrift, per Fax +49-(0)7071-51104 oder an journals@mohr.de. Abbestellungen sind zum Jahresende für das folgende Jahr möglich.

Online-Volltext. Im Abonnement für Institutionen und Privatpersonen ist der freie Zugang zum Online-Volltext enthalten. Der Zugang gilt für *einen* Standort einer mittelgroßen Institution mit bis zu 40.000 Nutzern (FTE). Als mehrere Standorte gelten Institutionen dann, wenn die Einrichtungen in unterschiedlichen Städten liegen. Multi-Sites und größere Institutionen bitten wir um Einholung eines Preisangebots direkt beim Verlag (Kontakt: elke.brixner@mohr.de). Um den Online-Zugang für Institutionen / Bibliotheken einzurichten, gehen Sie bitte zur Seite: www.ingentaconnect.com/register/institutional. Um den Online-Zugang für Privatpersonen einzurichten, gehen Sie bitte zur Seite: www.ingentaconnect.com/register/Personal.

Anzeigen. Mediadaten und Buchung über Tilman Gaebler, Postfach 113, 72403 Bisingen, Deutschland, Telefon +49-(0)7476-3405, Fax +49-(0)7476-3406.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte unseres Verlages bei.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier entsprechend ANSI/NISO Z39.48-1988.

© 2017 Mohr Siebeck GmbH & Co. KG Tübingen – Alle Rechte vorbehalten. – ISSN 0044-3549

Ecce homo

Die johanneische Ikone des Menschen

von

THOMAS SÖDING

»Seht, der Mensch«, sagt Pilatus nach der Johannespassion, als er den angeklagten Jesus der Menge präsentiert, um seine Unschuld zu demonstrieren, während die Hohepriester auf seine Kreuzigung drängen (Joh 19,4ff). Der Evangelist hat die Szene gestaltet, um das Bild des Menschen mit dem Bild Gottes zu spiegeln und so die Hoffnung auf ewiges Leben mitten im unmenschlichen Tod des menschlichen Messias zu begründen. Jesus, der als »Mensch« vorgeführt wird, steht, gefoltert und verhöhnt, für alle Menschen, deren Würde verletzt, deren Antlitz entstellt und deren Name in den Schmutz gezogen wird. Jesus tritt dafür ein, dass ihre Würde unantastbar bleibt: Ihr Antlitz soll strahlen; ihr Name soll geachtet werden. Wenn aber die Würde der Menschen mit Füßen getreten, wenn ihr Gesicht entstellt und ihr Name missbraucht, ja ausgelöscht wird – ist immer noch, so Johannes, Gott im Spiel, als dessen Ebenbild jeder Mensch geschaffen ist, dessen Glanz sich auf jedem menschlichen Gesicht spiegelt. Jesus hält für die Menschen seinen Kopf hin; er unterschreibt die Gute Nachricht mit seinem Namen; seine Demut beweist die Würde des Menschen.

1. Menschliche Christologie

Rudolf Bultmann hat in seinem Johanneskommentar, der in den 1930er Jahren seine Form gefunden hat, den hoch politischen und tief theologischen Zusammenhang des *Ecce homo* gesehen:

»Pilatus stellt ihn vor mit den Worten: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, das ist der Mensch! Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Evangelisten ist damit die ganze Paradoxie des Anspruchs Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist es, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden.«¹

¹ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK II), ²¹1986, 510.

An der Schwäche des gefolterten Angeklagten will der römische Richter die Unschuld Jesu erkennen lassen, von der er sich in einem geordneten Verfahren überzeugt hat. Sein »Seht!« aber gibt Jesus schutzlos den Blicken der Masse preis, die seine Kreuzigung fordert. Jesus steht vor Pilatus und vor seinem Volk für die Würde des leidenden Menschen ein, indem er für Gott steht und sich dem Todesurteil aussetzt, das die Hohenpriester und ihre Diener fordern, weil sie meinen, das Gesetz fordere es von ihnen (Joh 19,7); und er steht für Gott ein, indem er für die unverletzliche Würde des leidenden Menschen einsteht, denen er die Hoffnung auf messianische Rettung verbürgt.

Joseph Ratzinger hat im zweiten Band seines Jesusbuches – nach dem Jahrhundert menschenverachtender Ideologien, die im Namen eines neuen Menschen katastrophales Unheil gebracht haben – die anthropologische Dimension der Szene ausgeleuchtet:

»In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In ihm erscheint die Not aller Geschlagenen, Zerschundenen. In seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt. In ihm spiegelt sich, was wir Sünde nennen: wie der Mensch wird, wenn er sich von Gott abwendet und die Weltherrschaft in die eigenen Hände nimmt. Aber auch das andere gilt: Seine innerste Würde kann Jesus nicht genommen werden. Der verborgene Gott bleibt in ihm gegenwärtig. Auch der geschlagene und erniedrigte Mensch bleibt Bild Gottes. Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte. So ist Jesus mitten in seiner Passion Bild der Hoffnung. Gott steht auf Seiten der Leidenden«².

Die Evangelien bauen ein christologisches Paradox auf, Johannes noch intensiver als die Synoptiker. Es scheint, als widerspräche Jesu Menschsein seiner Göttlichkeit. In Wahrheit aber, so das Urteil des Glaubens, ist Jesus ein Vollblutmessias. Das ist der Nerv der Christologie und der Grund aller Hoffnung: dass der Sohn Marias, den alle aus Nazareth kennen, der messianische Sohn Gottes aus Bethlehem ist und dass Gott in diesem Menschen Jesus den Menschen unendlich nahekommt.³ Ernst Käsemann hat zwar die These vertreten, Jesus werde im Johannesevangelium wie ein über die Erde wandelnder Gott gezeichnet.⁴ Tatsächlich ist er voller Vorwissen; er spricht aus der bewussten

² J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, 2011, 233.

³ Vgl. TH. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, 2008, 13f. 53–59. 357f. Häufig wird allerdings geurteilt, Johannes kenne die Bethlehem-Tradition nicht oder stelle sie gar in Abrede, so auch von G. THEISSEN / A. MÄRZ, *Der historische Jesus*, 1996, 158. Die Frage entscheidet sich daran, ob man Johannes an dieser Stelle Ironie zutraut oder nicht.

⁴ E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, (¹1966) ⁴1980, 17. In dieser Spur deutet auch J. BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, 2004.

Einheit mit dem Vater heraus (Joh 10,30). Aber im Johannesevangelium ist mehr als in den synoptischen Evangelien von den Emotionen und Bedürfnissen Jesu die Rede, von seinem Durst, den er am Jakobsbrunnen löschen will, und von seinen Tränen, die er um Lazarus weint, den Freund. Das Menschsein ist für Johannes keine selbstverständliche Voraussetzung, sondern ein Thema der Christologie. Deshalb ist es betont.

Die menschliche Christologie führt dazu, dass Johannes das Geheimnis Jesu wahrte: Er steht inmitten der vielen, die an den Jordan geströmt sind, ohne dass sie ihn erkennen (Joh 1,26), so wie auch der Täufer selbst ihn nicht erkannt hat, bevor er ihm eigens geoffenbart worden ist (Joh 1,31).⁵ Es hat einen tiefen Sinn, dass Jesu Aussehen nirgends beschrieben wird: Jesus ist Mensch unter Menschen, am Jordan und auf Golgatha. Im Text bleibt das Antlitz Jesu verhüllt. So kann es sich wieder und wieder zeigen. Jedes Antlitz eines Menschen kann für das Bild Christi gelten, und Jesus Christus, der Sohn des himmlischen Vaters, wird im Bilde eines jeden Menschen sichtbar. Kein Künstler kann sich eine größere Freiheit, kein Theologe eine stärkere Bindung wünschen.⁶

Dieser Jesus ist nach dem Johannesevangelium der einzige Mensch, der Gott, den Vater »je gesehen« hat (Joh 1,18) und ihn fortwährend »sieht« (Joh 5,19). Deshalb ist das das erste Wort, dass Jesus nach dem Johannesevangelium an die ersten Menschen richtet, die er als seine Jünger berufen will: »Kommt und seht!« (Joh 1,39). Die Aufforderung ist die Einladung an Andreas und einen anonymen zweiten Jünger, ihren Lebensweg fortan mit Jesus zu gehen, indem sie genau hinschauen: Dann sehen sie, was er tut, erkennen, wer er ist, und ahnen, woher er kommt.

Wer zu Jesus kommt, kann unendlich viel sehen. Denn Jesus setzt spektakuläre Zeichen, vom Weinwunder zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus. Alle Zeichen weisen auf ihn selbst und durch ihn auf Gott.⁷ Jesus zieht die Blicke auf sich; ihn lohnt es, anzuschauen; denn Jesus kann man ansehen, wer Gott ist. Nach dem Johannesevangelium weiß und sagt Jesus das selbst. Vor Beginn der Passion resümiert er sein öffentliches Wirken, dass, wer an ihn

⁵ Vgl. K. SCHOLTISSEK, »Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt« (Joh 1.26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus (MThZ 48, 1997, 103–121).

⁶ Vgl. TH. SÖDING, Bild des unsichtbaren Gottes. Helle und dunkle Flecken der biblischen Theologie (Heilige Kunst 2009/2010/2011, 2013, 72–86).

⁷ Zur theologischen Rehabilitierung der »Zeichen« vgl. U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), 1987 (dessen antidoketische Interpretationsrichtung jedoch die zeitliche Priorität des Ersten Johannesbriefes voraussetzt).

glaubt, an den glaubt, und dass, wer ihn sieht, den sieht, der ihn »gesandt« hat (Joh 12,45), weil er »das Licht« ist, »das in die Welt gekommen ist«, damit alle, die an ihn glauben, »nicht in der Finsternis« bleiben (Joh 12,46). Der Glaube an Jesus ist Glaube an Gott, weil der Vater den Sohn gesandt und ihm alles gegeben hat: sich selbst. Deshalb bringt Jesus Gott zu den Menschen. Er macht Gott anschaulich.⁸ Deshalb ist Jesus das Licht, das in der Dunkelheit leuchtet und den Weg zu Gott, zur Wahrheit, zum Leben weist. Der Erste Johannesbrief führt aus: Er lässt Gott hören, er lässt Gott sehen; er lässt Gott berühren (1Joh 1,1ff).

In der Abschiedsrede, die Jesus nach dem Letzten Abendmahl und der Fußwaschung vor seinen Jüngern hält, intensiviert er sein öffentliches Versprechen, weil die Jünger – Thomas an der Spitze – nicht glauben können, dass der Passionsweg Jesu, der über das Kreuz in den Himmel führt, zu ihrem Besten sein soll: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Die Vergangenheitsform ist auf die Erfahrungen geeicht, die Thomas und alle anderen Jüngern auf ihren Wegen mit Jesus bereits gemacht haben: Sie sind nicht zu steigern, weil Jesus schon zeit seines irdischen Lebens die volle »Kunde« von Gott bringt (Joh 1,18). Dass Johannes nicht erzählt, wie Jesus ausgesehen hat, entspricht der Sendung Jesu: Gott sichtbar zu machen, den niemand sehen kann.

Jesus ist nach Johannes aber gerade deshalb derjenige, dem man ansehen kann, wer Gott ist, weil er seinerseits auf den Vater schaut. So weiß er, wer Gott ist. Am Ende des Prologes hat der Evangelist Mose im Blick: Selbst der hat Gott nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut, sondern nur in der Wolke auf dem Sinai und im Rücken oder hinter dem Vorhang der Stiftshütte (Ex 34). Jesus aber ist der eingeborene Sohn Gottes, der selbst Gott ist (Joh 1,1–18). Er hat, wie Mose es vom kommenden Propheten (Dtn 18,15) prophezeit, Gott »von Angesicht zu Angesicht« geschaut (vgl. Dtn 34,10); deshalb kann er authentisch von Gott sprechen und ihn im hellen Licht der Wahrheit zeigen. Weil er sich nicht selbst verleugnet, schaut er auch während seines Lebens fortwährend auf Gott, der allein ihn tun lässt, was der Sohn ohne den Vater nicht tun könnte (Joh 5,20). Den freien Blick auf den Vater hat nur der inkarnierte Logos, der eingeborene Sohn Gottes (Joh 1,17f). Was er vom Vater gesehen hat, verleiht dem Wort Gewicht, mit dem er selbst verschmilzt. Der visionäre Blick, den Jesus als Mensch auf Gott wirft, erschließt ihm Gottes Willen und Gottes Wesen; deshalb kann Jesus sagen und tun, was zählt. Jesus hat Gott beständig im Blick: Er ist ganz Auge. Wer Jesus beschreiben will, muss seinem Blick folgen und schaut dann durch ihn, mit ihm und in ihm Gott, den Vater. Das macht die johanneische

⁸ »Anschauliche Christologie« ist die hermeneutische Kategorie, die Erik Peterson noch vor seiner Konversion in seiner Johannesexegese gewonnen hat: E. PETERSON, *Johannesevangelium und Kanonstudien*, hg. von B. NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 3), 2003, 147ff.

Jesusbiographie sichtbar; gerade der Verzicht, seinen Körper zu beschreiben, macht sein Fleisch, den Ort des göttlichen Wortes (Joh 1,14), als Medium des göttlichen Lebens erfassbar (Joh 6,51–56).

Diese ebenso sarkische wie pneumatische Christologie des Menschen Jesus setzt eine Anthropologie frei, die alle Ideologien entzaubert und der Wahrheit über die Menschen, ihr Leben, ihr Leiden, ihre Liebe, ihre Not und Hoffnung Bahn brechen soll. Weil Jesus »wusste, was im Menschen war«, entzieht er sich in Jerusalem denen, die ihm vielleicht allzu schnell zujubeln wollen (Joh 2,23ff). Weil er »wusste, dass sie kommen wollten, ihn zu packen, um ihn zum König zu machen« (Joh 6,15), entzieht er sich in Galiläa denen, die nur das Beste für ihn und von ihm wollen. Aber er entzieht sich ihnen nicht, ohne sich ihnen neu zuzuwenden: in den Zeichen, die ihre menschliche Not in göttliche Herrlichkeit verwandeln, vollendet in der Auferstehung, die ihren Tod verwandelt. Jesus, so hat Rudolf Bultmann interpretiert, zeigt den Menschen dadurch, dass er sich ihnen entzieht, wenn sie in Wahrheit suchen, wenn sie kommen wollen, um ihn zu ihrem König zu machen.⁹ Jesus ist auf der Suche nach den Menschen; er sucht sie, indem er ihrer Suche einen Sinn gibt. Deshalb ist er nach der johanneischen Überlieferung »der Weg und die Wahrheit und das Leben«; deshalb gelangt niemand ohne und jeder durch ihn auf den Weg zu Gott (Joh 14,6).¹⁰

2. Menschliche Soteriologie

Weil Jesus nach Johannes *der Weg* zu Gott ist, jenseits aller Konkurrenzen von Religionen und Kulturen, bahnt er so viele Wege zu Gott, wie Menschen leben. Das Vierte Evangelium zeigt ihn zeit seines Lebens auf dem Weg; er legt nach Johannes noch größere Strecken zurück als nach den Synoptikern, weil er ständig zwischen Galiläa und Jerusalem hin- und herpendelt. Das Evangelium konzentriert sich auf wenige Szenen, an denen die Gläubigen im Rückblick besonders deutlich erkennen können, dass Jesus der messianische Gottessohn ist, der zur Rettung in die Welt gekommen ist (vgl. Joh 20,30f). Desto aussagekräftiger

⁹ BULTMANN, Johannes (s. Anm. 1), 158.

¹⁰ Vgl. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), 2004, 143–153. Skeptisch unter dem Blick ihrer interkulturellen Kommunikationskompetenz betrachtet die johanneische Christologie hingegen P. G. KIRCHSCHLÄGER, *Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen* (HBS 63), 2010. Tatsächlich ist das Johannesevangelium der Lackmustest auf die Kommunikationsfähigkeit des – christologisch konkretisierten – Monotheismus.

tiger sind die paradigmatischen Szenen. Jesus geht an alle möglichen – und unmöglichen – Orte, um dort sein Gesicht, die Ikone Gottes, sehen zu lassen und sein Evangelium, das Wort Gottes, zu Gehör zu bringen. Der Spannungsbogen ist so groß, wie er unter den Bedingungen historischer Plausibilität größer kaum sein könnte. Gerade das ist programmatisch. Jesus geht auf eine Bauernhochzeit zu Kana (Joh 2,1–12) und in den Tempel von Jerusalem (Joh 2,13–22), er geht an den Teich Bethesda, wo er den Gelähmten (Joh 5,1–18), und an den Teich Schiloach, wo er den Blindgeborenen heilt (Joh 9,1–12); er geht auf das offene Feld am See Genezareth (Joh 6,1–15) und in die Synagoge von Kapharnaum (Joh 6,22–59); er geht ans Grab des Lazarus in Bethanien (Joh 11); er geht schließlich an den Ölberg und auf den Kreuzweg nach Golgotha. Er geht an all diese Orte, um Menschen zu erreichen, wo sie leben und wo sie sterben. Jeder dieser Wege und sein Weg insgesamt sind ein Ausdruck der Menschlichkeit Jesu, der die Menschlichkeit von Menschen, ihr Leben als Kinder Gottes, würdigen und ihr Leben mit Gott verbinden will. Zum Schluss zieht Jesus, gefangen und gefoltert, im Haus des Hannas Bilanz, dass er »im Geheimen nicht gelehrt«, sondern »öffentlich vor der Welt gesprochen« habe, und zwar dadurch, dass er mit der »Synagoge« und dem »Tempel« jene Orte aufgesucht habe, »wo alle Juden zusammenkommen« (Joh 18,20).¹¹ Der Gegensatz zwischen Freimut (παρησιᾶ) und Geheimniskrämerei (ἐν κρυπτῷ) erklärt sich nach Johannes aus der Zuwendung Gottes zu den Menschen selbst, dessen Auge und Ohr, dessen Mund und Gesicht, dessen Name Jesus selbst ist; er erklärt sich auch aus der von Gott gegebenen Fähigkeit der Menschen, sich von Gott erreichen zu lassen. Jesus spricht gezielt Gesunde und Kranke an, Sünder und Gerechte, Einzelne und größere Mengen, Freunde und Feinde, Arme und Reiche. Er kommt mit ihnen ins Gespräch – nicht über alles und jedes, sondern den einen und einzigen: über Gott und die Welt, in der sie ihren Platz finden sollen, um zu Gott zu finden.

Jesus geht den Weg seines Lebens und Sterbens, um den Menschen, mit denen er in Berührung kommt, Lebenswege als Glaubenswege zu bahnen, die von schwierigen oder günstigen Ausgangspositionen aus durch tiefe Krisen zur Begegnung mit Gott, ja zur Einigung mit ihm führen. Drei Momente strukturieren die Prozesse, die durch den Weg und auf dem Weg Jesu entstehen. Erstens: Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, an dem der Weg zu Gott nicht beginnen könnte – weil Gott immer schon dort ist und Jesus sich auf den Weg macht, dort zu sein, wo er gebraucht wird. Zweitens: Es gibt keinen Weg zu Gott, der nicht durch eine tiefe Krise führte – weil Gott immer größer ist als

¹¹ Vgl. TH. SÖDING, Öffentliche Lehre. Orte der Theologie im Horizont des Johannesevangeliums (in: N. METTE/M. SELLMANN [Hg.], Religionsunterricht als Ort der Theologie [QD 247], 2012, 138–172).

jede menschliche Gottesidee und kein Mensch ohne Umkehr die Wahrheit seines Lebens entdecken kann. Drittens: Es gibt keine Krise im Verhältnis zu Gott, die Gott nicht zum Guten wenden könnte – weil Gott Liebe ist (1Joh 4,8.16; vgl. Joh 3,16).

2.1. Ausgangspunkte

Die Ausgangspunkte der Glaubenswege, die Jesus nach dem Johannesevangelium bahnt, sind alltägliche oder festliche, religiös und moralisch ambitionierte oder prekäre, gesundheitlich schwierige oder günstige, sozial und politisch heikle oder gefestigte Lebenssituationen; durch seine Präsenz macht er sie zu Schnittstellen der Gottesbeziehung. Das Spektrum ist denkbar weit, nicht nur geographisch und kulturell, sondern auch spirituell und ethisch.

Die ersten, die den Weg zu Jesus finden, sind nach dem Evangelisten Johannes Jünger des Täufers Johannes, die von ihrem Lehrer selbst auf Jesus hingewiesen werden (Joh 1,29.35ff).¹² Sie haben den denkbar besten Ausgangspunkt, weil sie zu demjenigen gehören, der als Zeuge Jesu von Gott selbst eingesetzt worden ist (Joh 1,6ff) und die Aufgabe energisch erfüllt (Joh 1,19–34). Sein Hinweis auf Jesus als »Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt« (Joh 1,29), leitet seine eigenen Jünger in die Schule Jesu (Joh 1,35). Nach einem später überlieferten Zeugnis sieht er sich als »Freund« des Bräutigams (Joh 3,29). Die ersten, die sich auf den Weg machen, Andreas und ein anderer, ungenannter Jünger, sprechen andere an und nehmen sie mit, ihre Geschwister und Bekannten (Joh 1,35–51). Sie alle sind privilegiert: durch ihre natürlichen Beziehungen wie durch ihre religiösen Interessen und Einsichten; sie alle nutzen ihre Privilegien aber, um sie anderen zugänglich zu machen. Johannes der Täufer löst eine Kettenreaktion aus, weil seine Jünger sich selbst zu einem Schulwechsel entschließen und aktiv dafür werben, dass andere es ihnen nach tun. Die Konversion ist ein Bildungsereignis.

Am anderen Ende der Strecke stehen »Griechen«, die via Philippus zu Jesus wollen (Joh 12,20–36). Es handelt sich nach einigen Deutungen um Diasporajuden, eher aber doch um »Heiden«, die als Gottesfürchtige¹³ in Jerusalem einen Jünger mit griechischem Namen konsultieren; auch ihnen wird ein Zugang geöffnet, allerdings noch nicht sofort, sondern erst nach Jesu Tod und Auferste-

¹² Vgl. A. MEYER, Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (FzB 103), 2005.

¹³ Vgl. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium (1994; in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I [WUNT 307], 2013, 297–338).

hung, weil erst dann sein Lebensweg als Jude so vollendet sein wird, dass auch die Heiden hinzutreten können.

Innerhalb dieses breiten Spektrums bauen sich starke Kontraste auf. Das erste Glaubensgespräch, das Jesus nach Johannes führt, findet nachts in Jerusalem mit Nikodemus statt, einem Mann, Pharisäer, Mitglied des Hohen Rates und »Lehrer Israels«, wie Jesus selbst ihn charakterisiert (Joh 3,10), das zweite mittags am Jakobsbrunnen mit einer Samariterin, einer Frau mit Vergangenheit (Joh 4,18). Das erste Gespräch dreht sich um die große Hoffnung Israels, einen neuen Zugang zu Gott zu gewinnen, das zweite um die Spannungen zwischen Juden und Samaritern, die aus einer gemeinsamen Geschichte resultieren und nur durch einen eschatologischen Neueinsatz gelöst werden können. Das erste Gespräch führt die Notwendigkeit und Möglichkeit der Wiedergeburt aus Wasser und Geist (Joh 3,3ff), das zweite die Verheißung der Anbetung im Geist und in der Wahrheit vor Augen (Joh 4,22ff), die den schwelenden Konflikt zwischen Jerusalem und dem samaritanischen Tempel auf dem Garizim oberhalb des Jakobsbrunnens löst.

Innerhalb dieser Kontraste zeichnen sich kräftige Farben ab.¹⁴ Nach Joh 5 heilt Jesus einen Gelähmten am Teich Bethesda, der sich in einer verzweifelten Lage befindet, weil er, bereits seit 38 Jahren erkrankt, ganz nahe am Wasser sich befindet, das ihm Heilung verspricht, wenn es (wie ein Zusatz sagt) vom Engel des Herrn in Bewegung versetzt wird, aber den Wettlauf um den ersten Platz, der allein Gesundung verspricht, immer verlieren muss (Joh 5,1–7). Dieser Kranke klagt, »keinen Menschen« zu haben, der ihn zur Quelle der Heilung trägt (Joh 5,7); Jesus hingegen bietet sich als der Mensch an, der Hilfe bringt. Aber er ist nicht auf die Heilquelle angewiesen; deshalb nimmt er auch keinem anderen den Platz weg, wenn er an Ort und Stelle, rein durch sein Wort, die Gesundung wirkt (Joh 5,8). Nach Joh 9 heilt Jesus einen Blinden am Teich Schiloach, der bereits von Geburt an nicht sehen konnte. Das Vorurteil, mit dem er leben muss, bringen ausgerechnet die Jünger zum Ausdruck, dass er nämlich seine eigene Schuld oder die seiner Eltern büße (Joh 9,2):¹⁵ Sie pervertieren das Gerechtigkeitsdenken der Bibel. Zwar macht Sünde krank; deshalb heilt Jesus nach den synoptischen Evangelien den Gelähmten, nicht ohne ihm seine Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12 parr.). Aber der Umkehrschluss ist zynisch. Deshalb weist Jesus die Jünger zurecht, indem er auf die Offenbarung der »Werke Gottes« verweist, die sich ereignen soll (Joh 9,3). Der Plural »Werke« fällt auf.

¹⁴ Vgl. M. LABAHN, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), 1999, 213–264 (Joh 5). 305–377 (Joh 9).

¹⁵ Die religiösen Hintergründe im Denken von Ursachen und Wirkungen beleuchtet M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), 2009, 632ff.

Der Blindgeborene wird zum Demonstrationsobjekt seiner selbst: Gott will, dass er lebt; und Gott will, dass er gesund wird. Die Heilung, die Jesus wirkt, bestätigt beides.

Im Überblick lassen die wenigen Beispiele, die stark zu vermehren wären, erkennen, dass es für Jesus nach dem Johannesevangelium keine Lebenssituation gibt, die von Gott abgeschnitten, verworfen oder verachtet würde. Der Weg zu Gott kann an jedem Punkt des Lebens beginnen, weil Gott der Eine und Jesus der Gute Hirte ist, der die Schafe in Gottes Herde zusammenführt (Joh 10,1–21), sowohl die aus dem eigenen Stall als auch diejenigen, die nicht aus dem eigenen Stall stammen, also wohl Juden und Heiden (Joh 10,15). Kein Mensch ist von Gott vergessen; Jesus setzt für alle, die Gott sammelt, sein Leben ein (Joh 11,45–53). Jesus geht den Weg seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferstehung, um die Menschen zu finden, die immer dort, wo er sie anspricht, den Weg zu Gott neu beginnen können. Die günstigsten Voraussetzungen erweisen sich als die schwierigsten, die schlechtesten als die aussichtsreichsten. Beides hängt an der Revolution der Liebe, die Jesus ausruft.

Freilich erreicht Jesus mit seinen einladenden Gesten lange nicht alle. Die Heiden bleiben noch im Hintergrund, stehen aber schon im Blick der wogenden Ährenfelder, die geerntet werden (Joh 4,35–38). Aber in Israel sind es mit den Pharisäern¹⁶ und den Hohenpriestern¹⁷ gerade die jüdischen Eliten, die sich ihm verweigern (Ausnahmen wie Nikodemus und Joseph von Arimathäa bestätigen die Regel); überdies verschweigt Johannes weder die Gleichgültigkeit noch die Ablehnung eines großen Teils im jüdischen Volk. Dieses Nein zu Jesus bleibt gegenüber dem Ja, das Menschen ihm im Glauben schenken, bestehen und läuft im Untergrund des Evangeliums mit.

2.2. Krisen

So groß die Bereitschaft und Fähigkeit Jesu ist, überall, wo Menschen leben, die Gottesliebe zu entzünden, so groß sind die Krisen, die auf dem Weg zu Gott durchlaufen werden müssen. »Kritik«, Unterscheidungsfähigkeit, ist ein Strukturprinzip johanneischer Theologie.¹⁸ Das kritische Moment ergibt sich daraus, dass mit Jesus das Wort Gottes in der Welt zu hören ist, die aber anderes im Sinn

¹⁶ Vgl. M. MARSHALL, *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254), 2014.

¹⁷ Vgl. R. METZNER, *Kaiphäs. Der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung* (AJEC 75), 2010.

¹⁸ Das Standardwerk ist J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, 1964.

hat und weder die Größe des verheißenen Heils zu begreifen noch den Abgrund unmenschlicher Schuld und Not auszuloten vermag, wenn nicht Gott es ihnen nahebrächte. Dazu müssen die Menschen sich wandeln.

Für die Jünger steht zu Beginn die Krise des Nathanaël (Joh 1,45f).¹⁹ Er wird von Philippus, einem Zugpferd der Jesusmission von Beginn an, angesprochen, der ihm »Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph«, als Messias vorstellt, »über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben« (Joh 1,45). Nathanaël repliziert kühl, mit der Frage, was »aus Nazareth schon Gutes kommen« könne (Joh 1,45). Der Grund liegt für einen gebildeten Juden auf der Hand: Nazareth ist so klein, dass der Ort in der ganzen Bibel Israels nicht ein einziges Mal erwähnt wird. Der Messias kommt aus Bethlehem (vgl. Joh 7,42). Wie kann dann Jesus von Nazareth der Messias sein? Die Skepsis des Nathanaël ist wohl begründet. In der Synagoge von Kapharnaum wird der Einwand variiert: Von Jesus seien »Vater und Mutter« bekannt: »Wie sagt er, dass er aus dem Himmel herabgestiegen sei?« (Joh 6,42). Hier wird aus dem Menschsein Jesu ein Einwand gegen seine göttliche Sohnschaft abgeleitet, dort aus der Heilsgeschichte Israels ein Argument gegen die Heilsmittlerschaft Jesu. Beide Beobachtungen sind richtig – nur dass es nach Johannes zu entdecken gälte, dass der Sohn Gottes in seiner Familie Mensch geworden ist und als Messias, der in Bethlehem geboren wurde, aus Nazareth kommt. An beiden Eckpunkten zeigt sich genau jenes Geheimnis Jesu, das den Bekannten als den Unbekannten und den Unbekannten als den Bekannten entdecken lässt – wie es einem vom Evangelisten zitierten jüdischen Dogma entspricht, das er jüdischen Skeptikern in den Mund legt: Niemand wisse, woher der Messias kommt, während bei Jesus jeder wisse, woher er sei (Joh 7,27). Das einzige Problem sowohl Nathanaëls als auch der Jerusalemer Disputanten ist ihr Halbwissen. Sie bohren nicht tief genug. Wenn sie zum Glauben kommen, können sie bei ihren Prinzipien bleiben, müssen aber ihren Blick weiten. Würde Jesus ihnen Kritik ersparen, nähme er sie nicht ernst.

Die Krise der Jüngerschaft wird sich im Laufe der Zeit zuspitzen. Die Brotrede, die Jesus in Kapharnaum hält und (nach dem kanonisch gewordenen Endtext) so entwickelt, dass die Eucharistie in den Blick gerät, das Trinken des Blutes und das »Kauen« des Fleisches Jesu (Joh 6,51–59), führt zu einer Spaltung. Viele Jünger sagen, Jesu Wort sei ihnen zu »hart« (Joh 6,60). Petrus hingegen bekennt für die Zwölf: »Du hast Worte ewigen Lebens« (Joh 6,66). Doch auch er wird die Krise der Passion nicht unbeschadet überstehen und Jesus ver-

¹⁹ Vgl. S. A. HUNT, Nathanael. Under the Fig Tree on the Fourth Day (in: DERS. u. a. [Hg.], *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* [WUNT 314], 2013, 189–201).

leugnen (Joh 18,16–27); Judas, »einer der Zwölf«, wie es auch bei Johannes heißt (Joh 6,71), wird ihn gar ans Messer liefern (Joh 18,2f.5).

Nikodemus hat eine ähnlich gute Ausgangsposition wie Nathanaël. Als Pharisäer hütet er Israels Gesetz; aufgrund der »Zeichen«, die Jesus in Jerusalem gesetzt hat, sieht er in ihm einen von Gott gesandten Lehrer (Joh 3,2), einen Messias *in spe*. Doch gerade deshalb versteht er die einfache Wahrheit nicht, die Jesus ihm sagt: dass dies alles nichts nutzt, wenn er nicht bei sich selbst anfängt und alles auf die Möglichkeit setzt, noch einmal neu anfangen zu können, mit einem neuen Leben, das ihm von Gott selbst geschenkt wird. Jesus konfrontiert ihn mit der Notwendigkeit der Wiedergeburt aus »Wasser und Geist« (Joh 3,3,5). Nikodemus reagiert nur mit Fragezeichen; er versteht nicht, wie es möglich sein soll, neu geboren zu werden (Joh 3,4; vgl. 3,9). Darauf setzt Jesus zu einer langen Erklärung an (Joh 3,10–21) – auf die Nikodemus in der johanneischen Erzählung nicht zu antworten vermag. Seine Geschichte läuft aber durch das gesamte Evangelium hintergründig weiter, bis sie erst am Grab zu einer paradoxalen Pointe findet.²⁰

Bei der Samariterin geht alles viel schneller²¹ – obwohl (oder weil) sie viel weiter weg von Jesus ist. Sie geht bewusst auf Distanz: Er ist ein Mann, sie eine Frau; er ist Jude, sie Samariterin (Joh 4,9); die Jünger, als sie zurückkommen, wundern sich, »dass er mit einer Frau sprach« (Joh 4,27). Jesus aber hatte die Distanz mit der Bitte an sie zu überbrücken begonnen, ihm Wasser zum Trinken zu schöpfen – das zum Bild des Lebenswassers Jesu selbst wird (Joh 4,1–15; vgl. 7,38). Zur Krise wird die Aufdeckung ihrer Lebenssituation (Joh 4,16f). Nach alter Auslegung ist die Ehekarriere der Frau, die »fünf Männer« gehabt hat und jetzt einen hat, der nicht ihr Mann ist, allegorisch zu verstehen: Sie spiegele das samaritische Schisma, zu dem es trotz der Gemeinsamkeiten in den fünf Büchern der Tora gekommen ist.²² Im gesamten Gespräch leugnet Jesus mit keiner Silbe den theologischen Primat Israels, der an den Tempel gebunden ist (Joh 4,21); aber er demütigt die Frau nicht, sondern konfrontiert sie mit der Wahrheit ihres Lebens, um sie für die Wahrheit Gottes aufzuschließen.

²⁰ Vgl. C. R. KOESTER, Theological Complexity and the Characterization of Nicodemus in John's Gospel (in: CH. W. SKINNER [Hg.], Characters and Characterization in the Gospel of John [LNTS 461], 2013, 165–218).

²¹ Vgl. F. A. JUNG, »Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr habe« (Joh 4,15). Die Samariterin am Jakobsbrunnen als Paradigma für »Katechese in veränderter Zeit« (in: TH. SCHMELLER u. a. [Hg.], Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. FS J. Gnllka, 2008, 319–344).

²² Zur Diskussion vgl. U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), ³2004, 101.

Auch die Geheilten werden in Dispute verstrickt, die ihnen alles abverlangen – allerdings nicht von Jesus, sondern von ihren Zeitgenossen. Der Erste, vom Teich Bethesda, ist am Sabbat geheilt worden (Joh 5,9), und wird deshalb von »den Juden« ins Verhör genommen, zu sagen, wer ihn therapiert und damit gegen das Arbeitsverbot verstoßen habe (Joh 5,12). Ähnliches erlebt der Blindgeborene nach seiner Heilung (Joh 9,10–17). Auch seine Eltern werden verhört. Aber sie haben Angst; sie wollen sich aus der Affäre ziehen (Joh 9,18–23) und lassen ihn alleine stehen, weil er »alt genug« sei, »für sich selbst« zu sprechen (Joh 9,21). Beide Krisen zeigen, dass es mit der körperlichen Heilung längst nicht getan ist, sondern dass die entscheidende Auseinandersetzung erst beginnt: sie mit Gott zu verbinden. Das ist beispielhaft für alle Glaubenskrisen, von denen Johannes erzählt, weil der Glaube grundstürzend neu ist, zutiefst menschlich und ganz von Gott bestimmt. Die Größe der Liebe spiegelt sich in der Größe der Krise; und die Krisen entsprechen genau dieser Liebe.

Das kritische Moment trifft nicht nur diejenigen, die auf dem Weg zu Jesus sind, sondern auch diejenigen, die sich von ihm abwenden. Sie werden von Jesus scharf kritisiert, indem sie an ihre eigenen Gesetze, an ihre eigene Bibel, an ihren eigenen Glauben erinnert werden. Diese Kritik, häufig als antijüdisch beurteilt, ist aber in der johanneischen Theologie nicht ein Ausdruck der Verwerfung, sondern des Werbens um diejenigen, die sich Jesus verweigern – und die erst die volle Distanz ihrer Ablehnung ermessen müssen, bevor es zu einer neuen Begegnung kommen kann. Die Krise ist notwendig, weil der Weg des Glaubens zur Begegnung mit Gott führt, der in seiner Liebe der ganz Andere ist; er weckt in den Menschen nicht nur die Sehnsucht, unbedingt geliebt zu sein; er löst auch den Widerstand gegen seine Liebe aus, komme der aus der Sorge von Menschen, nicht liebenswürdig zu sein, oder aus ihrem Unwillen, von der Liebe eines anderen abhängig zu sein, oder auch von ihrer Ungläubigkeit, Gott könne Menschen lieben, die ihn und sie hassen.

2.3. Ziele

Die Krisen, die Jesus auslöst, sollen nicht in den Untergang, sondern zur Rettung führen. Dort, wo er Anknüpfungspunkte markiert und Probleme aufgedeckt hat, wird auch das Ziel eines Glaubens sichtbar, der – schon hier und jetzt – das ewige Leben begründet.

Bevor der skeptische Nathanaël zu Jesus kommt, wird er von ihm – in Anbetracht seiner Zweifel wegen Nazareth – als »wahrer Israelit« identifiziert (Joh 1,47); dadurch fühlt er sich in einer Weise erkannt, dass er Jesus erkennt: den »Rabbi« als »Sohn Gottes« und »König von Israel« (Joh 1,49). Das kann Jesus aufnehmen und »Größeres« verheißen: die Erfüllung von Jakobs Traum

von der Himmelsleiter (Gen 28,12–15) durch den Menschensohn, der auf der Erde ist und mit Gott in bleibender Verbindung steht (Joh 1,51).

Die Jünger werden ihre tiefste Krise in der Passion erleben, die Johannes – konsequent – als Weg Jesu in das Leiden hinein und durch das Leiden hindurch erzählt.²³ Sie wollen nicht, dass Jesus stirbt – was im Protest des Petrus gegen die Fußwaschung zum Ausdruck kommt (Joh 13,6.8). Mehr noch: Sie haben die namenlose Angst, dass Jesus sie durch die Auferstehung, die er ankündigt, im Stich lässt und sie in der Welt zurücklässt, während er zum Vater im Himmel geht (Joh 14,1.5.8). Jesus aber macht sein Versprechen wahr, indem er – trotz ihres Versagens – nach Ostern zu ihnen kommt (Joh 20,19–29; vgl. 21,1–23); dadurch verbürgt er sein endgültiges Kommen, das die Vollendung bringt (Joh 14,3).

Früher bereits löst sich die Spannung bei Nikodemus. Nach dem langen Gespräch, das seine Glaubenssuche und seine Glaubenskrise aufdeckt, kommt er noch zweimal wieder auf die Bühne der Erzählung. Im Hohen Rat plädiert er für Recht und Gerechtigkeit, gegen eine vorschnelle Verurteilung Jesu (Joh 7,50f); am Ende ist er mit Joseph von Arimathäa am Grab Jesu und bringt »hundert Pfund«, eine riesige Menge, an Myrrhe und Aloë, um Jesu Leichnam zu salben und ehrenvoll zu bestatten (Joh 19,39). Dieser letzte Dienst ist ein stummes Bekenntnis.

Die Samariterin, sein Gegenüber, ist ungleich schneller. Sie erkennt, nachdem Jesus sie mit der traurigen Wahrheit ihres Lebens konfrontiert hat, dass Jesus »Prophet« ist (Joh 4,19). Mit dieser Einsicht öffnet Jesus ihr die Tür, um sie zum Messiasglauben zu führen, den sie auch als Samariterin teilt (Joh 4,25). Jesus bestätigt ihr Bekenntnis (Joh 4,26) und offenbart sich dadurch nicht nur als der jüdische, sondern auch als der samaritische Messias – der den Glauben über die Partikularität von Religionen in die Wahrheit des Geistes einführt. Dem müssen die Jünger dienen, ohne dass sie ihre Position mit der Jesu verwechselten. Umgekehrt wird die Samariterin zwar mit der Christusfrage die Glaubensbotin ihres ganzen Landes (Joh 4,29), stößt aber dadurch eine Begegnung an, die nicht mehr von ihrer Erfahrung und Einsicht abhängig bleibt, sondern durch das Wort Jesu selbst stimuliert wird (Joh 4,39ff). Die Samariter antizipieren ein Bekenntnis, zu dem die Jünger Jesu noch nicht vorgestoßen sind: dass Jesus »der Retter der Welt« ist (Joh 4,42).

Nicht ganz so weit führen die Erkenntniswege der Geheilten. Der, dessen Lähmung Jesus kuriert hatte, wird von ihm noch einmal angesprochen und angehalten, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht am Ende noch Schlimmeres

²³ Vgl. TH. SÖDING, *Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes* (Communio 39, 2010, 23–32).

passiert (Joh 5,14). Darauf kann der Mann »den Juden« die Auskunft geben, die er vorher nicht zu geben wusste: dass Jesus ihn geheilt habe (Joh 5,15).²⁴ So kann der Streit um die Sabbatheilung ausgetragen werden, der Jesus die Gelegenheit zu der Erklärung gibt, im Auftrag und im Recht Gottes gehandelt zu haben (Joh 5,16–47). Klarer stellt sich der, dessen Blindheit Jesus geheilt hatte, auf seine Seite. Gegen das Insistieren der Pharisäer auf einer optischen Täuschung steht er zu seiner Heilung und nennt seinen Arzt, dessen Namen er nicht kennt, einen Propheten (Joh 9,8–17); ins Verhör genommen, steht er zu seiner Erkenntnis, dass die Heilung nicht vom Bösen ist, sondern von Gott kommt – und nimmt dafür, wie Johannes nicht ohne Anachronismus erzählt, sogar den Abschluss aus der Synagoge in Kauf (Joh 9,24–34).

So sehr sich allen, mit denen Jesus eine Geschichte des Glaubens anfängt, der Horizont der Vollendung öffnet, bleibt das Problem derer, die sich weigern. Für sie tritt Jesus nach Joh 17 in seinem Gebet ein.²⁵ Er betet zuerst für sich selbst (Joh 17,1–8), dann für seine Jünger (Joh 17,9–19) und schließlich für alle, die »durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20–26). Das Gebet Jesu öffnet mithin für alle Zeit eine Zukunft für diejenigen, die nicht an ihn glauben, aber deshalb nicht abgeschrieben werden, sondern im Gebet angenommen sind, so dass für sie jederzeit die Möglichkeit besteht, zum Glauben zu finden. In dieser Perspektive ist zwar weder das Nein der meisten Juden zu Jesus gewürdigt noch die bewusste Abkehr vom Glauben, die überzeugte Anhängerschaft einer anderen Religion oder das Desinteresse an Gott eingefangen. Aber das Gebet zielt auf eine »Einheit«, die dem einen Gott entspricht und sich futurisch-eschatologisch so vollendet, dass die Jüngerschaft Jesu präsentisch-eschatologisch von ihr geprägt ist und sie offenhält.

Johannes erzählt Beispielgeschichten eines Glaubens, der sich entwickelt. Diese Geschichten sind von der bleibenden Zuwendung Gottes zu denen bestimmt, die eine Krise durchmachen. Es gibt keinen Heilsautomatismus, weil die Wahrheit frei macht (Joh 8,32), aber es gibt einen Heilsuniversalismus, der in Gottes Liebe zur Welt begründet ist (Joh 3,16). Deshalb gibt es für Menschen immer einen Ausweg: Jesus hat die Grenze des Todes durchschritten, um diejenigen zu Gott zu bringen, die sich den Weg zu Gott führen lassen. Diese Menschlichkeit einer kritischen Soteriologie passt genau zur Theologie der Liebe Gottes, die nicht nur im Johannesevangelium (Joh 3,16), sondern auch im Er-

²⁴ Teils wird der Geheilte von der Forschung als Denunziant angesehen, so von R. METZNER, *Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens* (ZNW 90, 1999, 177–193). Dagegen argumentiert J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, 2013, 191.

²⁵ Vgl. K. SCHOLTISSEK, *Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1–26* (TrThZ 109, 2000, 199–218).

sten Johannesbrief (1Joh 4,8.16) entwickelt wird.²⁶ Der Heilsuniversalismus hat bei Johannes den hermeneutischen Primat. Er steht nicht unter der Bedingung des Dualismus, vielmehr ist er seinerseits eine Funktion des Universalismus: Er schützt ihn sowohl vor einem partikulären Denken, das Zäune errichtet, wo Mauern fallen sollten, als auch vor einer Zwangsbeglückung, die der Freiheit des Glaubens widerspräche. Der Universalismus wird durch den Dualismus nicht eingeschränkt, sondern eingeschräfft. Jesus vollendet, was Gott in der Schöpfung gut gemacht und mit ihr seinen Geschöpfen verheißen hat: die Einheit mit ihm.

3. Menschliche Kosmologie

Das Johannesevangelium hat eine profilierte, aber strittige Kosmologie. Es setzt schöpfungstheologisch ein (Joh 1,1–4). Der Prolog²⁷ greift noch hinter Gen 1,1 zurück, indem er den Anfang aller Anfänge benennt, der in Gott selbst zu finden ist. Die Vorstellung, dass die »Weisheit« eine kreative Kraft Gottes selbst ist, begegnet bereits in den »Schriften« des Alten Testaments (Hiob 28; Spr 8–9; Sir 24; Weish 7,22–9,19; Bar 3,15–38).²⁸ Sie ist theologisch und anthropologisch begründet. Zum einen muss Gott selbst der Welt einen Sinn eingestiftet haben; sonst könnten sich weder Mensch noch Tier orientieren und weder Fauna noch Flora entwickeln; zum anderen sind die Menschen, die zu Liebhabern der Weisheit werden, kreativ: Weil sie erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, können sie, von Gott geleitet, ihrerseits Zusammenhänge erkennen und stiften. Dass der eine und einzige Gott die Welt erschafft, ohne seine Einzigkeit

²⁶ Vgl. E. E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT 2/197), 2005.

²⁷ Vgl. J. ZUMSTEIN, L'Évangile selon Saint Jean (1–12) (CB.NT IVa), 2014, 47–69. Die Auslegung des Prologes muss auf der Stufe des Endtextes das Problem lösen, ob die Verse 1–13 durchgehend vom *logos asarkos* sprechen (so u. a. H. LAUSBERG, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes [NAWPGH, 1984, 189–279]), oder bereits ab Vers 4 (F. MOLONEY, Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel. John 1–4, 1993, 27), ab Vers 5 (K. WENGST, Das Johannesevangelium I [ThKNT], 2000, 41) oder ab Vers 10 (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments II, 1999, 235) bereits vom *logos ensarkos*. Die Folgen für die Verbindung zwischen Schöpfungstheologie und Soteriologie sowie für die Theologie Israels sind weitreichend; die hier vertretene Interpretation ist weiter ausgeführt in: TH. SÖDING, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum (in: M. LABAHN / K. SCHOLTISSEK / A. STROTMANN [Hg.], Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler, 2003, 387–415).

²⁸ Vgl. H. SPIECKERMANN, Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie (FAT 91), 2014.

zu verletzen oder ohne sie ihrem Schicksal zu überlassen, wird mit Hilfe der »Weisheit« erklärt, die vor allen Werken und vor aller Zeit als erstes erschaffen wurde. Daraus erklärt sich die Internationalität der Weisheit, eine Funktion des zunächst subkutanen, dann sublimes Monotheismus.

Freilich ist die Weisheit, wie sie in den alttestamentlichen Schriften portraitiert wird, selbst Geschöpf. Der Logos hingegen gehört bei Johannes auf die Seite des Schöpfers. Er ist nicht der Vater, aber er ist »bei« ihm, genauer: »auf ihn hin« (Joh 1,1b), und darin selbst (im griechischen ohne Artikel) »Gott« (Joh 1,1c). Die Übersetzung von mit »Wort« – Faust hatte in seinem »Studierzimmer« auch »Sinn« und »Kraft« erwogen, um sich dann fatalerweise für »Tat« zu entscheiden – ist konsequent, weil der Prolog, ein Gebet, davon handelt, dass und wie Gott mit der Welt Kontakt aufnimmt: von Anfang an und für alle Zeit durch den Logos.

Dieser göttliche Logos ist menschlich. Denn von ihm heißt es an der christologischen Schlüsselstelle, er sei »Fleisch geworden« und habe »unter uns gewohnt« (Joh 1,14).²⁹ Der Logos ist und bleibt er selbst, vor wie nach der Inkarnation; er verändert weder sein Gott- noch sein Menschsein, sondern seine Beziehung zu Gott und den Menschen. Durch die Inkarnation lebt – und stirbt – er als einer von ihnen; deshalb ist er ein Beter, der von Gott lernt (Joh 8,28), indem er auf ihn schaut (Joh 5,20) und auf ihn hört (Joh 12,50). In dieser menschlichen Präsenz Jesu verdichtet sich die Logik des Kosmos, so wie umgekehrt die Identität Jesu als menschlicher Messias sich nur in einem kosmischen Horizont erweist.

Hier ist der johanneische Konstruktionspunkt für die Verbindung von Kontingenz und Universalität, Einheit und Vielfalt, Gnade und Freiheit. Die Schöpfung ist sinnvoll, weil der Logos sie geschaffen hat. Sie ist nicht der Himmel »oben«, sondern die Welt »unten«, insofern sie Schauplatz für den *survival of the fittest* ist. Aber sie ist Gottes geliebte Schöpfung, insofern sie inmitten dieser Kämpfe ums Dasein den Dienst der Liebe kennenlernt, eschatologisch, d. h. definitiv zukunftssträchtig durch Jesus (Joh 3,16). Weil sie logisch ist, ist sie gut und schön, wie es auf der ersten Seite der Bibel vielfach heißt und am Sabbat gefeiert wird (Gen 1,1–2,4a).

Aus der Tatsache, dass der Logos die Welt geschaffen hat, folgt, dass selbst die Finsternis vom Licht erhellt wird und es nicht auszulöschen vermag (Joh 1,5). Die »Finsternis« (σκοτία) ist hier nicht die Dunkelheit, die im Wech-

²⁹ Den traditionsgeschichtlichen Kontext exploriert J. FREY, Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der Schechina-Theologie für die johanneische Christologie (in: B. JANOWSKI/E. E. POPKES [Hg.], Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum [WUNT 318], 2014, 231–256).

sel von Tag und Nacht zum Rhythmus der Schöpfung gehört (Gen 1,14–19), sondern eine Verfinsterung, die aus dem Chaos des Todes resultiert, aus dem Versteckspiel der Sünde (vgl. Joh 12,45; 1Joh 2,8). Es wird durchleuchtet von der Liebe (vgl. Joh 3,18–21).³⁰ Deshalb ist das Licht stärker als die Finsternis. Die ganze Schöpfung hat das Licht des Logos empfangen, das in der Finsternis nicht ausgelöscht, sondern angezündet wird. Der Vers steht im Präsens, trifft also eine Aussage ewiger Gültigkeit, die sich zu jeder Zeit bewahrheitet.

Im vorangegangenen Vers war erstmals vom Menschen die Rede. Wie in der Genesis sind auch in Joh 1 Anthropologie und Kosmologie verbunden. Der Mensch ist erschaffen; so leuchtet in ihm das Licht des Logos, der das Leben schenkt (Joh 1,4). Die Menschen sind vom Licht der Welt, das der Logos selbst ist (vgl. Joh 8,12; 9,5), erleuchtet. Aber ihre Reaktion ist ambivalent. Sie kann zwar nicht stärker als die Aktion Gottes sein; doch aus der Widersprüchlichkeit der Menschen resultiert das Drama der Heilsgeschichte, dessen Protagonist Jesus wird. Auf das Konto menschlichen Fehlverhaltens geht die Ablehnung des Lichtes: die Vertauschung von Licht und Finsternis, Gut und Böse, Gott und Welt. Nach Vers 5 ist schon die Finsternis nicht ohne die Menschen zu denken. Deutlicher wird es dort, wo nach dem ersten Hinweis auf Johannes den Täufer (Joh 1,6ff) wieder von der Aktivität des Logos die Rede ist, der von der »Welt«, die »durch ihn geworden« ist, nicht erkannt und von den »Seinen« nicht aufgenommen wird (Joh 1,10f). Die Interpretationen gehen auseinander. Aber wenn die Verse 5 und 9 auf den *logos asarkos*, also den präexistenten Christus, gedeutet werden, sind die »Seinen« die anderen Menschen, insbesondere die Israeliten, die gemäß alttestamentlicher Tradition immer schon die Propheten Gottes abgelehnt haben: um nicht mit Gottes Wort konfrontiert zu werden, sondern sich selbst genug zu sein. Doch gibt es bei dieser Auslegung, gleichfalls schon vor der Inkarnation des Logos, bei denen, »die ihn aufnahmen«, die »Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12). Gotteskindschaft ist dann kein Privileg der Jünger Jesu, sondern eine Verheißung für alle Menschen und eine Realität, die in Israel *ante Christum natum* alle Hörer des Wortes auszeichnet.³¹

In der Logik des Prologes ist die Schöpfung, sei es der Welt, sei es des Menschen, nicht das Unheil, das durch die Erlösung beendet wird. Es ist auch nicht so, dass es auf Seiten des Kosmos und in der Geschichte immer nur Ablehnun-

³⁰ Gegen eine schöpfungspessimistische Deutung wendet sich THEOBALD, Johannes (s. Anm. 15), 115ff.

³¹ Weil er dies bei Johannes ausgeschlossen sieht, deutet den gesamten Passus Joh 1,10–13 auf den geschichtlichen Jesus mit vielen R. E. BROWN, *The Gospel of John* (AncB), 1966, 29. Eine Differenz zwischen der israeltheologisch aufgeschlossenen Vorlage und der israelkritischen, universalistisch ansetzenden Redaktion, der er auch V. 13 zu-rechnet, sieht THEOBALD, Johannes (s. Anm. 15), 123.

gen des Logos gibt, auf die dann Gott immer kritischer reagieren müsste. Die Welt ist vielmehr der Raum, da sich Gottes Zuwendung angesichts des menschlichen Jas und Neins zum Logos intensiviert; und die Menschen sind die Geschöpfe, die sich für das Licht der Wahrheit entscheiden können, aber auch müssen.

In dieser Perspektive zieht der Johannesprolog eine Linie aus, die nicht einfach eine chronologische Abfolge nachzeichnet, sondern eine Fokussierung vornimmt: von der Schöpfung (Joh 1,1–5) über die Geschichte Israels (Joh 1,9–13), die durch den Täufer erschlossen wird (Joh 1,6ff), bis zur Geschichte der Jüngerschaft, die durch die Inkarnation des Logos eröffnet und gleichfalls durch den Täufer proklamiert wird (Joh 1,14–18). Diejenigen, die in Joh 1,14–18 »Wir« sagen, sind die von Jesus in der Welt gesammelten Gläubigen, die für die Welt eintreten und in ihr dem Wort Gottes Geltung verschaffen sollen. Diese anthropologische Dimension der Schöpfungstheologie öffnet sich durch die Logos-Christologie. Der Mensch ist nicht vom Kosmos isoliert, sondern steht so in seinem Mittelpunkt, dass Jesus ihn mit Gott verbindet und dadurch in die Welt hineinstellt, auf dass er sie überschreitet.

Die positive Schöpfungstheologie bildet in der Evangelienerzählung die Basis der »Zeichen«, die Jesus setzt. Sie alle haben eine gerade anstößige physische Seite, vom Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–12) bis zur Volksspeisung (Joh 6,1–15) und zum Seewandel (Joh 6,16–21), von der Fernheilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54) über die Blindenheilungen (Joh 5,1–18; 9,1–12) bis zur Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–44). Aber sie machen die Materie für den Geist durchsichtig, indem sie auf Gott verweisen; sie verbinden die Schöpfungs- mit der Erlösungstheologie, indem sie das ewige Leben mitten im irdischen Leben schaffen. Die körperliche Genesung wird zur Epiphanie der geistigen, die sich somatisch realisiert; der irdische Genuss von Wein, Brot und Fisch wird zum Vorgeschmack der himmlischen Güter, der Weg über die Wellen wird zum Vorzeichen der Auferstehung. Wie Jesus im Glaubensgespräch mit Martha festhält, verweisen die Zeichen nicht erst auf die futurische Vollendung mit der endzeitlichen Auferstehung der Toten, sondern auf das ewige Leben bereits hier und jetzt, das seine schönste Zukunft immer noch vor sich hat (Joh 11,24ff). Ohne die positive Schöpfungstheologie ließen sich auch die »Ich-bin-Worte« nicht verstehen, die regelmäßig, ob das »Brot des Lebens« (Joh 6,35) oder das »Licht der Welt« (Joh 8,12; 9,5), der Hirte oder die Tür (Joh 10), der Weg (Joh 14,6) oder der Weinstock (Joh 15,3) vor Augen gestellt wird, in Dingen dieser Welt, in Naturphänomenen und Kulturprodukten oder auch in einem ökologischen Beruf, Gott erkennen lassen, dessen Gesicht Jesus ist.

Der positiven Schöpfungstheologie entspricht eine radikal positive Anthropologie, die weder Schuld noch Not oder Tod leugnet, aber Gott als Schöpfer noch in der Dunkelheit der Schuld entdeckt. Dass der ewige Logos – nicht aus

Verachtung, sondern aus Hingabe (Joh 6,51–59) – »Fleisch geworden« ist in Jesus von Nazareth, ist die theologisch denkbar größte Anerkennung des Menschseins. Sie prägt das gesamte Wirken Jesu. Er heilt Kranke, vergibt Sünden, geht Freundschaften ein, beruft Jünger – weil er Menschen um sich haben will, denen er Gottes Liebe von innen her erschließen will.

Das johanneische Menschenbild³² ist weder national noch sozial, weder religiös noch gar christlich festgelegt. Es ist vielmehr durch Gott universal geweitet, so dass jeder einzelne Mensch, ohne in seiner Individualität eingesponnen zu sein, sich von Gott unbedingt geliebt wissen kann. Die Gnade Gottes wirkt in Jesus gerade so, dass Menschen in Freiheit zur Wahrheit finden (Joh 8,21). Die johanneische Theologie insinuiert nicht *intelligent design*, sondern eine *creatio continua*, an der Menschen selbst beteiligt sind. Die Glaubenswege, die Johannes erzählt, sind Bildungswege. Sie wirken über Vorbilder und Nachahmung, über Mitteilung und Erkenntnis, Lehren und Lernen, Aufbrechen und Entdecken. Die Bildung, die sie imaginieren, ist entscheidend durch die Begegnung mit Gott geprägt, der die Menschen nicht vernichtet, sondern verwandelt. Sie betrifft ihren gesamten Lebensstil, ihre Frömmigkeit, ihr Sehen, Urteilen und Handeln, ihr Gottesbild, ihr Selbstbild und ihr Weltbild. Ohne die Theozentrik, die ihnen Jesus vermittelt, könnten sie nicht über den Horizont ihres Geschlechts, ihrer Kultur, ihrer Religion hinausgehen. Mit Jesus finden sie sich selbst: als von Gott Geliebte. Die Zuwendung Gottes in der Gegenwart Jesu ist so stark, dass die Menschen, die zum Glauben finden, sich selbst finden. Jesus geht in die Schule Gottes, die Jünger gehen in die Schule Jesu, alle Gläubigen gehen in die Schule der Jüngerschaft, um die Freundschaft mit Jesus und durch sie die Liebe Gottes zu entdecken.

Summary

The human character of Jesus is the theological key to the Gospel of John's Christology. The incarnation comes alive in the narrated life and death of Jesus, the Son of God, as a Jewish martyr. From this compassionate Christology there emerges a human Johannine soteriology that is plainly able to offer a wide variety of starting points for encountering the Word of God, that portrays deep crises of faith, and is marked out by God's fascinating aim of redemption. These ways of life converge onto the path cleared in this world by Jesus. And so it is that *ecce homo* is revealed as a narrative icon of human dignity in the midst of suffering.

³² Erhellend ist die Monographie von E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768), 2006, 137–184. Er liest den Prolog als Schlüsseltext auch der johanneischen Anthropologie und kann so die Soteriologie mit einer Christologie des Menschseins Jesu verifizieren.

Zwei Mal »Lehren«?

Ein Widerspruch zu Wolfgang Reinbolds Auslegung von Mt 28,19

von

JOHANNES ZIMMERMANN

1. Die von Reinbold ausgelöste Diskussion

Es gibt historische und exegetische Fragen, die einem verminten Gelände gleichen, weil sie mit gegenwärtigen systematisch-theologischen, praktisch-theologischen und kirchlichen Interessen verbunden sind.

Ein Beispiel dafür ist die Frage, ob das Herrenmahl von Anfang an konstitutiver Bestandteil des christlichen Gottesdienstes war oder ob es – vergleichbar dem synagogalen Wortgottesdienst – auch christliche Gottesdienste ohne Mahlfeier gab. Der Bezug zu einer gegenwärtigen Fragestellung ist hier offensichtlich.

Zu derartigen Fragen zählt auch die von Wolfgang Reinbold ausgelöste Diskussion über das Verständnis und die Übersetzung von $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ in Matthäus 28,19.¹ Geht es doch dabei um die Frage, wie »Mission« von einem der zentralen Begründungstexte, nämlich dem Missionsauftrag in Mt 28,16–20 her zu verstehen ist.

Die Übersetzung »macht zu Jüngern« ist heute weithin selbstverständlich. Aber ist sie auch sachgemäß?« (179) fragt Reinbold. Dabei geht es ihm nicht nur um eine philologische Frage, sondern um eine grundlegende »Neubestimmung dessen, was christliche Theologie heute unter »Mission« versteht« (177).

Reinbold hält die bisherige Formulierung für bedenklich, er werde von Gesprächspartnern gefragt: »Wie anders soll man das bitte verstehen denn als Kampfansage?« (177). Er spricht sich deshalb dafür aus, im Rückgriff auf Luther und die Vulgata $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ mit »lehrt« wiederzugeben. Seine exegetische Argumentation zielt auf ein »freundlicheres« Missionsverständnis.² Inzwischen

¹ W. REINBOLD, »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker«? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f (ZThK 109, 2012, 176–205). Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

² »Eine Mission im Namen Jesu Christi kann nichts anderes sein als eine freundliche Einladung im Vertrauen auf den Gott, der sich in Christus zu erkennen gegeben hat« (aaO 204f).

hat die Rezeption der These von Reinbold begonnen.³ Bevor sie fraglos als wissenschaftliche Erkenntnis übernommen wird, ist es Zeit, sie ihrerseits einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.⁴

2. Argumente für ein neues Verständnis

Reinbold selbst ist erstaunt, dass sich die Übersetzung »macht zu Jüngern« in der Lutherübersetzung erst seit der Revision von 1956 findet.

Zuvor wurde die auf Luther selbst zurückgehende Übersetzung »lehrt« verwendet, die der Vulgata folgt (»docete«). Allerdings ist die Übersetzung *macht zu Jüngern* »in der neutestamentlichen Fachliteratur bereits zu Anfang des 19. Jahrhunderts selbstverständlich« (184) und hat – insbesondere im reformierten Bereich – eine Vorgeschichte, die bis in die 1530er Jahre zurückreicht und sich dann im 17. und 18. Jahrhundert allgemein durchsetzte (186). Gegenwärtig ist sie im deutschsprachigen Raum (und darüber hinaus) in den verbreiteten Übersetzungen (Luther 1984, Einheitsübersetzung, Zürcher, Gute Nachricht Bibel usw.) zu finden.

Reinbold ist erstaunt darüber, dass scheinbar niemand »Zweifel daran« hegt, »dass die Übersetzung korrekt und Luthers ursprünglicher Übersetzung überlegen ist« (189). Für das Erste findet er allenfalls den Verweis auf den hebräischen bzw. aramäischen Hintergrund, für das Zweite der Einwand, »die Übersetzung Luthers trage eine Tautologie in den Text hinein« (189). Diese Argumente will er überprüfen.

Er bezieht sich dazu auf griechische Verben auf -εὔειν. Sie meinen eine intensive Beschäftigung und können sich auf berufliche ausgeübte Tätigkeiten beziehen, also: δουλεύειν »Sklave sein, dienen«, βασιλεύειν »König sein, herrschen« – und μαθητεύειν »Schüler sein, lernen, in die Schule gehen« (192).

³ So z. B. Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, 2015, 14–16.

⁴ Zur bisherigen Auseinandersetzung mit Reinbold vgl. W. KLAIBER, Das Matthäusevangelium, Teilbd. 2: Mt 16,21–28,20 (Die Botschaft des Neuen Testaments), 2015, 289 (mit indirektem Verweis auf REINBOLD [s. Anm. 1]). Über die Argumente von Klaiber hinaus geht der hier vorliegende Artikel im Detail auf die Argumentation von Reinbold ein und vertieft die Fragen nach der »Lehre Jesu« und dem Missionsverständnis. – Ich selbst beziehe mich auf die These von Reinbold in meinem Vortrag J. ZIMMERMANN, Neutestamentliche Begründungen für das christliche Glaubenszeugnis (in: Christliches Glaubenszeugnis in der Begegnung mit Muslimen – Akademische Fachtagung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, Internationales Tagungszentrum Auf dem heiligen Berg, Wuppertal, 21. Juni 2016 [EpdD 30a/2016, 5–14]), 6. 10. – Für Hinweise danke ich Prof. Dr. R. Riesner.

Im transitiven Aktiv habe μαθητεύειν die Bedeutung »sich mit einem Schüler intensiv beschäftigen = unterrichten, lehren« (195). Mehrfach betont Reinbold, es gäbe »in der griechischen Literatur keinen zweifelsfreien Beleg dafür, dass transitives μαθητεύειν mit Akkusativergänzung mit ›zum Schüler/Jünger machen‹ zu übersetzen wäre« (198. 203). Stattdessen sieht er in Mt 28,19 die Bedeutung »nimmt sie als eure Schüler an, nimmt sie auf in eure Klasse« (199).

Dann geht Reinbold auf den Einwand der Doppelung ein, der immer wieder auftaucht: »Die Übersetzung der Vulgata und von Luther trage durch das doppelte ›docere/lehren‹ eine Tautologie in den Text ein: ›lehret alle Völker‹ hier, ›lehret sie alles halten‹ da« (198). Reinbold erklärt das mit unterschiedlichen Akzenten: »Dem διδάσκειν Mt 28,20 geht es primär um den Inhalt der Lehre [...]. Das μαθητεύειν Mt 28,19 beschreibt demgegenüber primär die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler« (199).

Um die von ihm angestrebte Neubestimmung des Verständnisses von Mission von Mt 28 her zu erreichen, gilt es noch eine weitere grammatische Hürde zu überwinden: In Mt 28,19 ist der Imperativ μαθητεύσατε den beiden folgenden Partizipien βαπτίζοντες und διδάσκοντες übergeordnet. Wörtlich ist daher zu übersetzen: »Macht zu Jüngern (bzw. lehrt), indem ihr sie tauft [...] und indem ihr sie alles halten lehrt, was ich euch befohlen habe«.

Eine Lehre freilich, die die Taufe einschließt, passt nicht zu der von Reinbold angestrebten Neuorientierung im Missionsverständnis, sie wäre dem Verständnis »macht zu Jüngern« zumindest sehr nahe.

Doch Reinbold weiß sich zu helfen: »Entscheidend für die Interpretation ist: Die αὐτοί des Nachsatzes sind nicht personenidentisch mit den πάντα τὰ ἔθνη des Hauptsatzes« (200). Mit anderen Worten: Gelehrt werden sollen alle, aber getauft nur »diejenigen aus den Völkern, bei denen das μαθητεύειν auf fruchtbaren Boden gefallen ist« (200). Wenn Reinbold den »Doppelpunkt zwischen dem ersten und dem zweiten Satzteil« (204) in Mt 28,19 streichen will, bedeutet das, dass mit dem Doppelpunkt auch ein Hinweis auf die grammatische Struktur von Imperativ und zugeordneten Partizipien entfernt wird. Dadurch können die mit dem Missionsauftrag verbundenen Verben als bloße Aufzählung verstanden werden.⁵

Um seine Position zu belegen, nennt Reinbold einige »Beispiele für solche unausgesprochenen Einschränkungen im Matthäusevangelium« (200), bei denen allerdings mehr als fraglich ist, ob sie die zugemutete Last der Argumentation tragen können, denn im Unterschied zu Mt 28,19 sind an den genannten Beispielen⁶ jeweils zwei finite Verben und nicht wie in Mt 28,19 ein Imperativ

⁵ So versteht es auch die Arbeitshilfe (s. Anm. 3), 15, im Verweis auf REINBOLD (s. Anm. 1): »Der Auftrag in Mt 28,19« sei »als eine Aufzählung zu lesen«.

⁶ REINBOLD (s. Anm. 1), 200, nennt Mt 12,15; Mt 19,2; Mt 13,54.

mit ihm zugeordneten Partizipien zu finden. Eine Einschränkung oder Differenzierung des Personenkreises ist in diesem Fall eher denkbar als in der Partizipialkonstruktion in Mt 28,19: Den Sinn »Lehrt alle Völker und tauft einen Teil von ihnen« im von Reinbold ausgeführten Verständnis ist – vorsichtig formuliert – eine sehr gewagte Interpretation der grammatischen Struktur. Es ist fraglich, ob ein solches Verständnis überhaupt möglich ist, zwingend ist es keinesfalls.⁷

Am Ende nennt Reinbold die Konsequenzen für das Verständnis von Mission:

»Die elf Jünger werden am Ende des Matthäusevangeliums keineswegs dazu aufgefordert, alle Welt »zu Jüngern zu machen« [...]. Sondern sie werden dazu aufgefordert, die Lehre Jesu den Menschen aus den Völkern nicht länger vorzuenthalten. Von nun an dürfen sie nichtjüdische Schüler annehmen, und sie dürfen sie, sollte die Lehre bei ihnen auf fruchtbaren Boden fallen, taufen« (204).

Hier handelt es sich ganz offensichtlich um einen Versuch, den heute anstößigen Auftrag zur Mission zu entschärfen. »Die Bibel in gerechter Sprache umgeht den Anstoß noch eleganter, indem sie übersetzt: *lasst alle Völker mitlernen.*«⁸

3. Was spricht dagegen?

1. Gegen die von Reinbold selbst ins Feld geführte Phalanx der Exegeten der vergangenen Jahrhunderte, die sich für die Übersetzung »zu Jüngern machen« aussprechen, kann er selbst gerade einmal drei Wörterbücher aus sechs Jahrhunderten nennen, in denen er die von ihm angestrebte Übersetzung findet.⁹ Wirklich entkräften kann er die seinen Thesen widersprechenden Argumente nicht.

Exemplarisch für den Umgang Reinbolds mit der bisherigen Forschung greife ich das Standardwerk der »Grammatik des neutestamentlichen Griechisch« von Blass/Debrunner/Rehkopf heraus. Dort wird explizit auf Mt 28,19 eingegangen. Ein »*transitiver Gebrauch ursprünglicher Intransitiva*« ist »im Griechischen [...] bei gewissen Verben immer möglich gewesen [...]. Die hellenistische Umwandlung von intrans. Aktiva in faktitive zeigt sich in $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon$: es war zunächst »Jünger sein«, wurde dann Deponens, und von

⁷ Einleuchtender ist die Übersetzung »und macht (Menschen aus) alle(n) Völker(n) zu Jüngern, indem ihr sie tauft [...]« (M. KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus [NTD 1], 2015, 459).

⁸ KLAIBER (s. Anm. 4), 289.

⁹ REINBOLD (s. Anm. 1), 192; vgl. 203f: »Mit Recht verzeichnen einige der besten griechischen Lexikographen die vermeintliche Wortbedeutung nicht.«

diesem ging ein neues Aktiv ›zum Jünger machen‹ aus.¹⁰ Dies ist Blass/Debrunner/Rehkopf zufolge in Mt 28,19 und Apg 14,21 der Fall. Reinbold gibt diese Argumentation wieder, wischt sie dann aber mit der Bemerkung beiseite, für die dort »vorausgesetzte Sprachgeschichte des Wortes μαθητεύειν« gebe es »keinen Beleg« (190). Das fällt auf Reinbold zurück, auch er kann für seine Behauptungen »keinen Beleg« bringen; ebenso wie Blass/Debrunner/Rehkopf argumentiert er mit Parallelen und Analogien.

2. Wenn Reinbold behauptet, es gäbe in der griechischen Literatur keinen zweifelsfreien Beleg für die Übersetzung »zum Schüler/Jünger machen« für ein transitiv gebrauchtes μαθητεύειν, so gilt das angesichts von nur insgesamt vier Belegen in der gesamten antiken Literatur auch für die von Reinbold favorisierte Übersetzung »lehren«: Auch dafür kann er keinen »zweifelsfreien Beleg« anführen.

Der Einwand fällt wieder auf Reinbold zurück, an allen vier von ihm genannten Stellen (Apg 14,21; IgnRöm 3,1: »Schüler werbend«¹¹; Iust. dial. 53,1 mit deutlichen Anklängen an Mt 28,19) kann ohne inhaltliche Probleme mit »zu Jüngern machen« übersetzt werden.

3. Wichtig ist insbesondere die Parallele in Apg 14,21. Reinbold verweist darauf, aber nur um zu konstatieren, gegen die Übersetzung Luthers (»unterweisen«) spreche »schlechterdings nichts«, sie sei »lediglich aus der Mode gekommen« (195). Leider versucht er nicht, durch eine Analyse des Kontextes in Apg 14,21 die Wortbedeutung von transitiv gebrauchtem μαθητεύειν zu erhel-
len.

In Apg 14,21 geht es um die Missionstätigkeit von Paulus und Barnabas in Derbe: »Nachdem sie in dieser Stadt das Evangelium verkündigt (εὐαγγελισάμενοι) und zahlreiche Jünger gewonnen hatten (μαθητεύσαντες ἰκανοῦς), kehrten sie nach Lystra, nach Ikonium und nach Antiochia zurück.« Bemerkenswert ist, dass hier anders als in Mt 28,19 tatsächlich von abgestuften Personenkreisen die Rede ist: Von denen, die die Missionspredigt hören, bleiben zahlreiche (ἰκανοῦς, »eine große Menge«¹²) nicht nur Hörer, sondern werden »Jünger«.

Legt man Reinbolds Verständnis von μαθητεύειν zugrunde, würde das bedeuten, dass das Wirken des Paulus in Derbe lediglich die Missionspredigt und eine unverbindliche präbaptismale Lehre umfasste. Das, was in Mt 28 Reinbold zufolge danach kommt, nämlich die Taufe und die ihr folgende Lehre, würde entfallen. Entweder hätte Lukas es verschwiegen – aus welchem Grund? – oder

¹⁰ F. BLASS/A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. REHKOPF, ¹⁷1990, 122 bzw. §148; aaO 123 nennen als Beispiele für diese Entwicklung: »μαθητεύειν ›Jünger sein‹ Mt 27,57v1 (Plutarch); Dep.Pass. ›Jünger werden‹ Mt 13,52; 27,57; Akt.trans. ›zum Jünger machen‹ Mt 28,19; Apg 14,21.«

¹¹ J. A. FISCHER (Hg.), Die Apostolischen Väter (SUC 1), ⁹1986, 185.

¹² J. JERVELL, Die Apostelgeschichte (KEK 3), 1998, 382.

man müsste davon ausgehen, dass das Wirken des Paulus nur im Vorfeld einer Gemeindegründung stattfand. Wie aber kam es dann zur Gründung der Gemeinde dort?

Sinnvoller ist es, $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ in Apg 14,21 als eine die Taufe einschließende »Einweisung in die Jüngerschaft« zu verstehen und damit der grammatischen Struktur von Mt 28,19 zu folgen. Das Geschehen in Apg 14,21 würde dann dem in Apg 2,41 entsprechen, wo auf die Missionspredigt des Petrus die Taufe und das »Hinzugefügtwerden« zur Gemeinde folgen.

Das heißt, gerade in Apg 14,21 spricht »schlechterdings nichts« gegen das Verständnis »zu Jüngern machen« bzw. gegen die unter Auslegern verbreitete Übersetzung »Jünger gewinnen«.¹³

4. Da Reinbold selbst konstatiert, dass es sich bei transitiv gebrauchtem $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\iota\nu$ um »christliche Sondersprache«¹⁴ handle, muss die von Exegeten längst ins Gespräch gebrachte Möglichkeit eigenständiger grammatischer Konstruktionen und inhaltlicher Akzentuierungen im Neuen Testament in Betracht gezogen werden;¹⁵ jedenfalls ist die Lage komplexer als von ihm dargestellt.

5. Die genannten Argumente können dahingehend zusammengefasst werden, dass Reinbold mit seinem Versuch, die Bedeutung von $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$ in Mt 28,19 durch Wortableitungen und Parallelen zu klären, kein Mehr an Plausibilität gegenüber den bisherigen Erklärungen vorbringen kann; vielmehr gibt es erhebliche Anfragen und Einwände gegen seine Thesen.

Bleibt noch die Frage nach dem Kontext, die zugleich den Haupteinwand gegen die Auslegung von Reinbold darstellt: Seine Thesen »scheitern am Zusammenhang«¹⁶, konkret an der grammatischen Struktur des Auftrags, den die

¹³ Bei den neueren deutschen Kommentaren verwendet von J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte (NTD 5), 1988, 218; R. PESCH, Die Apostelgeschichte (Apg 13–28) (EKK V/2), 1986, 62; JERVELL (s. Anm. 12), 381. – Weitere, z.T. ältere Belege listet REINBOLD (s. Anm. 1), 195f, Anm. 113, auf.

¹⁴ REINBOLD (s. Anm. 1), 195 (»Die Wendung $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\iota\nu$ ist demnach christliche Sondersprache«); vgl. aaO 191: »Bildung des 1. Jahrhunderts«.

¹⁵ Vgl. M. J. WILKINS, Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel, ²1995, 160: »A transitive use of $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ occurs in the New Testament which is different from non-New Testament usage. This peculiar New Testament usage means »to make disciples« (cf. 27:19; Acts 14:21)«. – Ebenso W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, The Gospel According to Saint Matthew, Vol. III: Commentary on Matthew XIX–XXVIII, 1997, 684: »The transitive use of $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ in the NT means »make disciples«. This usage is peculiar to the NT«. – Vgl. bereits K. H. RENGSTORF, Art. $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ κτλ. (ThWNT 3, 1942, 392–465), 465.

¹⁶ KLAIBER (s. Anm. 4), 289 mit indirektem Bezug auf REINBOLD (s. Anm. 1). Er fährt fort: »denn die Fortsetzung lautet: *indem ihr sie tauft*. Die Taufe ist die Eingliederung in die Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen. Die Vertreter der Übersetzung mit *lehren* argumentieren zwar, die Aufforderung zur Taufe sei ein zweiter Schritt und gelte nur

Jünger erhalten: »Der bestimmende Imperativ wird in zwei Partizipien entfaltet: Das $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ vollzieht sich in Taufe und Lehre.«¹⁷ »Die griechische Konstruktion des Satzes macht ganz klar: Die Aufgabe, Menschen *in die Schule Jesu zu nehmen*, zielt von vornherein darauf hin, sie durch die Taufe in die Gemeinschaft derer aufzunehmen, die Jesus nachfolgen.«¹⁸

4. In der »Lehre« Jesu

1. Die Konzentration auf die angemessene *Übersetzung* von $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$ führt dazu, dass bei Reinbold die Frage nach der *inhaltlichen Bedeutung* dahinter zurücktritt. Er verweist zwar darauf, dass es »primär« um »die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer« gehe, fragt aber nicht weiter, was »lehren« im Kontext des Frühjudentums und im Neuen Testament, insbesondere im Matthäusevangelium bedeutet. Außerdem: Welche Konnotationen hat »Lehren« angesichts des Rückgriffs auf die Lutherübersetzung bei den Reformatoren – und wie wird der Begriff heute verstanden?

Selbst wenn die Argumentation von Reinbold zutreffen sollte, dass $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$ mit »lehret« und nicht mit »macht zu Jüngern« zu übersetzen ist, wäre mit dem Lehren der Völker keine unverbindliche Auseinandersetzung einer neuzeitlichen Erwachsenenbildung gemeint. Das jüdische Schüler-Lehrer-Verhältnis bringt ein erheblich höheres Maß an Verbindlichkeit mit sich als ein gegenwärtiges Verständnis von »Lehren«. Vom Ruf Jesu in seine Nachfolge und der Bindung seiner Schüler bzw. Jünger an ihn als Lehrer wird das noch einmal überboten. Dass die Jünger wörtlich »Lernende« heißen, bedeutet, dass »deren Lernen sich nicht nur auf die Kenntnisnahme der L[ehre] Jesu bezieht, sondern auf eine umfassende Orientierung an ihm«¹⁹. Es geht um die »spezifischen Konturen der Jesus-Jüngerschaft«²⁰.

dann, wenn sich Menschen aufgrund dessen, was sie von Jesus gehört haben, in die Nachfolge einladen lassen. Daran ist richtig, dass hier nicht davon die Rede ist, dass Menschen ohne ihre Einwilligung getauft werden sollten.«

¹⁷ W. WIEFEL, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), 1998, 496; Vgl. KONRADT (s. Anm. 7), 463: »Zum Jünger wird man durch Taufe und Unterweisung«.

¹⁸ KLAIBER (s. Anm. 4), 289.

¹⁹ P. MÜLLER, Art. Lehre, lehren (Calwer Bibellexikon 2, 2003, 818).

²⁰ C.-P. MÄRZ, Art. Jüngerschaft II. Neues Testament (RGG⁴ 4, 2001, 702f), 702. – Vgl. WILKINS (s. Anm. 15), 163: »The use of the verb $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\upsilon\omega$ indicates that being instructed as a disciple is a mark of a true disciple [...]. Therefore, when Matthew concludes his gospel with the commission to »make disciples«, he may be revealing a determinative Tendenz of his gospel«.

Schließlich wird in den einschlägigen Untersuchungen immer wieder hervorgehoben, dass im Unterschied zu den Rabbinen die Schüler Jesu nicht selbst Jesus als Lehrer wählten, sondern von ihm berufen wurden. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis schloss in der Tat eine enge persönliche Beziehung ein. »Vielleicht steht hinter diesem zunächst nur nt.lichen Gebrauch des Wortes die Erkenntnis, daß man zum Jünger Jesu [...] nur auf Grund eines Rufes wird, der einen in seine Nachfolge führt.«²¹

Damit umfasst »Lehren« in der frühjüdischen und neutestamentlichen Bedeutung weit mehr als ein »Lehren« als Informationsvermittlung. Es liegt jedenfalls näher bei der Bedeutung »zu Jüngern machen« als bei »Lehren« und den heute damit verbundenen Konnotationen.

2. Reinbold beruft sich auf die Lutherübersetzung, in der – auf Luther selbst zurückgehend – vor 1956 die Übersetzung »lehret« zu finden war. Auch bei den Reformatoren hatte »Lehren« ein weiteres Bedeutungsfeld als im gegenwärtigen Gebrauch; »Lehren« konnte den Aspekt der Verkündigung einschließen, wie es an prominenter Stelle in Artikel V der *Confessio Augustana* die Rede vom »ministerium docendi Evangelii« zeigt.²² Das heißt, es ist davon auszugehen, dass die Übersetzung »Lehren« Mt 28,19 für Luther die Predigt des Evangeliums implizierte und insofern Aspekte des Prozesses des »Jüngerwerdens« einschloss.

5. Ein neues Missionsverständnis?

1. Für Reinbold hat die von ihm aufgestellte Alternative in der Frage nach der angemessenen Übersetzung von μαθητεύσατε einen hohen Stellenwert: »Tatsächlich ist der Unterschied zwischen den beiden Übersetzungen fundamental« (199). Demgegenüber halte ich es für ergiebiger, nach dem spezifischen Profil des Missionsauftrags in Mt 28 zu fragen. Was ist der besondere Akzent, der mit dem μαθητεύειν im Matthäusevangelium eingebracht wird, wie sieht der Beitrag zum neutestamentlichen Missionsverständnis aus?

Mit dem Verb μαθητεύειν wird hervorgehoben, dass Mission verbunden ist mit einem Lehren und Lernen auf dem Hintergrund des besonderen Lehrer-Schüler-Verhältnisses, das durch die Person Jesu konstituiert ist. Weiter schafft

²¹ RENGSTORF (s. Anm. 15), 465; vgl. dazu auch M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (in: DERS., *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V* [WUNT 211], 2007, 40–138); R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT II/7), ³1988, v.a. 408ff.

²² BSLK, 101; vgl. auch CA VII: »[...] in qua evangelium recte docetur« (BSLK, 103).

der Begriff eine Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jüngerkreis und den Nachfolgenden aus allen Völkern.

Im Matthäusevangelium entspricht die sprachliche Bezugnahme auf den *μαθητής* darüber hinaus »dem für die Gegenwart transparenten ekklesiologischen Grundwort *μαθητής*.«²³ Die »Jüngerschaft« in der »Schule Jesu«, wie sie im Evangelium insbesondere bei der Wirksamkeit des irdischen Jesus dargestellt wird, wird so mit dem Sendungsauftrag des Auferstandenen verknüpft.²⁴

Dabei »wurde schon bald nach Ostern der Ruf, sich taufen zu lassen, zum Äquivalent für das, was zu Lebzeiten Jesu der Ruf bedeutete, ihm zu folgen«²⁵. Das Verb *μαθητεύειν* stellt dabei die Brücke zwischen beiden dar.

2. Erstaunlich ist, dass im Auftrag in Mt 28 die Missionspredigt *nicht* erwähnt wird, es findet sich kein Verb des Verkündigens wie z. B. *εὐαγγελίζεσθαι*. Exegeten verschiedener Richtung sind sich einig, dass man daraus nicht folgern kann, dass dieses Element entfallen soll. Dagegen spricht schon, dass die Taufe im Neuen Testament durchweg in enger Verbindung mit der Umkehrpredigt steht (z. B. Apg 2,38). Vielmehr werden andere Aspekte hervorgehoben: »The emphasis in the commission thus falls not on the initial proclamation of the gospel but more on the arduous task of nurturing into the experience of discipleship.«²⁶

3. »Die Aufforderung, sich an *alle Völker* zu wenden, soll keinen christlichen Imperialismus begründen [...]. Aber sie wehrt jeder Art von Vorzensur für die Einladung, als gäbe es Menschen, die von vorneherein nicht gemeint seien.«²⁷ Anders formuliert: Das »Lernen« in der Schule Jesu, das zur Taufe und damit zur Nachfolge führt, ist nicht mehr auf Israel begrenzt, sondern steht allen Völkern offen.

6. Abschließende Folgerungen

1. Auch wenn Mehrheiten keineswegs automatisch recht haben, ändert das nichts daran, dass der Einzelne, der sich gegen einen Konsens stellt, in besonderer Weise der Beweis- und Begründungspflicht für seine abweichende An-

²³ U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilbd.: Matthäus 26–28 (EKK I/4), 2002, 443.

²⁴ So auch KONRADT (s. Anm. 7), 11f.

²⁵ KLAIBER (s. Anm. 4), 291.

²⁶ D. A. HAGNER, Matthew 14–28 (WBC 33B), 1995, 887; vgl. KONRADT (s. Anm. 7), 465: »Die Abfolge von Taufe und Unterweisung [...] mag dabei darauf hindeuten, dass V. 20a eine über den Konversionsvorgang hinausreichende, fortwährende Aufgabe benennt.«

²⁷ KLAIBER (s. Anm. 4), 294.

sicht unterliegt. Hier ist mehr als fraglich, ob die Argumentation Reinbolds diesem Anspruch genügt. Nachdem er sich mit sprachlichen Argumenten für die Übersetzung »lehrt« entschieden hat, baut er eine Hypothese auf die andere; das Gesamtgebilde wird dadurch immer fragiler.

Ganz abgesehen davon ist es ein hoher Anspruch, nur durch grammatische und philologische Argumentation zu einem einzigen Begriff ein neues Missionsverständnis entwerfen zu wollen, ohne dass es in einen größeren Zusammenhang gestellt und in diesen Kontexten ebenso wie historisch im Blick auf die Praxis der urchristlichen Mission geprüft wird. Mt 28,16–20 ist kein isolierter Text, sondern weist eine Fülle intratextueller Bezüge innerhalb des Matthäusevangeliums²⁸ ebenso wie intertextueller Bezüge innerhalb des Neuen Testament bzw. des biblischen Kanons auf.

Problematisch ist bei Reinbold nicht zuletzt, dass die Grenze zwischen Exegese und von außen in den Text hineingetragenen Interessen nicht klar erkennbar ist.

2. Über den von Reinbold aufgestellten Gegensatz von »macht zu Jüngern« und »lehrt« hinaus regt sein Beitrag jedoch dazu an, weiter über eine angemessene sprachliche Wiedergabe von $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\epsilon$ nachdenken.

Folgen kann man Reinbold in der Einsicht, dass man Jünger Jesu nicht einfach »machen« kann. Dass der Begriff in das Umfeld der Lehre Jesu, seiner »Schule« und des »Lernens« bzw. der Schüler und »Jünger« führt, ist unstrittig. Das »Leitmotiv« dabei ist freilich »das Zu-Jüngern-Werden«. ²⁹ Mögliche Übersetzungen sind daher »in die Schule nehmen«³⁰, »in die Jüngerschaft einführen«. Sie gehen über das »lehren« und ein damit verbundenes reduziertes Verständnis hinaus. Zugleich vermeiden sie das Missverständnis der »Machbarkeit« bei der Wiedergabe mit »macht zu Jüngern«.

Nun ist es in Bibelübersetzungen nicht möglich, alle Bedeutungsnuancen wiederzugeben, daher sind Kompromisse nötig. Angesichts der exegetischen Befunde ist die Übersetzung »macht zu Jüngern« durchaus sachgemäß, jedenfalls ist ihr gegenüber der Wiedergabe mit »lehrt« und der damit verbundenen Doppelung bzw. Tautologie eines zweifachen »lehrt« klar der Vorzug zu geben.

3. Bei der Lutherübersetzung 2017 ist die Entscheidung bedauerlicherweise anders ausgefallen. Sie kehrt in Mt 28,19 und Apg 14,21 wieder zu Luthers Übersetzung zurück und übersetzt $\mu\alpha\theta\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon\iota\nu$ mit »lehren« (Mt 28,19) bzw. »unterweisen« (Apg 14,21). Auch wenn die Lutherübersetzung 2017 viele an-

²⁸ Vgl. dazu insbesondere den Kommentar von KONRADT (s. Anm. 7).

²⁹ AaO 11.

³⁰ KLAIBER (s. Anm. 4), 289.

dere Vorzüge aufweist, hat sie sich an diesen Stellen mit der Orientierung an der ursprünglichen Übersetzung Luthers eine Hypothek aufgeladen.³¹

Künftig ist damit zu rechnen, dass Konfirmanden beim Lernen von Mt 28,18–20 (in der Regel als »Taufbefehl«) fragen, wieso zweimal »lehren« vorkommt und darin eine unnötige Doppelung sehen. Ganz abgesehen davon wird der Konfirmandenunterricht mit der Herausforderung verbunden sein, den Schülerinnen und Schülern klar zu machen, dass das, worauf der Auftrag Jesu abzielt, sich deutlich von der von ihnen erfahrenen Schulwirklichkeit unterscheidet.

Summary

Wolfgang Reinbold's interpretation of Mt 28:19 which uses the translation »teach« instead of »make disciples of«, not only fails because of the context, but can also be strongly objected to in light of its linguistic arguments. This article illuminates further special aspects of the use of μαθητεύειν in this context and for the understanding of »mission«.

³¹ Bei der Entscheidung für die Lutherübersetzung 2017 dürfte eher der Rekurs auf Luther als die Argumentation von Reinbold den Ausschlag gegeben haben. Dafür spricht auch der Doppelpunkt nach dem ersten Teilsatz, der gegen Reinbold der grammatikalischen Struktur des Textes folgt, vgl. Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel Revidiert 2017: »Darum gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (Mt 28,19f).

Reformatoren als Konvertiten

von

THOMAS KAUFMANN

1. Einleitende Vorklärungen

Unter einer Konversion versteht man gemeinhin einen Religionswechsel. Die Anwendung des Begriffs auf jene religions- und gesellschaftspolitischen Vorgänge, die man traditionellerweise summarisch als ›die‹ Reformation zu bezeichnen pflegte,¹ ist keineswegs selbstverständlich. Denn die Reformation war ja im Kern eine Revolte einiger Vertreter der lateineuropäischen Kirche gegen

¹ Der Reformationsbegriff hat in der neueren Literatur insbesondere angloamerikanischer Provenienz eine Pluralisierung erfahren, die seinen singularischen Gebrauch für die zunächst von Luther und Deutschland ausgehenden Entwicklungen konterkariert und eine Vielzahl an Entwicklungen – einschließlich einer ›katholischen Reformation‹ – unter diesem Begriff vereint, vgl. z. B. C. LINDBERG, *The European Reformations*, 2010; P. MARSHALL, *Die Reformation in Europa*. Aus dem Englischen übersetzt von U. BOSSE, 2014, 19–61; U. RUBLACK (Hg.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, 2017; besonders einflussreich: D. MACCULLOCH, *The Reformation*, 2004, deutsche Ausgabe: *Die Reformation 1490–1700*, 2008; vgl. dazu TH. KAUFMANN, »History is good at confounding and confessing labelers« – »Die Geschichte versteht es meisterlich, Schlagwortexperten zu irritieren und zu verwirren«. Zu Diarmaid MacCullochs »Reformation« (ARG 101, 2010, 305–320); vgl. ansonsten auch meine Analyse der Forschungslage in: DERS., *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung* (SMHR 67), 2012, 1–27. Meine eigenen Darstellungen haben die Geschichte der Reformation – unbeschadet der zentralen Bedeutung der spätmittelalterlichen Voraussetzungen – konsequent von Luther als Ausgangspunkt her plausibel zu machen versucht, vgl. DERS., *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Neue Ausgabe, 2016, 30ff; DERS., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, 42017, 17ff. V. LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, 2016, 9f, hat es für angemessen gehalten, meine Behauptung, dass Luther an den Anfang einer Geschichte der Reformation als eines distinkten historischen Zusammenhangs gehört, unter der von mir verwendeten Formel »Am Anfang war Luther« (KAUFMANN, *Anfang*, 87) zurückzuweisen, ohne sich der in wissenschaftlichen Publikationen üblichen Nachweisform zu bedienen. Insbesondere meinen Versuch, Luther als Anfang im Verhältnis zu zwei anderen ›Anfängen‹ (spätmittelalterliche Laienfrömmigkeit, Erasmus/Humanismus) zu thematisieren, hat er übergangen, da einen Popanz niederzukämpfen für ihn anscheinend einfacher ist.

diese selbst, also ein sich sukzessive zu einer breiteren Bewegung² ausweitender Aufstand einiger ihrer Mitglieder und Repräsentanten gegen das etablierte, rechtlich verfasste und hierarchisch geordnete Institutionengefüge der latein-europäischen Papstkirche. Die in bester ökumenischer Gesinnung gebetsmühlenartig wiederholte Behauptung, »[d]ie Reformation« habe »ursprünglich keine Spaltung der westlichen Christenheit intendiert«³, krankt allerdings daran, dass sie mit einem missverständlichen bzw. einseitig theologischen Reformationsbegriff operiert.

Gewiss ist unbestreitbar, dass dem Theologen Martin Luther, als er eine Kritik an der Ablasspraxis seiner, der *römischen* Kirche vorzutragen begann, nichts ferner lag, als ein Schisma zu provozieren.⁴ Er wollte diese von ihm geliebte Kirche, die er mit gravierenden Glaubwürdigkeitsproblemen behaftet sah, retten und er hoffte anfangs sogar, dass dies mit Unterstützung der römischen Kapitale gelingen könne.⁵ Doch gerade bei diesen Bemühungen, die man als die eines »Reform-Katholiken«⁶ bezeichnen mag, ist Luther gescheitert. Zum Reforma-

² Zu meiner Sicht der frühen Reformation vgl. nur: KAUFMANN, Anfang (s. Anm. 1), passim; DERS., Geschichte (s. Anm. 1), 300ff.

³ V. LEPPIN/D. SATTLER (Hg.), Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven (DiKi 16), 2014, 71.

⁴ Entsprechende Sichten auf Luther aus der Feder katholischer Autoren haben gegenwärtig Hochkonjunktur und spiegeln die derzeit zu beobachtenden Annäherungen an den Theologen Luther von dieser Seite, vgl. etwa: D. SATTLER, Ist Martin Luther katholisch? Annäherungen an eine provozierende Frage (in: Wem gehört Luther?, hg. von Deutsches Historisches Museum – Verein für Reformationsgeschichte – Staatliche Geschäftsstelle »Luther 2017«, 2015, 72–87); D. MIETH, Meister Eckhart und Luther: ein Annäherungs- und Differenzierungsversuch (in: M. DELGADO/V. LEPPIN [Hg.], Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und »Vater im Glauben«? Historische, systematische und ökumenische Zugänge [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 21], 2016, 52–74); B. J. HILBERATH, »Allein die Erfahrung«. Martin Luther – katholischer Theologe und Lehrer der Kirche (in: U. HECKEL/J. KAMPMANN/V. LEPPIN/CH. SCHWÖBEL [Hg.], Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation [utb 4792], 2017, 351–370); den Nachweis einer impliziten, freilich nicht explizit gemachten Übernahme reformatorischer Impulse durch das römische Lehramt führt W. THÖNISSEN, Tridentinum, Zweites Vatikanum und Luther: Implizite Rezeption (in: DELGADO/LEPPIN, aaO 396–409).

⁵ Zu den historischen Anfängen des Ablassstreites und zu Luthers Strategie vgl. nur: KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 182ff; DERS., Anfang (s. Anm. 1), 166ff; DERS., Druckpresse statt Hammer (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 254, 31.10.2016, 6).

⁶ So W. KARDINAL KASPAR, Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, 2016, 17; weitere Beispiele für die Verwendung des Begriffs »Reformkatholik« für Luther bei HILBERATH, »Allein die Erfahrung« (s. Anm. 4), 369f. Die fundamentale Schwäche der hinsichtlich ihrer Anliegen respektablen Studie Kaspars besteht darin, dass sie weder die von kurialer noch von Luthers Seite spätestens seit Sommer 1520 affirmierte Trennung perspektivisch einzubeziehen für angemessen hält. Um zu verstehen, inwiefern ein seitens

tor aber wurde er – zeitlich präzise eingrenzbar – im Sommer 1520, zu einem Zeitpunkt, als ihm bewusst war, wie der gegen ihn eröffnete römische Prozess ausgehen würde. Indem Luther jenen Bruch, der ihm durch die Exkommunikation auferlegt war, seinerseits affirmierte, legte er die Rolle des ›Reformers‹ ab und nahm die des ›Reformators‹ an.⁷ Die rechtlichen Aspekte dieser Trennung, nicht die theologischen Motive seiner ursprünglichen Ablasskritik, bildeten den Anlass der institutionellen Pluralisierung der lateinischen Kirche, die die notwendige Voraussetzung einer Konversion von der einen Realisierungs-gestalt derselben – gemeinhin Konfession genannt – zur anderen darstellte.

Luthers magistrale Reformprogramm, vorgetragen in der Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (lat.: reformatio) vom August 1520⁸, und seine literarische und juristisch-rituelle ›Vernichtung‹ der Papstkirche am 10. Dezember dieses Entscheidungsjahres in Form der Verbrennung des kanonischen Rechts und der Bannandrohungsbulle *Exsurge domine*⁹ markierten den definitiven Schritt der Anerkennung dieser

aller maßgeblichen Akteure des 16. Jahrhunderts historisch gescheiterter ›Reformkatholizismus‹ die Basis einer gegenwärtigen Verständigung solle werden können, wird man wohl die historische gegen eine dogmatische Methode einzutauschen haben. Entgegen dem von Kaspar vermittelten Eindruck, dass eine ›gezügelter‹, Luthers ›mittelalterliche‹ Prägung akzentuierende Historisierung möglich sei, gilt weiterhin: »Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze Form theologischer Methoden zersprengt« (E. TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie [in: DERS., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften 2, 1913, 729–753, 730]). Inwiefern die Debatten des ökumenischen Dialogs von der Inkommensurabilität von historischer und dogmatischer Methode bestimmt und belastet sind, wäre einer kritischen Erörterung wert.

⁷ Vgl. auch A. BEUTEL, »Wir Lutheraner«. Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther (ZThK 110, 2013, 158–186).

⁸ Zu historischem Kontext und Gehalt dieser Schrift vgl. TH. KAUFMANN, An den christlichen Adel deutscher Nation (KSLuth 3), 2014, Studienausgabe 2016; A. KOHNLE, Martin Luthers Adelschrift und ihre Rezeption. Beobachtungen am Beispiel einer ›reformatorischen Hauptschrift‹ (in: E. BÜNZ/TH. FUCHS/S. RHEIN [Hg.], Buch und Reformation. Beiträge zur Buch- und Bibliotheksgeschichte Mitteldeutschlands im 16. Jahrhundert, 2014, 69–85); DERS., Nachwort (in: M. LUTHER, An den Christlichen Adel deutscher Nation, Studienausgabe 2015, 133–143); M. HECKEL, Martin Luthers Reformation und das Recht (JusEcll 114), 2016, 169–184. Ohne Kenntnis der neueren reformationsgeschichtlichen Literatur verhandelt das erstmals in der ›Adelschrift‹ explizierte Konzept des allgemeinen Priestertums, das übrigens in sich pluriform genannt zu werden verdiente (dazu KAUFMANN, Anfang [s. Anm. 1], 506ff); V. LEPPIN, Priestertum aller Gläubigen. Amt und Ehrenamt in der lutherischen Kirche (in: HECKEL/KAMPFMAN/DERS./SCHWÖBEL, Luther heute [s. Anm. 4], 149–169).

⁹ Zur Verbrennung des kanonischen Rechts, der Bannandrohungsbulle und einiger scholastischer Lehrwerke vor dem Wittenberger Elstertor vgl. die m. E. unübertroffenen

irreparablen Scheidung. Von der Reformation im Sinne eines das abendländische Kirchen- und Gesellschaftssystem grundlegend verändernden Vorgangs sollte also erst infolge jener Konstellation gesprochen werden, in der die Spaltung der Kirche infolge des Banns Luthers und seiner Anhänger vollzogen, von diesen mit der Exkommunikation des Papstes und der Verbrennung des kanonischen Rechts erwidert und quasi ›ratifiziert‹ wurde und der sukzessive Aufbau eines evangelischen Kirchenwesens begann.¹⁰ Indem Luther den Bruch der Papstkirche mit ihm seinerseits vollzog, ›konvertierte‹ er – ungeachtet anderer Inszenierungen eines lebenswandelnden Umbruchs¹¹ – zum *Reformator*.

Hinsichtlich des sich seit 1521/22 verdichtenden Entstehungsprozesses der reformatorischen Bewegung sind einige auch für ein religionswissenschaftliches Verständnis von Konversion grundlegende Aspekte und Motive aufweisbar: Der als Rückkehr zu ihrer gereinigten Ursprungsgestalt verstandene und inszenierte Wechsel, also die *Re-formation*, verlangte die »Anerkennung einer neuen religiösen Wahrheit (bei gleichzeitigem Widerruf der alten)«¹², setzte also ein »neue[s]« – dem Anspruch nach natürlich: ›altes‹ – »Glaubensbekenntnis«¹³ in Geltung; im Zuge der Durchsetzung eines städtischen oder territorialen *ius reformandi*¹⁴ gingen Glaubenswechsel unter Anwendung des *cuius regio – eius religio*-Prinzips mit Gruppen-, aber auch mit Zwangskonversionen einher. Ähnlich anderen Konversionen in der Religionsgeschichte wurde die Hinwendung zur neuen, ›evangelischen‹ Religion damit forciert und plausibilisiert,

Darstellungen von M. BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, 21983, 403–406, und H. BOEHMER, *Luther und der 10. Dezember 1521* (zuletzt in: DERS., *Studien zur Kirchengeschichte*, hg. von H. BORNKAMM/H. HOFMANN [ThB 52], 1972, 77–123).

¹⁰ Von der zäsurierenden Bedeutung des Sommers 1520 her legt es sich m. E. nahe, Luthers und seiner Weggefährten Theologie erst von diesem Zeitpunkt an als »reformatorisch« zu bezeichnen. In Bezug auf Luthers und etwa Karlstadts (kompakt und kundig: U. BUBENHEIMER, Art. *Karlstadt*, *Andreas Rudolff Bodenstein* von [TRE 17, 1988, 649–657]; aktuelle Literatur unter www.karlstadtedition.de) literarische Produktion des Jahres 1520 könnte man zeigen, dass sie in wachsendem Maße theologische Motive eines kirchlichen Neubaus ausarbeiteten.

¹¹ Zu den im 16. Jahrhundert verbreiteten Inszenierungsformen lebensgeschichtlicher Umbrüche vgl. KAUFMANN, *Anfang* (s. Anm. 1), 565ff; zur Konstruktion der »reformatorischen Wende« instruktiv: B. HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung* (in: DERS., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, 2010, 25–64).

¹² P. GERLITZ, Art. *Konversion I. Religionsgeschichtlich* (TRE 19, 1990, 559–563), 559.

¹³ Ebd.

¹⁴ Grundlegend: B. CH. SCHNEIDER, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches* (JusEccl 68), 2001; HECKEL, *Luthers Reformation* (s. Anm. 8), 768ff.

reale oder propagandistisch behauptete »Degenerationserscheinungen der alten Religion«¹⁵ aufzuzeigen. Die Abkehr von der alten und die Hinwendung zur neuen Form der christlichen Religion war vielfach von einem Bewusstsein der Überlegenheit gegenüber dem geprägt, was man verließ; zudem trat sie mit dem Anspruch eines verbesserten Ethos, einer *vita nova*, auf. Dass die Hinwendung von der einen zur anderen Kirche allerdings mit bestimmten Ritualen verbunden wurde, war erst das Ergebnis späterer konfessioneller Entwicklungen; überdies inszenierten und dokumentierten die Katholiken die Konversionen von Protestanten ungleich vernehmlicher als umgekehrt.¹⁶

Die in der Forschung bisher unübliche Anwendung des Konversionsbegriffs auf die mit der frühen Reformation¹⁷ einsetzenden Brüche, Konflikte, Trennungsvorgänge und Überbietungsansprüche erlaubt es, so denke ich, die Dramatik und Härte im Verhältnis der sich formierenden Konfessionen schärfer in den Blick zu nehmen. Denn Konvertiten urteilen bekanntlich in Bezug auf ihre Herkunftsreligionen mit einer Unduldsamkeit, wie sie auch für die reformatorische Wahrnehmung des römischen Katholizismus im Ganzen charakteristisch ist. Da die binnenchristlichen Verwerfungen denen von Juden und Muslimen hinsichtlich der Schärfe des Urteils in nichts nachstanden, dürfte es also – entsprechend einem weit verbreiteten Sprachgebrauch – nicht unangemessen sein, den Konfessions- wie den Religionswechsel als Konversion zu bezeichnen.

Auch die sogenannten altgläubigen oder Kontroverstheologen der Reformationszeit¹⁸ in der Perspektive der Konversion zu betrachten, wäre nicht uninte-

¹⁵ GERLITZ, Konversion (s. Anm. 12), 560.

¹⁶ Vgl. dazu die stupende Materialsammlung von A. RÄSS, Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt, 13 Bde., 1866–1880. Des Straßburger Bischofs und Ultramontanen Räß' (BBKL 17, 2000, 1098–1100; NDB 21, 2003, 107f) Darstellung beruhte vornehmlich auf der Auswertung zeitgenössisch gedruckter Konversionsberichte von Protestanten, die sich zum Katholizismus bekehrten. Die Sammlung vermittelt im Ganzen den Eindruck einer quantitativ überwältigenden Asymmetrie zugunsten der römischen Kirche. Zum geringen publizistischen Echo von Konversionen aus dem Jesuitenorden in der lutherischen Wahrnehmung des späteren 16. Jahrhunderts vgl. TH. KAUFMANN, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (SuR 29), 2006, 267ff.

¹⁷ Zu den nicht trennscharf von den Konversionen des konfessionellen Zeitalters zu interpretierenden Konversionen der Reformationszeit vgl. auch: U. MENNECKE-HAUSTEIN, Konversionen (in: W. REINHARD/H. SCHILLING [Hg.], Die katholische Konfessionalisierung [SVRG 198], 1995, 242–257); DIES., *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche* (QFRG 74), 2003, 20ff.

¹⁸ Vgl. R. BÄUMER (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 1–5 (KLK 44–48), 1984–1988; H. SMOLINSKY/P. WALTER (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Bd. 6 (KLK 64), 2004.

ressant. Denn obschon sie der römischen Kirche definitiv die Treue hielten, wurden auch sie in einen Sog der Veränderung hineingezogen und einem neuartigen Zwang zur Parteinahme ausgesetzt. Der humanistisch vielfältig interessierte, zu Indifferenz neigende Johannes Cochläus etwa¹⁹ mutierte infolge der reformatorischen Auseinandersetzungen zum Advokaten des Papsttums und zum sinistren Lutherbiographen. Ähnliches wäre zu Johannes Eck und manchem anderen zu sagen; durch die Reformation setzte ein Trend zur religiösen Vereindeutigung ein, der die innere Vielfalt und Liberalität des spätmittelalterlichen Katholizismus fundamental infrage stellte und seine Repräsentanten einem so vorher nicht bekannten Druck aussetzte. Der Konvertiteneifer reformatorischer Zeloten nötigte auch die Romtreuen zur Veränderung.

2. Begriffsgeschichtliche Beobachtungen

Von seiner mittelalterlichen Begriffsgeschichte her ist der Terminus *conversio*²⁰ engstens mit dem Eintritt in den Mönchsstand oder in die Lebensform eines nicht-priesterlichen Ordensbruders, die als Ausdruck einer Hinwendung zu Gott galt, verbunden – ein Sprachgebrauch, der bei Luther gelegentlich noch nachklingt.²¹ Auch der Übertritt vom Judentum zum Christentum wurde seit dem Mittelalter gelegentlich mit dem Begriff der *conversio* bezeichnet.²² In

¹⁹ Vgl. etwa: KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 476–480.

²⁰ Zur allgemeinen Orientierung grundlegend: U. LOTZ-HEUMANN/J.-F. MISSFELDER/M. POHLIG (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (SVRG 205), 2007, darin besonders die systematischen Überlegungen der Herausgeber: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, 11–32, sowie D. POLLACK, Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive, 33–55. Mit interessanten Perspektiven ins Mittelalter zurück: F. NIEWÖHNER/F. RÄDLER (Hg.), Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (Hildesheimer Forschungen 1), 1999; weitere Hinweise in dem Artikel W. A. BIENERT/U. MENNECKE-HAUSTEIN/J. F. BYRNES, Art. Bekehrung/Konversion IV. Kirchengeschichtlich (RGG⁴ 1, 1998, 1232–1235).

²¹ Vgl. etwa die Bezeichnung der ›Laienbrüder‹ als Konversen in der Genesisvorlesung: »Quin in monasteriis etiam rursus discernebantur sacerdotes a conversis, et his vita activa, illis contemplativa tribuebatur.« WA 43; 667,36–38. Zur *conversio* zum Mönchtum als zweiter Taufe vgl. WA 36; 100,8; vgl. auch WA 8; 578,6ff; 580,2f.18f; 586,1f; 591,5ff.

²² Vgl. Decr. primi pars Dist. XLV c. 3 (E. FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici, Bd. 1, 1879, Nachdr. 2014, 161). Ansonsten sind auch andere Begriffe für den Glaubenswechsel, z. B. ›translatio‹, geläufig, vgl. Decr. sec. pars c. XXVIII, c. 12 (FRIEDBERG, Bd. 1, 1087). Dass vor der Taufe eines Heiden die Abschwörung (abrenuntiatio) zu erfolgen hatte, zielte auf Folgendes ab: »ut primum respuat errorem, et sic appropinquet ad veritatem, possitque iuxta Apostolum [Eph 4,22] deponere veterem hominem, secundum pristinam conversationem, qui corrumpitur secundum desideria erroris, abnegans impietatem et secularia desideria.« Decr. pars III, de cons. Dist. IV c. 95 (FRIEDBERG, Bd. 1, 1393).

deutschen Texten sprach Luther davon, dass es gelte, Juden zu »rechten Christen«²³ zu machen, was seines Erachtens die Rückkehr zum Glauben der Propheten und Patriarchen, also zum Alten Testament, bedeutete. Er vertrat zeitweilig sogar die missionarische Strategie, den Juden zunächst nicht mehr als den Glauben an den Menschen Jesus als den »rechten Messias«²⁴ abzuverlangen. Auf diese Weise, so meinte er, müsse es »leichtlich« möglich sein, sie »zubekehren«²⁵. Im zeittypischen Misstrauen gegen nur scheinbar bekehrte *judaei baptizati*²⁶, die »yhr leben lang Juden unter dem Christen mantel blieben«²⁷, spitzte er die Erwartung auf authentische Bekehrungen zum rechten Christentum zu.

Die religionskulturelle Konkurrenzsituation infolge der Reformation brachte es mit sich, dass dem Begriff der Bekehrung bzw. der Konversion sukzessive auch »eine weitere Bedeutung als Übertritt von einer Form des Christentums zu einer anderen«²⁸ zuteil wurde. Bei Luther spiegelte sich dieser Sprachgebrauch noch nicht. Diese sprachliche Entwicklung könnte allerdings an seine Verwendung von *conversio* bzw. »Bekehrung« im Sinne einer verbindlichen religiösen Lebensführung jedes Christen anknüpfen. Das Grundmodell einer *conversio* lieferte dem Wittenberger Reformator selbstverständlich der Apostel Paulus;²⁹ vor dem Hintergrund des griechischen Verbs στρέφω bzw. μεταστρέφω³⁰ be-

²³ WA 11; 315,15; vgl. 315,9.32; »bekeren« explizit WA 11; 315,23. In der kanonistischen Tradition wurde die Taufe von Juden nach einem achtmonatigen Katechumenat an die Bedingung geknüpft »si pura fide venire noscuntur«, Decr. pars III, de cons. Dist. IV, c. 93 (FRIEDBERG, Bd. 1, 1392).

²⁴ WA 11; 336,17.

²⁵ »Wenn man noch heuttigs tags den Juden zugebe, das Christus eyn lauter mensch were, ich acht, sie würden leichtlich zubekehren seyn.« WA 18; 63,18–20 (*Wider die himmlischen Propheten*); vgl. WA 34,1; 499,25. Vom Kontext der Argumentation her wird man den Satz als Irrealis zu verstehen haben; Luther referiert eine ihm ganz unangemessen erscheinende Möglichkeit. Dies wirft ein eigentümliches Licht auf die ca. zwei Jahre ältere entsprechende Passage in *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (WA 11; 336,14–21), in der der Reformator im Anschluss an die Unterscheidung von Milch und fester Speise bei Paulus (1 Kor 3,2) ein zweistufiges Missionsmodell gegenüber den Juden vertrat. »Aber es ist tzum anfang tzu hart, laß sie tzuvor milch saugen und auffß erst dißen menschen Jhesum fur den rechten Messias erkennen« (WA 11; 336,16–18). Von der 1525 getätigten Aussage her ist eine solche Bekehrungsstrategie eigentlich als unangemessen zu bewerten. Dies bestätigt mich in meiner Deutung der 1523er »Judenschrift« als Konzession gegenüber Justus Jonas, vgl. TH. KAUFMANN, *Luthers Juden*, 2017, 109f.

²⁶ Vgl. dazu meinen Beitrag: TH. KAUFMANN, *Beobachtungen zum Judenbild einiger deutscher Humanisten* (in: D. WENDEBOURG/M. OHST/A. STEGMANN [Hg.], *Protestantismus, Antisemitismus, Philosemitismus*, 2017 [im Druck]).

²⁷ WA 11; 315,11f.

²⁸ R. KOLLAR, *Art. Konversion III. Historisch* (TRE 19, 1990, 566–573), 566.

²⁹ Vgl. nur WA 31,2; 87,9f; WA 41; 34,23ff; WA 39; 5f.

³⁰ Vgl. WA 2; 461,8; WA 4; 2,24f; WA 18; 682,10.

deutete *conversio* bei ihm so viel wie Umkehr, Hinwendung zu Christus bzw. zu dem durch Gott bzw. sein Wort eröffneten Heil.³¹ In diesem Sinne konnte Luther den Terminus geradezu synonym mit ›Rechtfertigung‹ / *iustificatio* verwenden³²; *conversio* beinhaltet eine (*per*)*mutatio*³³ in Richtung auf ein neues Leben, das Heil, den Glauben etc.³⁴ und ist so mit wahrer Buße identisch.³⁵ Insofern ist *conversio* bzw. »Bekehrung«, die mit »angst und not«³⁶ verbunden sein kann, auch der Weg, auf dem die Könige oder die Völker der Welt zu Christus kommen werden.³⁷ *Conversio* geht also alle Christen an; infolge des Priestertums aller Gläubigen ist sie dem monastischen Bereich enthoben und zu einer Angelegenheit jedes Christenmenschen geworden.

Wenn als Spezifikum des auf die Entscheidung zum Eintritt in den Mönchsstand bezogenen Begriffs der Konversion im Mittelalter die »Erkenntnis [...] der eigenen Sünden oder auch der Schlechtigkeit und der Vergänglichkeit der Welt«³⁸ und die Anempfehlung an die klösterliche *via securior* innerhalb des Heilsinstituts Kirche zu gelten hat,³⁹ so ist das reformatorische Verständnis von Bekehrung nach Luther gleichsam ›demokratisiert‹ und auf alle Christen angewandt worden. Barmherzigkeit habe Gott »alleine denen« »verheissen«, »die sich mit ganzem Herten zum HERRN bekenen, es sind gleich Jüde oder Heide, Papist oder böser Christe, Bapst oder Bischofe. Allen die von Herten zu jm seufftzen und ruffen und von der Abgötterey und jrer hende Werck und andern Sünden abfallen, denen verheisset er die Barmhertzigkeit.«⁴⁰

³¹ Vgl. nur WA 1; 225,17–26; WA 3; 549,17.

³² Vgl. WA 40,2; 439,1f.

³³ Vgl. WA 1; 538,13; WA 43; 661,7; 665,6f.

³⁴ Vgl. WA 3; 317,31; 331,9; 479,18; 612,22; WA 4; 411,29–31; 414,13ff.

³⁵ »Das sag ich, das man aus keyner schrifft beweren kann, dass gotlich gerechtigkeit etwas peynn adder gnugthuung begere adder fordere von dem sunder, dann alleyn seyne hertzliche und ware rew adder bekerung, mit vorsatz, hynfurder dass Creutz Christi tzu tragenn [...].« WA 1; 244,15–19; vgl. WA 4; 163,9; WA 18; 684,2; WA 31,2; 9,13f; 86,32f; WA 42; 14,21; WA 4; 1,16; 8,6; WA 31,2; 367,26; 397,27.

³⁶ WA 28; 580,14–16: »Er will keinem Volck, es seien Jüden oder Heiden, gnedig sein, es sey denn, das sie durch angst und not bekeret werden, das ist: Gott von ganzem Herten gleuben.«

³⁷ Vgl. WA 4; 431,36f = WA 55,2; 857,15; WA 13; 631,6; WA 23; 619,4,7; WA 25; 114,17; 124,35.

³⁸ R. BIRKMEYER, Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter, 1998, 158.

³⁹ Vgl. etwa: M. SCHULZE, Mönchtum oder reformatio? Jakob Wimpfeling und der andere Weg zur Reformation (in: A. LEXUTT / V. MANTEY / V. ORTMANN [Hg.], Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus [SMHR 43], 2008, 57–78).

⁴⁰ WA 28; 580,17–22.

Die ›Bekehrten‹ sind nicht mit einer bestimmten soziologischen Entität – etwa »Volck« oder »Kirche«⁴¹ – zu identifizieren, sondern als diejenigen anzusprechen, »welche auff nichts trawen denn allein auff Gottes Barmhertzigkeit und erkennen das erste Gebot.«⁴² Luthers durch die exklusive Bindung an Wort und Glauben begründete theologische Dynamisierung des Kirchenbegriffs⁴³ stand in Spannung dazu, dass die institutionellen Gebilde eines bestimmten territorialen oder städtischen Raums, also die infolge der Reformation entstandenen evangelischen Stadt- oder Landeskirchen, mit dem, was ›Kirche‹ genannt zu werden verdient, identifiziert wurden. Die Ausweitung des Konversionsbegriffs auf jeden ernsthaften Christenmenschen, die sich bei Luther findet, bildete eine Voraussetzung dafür, auch die Wechsel zwischen den entstehenden konfessionellen Kirchentümern als ›Konversion‹ zu bezeichnen.

3. Konvertierte ›Konvertiten‹ – Reformatoren aus dem Mönchtum

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen sollen nun einige der frühen ›Einzelkonvertiten‹ unter jenen ›Reformatoren‹⁴⁴, die aus dem Mönchsstand stammten, in den Blick genommen werden. Im Zusammenhang der Konversionsthematik verdienen sie deshalb ein besonderes Interesse, weil sie nach ihrer ersten Konversion zu einer monastischen Lebensform dann im Zeichen der Reformation gleichsam eine zweite Konversion hin zu einem nicht-monastischen Leben vollzogen. Dass dieser Gruppe angesichts der Forschungserkenntnisse zum engen Zusammenhang von Mönchtum und Reformation⁴⁵ eine prominente Bedeutung zuzuerkennen ist, versteht sich von selbst.

⁴¹ AaO 580,27.

⁴² AaO 580,30f.

⁴³ Vgl. zuletzt: D. WENDEBOURG, Kirche (in: A. BEUTEL [Hg.], Luther Handbuch, 32017, 451–462); J. KAMPMANN, »Lasset alles ehrbar und ordentlich zugehen« (1 Kor 14,40). Anliegen und Maßstäbe reformatorischer kirchlicher Ordnung (in: HECKEL / DERS. / LEPPIN / SCHWÖBEL, Luther heute [s. Anm. 4], 170–193).

⁴⁴ Zu meinem Verständnis dieser Gruppe vgl. den Einleitungssessay in: TH. KAUFMANN, Reformatoren (KVR 4004), 1998, 6–39; den neuerlichen Versuch eines Reformatorenlexikons haben – freilich ohne konzeptionelle Überlegungen zum Leitbegriff – vorgelegt: V. LEPPIN / I. DINGEL, Reformatoren-Lexikon, 2015.

⁴⁵ Zu Mönchtum und Reformation vgl. außer dem in Anm. 39 genannten Sammelband: B. MOELLER, Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum (in: DERS., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. von J. SCHILLING, 2001, 141–155); J. SCHILLING, Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformationszeit (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 26), 1990; DERS., Klöster und Mönche in der hessischen Reformation (QFRG 67), 1997; D. WENDEBOURG, Der gewesene Mönch Martin Luther – Mönchtum und Reformation (KuD 52, 2006, 303–327).

Versucht man sich einen Überblick darüber zu verschaffen, wie aus dem Mönchtum stammende Reformatoren die Abkehr von ihrer bisherigen und die Hinwendung zu einer postmonastischen Lebensform deuteten, sollte man versuchen – entgegen der durch die publizistische Gruppe der »Klosteraustrittsflugschriften«⁴⁶ evozierten Tendenz – zu einem differenzierten Gesamtbild zu gelangen. Bei der genannten Flugschriftengruppe handelt es sich nämlich um Texte, in denen Mönche wie Gallus Korn, Ambrosius Blarer oder Gottschalck Kruse und ehemalige Nonnen wie Florentina von Oberweimar oder Ursula zu Münsterberg unter Rekurs auf eigenes Erleben, nicht selten aber auch in explizitem Anschluss an Luthers *De votis monasticis*⁴⁷, darlegten, inwiefern ihnen das Leben im Kloster unerträglich und der Austritt zur Befreiung geworden war. Die gegenüber dem Mönchtum fundamental kritische Tendenz dieser Literatur ist evident; hinsichtlich der Schilderungen des Lebens im Kloster sind sie mit ähnlicher Vorsicht zu benutzen wie etwa Schriften von Konvertiten aus dem Judentum, die über ihre Herkunftsreligion berichteten.⁴⁸ Der apologetischen Grundtendenz dieser Texte entsprechend wird die monastische Existenz als überaus notvoll, die Klosterflucht als dramatisch, die durch Luther eröffnete Freiheit als grundstürzend und lebenswendend geschildert. In ihrer einseitigen, apologetisch geprägten Tendenz werden die Klosteraustrittsflugschriften der Komplexität im Verhältnis von Mönchtum und Reformation schwerlich gerecht.

Der spätere Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer etwa formulierte, dass seine Situation im Kloster durch »groß beschwerd«⁴⁹ gekennzeichnet ge-

⁴⁶ Vgl. SCHILLING, Gewesene Mönche (s. Anm. 45); A. RÜTTGARDT, Klosteraustritte in der frühen Reformation (QFRG 79), 2007; H. CH. RUBLACK, ... hat die Nonne den Pfarrer geküßt? Aus dem Alltag der Reformation (GTB 1113), 1991, 108–128; zu den im Folgenden genannten Autoren vgl. RÜTTGARDT, passim.

⁴⁷ WA 8; 573–669; vgl. V. LEPPIN, Art. *De votis monasticis* (in: DERS./G. SCHNEIDER-LUDORFF [Hg.], Das Luther-Lexikon, 2014, 156f); weitere Hinweise in: M. LUTHER, Christ und Welt (Schriften IV), hg. von A. BEUTEL, 2015, 280–284 (Lit.).

⁴⁸ Vgl. etwa: H. SCHRECKENBERGER, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jahrhundert) (EHS.R XXIII, Vol. 497), 1994, 335ff; G. KNOCH-MUND, Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik. Leben und Werk des Marcus Lombardus, eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum im Zeitalter des deutschen Humanismus (Bibliotheca Germanica 33), 1997; H.-M. KIRN, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns (TSMJ 3), 1989; P. VON DER OSTENSACKEN, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der ganz Jüdisch glaub« (1530/31), 2002.

⁴⁹ AMBROSIUS BLARER, Warhafftige Verantwortung ... an aynen ersamen weysen Rat zu Costentz/onzaygend warumb er auß dem Kloster gewichen ... [Augsburg, Simprecht Ruff] 1523; VD 16 B 5700; H.-J. KÖHLER, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahr-

wesen sei. Wegen seiner Lektüre von Lutherschriften, die ihm die Lehre des Evangeliums »gantz anmutig« gemacht habe und ihm »tief zu hertzen«⁵⁰ ginge, sei der Konflikt mit der klösterlichen Obrigkeit unvermeidlich geworden. Ähnlich wie Paulus, dem Urbild des Konvertiten, »nach und nach der nebel vyl alts mißverstands / von dem gesicht / und die schupen / [...] von den augen gefallen [Apg. 9]«⁵¹ sei, sei er, Blarer, durch die Lektüre Luther'scher Schriften dazu getrieben worden, den ihm eröffneten Schatz »mit durstigen gantz hytzigem begyrden [zu] empfahen und an[zu]nehmen«⁵². Die literarische Inszenierung des lebenswendenden ›Umbruchs‹, der Konversion, zielte auf Autoritäts- und Authentizitätsgewinn ab; inwiefern sie als ›Abbild‹ eines ›realen‹ Vorgangs bewertet werden kann, ist problematisch.

Analog stellte sich die Darstellung der Kalamitäten dar, aus denen sich etwa Florentina von Oberweimar⁵³ durch ihre Klosterflucht zu befreien vermochte. Nach der Schilderung ihrer erbärmlichen und erniedrigenden Leiden im Kloster rückte die inzwischen nach Wittenberg geflohene Nonne ihre persönliche Erfahrung einer lebenswendenden Veränderung in einen geschichtstheologisch-apokalyptischen Horizont:

»Als nu die heylsame zeyt Göttliches trostes, ynn wilcher das Euangelion, das ettwa lange verborgen, an tag komen, das wort Gottis klar gehandelt gantzer gemeynen Christenheyt erschnyen, sind auch myr als eynem verschmachtet hungrigem schaff, das lange der weide gedarbet, die schriftte der rechten hirten, die Christus itezund yn disen ferlichen zeyten [...] erwelt, furkomen, yn wilchen ich befunden, wur auff eyn recht Christlich Euangelisch leben gegrundet und gestallt [...].«⁵⁴

Im Lichte der ›evangelischen Wahrheit‹ erschien die monastische *via securior* als »gestrackter weg zu der helle«⁵⁵ und die geglückte Klosterflucht als göttliches

hunderts, Teil 1: Das frühe 16. Jahrhundert (1501–1530), Druckbeschreibungen, Bd. 1, 1991, Nr. 296, 128; Köhler Microfiche-Edition Fiche 83 Nr. 224, D 4^r. Vgl. zu Blarer außer RÜTTGARDT, Klosteraustritte (s. Anm. 46), 103–210: B. MOELLER, Ambrosius Blarer als Alpirsbacher Mönch (in: DERS., Luther-Rezeption [s. Anm. 45], 156–166).

⁵⁰ BLARER, Verantwortung (s. Anm. 49), A 4^r.

⁵¹ Ebd.

⁵² AaO A 4^v.

⁵³ Vgl. RÜTTGARDT, Klosteraustritte (s. Anm. 46), 256–315; die unter dem Titel *Eine Geschichte wie Gott einer Klosterjungfrau ausgeholfen hat* 1524 mit herausgeberischen Paratexten Luthers veröffentlichte Schrift ist am einfachsten greifbar in: WA 15; 86–94. Inwiefern Luther oder ein anderer ›Wittenberger‹ auf die Textfassung Einfluss nahm, ist nicht dokumentiert. Gewiss ist aber, dass die Reformatoren die Autorin zu diesem Schritt ermutigten. Diese Schrift steht am Anfang einer entsprechenden Wittenberger Publizistik, die – ähnlich wie bei anderen Themenfeldern – sichtbare Veränderungen des zeitgenössischen Kirchenwesens propagierte.

⁵⁴ WA 15; 91,3–10.

⁵⁵ WA 15; 91,12.

Wunder.⁵⁶ Aufgrund der Umstände, die Florentina einstmals im Alter von sechs Jahren ins Kloster geführt hatten,⁵⁷ muss in ihrem Falle als fraglich gelten, ob der Hinwendung zum Ordensleben eine echte *conversio* vorangegangen war. Ihre »Bekehrung« zum evangelischen Leben in der Welt wurde hingegen als lebensgeschichtlicher ›Umbruch‹⁵⁸ inszeniert, der die frühere monastische Existenz überstrahlte.

Bei zwei anderen ›gewesenen‹ Mönchen, die von einer reformatorischen Position aus auf ihre monastische Existenz zurückblickten, Martin Bucer und Konrad Pellikan, verhielt sich dies durchaus anders. Freilich erinnerten sie sich

⁵⁶ »Aber Gott, dem alle ding möglich, schickt aus seyner Göttlichen weyßhey, kegen wilche dieser welt weyßheit eyne thorheit, das eyns tages nach essens, do ich yn meyne cellen gieng, die person, die mich solt verschliessen, die cellen lies offen stehen, und ich also vermittelst Göttlicher scheynbarlichen hülf entkommen noch bey scheyn der Sonnen [...]« WA 15; 93,9–13.

⁵⁷ Vgl. WA 15; 89,21ff.

⁵⁸ Angesichts der Polemik gegen den Begriff der ›Wende‹ in Bezug auf Luthers sogenannte ›reformatorische Wende‹, die Berndt Hamm vorgetragen hat (HAMM, Der frühe Luther [s. Anm. 11], bes. 25ff) und mit der Volker Leppin seine Einwände gegen die Rede von der Reformation als ›Umbruch‹ verbunden hat (V. LEPPIN, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [SMHR 86], 2015, 19ff), scheint mir die wissenschaftsgeschichtliche Reminiszenz angemessen, dass der Begriff des ›Umbruchs‹ seine neuere reformationsgeschichtliche Konjunktur vor allem dem »Kontinuität und Umbruch« benannten SFB 08 verdankt. Inwiefern die von Leppin betriebene ›Selbsteinschreibung‹ in die ›Tübinger Tradition (vgl. aaO Vf) völlig zu Recht erfolgt, mögen Berufenerer entscheiden. Das Thema der ›reformatorischen Wende‹ gehört m. E. nicht primär zu den in Tübingen bekanntlich durch Hanns Rückert und Gerhard Ebeling weitergeführten Impulsen der Holl-Schule, sondern rückte vor allem durch Ernst Bizers Lutherbuch (vgl. TH. KAUFMANN, Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung [in: R. VINKE (Hg.), Lutherforschung im 20. Jahrhundert (VIEG.B 62), 2004, 71–97]) in den Fokus des Interesses. Kirchen- und theologiegeschichtlich gehört das »Wende-Konstrukt« (HAMM, aaO 27, passim) also auch unter die ›Mutanten‹ der Dialektischen Theologie. Leppins Behauptung, Holl habe sich unter Rekurs auf das sog. Große Selbstzeugnis von 1545 (WA 54; 179–187) an der »Konstruktion eines plötzlichen Umbruchs« (V. LEPPIN, Mystik und Neuzeit. Die Lutherinterpretationen der Holl-Schule in den theologischen Debatten der Weimarer Republik [in: A. HOLZEM/C. ARNOLD/DERS./N. HAAG (Hg.), Martin Luther. Monument, Ketzler, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, o.J. (2017), 269–291], 272) maßgeblich beteiligt, widerspricht Holls eigenem Vorgehen diametral! Denn Holl wollte dieses Dokument primär als Quelle für das Selbstverständnis des *alten* Luther verwendet sehen (K. HOLL, Luther, ^{2/3}1923, 194–196, Anm. 8). Holl selbst sah den Ausgangspunkt einer von ihm abgelehnten Verwendung des Textes von 1545 als Zeugnis der Frühzeit bei O. RITSCHL, Luthers theologische Entwicklung bis zum Jahr 1519 (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 4, Nr. 33, 13.8.1910, 1025–1038), der das Dokument gegen Heinrich Denifle stark machte.

ihrer monastischen Vergangenheit in anderen Textgattungen: Bucer beantwortete 1523 in einer an den Rat seines Zufluchtsortes gerichteten Flugschrift Anwürfe und Gerüchte, die über ihn umliefen; unter anderem hatte er sich dazu zu verhalten, dass er ein »ußgeloffene[r] münch«⁵⁹ sei. Konrad Pellikan hingegen berichtete in einem für familiäre Zwecke abgefassten Erinnerungsbuch über die Umstände seines lange zurückliegenden Eintritts in und seines Ausscheidens aus dem Mönchsstand. Bezeichnend war in beiden Fällen, dass die Entscheidung für das Kloster um der Bildungsförderung der begabten Jungen willen mit Unterstützung der Erziehungsberechtigten erfolgt war; mit dem Eintritt in einen Bettelorden – im Falle Bucers waren es die Dominikaner-, im Falle Pellikans die Franziskanerobservanten – verband sich die Erwartung einer sittlich hochstehenden Lebensform.

Bucer berichtete, dass sein Großvater Claus in bekannter »antiklerikaler« Manier⁶⁰ von dem »gemeynen Priester leben« urteilte, dass es »der leer Christi ungemeyß« sei; »zu solchem standt« habe er seinen Enkelsohn »in keinem weg wollte[n] beroten sein.«⁶¹ War es also – wie Bucer rückblickend und unter Aufnahme eines Sprichwortes⁶² feststellte – die »verzweiflung«⁶³ gewesen, die ihn zum Mönch gemacht hatte, so erfolgte sein Austritt aus dem Orden mittels einer kühlen juristischen Operation: Unterstützt von einflussreichen Weltgeistlichen betrieb er seine Entbindung von den Ordensgelübden unter Hinweis auf sein unkanonisches Alter; er sei erst 15 Jahre alt gewesen, als er dem Konvent beitrat. Am 29. April 1521 erfolgte der in Rom legitimierte Rechtsakt durch den dazu verordneten Weihbischof Anton Engelbrecht; der künftige Straßburger Reformator wurde nun in den Stand eines Weltgeistlichen versetzt.⁶⁴

Ungeachtet der dramatischen Verfolgung, die von dem um Bucers deviante reformatorische Überzeugungen wissenden Dominikanerbruder und Inquisitor Jakob Hoogstraeten⁶⁵ in seinem alten Orden angezettelt worden war und

⁵⁹ M. BUCER, *Deutsche Schriften* (= BDS), hg. von R. STUPPERICH, Bd. 1, 1960, 159,4.

⁶⁰ Hinsichtlich des elsässischen Kontextes aufschlussreich: TH. A. BRADY, »You hate us priests«. Anticlericalism, Communalism and the Control of Women at Strasbourg in the Age of the Reformation (in: P. A. DYKEMA / H. A. OBERMAN [Hg.], *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe* [SMRT 51], 1993, 167–207).

⁶¹ BDS 1; 159,31–34.

⁶² K. F. W. WANDER (Hg.), *Deutsches Sprichwörter-Lexikon* Bd. IV, 1876, Nachdr. 1964, 1977, 1625: »Verzweiflung macht Münch.« Lateinisch: »Desperatio facit tria M: Monachum, Medicum, Militem.«

⁶³ BDS 1; 160,22.

⁶⁴ BDS 1; 159,5ff; 162,11ff; vgl. M. GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit (1491–1551)*, 2009, 45–48.

⁶⁵ G.-R. TEWES, *Luthergegner der ersten Stunde. Motive und Verflechtungen* (QFIAB 75, 1995, 256–365); H. PETERSE, *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin* (VIEG

die ihn beizeiten zu Sickingen und Hutten auf die Ebernburg zu fliehen veranlasst hatte,⁶⁶ unbeschadet auch der bereits tiefgreifenden theologischen Einwände gegen das Mönchtum, die er in der Retrospektive in engem Anschluss an *De votis monasticis* formulierte,⁶⁷ wählte Bucer den rechtsförmigen Weg, um die grundlegendste Veränderung seines Lebens, die Konversion zum Leben in der Welt, zu legitimieren. Diese durch einen längeren theologischen Klärungsprozess vorbereitete Konversion erfolgte in Bucers Fall also nicht als radikaler lebensweltlicher Bruch, sondern unter Nutzung verfügbarer Rechtsmittel. Auch bei seiner Heirat mit der entlaufenen Nonne Elisabeth Silbereisen⁶⁸ in der zweiten Phase seiner Zeit bei Sickingen verzichtete Bucer auf jede aufsehen-erregende Inszenierung, wie sie zunächst bei den publizistisch propagierten Wittenberger und später auch bei den Straßburger und anderenorts begangenen Priester- und Mönchsehen⁶⁹ üblich werden sollte.

Bei Konrad Pellikan stellen sich die Umstände seines Ausscheidens aus dem Franziskanerorden anders dar, denn es erfolgte im Grunde gegen seinen Willen. Ähnlich dem Heidelberger Dominikanerkonvent, in dem Bucer es in den Jahren 1519/20 offenbar mit Ordensoberen zu tun gehabt hatte,⁷⁰ die gegenüber

165), 1995; U. HOFMANN, Art. Hochstraten, Jakob von (RGG⁴ 3, 2000, 1814); DBEth 1, 2005, 673.

⁶⁶ Zu den Einzelheiten: TH. KAUFMANN, Sickingen, Hutten, der Ebernburg-Kreis und die reformatorische Bewegung (Ebernburg-Hefte 49, 2015, 35–90), bes. 63–69 = BPFKG 82, 2015, 235–290, bes. 263–269.

⁶⁷ Vgl. die in der Retrospektive des Jahres 1523 formulierte *Ursach auß der schrift, die Müncherei billich zu verlassen*, BDS 1; 162,28ff; zu dem von Bucer als zentrales Argument gegen die Mönchsgelübde angeführten Taufgelübde (BDS 1; 162,28ff) vgl. etwa WA 8; 578,6ff; 591,5ff. Zur Frage nach dem Verhältnis von Bucer zu Luther vgl. nur: M. BRECHT, Bucer und Luther (in: CH. KRIEGER/M. LIENHARD [Hg.], Martin Bucer and Sixteenth Century Europe [SMRT 52], 1993, Bd. 1, 351–367); vgl. auch das von mir abgedruckte *Iudicium* Bucers über Luther in: KAUFMANN, Reformatoren (s. Anm. 44), 35–37, Anm. 44.

⁶⁸ Zu Bucers Eheologie grundlegend: H. J. SELDERHUIS, Martin Bucer und die Ehe (in: KRIEGER/LIENHARD, Bucer [s. Anm. 67], Bd. 1, 173–184); DERS., Marriage and divorce in the thought of Martin Bucer (SCES 48), 1999; über Bucers erste Gattin bisher am Umfassendsten: D. EBERT, Elisabeth Silbereisen. Bürgertochter, Klosterfrau, Ehefrau des Reformators Martin Bucer. Familie und Lebensstationen (Heimatverein Kraichgau, Sonderveröffentlichungen 24), 2000.

⁶⁹ Vgl. S. E. BUCKWALTER, Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation (QFRG 68), 1998; zur ersten aufwändiger inszenierten Mönchsehe: B. MOELLER, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe im Umbruch der Reformation (in: DERS., Luther-Rezeption [s. Anm. 45], 194–218).

⁷⁰ Vgl. K.-B. SPRINGER, Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit (QGDOD.N.F. 8), 1999; DERS., Die Dominikaner (in: F. JÜRGENSMEIER/R. E. SCHWERDTFEGER [Hg.], Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform 1500–1700, Bd. 2 [KLK 66], 2006, 9–47).

den Anliegen Luthers prinzipiell aufgeschlossen waren, dominierten auch in den südwestdeutschen Franziskanerkonventen⁷¹ zunächst die Luthergegner keineswegs. In dem Rückblick, den Pellikan in seiner *Hauschronik*⁷² über seine monastische Lebensphase anstellte, entsteht der Eindruck, dass er gegen seinen Willen aus dem Amt des Basler Guardians gedrängt worden war. Pellikan wurde zur Last gelegt, die Lehre Luthers zu vertreten und sich an der Verbreitung seiner Schriften zu beteiligen; letzteres war in erheblichem Maße zutreffend.⁷³ Doch als die Provinzialleitung des Ordens verfügte, dass Pellikan nach Kayersberg versetzt werden sollte – wohl vor allem, um sein publizistisches Engagement zu verhindern –, stellte sich der Basler Rat vor den devianten Franziskanermönch und berief ihn auf eine Theologieprofessur.⁷⁴ Das ihm vom Rat gezahlte Gehalt überließ Pellikan freilich dem Basler Franziskanerkonvent; er lebte noch einige Zeit unbehelligt im Kloster;⁷⁵ insbesondere als klandestiner Publizist und Lektor in den Diensten Basler Drucker war er maßgeblich an der Entwicklung der Stadt zu einem reformatorischen Druckzentrum beteiligt.

Die mehrmaligen Wechsel in seinem ehemaligen Amt als Guardian verfolgte Pellikan aus nächster Nähe; sein direkter Nachfolger wurde bei der »schimpflichen That« ertappt, »eine Hure in seine Zelle und das Gastgemach eingelassen zu haben«⁷⁶. Ähnlich wie bei Doktor Martinus ging der innere Bruch mit der römischen Kirche auch im Falle Pellikans zunächst nicht mit einer Veränderung seiner äußeren Lebensführung einher. Pellikans erst sehr allmählich vollzogene

⁷¹ Vgl. CH. PLATH, Die Franziskaner-Konventualen (Minoriten) und Martinianer (in: JÜRGENSMEIER/SCHWERTFEGGER, Orden und Klöster [s. Anm. 70], Bd. 3 [KLK 67], 2007, 137–161); W. ZIEGLER, Die Franziskaner-Observanten (aaO 163–214).

⁷² *Chronicon Conradi Pellicani ad filium et nepotes 1544*, ediert von B. RIGGENBACH, 1877, 9f; vgl. deutsche Übersetzung: TH. VULPINUS, Die Hauschronik des Konrad Pellikan von Rufach. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit, 1892, 11 (im Wesentlichen freundliche Erinnerungen an den Klostereintritt); 75ff (zu den Umständen seiner Ausweisung aus dem Orden).

⁷³ Zu Pellikan als »Buchakteur« in Basel vgl. die Hinweise in: KAUFMANN, Anfang (s. Anm. 1), 528ff; zu Pellikans Zürcher Zeit vgl. nur: CH. ZÜRCHER, Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556 (ZBRG 4), 1975; unter buch- und bibliotheksgeschichtlicher Perspektive: M. GERMANN, Die reformierte Stiftsbibliothek am Großmünster Zürich im 16. Jahrhundert und die Anfänge der neuzeitlichen Bibliographie (BBBW 34), 1994, 13ff; vgl. auch S. RAEDER, Art. Pellikan (Kürschner, Kürsner), Konrad (RGG⁴ 6, 2003, 1086); DBETH 2, 2005, 1034.

⁷⁴ Vgl. VULPINUS, Hauschronik (s. Anm. 72), 81. 92; *Chronicon* ed. RIGGENBACH (s. Anm. 72), 81. 95f.

⁷⁵ Pellikans »instabile« Situation in Basel, die dadurch gekennzeichnet war, dass er seit 1523 mit Unterstützung des Rates an der Universität lehrte und weiterhin im Franziskanerkloster lebte, setzte sich bis 1526 fort, als er den Austritt aus dem Orden vollzog.

⁷⁶ Zitiert nach VULPINUS, Hauschronik (s. Anm. 72), 92; vgl. *Chronicon* ed. RIGGENBACH (s. Anm. 72), 95.

Konversion zu einem weltlichen Beruf mag – ähnlich der juristischen Gestaltung des Klostersaustritts bei Bucer – verdeutlichen, dass die den Klostersaustrittsflugschriften innewohnende Tendenz zur Stilisierung einer dramatischen lebensgeschichtlichen Wende keineswegs die einzige Form war, in der die Hinwendung von Mönchen zur Reformation vonstatten ging. Ähnliches ließe sich ja auch von Luther sagen; während eines Zeitraumes von ca. vier Jahren löste er sich allmählich von seiner monastischen Lebensform ab. Äußerlich aber blieb bekanntlich auch der Familienvater und Ehemann lebenslang Insasse eines ehemaligen Klosters.

Die lebensgeschichtlichen Umbrüche der ehemaligen Mönche, die bisher in den Blick genommen wurden, mündeten in einen geistlichen Beruf als evangelische Theologen ein – entweder im Amt des Pfarrers oder des Theologieprofessors. Vergleichbare Biographien sind auch von anderen reformatorischen Konvertiten aus dem Ordensstand überliefert: Der franziskanische Wanderprediger François Lambert⁷⁷ etwa übernahm nach einer längeren Vagantenzeit eine Theologieprofessur an der neugegründeten Universität Marburg, sein Ordensbruder Eberlin von Günzburg⁷⁸ wurde evangelischer Pfarrer; Ähnliches gilt von Luthers Ordensbrüdern Wenzeslaus Linck⁷⁹, Gabriel Zwilling⁸⁰, Johannes Lang⁸¹ oder Michael Stifel⁸².

Freilich war der Anteil derer, die sich in der bürgerlichen Berufswelt, zu der nach der Reformation ja auch das Pfarramt gehörte, nicht ohne Weiteres zu-

⁷⁷ Vgl. über ihn: G. MÜLLER, Art. Lambert von Avignon, Franz (RGG⁴ 5, 2002, 46); DBETH 1, 2005, 820; G. MÜLLER, Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen (VHKH 24/4), 1958; SCHILLING, Klöster und Mönche (s. Anm. 45), passim.

⁷⁸ Vgl. nur: CH. PETERS, Johann Eberlin von Günzburg. Ca. 1465–1533. Franziskanischer Reformator, Humanist und konservativer Reformator (QFRG 60), 1994; KAUFMANN, Anfang (s. Anm. 1), 400ff; CH. PETERS, Art. Eberlin von Günzburg, Johann (RGG⁴ 2, 1999, 1041f); DBETH 1, 2005, 340.

⁷⁹ Vgl. nur: J. LORZ, Das reformatorische Wirken Dr. Wenzeslaus Lincks in Altenburg und Nürnberg (1523–1547) (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 25), 1978; MOELLER, Lincks Hochzeit (s. Anm. 69); DERS., Art. Linck, Wenzeslaus (RGG⁴ 5, 2002, 378); DBETH 1, 2005, 854.

⁸⁰ J.-M. KRUSE, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522 (VIEG 187), 2002, bes. 318ff; KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 334f. 380ff; DBETH 2, 1453.

⁸¹ Vgl. M. BURGDORFF, Johann Lange, der Reformator Erfurts, 1911; KRUSE, Universitätstheologie (s. Anm. 80), 41ff, passim; U. BUBENHEIMER, Zur vorreformatorischen Rezeption des italienischen Humanismus in Erfurt und Wittenberg bei Martin Luther und Andreas Karlstadt (in: M. DALL'ASTA [Hg.], Humanisten und Reformatoren im Dialog, 2015, 105–113); H. SCHEIBLE, Art. Lang, Johann (RGG⁴ 5, 2002, 68); DBETH Bd. 1, S. 824.

⁸² Vgl. A. GUDDAS, Michael Stifel (1487–1567). Luthers intimer Freund, der geniale Mathematiker, Pfarrer im Herzogtum Preußen, 1922; KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 634; T. M. SCHRÖDER, Art. Stifel, Michael (RGG⁴ 7, 2004, 1733f); DBETH 2, 2005, 1296.

rechtfinden, in der Gruppe der reformatorischen Konvertiten aus dem Mönchtum besonders groß. Der ehemalige Benediktiner Melchior Sattler⁸³ pflegte manche seiner monastischen Ideale als Täufer weiter; der frühere Karthäuser Otto Brunfels wechselte vom Pfarr- in ein schulisches Lehramt, um dann als Berner Stadtarzt und gesuchter Kräuterexperte zu enden.⁸⁴ Der mutmaßlich aus einem Ulmer Kloster stammende Prediger Diepold Peringer⁸⁵, der den ›Bauern von Wörth‹ spielte, sich also als ›grober Laie‹ aufführte, der weder lesen noch schreiben konnte und in bürgerlichen Kreisen Frankens lebhaftes Aufsehen erregte, weil er sich gleichwohl auf geistreiches Predigen und Prophezeien verstand – faktisch hatte der Mann ein zeitgenössisch sehr verbreitetes katechetisches Kompendium wohl weitgehend auswendig gelernt –, machte in den Jahren vor dem Bauernkrieg als einer der vagierenden reformatorischen Wanderprediger Karriere. Ähnlich gelagert war auch der Fall eines aus dem Ulmer Franziskanerkloster stammenden Mannes namens Heinrich Kettenbach⁸⁶, der wohl ursprünglich aus München stammte und Rot hieß und später die Identität eines Johann Locher annahm; in Zwickau verfasste er in den Bauernkrieg weisende, radikale Flugschriften. Von anderen ehemaligen Mönchen ist bekannt, dass sie im Buchdruckgewerbe unterkamen.⁸⁷ Die Konversion auch von männ-

⁸³ Vgl. C. A. SNYDER, *The Life and Thought of Michael Sattler* (SAMH 27), 1984; DERS., *Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525* (in: J. D. ROTH / J. M. STAYER [Hg.], *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700* [Brill's Companions to the Christian Tradition 6], 2007, 45–81); A. STRÜBIND, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, 2003, 550f u. ö.; M. H. JUNG, *Art. Sattler, Michael* (RGG⁴ 7, 2004, 847f); DBETH 2, 2005, 1170; *Mennonitisches Lexikon*, im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins hg. von H.-J. GOERTZ (www.mennlex.de), Bd. V, s.v. Sattler, Michael.

⁸⁴ Vgl. nur: S. WEIGELT, *Otto Brunfels. Seine Wirksamkeit in der frühbürgerlichen Revolution unter besonderer Berücksichtigung seiner Flugschrift ›Vom Pfaffenzehnten‹* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 153), 1986; DBETH 1, 2005, 190; KAUFMANN, *Anfang* (s. Anm. 1), 276, Anm. 35.

⁸⁵ Vgl. nur: G. VOGLER, *Nürnberg 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt*, 1982, 135–151; KAUFMANN, *Geschichte* (s. Anm. 1), 332f.

⁸⁶ Die Identität der Person ist bis heute unklar, vgl. zuletzt KAUFMANN, *Sickingen* (s. Anm. 66), bes. 42 (242), Anm. 176, 60f (260f), Anm. 97; O. CLEMEN (Hg.), *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, Bd. 2, 1907–1911, Nachdr. 1967, 226ff; K. SCHOTTENLOHER, *Der Münchner Buchdrucker Hans Schobser 1500–1530. Mit einem Anhang: Wer ist Johann Locher von München?*, 1925, 111–142.

⁸⁷ *Pars pro toto* sei verwiesen auf Johannes Schwan, vgl. SCHILLING, *Gewesene Mönche* (s. Anm. 46), 7ff; DERS., *Johannes Schwan aus Marburg. Sein Leben und seine Schriften* (in: J. HAUSTEIN / H. OELKE [Hg.], *Reformation und Katholizismus. FS G. Maron* [Reformation und Neuzeit 2], 2003, 141–177), oder auf den mutmaßlichen ehemaligen Priester oder Mönch Johannes Schneewyl, vgl. TH. KAUFMANN, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528* (BHTh 81), 1992, 277f.

lichen Klosterpersonen war im Allgemeinen mit größeren sozialen Problemen und Herausforderungen beruflicher Neuorientierung verbunden als dies in der Regel bei den Weltgeistlichen, die sich der Reformation anschlossen, der Fall war.

4. Weltgeistliche Konvertiten

Unter den reformatorischen Konvertiten aus dem Priesterstand sind die meisten in ihrem Beruf als Pfarrer oder Professoren verblieben. Der lebensgeschichtliche Umbruch ging hier also mit einer weitgehenden Kontinuität hinsichtlich ihrer beruflichen und sozialen Position einher. Durch zum Teil demonstrativ inszenierte Eheschließungen⁸⁸ brachte man allerdings eine grundlegend gewandelte Haltung gegenüber der Sexualität und dem bisherigen Habitus des Klerikers zum Ausdruck. Den monastischen Klosteraustritten kam eine analoge Funktion zu den Eheschließungen der Priester zu; sie symbolisierten und ratifizierten, dass sich Grundlegendes geändert hatte. Im Unterschied zu den Ehen der Priester wurden die der Mönche⁸⁹ aber eher klandestin begangen und kaum publizistisch flankiert.

Auch in der Beziehung zu den Gemeinden und ihren politischen Repräsentanten traten Veränderungen ein; die Predigtstätigkeit, die Schriftauslegung, die Etablierung eines volkssprachlichen Gottesdienstes, die Eröffnung von laikalen Partizipationsmöglichkeiten durch volkssprachliche Lieder, Katechismen und anderes mehr ›konvertierten‹ eine ›konversionswillige‹ katholische in eine evangelische Kirchengemeinde. Obschon also die sich der Reformation anschließenden Priester unter den Reformatoren – etwa Leute wie Wolfgang Capito, Kaspar Hedio, Matthäus Zell, Andreas Osiander, Johannes Schwebel, Kaspar Aquila, Urbanus Rhegius oder Johannes Oekolampad⁹⁰ – in nicht unerheblicher Kontinuität zu ihrem bisherigen Stand blieben, reflektierten doch einige von ihnen über eingetretene Veränderungen. Ulrich Zwingli etwa stilisierte sich als evangelischen Pastor bzw. Leutpriester, der von dem Beginn seiner mit der Pra-

⁸⁸ Vgl. nur: BUCKWALTER, Priesterehe (s. Anm. 69); exemplarisch zu Katharina Zell vgl. TH. KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin. Das reformatorische »Amt« der Katharina Zell (ZHF 23, 1996, 169–218); E. A. MCKEE, Katharina Schütz Zell, Vol. 1: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer (SMRT 69/1), 1999, 50–66; Vol. 2: The Writings (SMRT 69/2), 1999, 15–47.

⁸⁹ Als ›Ausnahme‹, die *cum grano salis* die Regel bestätigt, vgl. MOELLER, Lincks Hochzeit (s. Anm. 69).

⁹⁰ Da die genannten Personen in den Reformatoren-Lexika (s. Anm. 43) bzw. in den üblichen Lexika (RGG⁴; DBETH) behandelt werden, wird auf Nachweise verzichtet; zu Schwebel und Aquila zuletzt: KAUFMANN, Sickingen (s. Anm. 66).

xis der *lectio continua* verbundenen Zürcher Predigtstätigkeit am 1. Januar 1519 an, bzw. seit er sich 1516 dem griechischen Neuen Testament zugewandt hatte, einem einheitlichen Kurs gefolgt sei. Ihm lag daran, seine reformatorische ›Konversion‹ zum einen als von Luther unabhängig darzustellen, zum anderen aber nicht als Bruch, sondern als Konsequenz seiner humanistischen Bildungsbestrebungen erscheinen zu lassen.⁹¹

Einen besonders interessanten Fall unter den Weltpriestern stellt der reformatorische ›Mehrfachkonvertit‹ Andreas Bodenstein von Karlstadt dar: Zum ersten stilisierte er seine Abwendung von der scholastischen und seine Hinorientierung zur augustinischen Theologie im Anschluss an Luther 1517 als eine Art ›Konversion‹;⁹² zum zweiten stellte er seinen Bruch mit der Papstkirche, zu dem es gekommen war, weil auch sein Name auf die Bannandrohungsbulle gesetzt worden war, als Konversion dar;⁹³ zum dritten gab er seiner Abkehr von einem obrigkeitseilenden Reformationskurs und dem Eintritt in den Stand eines ›neuen Laien‹ die Form einer vestimentären Konversion zum Graurock- und Filzhutträger.⁹⁴

In der Johann von Staupitz gewidmeten Vorrede seines im November 1517 erschienenen Kommentars zu Augustins *De spiritu et litera* stellte der Wittenberger Theologieprofessor Karlstadt dar, dass er sich infolge eines im Januar 1517 einsetzenden, an den Kirchenvätern, vor allem Augustin, orientierten Bil-

⁹¹ Die wichtigsten Zeugnisse Zwinglis zu seiner Entwicklung finden sich: CR 89; 145,24; 145, 4; CR 88; 256,13–18; 379,21–25; CR 94; 485,3–5. Die wichtigsten Beiträge zur Entwicklung Zwinglis sind m. E.: J. F. G. GOETERS, Zwingli Werdegang als Erasmusianer (in: M. GRESCHAT/DERS. [Hg.], Reformation und Humanismus. FS R. Stuppelrich, 1969, 255–271); M. BRECHT, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner Entwicklung 1518–1522 (in: DERS., Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1: Reformation, 1995, 217–236); W. H. NEUSER, Die reformatorische Wende bei Zwingli, 1977; U. GÄBLER, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und Werk, ³2004; P. OPITZ, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzler, Pionier des Glaubens, 2015. Zu allen Fragen der frühen schweizerischen Reformationsgeschichte vgl. jetzt: A. NELSON BURNETT/E. CAMPI (Hg.), A Companion to the Swiss Reformation (Brill's Companions to the Christian Tradition 72), 2016.

⁹² Vgl. A. BODENSTEIN VON KARLSTADT, Kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe, hg. von TH. KAUFMANN (KGK), Bd. I/2 (QFRG 90/1), 2017, Nr. 64, 537–724 (Augustinkommentar und die entsprechende Einleitung; digitale Version unter: <http://digilib.hab.de/edoc/ed000216/start.htm>). Die maßgebliche Literatur zu Karlstadt findet sich in der Einleitung zu dieser Schrift bzw. in dem Band verzeichnet. Zu allen Karlstadt betreffenden Forschungsfragen vgl. M. KESSLER, Das Karlstadt-Bild in der Forschung (BHTh 174), 2014.

⁹³ Vgl. dazu nur: KAUFMANN, Geschichte (s. Anm. 1), 279–282.

⁹⁴ Die entsprechenden Nachweise in: KAUFMANN, Anfang (s. Anm. 1), 472ff (weitgehend identisch mit: DERS., Filzhut versus Baret. Einige Überlegungen zur Inszenierung von ›Lehre‹ und ›Leben‹ in der frühen radikalen Reformation [in: A. SCHUBERT u. a. (Hg.), Grenzen des Täuferturns/Boundaries of Anabaptism (SVRG 209), 2009, 273–294]).

dungsprozesses von dem scholastischen ›Mischmasch‹ aus Theologie und Metaphysik abgewendet habe.⁹⁵ Nach einer offenen Auseinandersetzung zwischen Luther und ihm aus Anlass der Promotion des Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch zum Sententiar am 25. September 1516,⁹⁶ bei der Karlstadt bestritten hatte, dass sich Luthers radikale Absage an jede menschliche Kooperation beim Heil auf Augustin berufen könne, hatte der karrierebewusste Weltpriester eine Augustinausgabe in Leipzig erworben und sich intensiv in die Schriften des wichtigsten Kirchenvaters des Abendlandes vertieft. Das Ergebnis war für ihn grundstürzend; hatte er eigentlich mit der Lektüre begonnen, um Luther zu widerlegen, so wurde er nun von der Erkenntnis überwältigt, dass die von seinem Kollegen und dessen Ordensoberen Johann von Staupitz vertretene Lesart Augustins als Vertreter einer radikalen Gnadentheologie im Recht sei.⁹⁷ Karlstadt schloss das Vorwort zur ersten Lieferung seines Augustinkommentars mit dem als Werbemaßnahme zu verstehenden Glückwunsch an die Wittenberger Studenten, denen durch Bibel- und Kirchenväterauslegungen die »prisca eluta et emuncta sanctorum literarum veritas«⁹⁸ nahegebracht werde. Dass in

⁹⁵ »At nec ego arguciarum illarum et inutilium floccorum encomium ludere institui / sed moestis perstringere querelis / altisque proferre suspiriis / quam tetrica seductus opinione / veram theologiam / sanam denique sanctorum testimoniorum intelligenciam. Ex scholasticis doctoribus (illos existimo / qui et theologiam et metaphysicam comminiscens incognoscibile chaos offendunt / cui merito Non novi te Christus diceret) / Ex illis inquam doctoribus / theologiam hauriendam nanciscendam credebam / nec ulla eos lege ferendos putavi / qui me / aut similes in tenebrosis delitescere cavernis affirmarent.« KGK I/2, 560,23–33 (= E. KÄHLER, Karlstadt und Augustin, Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift *De Spiritu et Litera*, Einführung und Text [Hallische Monographien 19], 1952, 3,9–17). Die Kritik an der Vermischung von Metaphysik und Theologie oder, wie Karlstadt bald auch formulieren wird, »vermischter« Theologie hat eine Parallele bei Erasmus, vgl. W. K. FERGUSON (Hg.), *Erasmi opuscula*, 1933, 359,114f; A. LAUBE (Hg.), *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung* (1518–1524), Bd. 1, 1983, 535,17.

⁹⁶ Ediert unter dem wahrscheinlich sekundären Titel *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*, in: WA 1; 142–151; Neuedition: M. LUTHER, Studienausgabe, hg. von H.-U. DELIUS, Bd. 1, 1979, 153–162. Bernhardi wurde am 25. September 1516 zum *baccalaureus sententiarum* promoviert, vgl. auch: BRECHT, Luther (s. Anm. 9), Bd. 1, 165–167; L. GRANE, *Modus loquendi theologicus*. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (ATHd 12), 1975, 110–115; H. BARGE, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Bd. 1, 1905, Nachdr. 1968, 70–72; KRUSE, Universitätstheologie (s. Anm. 80), 78–82; unter dem Gesichtspunkt einer eigenständigen Rezeption der Lutherschen Theologie der Römerbriefvorlesung durch Bernhardi, der wohl als Verfasser der Thesen zu gelten hat (WA.Br 1; 65,20f), analysiert die Thesenreihe: M. BARAL, ›Theologia nostra‹. Die Disputation des Bartholomäus Bernhardi von 1516 und Luthers Römerbriefvorlesung. Eigenständige Fortentwicklung oder unkritische Reproduktion? (ZKG 125, 2014, 57–68).

⁹⁷ Vgl. KGK I/2; 561,20–562,22 = KÄHLER, Karlstadt (s. Anm. 95), 4,13–5,9.

⁹⁸ KGK I/2; 568,22–26 = KÄHLER, Karlstadt (s. Anm. 95), 9, 29f.

diese Selbststilisierung auch ein beträchtliches Maß an humanistischem Pathos eingegangen war, ist evident.

Karlstadts zweite Konversion war eine rhetorische ›Flucht nach vorn‹.⁹⁹ Eck hatte auch Karlstadts Namen auf die Bannandrohungsbulle setzen lassen. Für Karlstadt kam dies durchaus unerwartet; im Unterschied zu seinem Fakultätskollegen aus dem Augustinereremitenorden war er in die Handlungslogiken, die das überkommene Pfründenwesen forderte, voll integriert und auf eine klerikale Karriere ausgerichtet gewesen.¹⁰⁰ Nach der Bannandrohungsbulle aber kehrte sich Karlstadt in seiner Schrift *Von Bepstlicher heylichkeit*¹⁰¹ öffentlich von dem Leben der scheinheiligen »schrifft weyßen«¹⁰², zu denen er bisher gehört habe, ab. Indem er den neutestamentlichen Kampfbegriff der Jesus feindlich gesinnten ›Schriftgelehrten‹ auf den Stand der Kleriker anwandte, legitimierte er seine eigene Abkehr von dieser Existenzform als Konversion zu Christus. Zugleich legte er nun öffentlich auch das Amt eines Vicecomes, eines dem Papst besonders verpflichteten apostolischen Hofpfalzgrafen, nieder, das er wohl während seiner Tätigkeit als römischer Kanzlist (1515/16) erworben hatte.¹⁰³ Die höhere Loyalität gegenüber Christus verbiete die Treue gegenüber jenem Papst Leo, von dem noch nicht einmal bekannt sei, dass er die »Biblien durch[ge]leßen«¹⁰⁴ habe.

»Ich furcht den Lawen de tribu Juda [vom Stamme Juda; ein Christusepitheton, vgl. Gen 49,9] / der uns in der schrifft geborn / weynet / spot und maledeyung leydet / der sich creutzigen / toten / unn begraben lasset / der uns erloset. Aber den Lawen / der auff dem gulden ducaten stoltzieret / unn sich ubir alle welt setzet / und besigt / wie er alle ding in seinen nutz und gedeyen breng / den will ich durch gotliche hulff und stercke nit fast forchten.«¹⁰⁵

Karlstadts dritte Konversion zum ›neuen Laien‹ und ›Bruder Andres‹, der seinen Doktorgrad ablegte, seine Pfründen aufgab und sich von seiner Hände Arbeit als Bauer zu ernähren versuchte, ist von den theologiepolitischen Richtungsdebatten der Wittenberger Reformation, in denen er Luther unterlag,

⁹⁹ Vgl. vor allem: BARGE, Karlstadt (s. Anm. 96), 218ff.

¹⁰⁰ Das entsprechende Material auch zu Karlstadts Pfründen und Karriereambitionen liegt jetzt in der Karlstadtedition (KGK I/1 und 2 [s. Anm. 92]) vor.

¹⁰¹ A. BODENSTEIN VON KARLSTADT, *Von Bepstlicher heylichkeit* [...], Wittenberg [M. Lotter] 1520; VD 16 B 6253; vgl. KÖHLER, *Bibliographie der Flugschriften* (s. Anm. 49), Bd. 2, 1992, Nr. 1962, 210f; Exemplar: Microfiche-Edition Köhler, Fiche 93, Nr. 252.

¹⁰² KARLSTADT, *Von Bepstlicher heylichkeit* (s. Anm. 101), A 4^v.

¹⁰³ U. BUBENHEIMER, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation* (JusEcc 24), 1977, bes. 53ff.

¹⁰⁴ KARLSTADT, *Von Bepstlicher heylichkeit* (s. Anm. 101), B 1^v.

¹⁰⁵ AaO B 2^r.

nicht ablösbar. Zugleich entsprach sie einem religiösen Motiv, das sich ihm von der Taulerschen Mystik her imponiert hatte: die geistliche Höherwertigkeit der *simplici* gegenüber den *docti*.¹⁰⁶ Die Konversion zum Laien und die Verwerfung der Herrschaft der Kleriker und ihrer Symbole scheint Karlstadt dazu geführt zu haben, den Einfältigen auch einen verlässlichen Zugang zur Heiligen Schrift zuzugestehen. In einer auf die frühen 1520er Jahre zurückblickenden Schrift des Wittenberger Pfarrers Sebastian Fröschel¹⁰⁷ wurde über den Wittenberger Dissidenten berichtet:

»Doctor Carlstadt der war alhie zu den Bürgern in jre Heuser gangen / und sie gefraget / wie sie den / oder jenen Spruch / in diesem / oder jenem Propheten verstünden / Und wenn sich die einfeltigen Bürger seines fragens verwunderten / und zu im sprachen / Herr Doctor wie kompt jr damit her / das jr gelerte und Doctores der heiligen Schrift / uns arme / albere / ungelerte leyen also fraget / das wir euch solches sagen sollen / ir solts uns billich sagen / Da hat jnen Doct. Carlstadt geantwortet / das jnen Gott solches verborgen hab / Wie denn der Herr Christus selber spricht / Matth. am 11. und Luce 10. Jhesus frewet sich im Geist und sprach / Ich preise dich Vater / und Herr Himels und der erden / das du solches verborgen hast den weisen und klugen / und hasts offenbaret / den unwürdigen [...].«¹⁰⁸

Mit seiner Hinwendung zu den Laien vollzog Karlstadt also Gottes Gericht über die Gelehrten nach. Seinen Verzicht auf vestimentäre Standesmerkmale, den der zum Bürger konvertierte Bettelmönch Luther mit scharfem Spott bedachte,¹⁰⁹ begründete Karlstadt damit, dass der »schmuck« ihn früher »fast belustenthet / und zu sünden bracht«¹¹⁰ habe. »Ein stolz Kleyd das furdert das stolz fleysch / das weyß ich wol [...].«¹¹¹ Diese öffentliche Selbstbezeichnung unterstrich die gewandelte sittliche und religiöse Lebens- und Denkkungsart – auch dies ein charakteristisches Moment der apologetischen Rhetorik des Glaubenswechsels. Am Beispiel Karlstadts ließe sich der Prozess der innerreformatorischen Dissoziationen als Geschichte fortschreitender Konversionen darstel-

¹⁰⁶ Vgl. dazu KAUFMANN, Anfang (s. Anm. 1), 522ff; SH. KOTABE, Das Laienbild Andreas Bodensteins von Karlstadt in den Jahren 1516–1524, 2005, 73ff; zur »Mystik« in der reformatorischen Theologie des »radikalen« Spektrums zuletzt und sehr allgemein: LEPPIN, Die fremde Reformation (s. Anm. 1), 187ff (zu Karlstadt 192–195).

¹⁰⁷ Vgl. MBW 12, 99f.

¹⁰⁸ S. FRÖSCHEL, Vom Priesterthum der rechten / warhaftigen / Christlichen Kirchen [...], Wittenberg, Peter Seitz 1565; VD 16 F 3095; Exemplar SB München 4 Hom. 84: Beidbd. 1 (digit.), b 1^r.

¹⁰⁹ Vgl. WA 18; 100,27–101,4; vgl. 64,5f; 65,29; vgl. auch LAUBE, Flugschriften (s. Anm. 95), Bd. 1, 75,6; 77,4.11–14.

¹¹⁰ Zitiert nach E. HERTZSCH (Hg.), Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25, Teil II (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 325), 1957, 94,39–95,1.

¹¹¹ AaO 95,7f.

len. Die Härte der biographischen Umbrüche Karlstadts war allerdings für die Reformatoren aus der Gruppe der Weltpriester gerade nicht charakteristisch. Dass auch Karlstadts Berufsweg am Ende wieder in den eines schweizerischen Stadtpfarrers und Theologieprofessors einmünden sollte, bestätigt aufs Ganze gesehen die These der relativ größeren sozialen Konstanz dieses Standes im Umbruch der Reformation.

5. Konvertierende Laien

Die an der reformatorischen Umgestaltung des zeitgenössischen Kirchenwesens und der Gesellschaft beteiligten Laien subsumiert man in der Regel nicht unter den Begriff der Reformatoren. Gleichwohl scheint es sinnvoll zu sein, auch sie unter dem Aspekt der Konversion in den Blick zu nehmen.

Die erste offen für Luther eintretende volkssprachliche Flugschrift war eine zunächst anonym publizierte *Schutzrede* des Nürnberger Stadtschreibers Lazarus Spengler.¹¹² Das hier abgelegte Bekenntnis zu Luthers Lehre lässt sich als Konversionsdokument lesen:

»Das waiß ich onzweyfenlich, das mir, der sich für kainen hochvernünftigen, gelerten oder geschickten helt, mein leben lang ainich leer oder predig so starck in mein vernunft nie gegangen ist, hab auch von keinem meer begreifen mügen, das sich meins verstands christenlicher ordnung also vergleicht als Luthers und seiner nachvolger leer und underweisung. Got wölt, das mir sine gnad verlihen wurd, mich denselbigen underweysungen gemeiß zu halten und mein leben darnach zu regulieren [...].«¹¹³

Spengler – bzw. das sich als exemplarischer Verteidiger des christlichen Lehrers Luther präsentierende Ich eines anonymen¹¹⁴ Apologeten – wusste sich durch Luthers Lehre in einer Weise angesprochen und in die Pflicht genommen wie niemals zuvor in seinem Leben. Auch wenn sich an den äußerlichen biographischen Koordinaten des führenden Politikers der fränkischen Reichsstadt zunächst nichts änderte, vollzog sich durch die literarische Begegnung mit Luther doch eine auch die Lebensführung betreffende Konversion.

Ähnliche Beobachtungen ließen sich bei anderen reformatorischen Schriftstellern aus dem Laienstand machen. Argula von Grumbach, die erste weibliche

¹¹² Vgl. H. VON SCHUBERT, Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (QFRG 17), 1934, Nachdr. 1971, 147ff; B. HAMM, Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube (SuR N. R. 25), 2004; DBETH 2, 2005, 1270f.

¹¹³ L. SPENGLER, Schriften, Bd. 1: Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525, hg. von B. HAMM/W. HUBER (QFRG 61), 1995, 89,6–13.

¹¹⁴ Zur Deutung dieser anonymen Spengler-Schrift im Rahmen der Gruppe der frühreformatorischen anonymen Flugschriften vgl. KAUFMANN, Anfang (s. Anm. 1), 362–367.

Laienautorin der Reformationszeit, wurde von dem anonymen Herausgeber ihrer Erstlingsschrift als ›Zeichen‹ einer endzeitlichen Konversion gedeutet:

»Brüder: es ist zeit vom schlaff aufzustehen. Wann vnser heyl ist neher, weder wir glauben. [...] Vnd (Johel am ii) nach dieser zeyt wurd ich giesen meinen Geyst auff alles fleysch, und werden Propheceyen oder warsagen euer Süne und eüer döchter [...]. Welcher spruch ytzo mancherley weyß, und sünderlich ytz in gemeltem weib [sc. Argula] offentlich erscheynet [...].«¹¹⁵

Der Ruf zur Buße, zur Umkehr, der der reformatorischen Bewegung von ihren frühesten publizistischen Anfängen an zu eigen war, evozierte endzeitlich erregte Konversionen und veranlasste literarische Akteure dazu, diese auch öffentlich zu dokumentieren. In der Publizistik des Straßburger Gärtners Clemens Ziegler¹¹⁶, der Pfarrfrau Katharina Zell¹¹⁷, die ihren Eintritt in die Ehe als lebenswandelnden Bekenntnisakt, als Konversion zu einem evangeliumsgemäßen Leben verstand und inszenierte, der Ritter Hartmut von Cronberg¹¹⁸ und Eckhart zum Drübel¹¹⁹, die einer durch das reformatorische Evangelium gewandelten Lebensrichtung Ausdruck verliehen, oder des Eilenburger Schusters Georg Schönichen¹²⁰, der den Mut fasste, Vertretern der Universität Leipzig wegen ihrer antireformatorischen ›Irrlehre‹ öffentlich entgegenzutreten – allenthalben verbinden diese literarisch tätig werdenden Laien ihren Bruch mit dem religiösen Ancien régime mit legitimatorischer Konversionsrhetorik. Die Inanspruchnahme eines radikalen Bruchs im eigenen Selbstverständnis, einer Umkehr, besaß offenbar in dieser von christlichen Wertorientierungen geprägten Gesellschaft höchste Plausibilität.

¹¹⁵ A. VON GRUMBACH, *Schriften*, hg. von P. MATHESON (QFRG 83), 2010, 63,5f. 18–22. Die Zuschreibung der Vorrede zu Argulas Sendbrief an Andreas Osiander (so: A. OSIANDER D. Ä., *Gesamtausgabe*, Bd. 1: *Schriften und Briefe 1522 bis März 1525*, hg. von G. MÜLLER, 1975, Nr. 6, 88–92) halte ich für nicht überzeugend. Zu allen die Biographie Argulas betreffenden Aspekten vgl. P. MATHESON, *Argula von Grumbach. Eine Biographie*, 2014.

¹¹⁶ Vgl. M. ARNOLD, *Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525)* (GTA 42), 1990, 106–145; KAUFMANN, *Abendmahlstheologie* (s. Anm. 87), 191–203.

¹¹⁷ Vgl. MCKEE, *Katharina Schütz Zell* (s. Anm. 88).

¹¹⁸ Vgl. H. BODE, *Hartmut XII. von Cronberg, Reichsritter der Reformation*, 1987; W. BREUL u. a. (Hg.), *Ritter! Tod! Teufel? Franz von Sickingen und die Reformation*, 2015, Nr. 6.6, 243f; KAUFMANN, *Sickingen* (s. Anm. 66), bes. 38–42 (238–242).

¹¹⁹ Vgl. G. KOCH, *Eckhart zum Drübel témoin de la Réforme en Alsace. Biographie, textes et traductions* (*Travaux de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg* 1), 1989.

¹²⁰ ARNOLD, *Handwerker* (s. Anm. 116), 193–216; S. BRÄUER, »ich begere lautern und reinen wein / so vormischt er mirn mith wasser« *Der Flugschriftenstreit zwischen dem Eilenburger Schuhmacher Georg Schönichen und dem Leipziger Theologen Hieronymus Dungersheim* (in: HAUSTEIN/OELKE, *Reformation und Katholizismus* [s. Anm. 87], 97–140).

6. Autoritätsgewinn durch Konversion – Der späte Luther

Luther hat eine viel beachtete und kontrovers diskutierte Schilderung eines maßgeblichen theologischen Erkenntniserlebnisses geliefert, die sachgerecht nur im Horizont ihres historisch-literarischen Kontextes und auf der Traditionslinie eines altkirchlichen Bekehrungstypus gelesen werden kann: die Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Werke von 1545.¹²¹ In Bezug auf Antonius, vor allem aber Augustin ist dieses Modell überliefert. Luther wollte mit dem sogenannten Großen Selbstzeugnis im Jahre vor seinem Tod um Verständnis für eine inzwischen weit zurückliegende Zeit werben; auch die frühen Schriften aus seiner Feder, die im ersten Band seiner lateinischen Werke abgedruckt wurden, boten keine reformatorische Theologie in ihrer reifen Gestalt. Der Grundton dieser Vorrede war entsprechend apologetisch gestimmt; das Bekehrungsnarrativ diente als Erklärung dafür, wie Luther der geworden war, als der er seinen Lesern in Erinnerung bleiben wollte – der rechthabende evangelische Lehrer, ja Kirchenvater. Die Bekehrung begründete Autorität.

Konstitutiv für den von Luther im Anschluss an altkirchliche Vorbilder angeführten Bekehrungsvorgang war die lebenswendende Wirkkraft eines biblischen Wortes. War Antonius nach Auskunft der von Athanasius verfassten *Vita* durch das Herrenwort »Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen« (Mt 19,21) bezwungen worden,¹²² so waren es bei Augustin, der die Bekehrung des Antonius kannte, zwei Verse aus dem Römerbrief (Röm 13,13f), die ihm zur Lebenswende wurden: »Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Wollust und Unzucht, nicht in Hader und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und wartet des Leibes, aber nicht so, dass ihr seinen Begierden verfallt.«¹²³ Auch im Falle des einflussreichsten lateinischen Kirchenvaters war es also ein zur Askese anleitendes Wort, das ihn in jene »ruhige Gewißheit« versetzte, die umgehend »wie ein Lichtstrom in [s]ein Herz« strömte und alle »Schatten der Unentschlossenheit« vertrieb.¹²⁴

Luthers Bekehrung vollzog sich bekanntlich seiner eigenen Selbststilisierung entsprechend in einem Prozess des mühsam ringenden Verstehens von

¹²¹ WA 54; 179–187; in deutscher Übersetzung und mit Kommentierung in: M. LUTHER, *Aufbruch der Reformation* (Schriften I), hg. von TH. KAUFMANN, 2014, 482–492. 626–630; vgl. R. SCHÄFER, *Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis* (in: B. LOHSE [Hg.], *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen* [VIEG.B 25], 1988, 134–147); s. o. Anm. 58.

¹²² PG 26, Sp. 837ff (Kap. 2); vgl. M. SKUTELLA (Hg.), *S. Aureli Augustini Confessionum* [Conf.] libri XIII, 1934, Nachdr. 1969, cap. 8,29.

¹²³ Conf. 8,29.

¹²⁴ Ebd.

Röm 1,17: »Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben«. Gemäß der Schilderung von 1545 soll sie ihm ähnliche Gewissheitserfahrungen eröffnet haben wie einst seinem Ordenspatron Augustin. Der Vers Röm 1,17 wurde für den Reformator – wie er formulierte – »das Tor zum Paradies«. ¹²⁵ Eine unlängst von Ulrich Bubenheimer entdeckte Glosse des Erfurter Augustinermönchs, die er an den Rand eines Gedichtes des Renaissancepoeten Baptista Mantuanus aus dem Besitz seines Ordensbruders Johannes Lang geschrieben hat, ¹²⁶ ist die vielleicht früheste Spur von seiner Hand; sie ist wohl auf ca. 1508 zu datieren und bietet eben diesen Vers aus Röm 1,17. Demnach wird man damit zu rechnen haben, dass Luther ihn seit Längerem in seinem Herzen bewegte und sich um sein Verständnis bemühte. Unabhängig jedenfalls von der Frage der ›Erlebnisechtheit‹ des späten Konversionsberichts von 1545 ist vorauszusetzen, dass das von Verzweiflung begleitete, in helle Gewissheit einmündende Bemühen um das Verständnis eines Bibelverses ein kulturelles Verhaltensmuster darstellte, das sich breiter Akzeptanz erfreute. Als Konvertit kam Luther eine spezifische Autorität zu; die Inkonzinnitäten seiner frühen Schriften und seine Hoffnungen auf den Papst sprachen nicht gegen ihn. Denn Gott selbst hatte im Modus der Auslegung eines Schriftwortes an ihm gehandelt. Das Konversionsnarrativ ›versiegelte‹ gleichsam die Autorität des testimonial redenden evangelischen Kirchenlehrers.

7. Bilanzierende Bemerkungen

Einige resümierende Bemerkungen:

1. Die Reformation ging mit einschneidenden Veränderungen überkommener Lebensentwürfe einher: Mönche und Nonnen verließen ihre Klöster und konvertierten zu in der Welt lebenden Christenmenschen; Kleriker konvertierten zu Ehemännern; Laien konvertierten zu Predigern und religiösen Schriftstellern. Die reformatorische Bewegung, die auf eine Veränderung des bestehenden Kirchenwesens drängte, war eine Konversionsbewegung.

2. Die Reformation entwickelte diese Dynamik, weil *conversio* dem Christentum als kultureller Basiscode inhärent war. Christi Appell zur Buße, den Luther in der ersten seiner *95 Thesen* angeführt hatte, oder die Bekehrung des Saulus vom Christenverfolger zum Apostel Christi waren als normative reli-

¹²⁵ Zit. nach LUTHER, Aufbruch der Reformation (s. Anm. 121), 492,4 (WA 54; 186,15f).

¹²⁶ Vgl. BUBENHEIMER, Rezeption (s. Anm. 81), 106f; die entsprechende Seite ist auch abgedruckt in: KAUFMANN, Erlöste (s. Anm. 1), 94f.

giöse Verhaltensmuster selbstverständlich präsent und prägten ein: Ernsthaftes Christsein ist ohne eine dramatische Unterbrechung eingefahrener Lebenswege nicht zu haben.

3. Der Anspruch der reformatorischen Bewegung, das Christentum in seiner Ursprungsgestalt wiederherzustellen, wandte den Ruf zur Buße, zur Umkehr, auf Kirchenwesen und Gesellschaft als ganze an. Die für die mittelalterliche Kirche selbstverständlich gewordene institutionelle Delegation der Umkehr an das sakramentale Bußinstitut bzw. die ›professionellen‹ Konvertiten in Gestalt der Klosterpersonen war durch das Priestertum aller Gläubigen fundamental infrage gestellt worden.

4. Die Vorstellung, die Rückkehr zur Urgestalt des Christentums erfordere klare lebensgeschichtliche Brüche, wurde von den Reformatoren grundsätzlich geteilt, ja propagiert, aber in unterschiedlicher Weise realisiert. Insbesondere die große Gruppe der Weltpriester unter den Reformatoren stellte den zäsurierenden Charakter ihres ›Einsatzes für das Evangelium‹ heraus, vollzog aber weit-aus geringere berufliche Veränderungen als die Ordensleute. Auch unter diesen gab es solche, die einen Bruch mit der monastischen Lebensweise eher zögernd und unfreiwillig vollzogen.

5. Indem sich Luther retrospektiv gleichsam zum Erstling unter den Konvertiten stilisierte, legitimierte er die ihm in der lutherischen Kirche zugewachsene exzeptionelle Autoritätsstellung und betonte den definitiven Bruch mit der römischen Kirche. Dass dies in prominenter Weise im Kontext der Thesaurierung und Monumentalisierung seines Werkes¹²⁷ im ersten Band seiner lateinischen Werke geschah, war deshalb plausibel, weil der hier erneut vor die Augen der Leser tretende frühe Reformator, der den baldigen Untergang des Papsttums ankündigte, einst selbst dem Irrtum der Papisterei verfallen gewesen war¹²⁸ und ›den Seinen‹ nun die Distanz von der Papstkirche als konstitutives Bestimmungsmerkmal der Reformation nahebringen wollte.

6. Im Zuge der innerreformatorischen Polarisierungen zwischen Anhängern der magistralen und der ›radikalen‹ Reformation ging es – thetisch verdichtet – im Kern um die Frage nach Recht und Grenzen der Konversion. Diejenigen Reformatoren, die einem obrigkeitsgeleiteten Reformationsmodell anhingen, tendierten dazu, das bestehende Kirchenwesen ein- für allemal zu reformieren; die ›Radikalen‹, die auf eine sichtbare Versittlichung der Gesellschaft der Bekehrten drängten, propagierten eine permanente Veränderung – die ›ecclesia semper reformanda‹, ein Konzept der Dauerkonversion. Der Inkommensurabilität im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und den entstehenden

¹²⁷ Instrukтив jetzt: S. MICHEL, Die Kanonisierung der Werke Martin Luthers im 16. Jahrhundert (SMHR 92), 2016, 135ff.

¹²⁸ Vgl. WA 54; 179,23ff; 187,3ff.

evangelischen Kirchen entsprach es, dass ein Hinüber und Herüber nur noch als Konversion vonstatten ging.

7. Durch rechtliche und institutionelle Etablierungsmomente, die den Prozess der Reformation bestimmten und ausmachten, wurde die Konversionsdynamik der frühen Reformation eingeeht. Dieser Verstetigung der Reformation ist es zu verdanken, dass die Freiheit eines Christenmenschen auch vom Zwang zur Konversion befreit wurde.

Summary

Countering the widespread practice in ecumenical contexts of referring to Luther as, say, a »reformed Catholic«, this contribution emphasises that as his progression to reformer was completed in the summer of 1520, it was coupled with the awareness that a profound rift with the papal church would result. The concept of conversion seems to be particularly suitable for labelling the change of faith effectuated in the course of the Reformation. The proposition of describing the early Reformation as a movement of converts is made plausible by way of diverse groups of reformatory converts, such as monks, secular priests, and laypersons of both sexes, and the strategies they employed to change from one form of Christianity to another as well as the Augustine-influenced tactics Luther later used. Against the backdrop of this analysis, it appears that the fissure and profound historical schism opened up in 1520 with Luther's excommunication and his burning of canonical law is in danger of disappearing from view in a memorial culture fixated on 1517.

Selbstfindung im Süden?

Die Reisen der protestantischen Schriftsteller Johann Gottfried Herder (1788/89) und Gotthold Ephraim Lessing (1775) ins katholische Italien

von

ALBRECHT BEUTEL

1. *Arkadien?*

»Nun habe ich eine Reise getan, wie ich meinem Feinde nicht wünsche«,¹ schrieb Johann Gottfried Herder am 11. Oktober 1788 an seine Frau Caroline,² und fünf Monate später: »Gottlob, daß wieder 8. Tage in dem traurigen Rom vorüber sind! Ich kann der Hauptstadt der Welt keinen Geschmack abgewinnen, vielmehr wird sie mir von Tage zu Tage mehr lästig«. ³ Ähnlich missgelaunt übermittelte am 12. Juli 1775 aus Florenz Gotthold Ephraim Lessing an seine in Wien zurückgebliebene Braut Eva König:⁴ »Wahrhaftig, ich sehne mich herzlich wieder nach Deutschland«. ⁵ Lessing war Ende April 1775 nach Italien aufgebrochen und kehrte an Heiligabend zurück, Herder befand sich von August

¹ Herder an Caroline Herder, 11.10.1788 (in: J. G. HERDER, *Italienische Reise. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788–1789*, hg. von A. MEIER/H. HOLLMER, 1988, 154).

² Maria Caroline Herder, geb. Flachsland (1750–1809). Die beiden hatten im Mai 1773 geheiratet. Als Witwe gab Caroline Herder die Werke ihres Mannes heraus und verfasste dessen Biographie (M. C. VON HERDER, *Erinnerungen aus dem Leben des Joh. Gottfrieds von Herder*, 2 Bde., 1820). – Vgl. W. DOBBEK, *Karoline Herder. Ein Frauenleben in klassischer Zeit*, 1967; N. KOHLHAGEN/S. SUNNUS, *Eine Liebe in Weimar. Caroline Flachsland und Johann Gottfried Herder*, 1993.

³ Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 368).

⁴ Eva König, geb. Hahn (1736–1778), war mit dem Hamburger Kaufmann Engelbert König von 1756 bis zu dessen Tod 1768 verheiratet. 1771 verlobte sie sich mit Lessing. Die Eheschließung konnte erst 1776 stattfinden. Kurz nach Geburt und Tod des Sohnes Traugott Lessing (24.–25.12.1777) erlag sie am 10.1.1778 dem Kindbettfieber. – Vgl. P. RAABE, *Eva König*, 2005; P. OELKER, »Ich küsse Sie tausendmal«. *Das Leben der Eva Lessing*, 2005.

⁵ Lessing an Eva König, 12.7.1775 (zit. nach: G. KROES-TILLMANN, »Wenn Sie wüßten, wie sehr Sie mich durch Ihr Stillschweigen quälen«. *Lessings Korrespondenz während der Italienreise 1755* [in: L. RITTER-SANTINI (Hg.), *Eine Reise der Aufklärung. Lessing in Italien 1775*, Bd. 1, 1993, 177–200], 191).

1788 bis Anfang Juli des Folgejahres,⁶ also ganze elf Monate lang, unterwegs. Man könnte meinen, die Südländfahrt der beiden prominenten Schriftsteller habe weit mehr einer Zwangsexulierung als einer Lustreise geglichen.

Zu dem schwelgerischen Italienbild, das damals landläufig war,⁷ standen solche Äußerungen in hartem Kontrast. Der Reisewunsch des zwölfjährigen Sohnes August Herder, der Vater möge sein Glück finden »in dem Lande, da Milch u Honig fließt«,⁸ entsprach punktgenau dem allseits kultivierten Klischee, das sich in dem Mythos von Arkadien symbolisch verdichtet hatte. Das zielte keineswegs auf die doch eher karge Landschaft im Zentrum der Peloponnes, vielmehr auf das bereits seit Vergils bukolischer Dichtung beschworene idyllische Traumland, das eskapistische Freiheit, Lebens- und Liebesgenuss zu gewähren versprach. »Auch ich in Arkadien!«, hatte Johann Wolfgang von Goethe bekanntlich seiner *Italienische[n] Reise* (1816/17) als Motto vorangestellt.⁹ Schon vor der eigenen Südländfahrt sah Herder in diesem geflügelten Wort »die Grabschrift aller Lebendigen«,¹⁰ und nach der Rückkehr beteuerte er gegenüber der Herzoginmutter Anna Amalia von Sachsen-Weimar erstaunlicherweise: »Auch ich war in dem Arkadien, ob ichs gleich nur gesehen, u. auch nicht alles einmal in ihm gesehen habe«.¹¹

Eine »Italienische Reise«, gar nach dem Muster Goethes, zu schreiben, kam keinem der beiden Reisenden in den Sinn.¹² Bei Lessing ist die Quellenlage auch

⁶ Von Gunter E. Grimm irrtümlich auf die Jahre »von 1788 bis 1790« datiert (G. E. GRIMM, »das Beste in der Erinnerung«. Zu Johann Gottfried Herders Italien-Bild [in: M. KESSLER/V. LEPPIN (Hg.), Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes (AKG 92), 2005, 151–177], 156).

⁷ Zur ersten Orientierung vgl. etwa U. ISRAEL/M. MATHEUS (Hg.), Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit (Schriftenreihe des Deutschen Studien zentrums in Venedig, Neue Folge 8), 2013.

⁸ August Herder an Herder, 4.9.1788 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 93).

⁹ In der Ausgabe letzter Hand (1829) war das Motto wieder getilgt worden.

¹⁰ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Siebentes Buch (1785) (in: DERS., *Sämtliche Werke*, hg. von B. SUPHAN, Bd. XIII, 1887, Nachdr. 1994), 255.

¹¹ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 22.1.1790 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 548).

¹² Für Herder stand dies von Anfang an fest; vgl. Caroline Herder an Gräfin Eleonore Auguste Amalie von Ysenburg-Büdingen zu Büdingen, 1.11.1789 (in: J. G. HERDER, *Briefe*, Bd. 6: August 1788–Dezember 1792, hg. von W. DOBBEK/G. ARNOLD, 1989, 307f). Noch im November 1794 dementierte er entsprechend: »Ich habe mich nie ganz behaglich in Italien gefunden, daher werde ich es auch mir nie einfallen lassen, eine Reise über Italien zu schreiben« (zit. nach K. A. BÖTTIGER, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, hg. von K. W. BÖTTIGER, Bd. 1, 1838, Nachdr. 1972, 108). – Die von Christian

darüber hinaus dürftig genug.¹³ Aus dem ersten Drittel der Reise sind vier Briefe bekannt: drei an Eva König, einer dem Bruder Karl zugeeignet. Die Braut hat, soweit wir wissen, ihrerseits fünfmal, meist im Monatsrhythmus, geschrieben. Lessing führte zudem ein Notizbuch, dessen Eintragungen am 23. August 1775 beginnen und nach sechs Wochen abbrechen. Im Stil von Kollektaneen versammelt es Auszüge aus italienischen Büchern, fixiert aktuelle literarische Streitigkeiten, berichtet vereinzelt von gesehenen Altertümern, korrigiert gelegentlich den damals klassischen Italien-Kunstreiseführer von Johann Jacob Volkmann¹⁴ und verzeichnet sinnfreie Listen meist unbedeutender italienischer Wissenschaftler und Antiquare. Unmittelbare Eindrücke und Gegenwartsreflexionen fehlen dabei vollständig.¹⁵ Eine 1971 entdeckte ausführliche Reiseabrechnung¹⁶ informiert immerhin über den äußerlich-technischen Zuschnitt des Unternehmens: Penibel verzeichnet sie alle Wegstrecken, Gebühren, Hotelkosten, Eintritts- und Trinkgelder, sogar den Erwerb von Strohhüten in toskanischer Sommerhitze.¹⁷ Die eklatante Informationsverweigerung Lessings bildet, recht besehen, eine sprechende Negativquelle von eigener Art.

Friedrich Daniel Schubart am 11.12.1775 in seine *Deutsche Chronik auf das Jahr 1775* eingerückte Meldung, wonach »Leßing im Sinn habe, eine vollständige und von allen andern verschiedene Beschreibung von Rom und seinen Merkwürdigkeiten herauszugeben« (zit. nach: RITTER-SANTINI, *Eine Reise der Aufklärung* [s. Anm. 5], Bd. 1, 107f), entbehrte jedes Realitätsgehalts.

¹³ Als ausgewählte Forschungsbeiträge zu Lessings Italienreise seien genannt: W. DEETERS, *Des Prinzen Leopold von Braunschweig Italienreise*. Ein Beitrag zur Lessing-Biographie (Braunschweigisches Jahrbuch 52, 1971, 140–162); C. WIEDEMANN, *Lessings italienische Reise* (in: W. BARNER/A. M. REH [Hg.], *Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang*, 1984, 151–162); G. E. GRIMM, »Ich sehne mich herzlich wieder nach Deutschland«. Lessings Italienreise von 1775 (Lessing Yearbook 17, 1985, 109–120); L. RITTER-SANTINI, *Lessing und die Wespen*. Die italienische Reise eines Aufklärers (Edition Pandora 16), 1993; A. THIEL, *Mit dem Prinzen unterwegs* (in: RITTER-SANTINI, *Eine Reise der Aufklärung* [s. Anm. 5], Bd. 1, 75–88); G. MATTENKLOTT, *Lessings Grenzen*. Anmerkungen zum *Tagebuch der Italienischen Reise* (Germanisch-romanische Monatsschrift, Neue Folge 47, 1997, 227–235).

¹⁴ J. J. VOLKMANN, *Historisch-kritische Nachrichten von Italien, welche eine genaue Beschreibung dieses Landes, der Sitten und Gebräuche, der Regierungsform, Handlung und Oekonomie, des Zustandes der Wissenschaften, und insonderheit der Werke der Kunst enthalten* [...], 3 Bde., 1770/71, ²1777.

¹⁵ Eine von Lea Ritter-Santini ausführlich und reichhaltig kommentierte Edition bietet: G. E. LESSING, *Notizbuch der Italienischen Reise* (in: RITTER-SANTINI, *Eine Reise der Aufklärung* [s. Anm. 5], Bd. 1, 121–176).

¹⁶ Vgl. die hervorragend kommentierte Edition durch L. RITTER-SANTINI, *Mit der Kutsche von Braunschweig nach Neapel*. Die Reiserechnung des Obersten Friedrich Carl Bogislaus von Warnstedt (März–Dezember 1775) (aaO 207–282).

¹⁷ Vgl. aaO 235. Einen solchen am 7.7.1775 getätigten Erwerb hatte der einschlägige Kunstreiseführer (VOLKMANN [s. Anm. 14], 556) ausdrücklich empfohlen.

Ganz anders liegen die Dinge bei Herder.¹⁸ Er unterhielt einen intensiven, meist wöchentlich fortgeführten Briefwechsel mit seiner Frau Caroline, zudem führte er gelegentlich Korrespondenzen mit persönlichen Freunden und Mitgliedern des Weimarer Hofes. Neben diesem äußerst ergiebigen Bestand gibt es ein Reisetagebuch, das anfangs die Stationen des Hinwegs festhält und in Rom dann ausführliche, emphatische Beschreibungen antiker Plastiken bietet.¹⁹

Angesichts dieser dramatisch asymmetrischen Überlieferungslage lässt sich die Italienfahrt Lessings nur sporadisch, hingegen die Südreise Herders umso gründlicher und differenzierter in Augenschein nehmen.

2. Konstellationen

Im April 1775 weilte Lessing in Wien. Hauptzweck des Aufenthalts war das Wiedersehen mit Eva König, die dort den Nachlass ihres verstorbenen Mannes, des Unternehmers Engelbert König (1728–1769), zu regeln hatte. Zudem wollte sich Lessing nach einer attraktiveren Anstellung umsehen. Das Wiener Theaterpublikum begrüßte den berühmten Dichter mit Jubel, Kaiserin Maria Theresa gewährte ihm gnädige Audienz.

Mitte April traf Prinz Maximilian Julius Leopold (1752–1785) ebenfalls in der Donaustadt ein. Er war der jüngste Sohn Karls I., des regierenden Herzogs von Braunschweig-Lüneburg. Leopold wollte die ihm vorgezeichnete militärische Laufbahn nicht, wie es in der Familie üblich war, unter seinem Onkel Friedrich dem Großen, sondern in habsburgischen Diensten antreten. Ein Brief-

¹⁸ Als ausgewählte Forschungsbeiträge zu Herders Italienreise seien genannt: R. HAYM, Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Bd. 2, 1885, Nachdr. 1978, 386–428; D. KRUMME, Wege nach Rom. Zu den Italienreisen von Heinse, Goethe, Moritz und Herder (in: G. BAUER-PICKAR/S. CRAMER [Hg.], *The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection* [Houston German Studies 7], 1990, 12–24); H. LÖHR, Traum und Totengruft. Bemerkungen zur Italienwahrnehmung Johann Gottfried Herders zwischen Rom und Neapel (in: G. OESTERLE/B. ROECK/CH. TAUBER [Hg.], *Italien in Aneignung und Widerspruch*, 1996, 40–61); A. FLIRI PICCIONI, Griechische Mythologie und Italienerfahrung bei Herder (in: D. BURDORF/W. SCHWEICKARD [Hg.], *Die schöne Phantasie der Verwirrung. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800*, 1998, 77–92); GRIMM, »das Beste in der Erinnerung« (s. Anm. 6), 151–177; M. BUNTFUSS, Von Rom kuriert – in Neapel genesen. Herders andere Italienreise (in: M. WALLRAFF/M. MATHEUS/J. LAUSTER [Hg.], *Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im »langen 19. Jahrhundert«* [Rom und Protestantismus. Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom 1], 2011, 87–100).

¹⁹ Vgl. J. G. HERDER, Reisetagebuch (in: DERS., *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 560–613).

wechsel mit dem kaiserlichen Oberstallmeister Karl Johann Baptist Graf von Dietrichstein hatte ihm diesbezügliche Hoffnung gemacht. Bereits zwei Tage nach seiner Ankunft erhielt Leopold Audienz bei Maria Theresa und deren seit 1765 mitregierendem Sohn Joseph II. Er wurde standesgemäß freundlich empfangen, doch sein Anliegen erhielt mangels einer entsprechenden Regimentsvakanz und vielleicht auch aus diplomatischer Rücksicht auf den Preußenkönig nur dilatorische Antwort. Eine Woche später kam es abermals zur Audienz. Nun vertröstete man den Wolfenprinzen mit der Empfehlung, er möge doch eine kleine Italienreise antreten, am Himmelfahrtstag in Venedig die drei Söhne der Kaiserin treffen und in dergestalt heiteren Umständen eine allfällige Entscheidung abwarten.

In Wien waren Leopold und Lessing, zu beiderseitiger Überraschung, aufeinander getroffen. Nun bat der Prinz den Bibliothekar seines Vaters, ihm auf der Italienfahrt, die er sogleich antreten wollte, als kunstsinniger Mentor Gesellschaft zu leisten. Man kaufte eine leichte Reisekalesche, die sich als ziemlich reparaturanfällig erweisen sollte. Als Bedenkzeit blieb Lessing kaum mehr als ein einziger Tag. Was mochte ihn zu der spontanen Einwilligung motiviert haben? Seinem Bruder Karl schrieb er später aus Mailand, er hoffe auf einen »Vorschmack« der großen Italienreise,²⁰ die ihm als Lebenswunsch, nachdem sie 1768 schon einmal gescheitert war,²¹ noch immer vor Augen stand. Zudem verband sich der Dienstgehorsam, den er dem Prinzen schuldig zu sein glaubte, mit der Hoffnung auf künftige Vorteile in Wolfenbüttel.²² Abwegig ist die von Anneke Thiel angestellte Erwägung, der drohende Verlust seines ungebundenen Junggesellendaseins habe Lessing von Eva weg nach Süden getrieben.²³

Am 25. April, morgens um 7 Uhr, brach man auf. Was als Kurzreise gedacht war, verlängerte sich, in jeweils planlos-spontaner Ausweitung, am Ende auf die Dauer eines Dreivierteljahres. Über Salzburg, Innsbruck und Brescia fuhr man nach Mailand.²⁴ Zehn Tage später ging es weiter nach Venedig und Bologna, wo wiederum jeweils anderthalb Wochen pausiert wurde. In Florenz blieb die kleine Reisegesellschaft – neben Leopold und Lessing waren der Adjunkt Oberst Carl von Warnstedt sowie zwei Diener des Prinzen dabei – sogar für fast einen Monat. Noch länger währte anschließend der Aufenthalt in Turin (4.8.–9.9.1775).²⁵ Am 22. September landete man schließlich in Rom. Von dort

²⁰ Lessing an Karl Lessing, 7.5.1775 (in: KROES-TILLMANN [s. Anm. 5], 185).

²¹ Vgl. WIEDEMANN (s. Anm. 13), 155–157.

²² Vgl. hierzu unten Teil 6.a.

²³ Vgl. THIEL (s. Anm. 13), 81.

²⁴ Ein präzises Itinerar der Reise bietet DEETERS (s. Anm. 13), 157–162.

²⁵ Während des Ausflugs nach Genf und in die französische Schweiz, den der Prinz von Turin aus unternahm (17.–28.8.1775), blieb Lessing in Turin zurück.

aus unternahm die ungleiche Gesellschaft mehrtägige Ausflüge nach Frascati, Albano und Tivoli sowie einen dreiwöchigen Quartierwechsel nach Neapel. Die am 30. November angetretene Rückreise²⁶ verlief zügig. In München trennte sich Lessing von Leopold, da er unterwegs erfahren hatte, es warteten in Wien einige nicht expedierte Briefe von Eva auf ihn.

Nicht nur die erzwungene Trennung von seiner Braut machte die Reise für Lessing beschwerlich. Ebenso litt er unter den Standesverpflichtungen, die ihm kostbare italienische Zeit stahlen. »Nutzen«, schrieb er an Eva, »werde ich nur sehr wenig von meiner Reise haben, da ich überall mit dem Prinzen gegeben werde, und so alle meine Zeit mit Besuchen und am Tische vergeht. Heute haben wir bei dem Erzherzoge gespeiset.«²⁷ Freilich ist bei alledem stets zu bedenken, dass wir von den meisten Erlebnissen, Eindrücken und Erfahrungen, die Lessing während jener neunmonatigen Südreise zuteil wurden, keinerlei Zeugnisse haben.

Der Traum einer großen Italienreise war auch Herder nicht fremd. Schon als Knabe soll er beim Blick auf die Landkarte Südeuropas in die Hände geklatscht und gerufen haben »O mein liebes Italien!«²⁸ Im Frühjahr 1770 schien ihm als Erzieher des Erbprinzen von Holstein-Gottorp Friedrich Wilhelm Peter eine Südreise zum Greifen nahe, doch dann machte ein Zerwürfnis mit dem fürstlichen Haus alle Pläne zunichte.²⁹ Als Generalsuperintendent von Weimar hatte er den Traum längst verloren und eine trotzige Abneigung gegen die italienische Sprache entwickelt.³⁰ Da erreichte ihn, gänzlich unvermutet, ein auf den 17. April 1788, den Todestag seines einjährigen Söhnchens Alfred, datiertes Schreiben des aus altem Reichsadel stammenden Trierer Domkapitulars Johann Friedrich Hugo von Dalberg (1760–1812), der ihn großzügig zu einer Italienreise einlud. Herder sah darin »einen Wink des Schicksals«³¹ und gleichsam einen »kaum gehofften Ruf des Himmels«³² und zeigte sich von der terminlichen

²⁶ Anfang November 1775, bei der Rückkehr aus Neapel nach Rom, fand Leopold die Nachricht vor, dass ihm Friedrich der Große ein Regiment in Frankfurt/Oder übertragen hatte. Im April 1785 kam er dort bei einem wagemutigen Einsatz im Oder-Hochwasser zu Tode (vgl. dazu knapp und präzise THIEL [s. Anm. 13], 80, Anm. 14).

²⁷ Lessing an Eva König, 8.5.1775 (in: KROES-TILLMANN [s. Anm. 5], 185). – Gemeint ist Ferdinand Erzherzog von Österreich (1754–1806), bis 1796 Gouverneur und General-Capitän der Lombardei.

²⁸ Caroline Herder an Herder, 25.5.1789 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 477).

²⁹ Vgl. HAYM (s. Anm. 18), Bd. 1, 352–368; M. MAURER, *Johann Gottfried Herder. Leben und Werk*, 2014, 47.

³⁰ Vgl. Herder an Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, 29.6.1788 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 15).

³¹ Herder an Christian Gottlob Heyne, 22.6.1788 (aaO 12).

³² Herder an Friedrich Christian Karl Heinrich Münter, 30.6.1788 (aaO 18).

Koinzidenz tief gerührt. »Es war«, schrieb die Mutter, auf Alfreds Todestag deutend, »als ob sein wegscheidendes Seelchen dies noch bewirkt hätte.«³³ Der Dienstherr, Herzog Carl August von Sachsen-Weimar, willigte freundlich ein und stellte die Dauer der Abwesenheit ganz in Herders Belieben.³⁴ Verlockend erschien die Einladung aus verschiedenen Gründen: So konnte er unverhofft doch noch in das südliche Sehnsuchtsland reisen, damit zugleich den zermürbenden Weimarer Amtsgeschäften entfliehen,³⁵ ohne seine notorisch prekäre Finanzlage zu belasten, und noch dazu seinem angegriffenen Gesundheitszustand aufzuhelfen.³⁶

Dalberg, der dem um 16 Jahre älteren Herder in schwärmerischer Bewunderung zugetan war, hatte vorgeschlagen, sich zur gemeinsamen Weiterreise in Augsburg zu treffen. Dort freilich erlebte Herder eine höchst unliebsame Überraschung, denn Dalberg kam nicht allein, sondern in Begleitung seiner Geliebten, der Freifrau Sophia Friederike von Seckendorff (1755–1820). Fortan nahmen die Klagen kein Ende. Im Wagen musste Herder entgegen der Fahrtrichtung sitzen, »weil die andern beiden nicht rückling fahren können.«³⁷ Zwischen ihm und der Seckendorff entwickelte sich sogleich eine robuste Antipathie, wohl auch aus Eifersucht, weil sie beide viel lieber mit Dalberg allein gereist wären. »Die gnädige Fr[au]«, klagte Herder, »hat die Impertinenz, uns als lästig zu fühlen, da sie im Grunde unsre Reise verdirbt«. Sie sei »äußerst leer«, »eingebildet u. eitel«, »ordnet alles an, macht die intime Freundin D. [...] u. sucht mich wie immer möglich von ihm zu entfernen, u. die ganze Situation einzurichten, als ob ich von Gnade, ja von ihrer Gnade lebe.«³⁸

Herder gab sich stolz und beglich fortan seine Quartier- und Kostgelder selbst. Bisweilen schien sich die Lage zu bessern, man übte sich gegenseitig in pragmatischer Freundlichkeit, tauschte auch miteinander die Sitzplätze,³⁹ doch die verdeckte Empörung brach alsbald wieder durch: Von der aufgenötigten

³³ Caroline Herder an Johann Georg Müller, 30.6.1788 (aaO 17).

³⁴ Vgl. Herzog Carl August von Sachsen-Weimar an Herder, 28.4.1788 (aaO 8).

³⁵ Zu den anhaltenden Problemen, die Herders Bemühungen um eine Liturgierevision und andere strukturelle Reformmaßnahmen mit sich gebracht hatten, vgl. die atemberaubend präzise Darstellung durch M. KESSLER, Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar (AKG 102), 2007, 264–299.

³⁶ Der 14-jährige Sohn Gottfried deutete dies in seinem Brief an den Vater vom 8.8.1788 an: »Gott schenke nur Ihnen Ihre Gesundheit wieder« (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 28).

³⁷ Herder an Caroline Herder, 25.8.1788 (aaO 71).

³⁸ Herder an Caroline Herder, 1.9.1788 (aaO 76f).

³⁹ Vgl. Herder an Caroline Herder, 4.9.1788 (aaO 87–89); Herder an Caroline Herder, 11.9.1788 (aaO 101–104).

Reisegefährtin sah Herder sein »Gefühl fast mit jedem Wort u. Betragen beleidigt«. ⁴⁰ »Eine Reise mit einer Frau«, hieß es im Brief an die zurückgebliebene Ehegattin, sei »die unvernünftigste Sache [...], die sich denken läßt«. ⁴¹

Auch nachdem man am 29. August in Rom angelangt war, wurde die Stimmung nicht besser. Frau von Seckendorff scheint die gemeinsame Quartiersuche so lange hintertrieben zu haben, bis Herder eine eigene Wohnung nahm und sich bald auch von den gemeinsamen Mahlzeiten zurückzog. Jedoch blieben die Museumsbesuche weiterhin qualvoll, weil »unsre schöne Begleiterin [...] von allem nichts weiß u. versteht, alles ohne Theilnehmung siehet« und man sie allenthalben »nur mitschleppen muß«. ⁴²

Die Anreise war relativ zügig zurückgelegt worden, über Bologna führte der Weg nach Rimini und weiter der Adriaküste entlang. Der Romaufenthalt wurde einige Male von Ausflügen in die Umgebung durchbrochen, Anfang Januar 1789 ging es, getrennt von Dalberg und dessen Mätresse, für anderthalb Monate nach Neapel. ⁴³ Am Ende verzögerte sich die Abreise aus Rom immer wieder, am 9. Juli 1789 kam Herder, in eigener Regie fahrend, dann schließlich nach Weimar zurück.

3. Korrespondenzen

Im Mittelpunkt der dicht geführten Herderschen Familienkorrespondenz stehen Berichte des jeweiligen Ergehens: Er schildert seine Unternehmungen, Eindrücke und Stimmungen, Caroline erzählt aus dem Familienleben und Freundeskreis und kolportiert immer wieder lustvoll den Weimarer Klatsch. Lessing hingegen zeigt sich merkwürdig verschlossen: »Ich erwarte mit Sehnsucht Ihre Briefe«, schreibt er aus Mailand, »auch hoffe ich eine weitläufigere Beschreibung Ihrer Reise von Ihnen zu erhalten, als ich Ihnen von der meinigen geben kann«. ⁴⁴ Wenn er doch einmal die eigene Befindlichkeit andeutet, bricht er gleich darauf ab: »Und so viel von mir!« ⁴⁵ Aufschlussreich sind die beiden un-

⁴⁰ Herder an Caroline Herder, 5.9.1788 (aaO 98).

⁴¹ Herder an Caroline Herder, 4.9.1788 (aaO 87). – In einem Brief an die Kinder schwärmte er von den herrlichen Früchten, die es in Bozen zu verkosten gab, und fuhr fort: »O daß Ihr hier mit mir wäret, oder ich Euch einen Korb solches Obsts zuschicken könnte; aber das schöne Obst faulte unterwegs, wie zuweilen die schönsten menschlichen Hoffnungen von innen heraus verwesen« (aaO 78).

⁴² Herder an Caroline Herder, 8.10.1788 (aaO 150).

⁴³ Ein knappes Itinerar von Herders Italienreise findet sich aaO 739.

⁴⁴ Lessing an Eva König, 8.5.1775 (in: KROES-TILLMANN [s. Anm. 5], 186).

⁴⁵ Lessing an Eva König, 8.5.1775 (aaO 185). – Aus Venedig berichtet er immerhin, er habe den Mann gefunden, in dessen Armen Engelbert König während einer Geschäfts-

gleichen Briefwechsel zumal hinsichtlich der darin dokumentierten beziehungs-internen Verständigung.⁴⁶

Während Eva König und Lessing zuvor meist wöchentlich miteinander korrespondiert hatten,⁴⁷ erreichte sie jetzt aufgrund gravierender Organisationsmängel jeweils nur ein einziger Brief. Fortwährend erinnert Eva ihren Bräutigam an das in Wien abgelegte Versprechen, ihr häufig schreiben zu wollen, anfangs noch voller Verständnis für die Ablenkungen einer Reise,⁴⁸ dann zunehmend bitter, schließlich sogar unter Appellation an die gemeinsame Heiratsabsicht.⁴⁹ Dass ihr Zeitungen und Berichte von Dritten immer wieder Nachrichten oder Gerüchte über Lessings Ergehen zutrugen,⁵⁰ zermürbte noch obendrein. »Warum vernachlässigen Sie mich denn so ganz und gar?«, klagte sie am 5. November.⁵¹ Als Lessing sich nach der Rückkehr zu rechtfertigen suchte, verweigerte sie misstrauisch das leidige Thema: »Nun kein Wort mehr von Briefen.«⁵²

Dergleichen Misstöne finden sich bei den Herders nur wenig und relativ spät.⁵³ Als die Mitteilungen aus Neapel immer wortkarger werden, reagiert Caroline pikiert: »Du schwimmst in einem Meer von Genuß u. reichst mir davon kein Tröpfgen.«⁵⁴ Heftiger wird es dann erst gegen Ende, weil sich Herder bezüglich der Rückreise in irritierendes Stillschweigen hüllt⁵⁵ und weil andererseits er unterwegs keine Briefe mehr vorfindet: »Du mußt Dich gewaltig in meiner Reisezeit verrechnet haben«, beschwert sich Herder aus Mailand,⁵⁶ und wenig später aus Innsbruck: »Diesmal hast Du Dich übel verrechnet.«⁵⁷

reise im Dezember 1768 verstorben war, und dieser habe versichert, dass es sich dabei nicht, wie von Eva König geglaubt, um einen Meuchelmord, sondern um einen natürlichen Tod gehandelt hatte (vgl. Lessing an Eva König, 2.6.1775 [aaO 187]). – Vgl. S. OSWALD, *Lessing in Venedig. Eine Rekonstruktion* (Lessing Yearbook 18, 1986, 77–86).

⁴⁶ Zu den Einzelheiten vgl. unten die Teile 4 bis 7.

⁴⁷ Vgl. Eva König an Lessing, 30.1.1776 (in: KROES-TILLMANN [s. Anm. 5], 199).

⁴⁸ »Ich weiß wohl, daß man auf der Reise zu sehr zerstreut wird, um lange Briefe schreiben zu mögen« (Eva König an Lessing, 29.4.1775 [aaO 184]).

⁴⁹ Vgl. Eva König an Lessing, 2.7.1775 (aaO 190).

⁵⁰ Vgl. etwa Eva König an Lessing, 5.11.1775 (aaO 192–195).

⁵¹ Eva König an Lessing, 5.11.1775 (aaO 193).

⁵² Eva König an Lessing, 9.1.1776 (aaO 196).

⁵³ Vgl. erstmals Caroline Herder an Herder, 30.11.1778 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 248–251).

⁵⁴ Caroline Herder an Herder, 20.2.1789 (aaO 344f).

⁵⁵ Vgl. Caroline Herder an Herder, 20.4.1789 (aaO 429–431); Caroline Herder an Herder, 27.4.1789 (aaO 330–443).

⁵⁶ Herder an Caroline Herder, 13.6.1789 (aaO 496).

⁵⁷ Herder an Caroline Herder, 26.6.1789 (aaO 505).

Solche Trübungen gibt es freilich nur selten. Allermeist versichern sich die Eheleute ihrer gegenseitigen Liebe und Sehnsucht,⁵⁸ mehrfach klagt Caroline Herder über entsprechende Verlustängste,⁵⁹ Alpträume⁶⁰ und nächtliche Todesahnung.⁶¹ Anders als sie weiß Eva König genau, wer die Schuld an ihrem Trennungsschmerz trägt: »Gott mag es Ihrem Pr[inzen] L. verzeihn, daß er mich um Ihre Gesellschaft gebracht hat, ich verzeihe es ihm nimmermehr.«⁶²

Des Öfteren ermuntert Caroline Herder den Gatten, die ihm in Italien geschenkte Frist auszukosten. Mehrfach drängt sie darauf, er möge sich, um die eigenen Interessen ungehindert verfolgen zu können, von Dalberg und namentlich von der Seckendorff trennen: »Laß Dir die Existenz nicht durch ein Weib verderben. Bedenke, daß diese Zeit nicht wiederkommt. [...] Sehe u. genieße ohne Störung, was für Dich taugt.«⁶³ Auch solle er sich niemals von Geldsorgen einengen lassen. Sie werde die nötigen Mittel schon zu ersparen wissen, heißt es wiederholt,⁶⁴ manchmal sogar unter Beigabe einer detaillierten Haushaltungskalkulation. Natürlich zielt ihre Fürsorge auch auf die Gesundheit: Sie drängt auf regelmässigen Mittagschlaf⁶⁵ und warnt vor abendlichen Spaziergängen: »Dies ist die Stunde in der kein Italiener geht, weil der Tau fällt u. man sich gleich erkälte.«⁶⁶ Ein enger Kamm sei überdies ratsam, »damit Du das italienische Ungeziefer abkammen kannst.«⁶⁷ Ebenso wichtig ist ihr ein standesgemäßes Erscheinungsbild: »Ich bitte Dich doch ja hübsche Kleider zu tragen, nach der Gewohnheit des Landes. Hübsche Schnallen nicht zu vergessen«,⁶⁸ mahnt sie Mitte September, und bald darauf, nachdem er sich folgsam erzeigt hat: »Ich freue mich über deine Kleider. Ich sehe Dich bischöflich einhergehen, an guten

⁵⁸ »Ich bin den ganzen Weg mehr mit Ihnen gefahren, als mit dem Pr[inzen]; das glauben Sie mir doch wohl?« (Lessing an Eva König, 29.8.1775 [in: KROES-TILLMANN, (s. Anm. 5), 188]).

⁵⁹ Vgl. etwa Caroline Herder an Herder, 29.8.1788 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 79–84).

⁶⁰ Vgl. etwa die Briefe Caroline Herders an Herder vom 17.10.1778 (aaO 166–168), 9.1.1789 (aaO 301–304) und 26.1.1789 (aaO 316f).

⁶¹ Vgl. Caroline Herder an Herder, 29.6.1789 (aaO 510f).

⁶² Eva König an Lessing, 29.4.1775 (in: KROES-TILLMANN [s. Anm. 5], 183f).

⁶³ Caroline Herder an Herder, 11.9.1788 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 105, 108); ähnlich beispielsweise auch in den Briefen Caroline Herders an Herder vom 15.8.1788 (aaO 46–49), 22.9.1788 (aaO 124–129) und 7.11.1788 (aaO 203–206).

⁶⁴ »Ich lasse Dirs nicht an Geld fehlen, das schwöre ich Dir!« (Caroline Herder an Herder, 7.11.1788 [aaO 204]).

⁶⁵ Vgl. Caroline Herder an Herder, 4.5.1789 (aaO 451–453).

⁶⁶ Caroline Herder an Herder, 18.8.1788 (aaO 53).

⁶⁷ Caroline Herder an Herder, 15.8.1788 (aaO 49).

⁶⁸ Caroline Herder an Herder, 19.9.1788 (aaO 177).

Strümpfen, Schuhen u. Schnallen wie die Geist[lichen] sie dort tragen, lasse Dir doch nichts abgehn«. ⁶⁹

Naturgemäß suchte die zurückgebliebenen Frauen bisweilen ein Anflug von Eifersucht heim. Der sporadische Briefwechsel zwischen Eva König und Lessing bleibt in dieser Hinsicht ebenfalls karg: Zunächst scherzt sie darüber; ⁷⁰ bald darauf, nachdem Lessing in Italien mit seiner Leipziger Jugendfreundin Christiane Huber zusammengetroffen war, droht sie mit amouröser Vergeltung. ⁷¹ Bei dem anderen Paar ist der Befund etwas ergiebiger. Caroline Herder scheint die entsprechenden Anwandlungen zu ironisieren ⁷² und übt sich in duldsamer Weitherzigkeit. Die Italienerinnen, schreibt sie am 15. August, »mögen auf alle Weise [!] Dein Leben angenehm machen, nur Dich nicht festhalten«. ⁷³ Anfang November bekräftigt sie ihr Toleranzlimitat: »Das Schicksal« möge ihm auch in dieser Hinsicht »gute Stunden für manches lange Leiden« bescheren, »nur sei klug u. vorsichtig lieber Engel – über den Alpen bist Du wieder ganz mein«. ⁷⁴ Herder hingegen wiegelt fortwährend ab: Keine andere Frau könne den Vergleich mit ihr aufnehmen, ⁷⁵ in Italien lebe er vollkommen leidenschaftslos, ⁷⁶ und die

⁶⁹ Caroline Herder an Herder, 31.10.1788 (aaO 198f); ähnlich zuvor schon in ihren Briefen vom 17.10.1788 (aaO 166–168) und 24.10.1788 (aaO 177–180). Allerdings wies Herder dann später die Empfehlung, seinen Rückweg über die Schweiz zu nehmen, entschieden zurück: »An die Schweiz ist nicht zu denken: meine Seele faßt keine neuen Eindrücke für jetzt mehr, u. die Schweiz, wenn man sie noch nicht gesehen hat, zum Appendix von Italien zu machen, wäre unverzeihlich« (Herder an Caroline Herder, 13.6.1789 [aaO 498]).

⁷⁰ Nachdem Lessing über ein Augenleiden geklagt hatte, replizierte Eva König: »Ich hoffe Ihre Augen werden wieder gut sein. Es ist wohl kein Wunder, daß sie in der offenen Calesche gelitten haben; wozu denn auch noch die hübschen italienischen Mädchen was beigetragen haben können« (Eva König an Lessing, 5.6.1775 [in: KROES-TILLMANN (s. Anm. 5), 190]).

⁷¹ »Erneuern Sie die Freundschaft mit Madam H** nicht zu stark, sonst gibt mir mein guter oder böser Geist ein, daß ich es nicht besser mache. Eben läßt sich ein Professor aus Holland bei mir melden, dem ich vor zwanzig Jahren eben nicht ganz gleichgültig war« (Eva König an Lessing, 2.7.1775 [aaO 191]). – In ihrem Brief vom 5.11.1775 kolportierte Eva König das umlaufende Gerücht, Lessing habe in Italien eine Witwe geheiratet (vgl. aaO 194).

⁷² Vgl. Caroline Herder an Herder, 7.8.1788 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 27).

⁷³ Caroline Herder an Herder, 15.8.1788 (aaO 47).

⁷⁴ Caroline Herder an Herder, 7.11.1788 (aaO 203).

⁷⁵ »Du hast mich so verzogen, daß ich bei jeder andern Frauen nur den unendl[ichen] Abstand von Dir finde« (Herder an Caroline Herder, 29.8.1788 [aaO 75]).

⁷⁶ »Wo alles sinnlich ist, wird man unsinnlich« (Herder an Caroline Herder, 10.2.1789 [aaO 334]); ähnlich beispielsweise auch in seinen Briefen vom 28.10.1788 (aaO 185–188) und 2.2.1789 (aaO 322f).

Verkümmerung der Liebe zu einem bloß »sinnliche[n] Genuß«,⁷⁷ die er dortzulande zu konstatieren meint, lasse ihn kalt: »Bloße Wohl lust ist wider meine Natur«,⁷⁸ Allerdings begründet er seine Enthalt samkeit auch pragmatisch: Das »Ding ist der Mühe nicht wert, oder es hat zuviel Gefahren für Seele und Körper«. ⁷⁹ Caroline Herder mag den Zwiespalt erspürt haben, wenn ihr Gatte einerseits beteuert, für leichtfüßige Tändeleien sei er zu alt,⁸⁰ und im selben Atemzug die sittliche Stabilisierung durch Armut und Gebundenheit⁸¹ preist.⁸²

4. Hauptstadt der Welt

Zwei persönliche Defizite machten die Italienreise für Herder beschwerlich: Er war der Landessprache nicht mächtig und er konnte nicht zeichnen. Kurz nachdem er die Einladung Dalbergs erhalten hatte, nahm er in Weimar das autodidaktische Studium des Italienischen auf.⁸³ Doch selbst noch im Oktober kam er damit, weil er in Rom fast nur unter Deutschen verkehrte, nicht recht zuwege,⁸⁴ und die »Feinheiten des Witzes«⁸⁵ blieben ihm auf Dauer verwehrt. Als sich in der Begegnung mit dem Kurienkardinal Stefano Borgia (1731–1804) erwies, dass dieser kein Deutsch und Herder kaum Italienisch verstand, behalf man sich kurzerhand mit dem Lateinischen.⁸⁶ Das andere Defizit wurde Herder vor den antiken Skulpturen bewusst,⁸⁷ da doch »diese Dinge sich nicht

⁷⁷ Herder an Caroline Herder, 13.12.1788 (aaO 269).

⁷⁸ Herder an Caroline Herder, 2.2.1789 (aaO 322).

⁷⁹ Herder an Caroline Herder, 10.2.1789 (aaO 333).

⁸⁰ »Buhlerien schicken sich nicht mehr für meine Jahre« (Herder an Caroline Herder, 10.2.1789 [ebd.]).

⁸¹ Ebd.

⁸² Ende November 1788 berichtete Anna Amalia, die sich zur selben Zeit in Rom aufhielt, in einem an Goethe gerichteten Schreiben, Herder treffe bei den Frauen auf reges Gefallen, »doch hat seine Frau nichts zu befürchten, denn er bleibt ihr treu wie ein General Superendent« (Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar an Johann Wolfgang von Goethe, 29.11.1788 [aaO 246]).

⁸³ Vgl. Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, Mitte Juni 1788 (aaO 11).

⁸⁴ Vgl. Herder an Caroline Herder, 1.10.1788 (aaO 142).

⁸⁵ Herder an Caroline Herder, 13.12.1788 (aaO 269).

⁸⁶ Vgl. Herder an Caroline Herder, 8.10.1788 (aaO 151). – Die Korrespondenz zwischen Borgia und Herder wurde ebenfalls in lateinischer Sprache geführt; vgl. Herders Briefe an Stefano Kardinal Borgia vom 22.3.1789 (aaO 396) und 14.4.1789 (aaO 422).

⁸⁷ Schon auf der Hinreise, als er in Nürnberg in die Lebenswelt Albrecht Dürers eintauchte, seufzte Herder: »Solch ein Maler möchte ich auch gewesen sein« (Herder an Caroline Herder, 13.8.1788 [aaO 42]).

durch Worte, sondern durch Linien u. Formen allein ausdrücken lassen«. ⁸⁸ Er fühle sich deshalb, schrieb er den Kindern, »wie ein Stummer, der zwar Gedanken hat, aber sich nicht auszudrücken vermag«. ⁸⁹

Andere Verdrießungsfaktoren kamen überdies noch hinzu, allen voran das mehr als erbärmliche Wetter. Offenbar hatte Herder eines der übelsten italienischen Winterhalbjahre erwischt, die Klage über endlosen, abscheulichen Regen ⁹⁰ und bittere Kälte durchzieht als ein *cantus firmus* die Korrespondenz, selbst Mitte März fiel anno 1789 am Tiber noch Schnee. ⁹¹ In kulinarischer Hinsicht stand es nicht besser. So jammert er etwa am 1. Oktober: »Der Kaffee hilft der Unverdaulichkeit nach, die alle Italienische Speisen geben, die Pfeife führt gelinde ab, welches auch hochnötig hier ist. Magentropfen habe ich mir machen lassen: sie sind aber für dies Klima zu stark«. ⁹² Selbst der italienische Wein, heißt es anfangs, später dann freilich nicht mehr, »ist für mich ohne Reiz«. ⁹³ Lessing verschanzte sich diesbezüglich hinter spröder Gelehrsamkeit. Dort, wo in seinem anämischen *Notizbuch* endlich die Überschrift »Speisen der Italiener; und Weine« begegnet, findet sich bloß die Bemerkung, die Mäßigkeit der Südländer zeige sich darin, dass sie für *saufen* keine muttersprachliche Vokabel, sondern nur das aus dem Deutschen erborgte Lehnwort *trinkare* besäßen, und zu den berühmten »gnocchi« liefert er nicht etwa eigene Rezept- oder Geschmackserfahrungen, sondern dürre etymologische Betrachtungen ab. ⁹⁴

Darüber hinaus irritierten Herder die verdreckten Wirtschaftshäuser ⁹⁵ sowie Schmutz und Verwahrlosung allenthalben. ⁹⁶ Mit der italienischen Lebensart fand er sich ebensowenig zurecht: Einerseits rufe es überall, ohne dass Eile angesagt wäre, stets »presto, subito, adesso«, ⁹⁷ andererseits fröne man durchweg

⁸⁸ Herder an August Herder, 28.10.1788 (aaO 193).

⁸⁹ Herder an seine Kinder, 15.10.1788 (aaO 165).

⁹⁰ Vgl. Herder an Caroline Herder, 28.10.1788 (aaO 187).

⁹¹ Vgl. Herder an Caroline Herder, 14.3.1789 (aaO 375). – Als es dann im Mai richtig warm wurde, litt Herder unter der Hitze nicht weniger drastisch: »Ich bin bei der Wärme sogleich wie aufgelöst, wenn andern leidlich warm ist, bin ich ein lebendiger Brunnen, daß sich alle Menschen wundern u. der alte Zucchi in Tivoli sagte, er habe noch in seinem Leben keinen Menschen so schwitzen sehen« (Herder an Caroline Herder, 21.5.1789 [aaO 470]).

⁹² Herder an Caroline Herder, 1.10.1788 (aaO 139).

⁹³ Herder an Caroline Herder, 22.10.1788 (aaO 177). – Immerhin klagte er noch Mitte November: »Der Wein hier ist mit Respekt zu sagen, meistens widerlich oder schwer u. abscheulich« (Herder an Adelbert Herder, 22.11.1788 [aaO 234]).

⁹⁴ Vgl. LESSING, *Notizbuch* (s. Anm. 15), 146–148.

⁹⁵ Dieser Hinweis begegnet öfter; vgl. nur Herder an Caroline Herder, 4.9.1788 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 88).

⁹⁶ Vgl. etwa Herder an Adelbert Herder, 22.11.1788 (aaO 233f).

⁹⁷ Herder an Caroline Herder, 15.11.1788 (aaO 225).

dem nichtsnutzigen Müßiggang.⁹⁸ »Man hat«, versichert er seiner Frau, »keinen Begriff von dem in den Tag hineinleben unter freiem Himmel.«⁹⁹ Es mag schon erstaunen, dass der Kulturphilosoph Herder, der so nachhaltig Respekt vor der Individualität der Zeitalter und Völker eintrug, ausgerechnet in Italien an die Grenzen seiner verständnisoffenen Wahrnehmung des Fremden und Anderen stieß.¹⁰⁰

Indessen wäre es kurzschlüssig, Herders Romaufenthalt nur als eine globale Enttäuschung zu deuten. Denn seine diesbezüglichen Äußerungen sind durchaus ambivalent. Beim Eintreffen in der »Hauptstadt der Welt«¹⁰¹ jubelt er, alle Strapazen der Reise seien hinweggefegt.¹⁰² Spielend leicht findet er sich in das Leben der Metropole, das angenehm preisgünstig sei, ein.¹⁰³ Er genießt den Umgang mit den Deutschrömern, die seine Nähe suchen, und namentlich mit Karl Philipp Moritz.¹⁰⁴ Es gefällt ihm, sich wie ein vornehmer Römer zu kleiden¹⁰⁵ und in den nobelsten Kreisen der Stadt zu verkehren.¹⁰⁶ Seine Haut ist von südlicher Sonne gebräunt¹⁰⁷ – man fragt sich, wie das bei dem angeblichen Dauerregen hat möglich sein können –, er »lebt unter dem schönen Himmel

⁹⁸ Vgl. etwa Herder an Adelbert Herder, 22.11.1788 (aaO 233f).

⁹⁹ Herder an Caroline Herder, 17.9.1788 (aaO 113).

¹⁰⁰ Eine vereinzelte sozialkritische Andeutung findet sich in dem Brief an den Sohn Adelbert vom 22.11.1788 (aaO 233f).

¹⁰¹ Herder an Caroline Herder, 20.9.1788 (aaO 121); vgl. Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 (aaO 368).

¹⁰² Vgl. Herder an Caroline Herder, 20.9.1788 (aaO 121).

¹⁰³ Vgl. aaO 122.

¹⁰⁴ Mit ihm traf Herder erstmals am 23.9.1788 in Rom zusammen; vgl. Herder an Caroline Herder, 24.9.1788 (aaO 132). – Zu Moritz' Rom- und Studienaufenthalt vgl. etwa: S. OSWALD, *Italienbilder. Beiträge zur Wandlung der deutschen Italienauffassung 1770–1840*, 1985, 28–44; A. MEIER, *Im Mittelpunkt des Schönen. Die metaphysische Aufwertung Roms in Karl Philipp Moritz' *Reisen eines Deutschen in Italien in den Jahren 1786 bis 1788** (Goethe Yearbook 6, 1992, 143–167); A. BEHRMANN, *Das Tramontane oder die Reise nach dem gelobten Lande. Deutsche Schriftsteller in Italien 1755–1808*, 1996, 105–136; L. M. PÜTTER, *Reisen durchs Museum. Bildungserlebnisse deutscher Schriftsteller in Italien (1770–1830)* (Germanistische Texte und Studien 60), 1998, 69–148; C. SEDLARZ, *Rom sehen und darüber reden. Karl Philipp Moritz' Italienreise 1786–1788 und die literarische Darstellung eines neuen Kunstdiskurses* (Berliner Klassik. Eine Großstadtkultur um 1800 12), 2010.

¹⁰⁵ Vgl. Herder an Caroline Herder, 22.10.1788 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 175f).

¹⁰⁶ Vgl. etwa Herders Briefe an Caroline Herder vom 15.11.1788 (aaO 222–225) und 13.12.1788 (aaO 267–269).

¹⁰⁷ Vgl. Herder an Caroline Herder, 13.12.1788 (aaO 268).

[...] ein bloß sinnliches Leben«. ¹⁰⁸ Überhaupt, heißt es mehrfach, sei er »ziemlich glücklich« ¹⁰⁹ und rechtschaffen vergnügt. ¹¹⁰

Andernorts behauptet er von alledem auch das Gegenteil. »Alles hier ist kostbar [...], das Geld entwischt einem aus den Händen«, ¹¹¹ die neue Einkleidung drohe ihn finanziell zu ruinieren, ¹¹² und auch »das geistige Vergnügen muß in Rom [...] mit mehr Mühe erkauft werden, als manches derselben wert ist«. ¹¹³ Nicht nur seine zwei Reisegefährten inkommodieren ihn, auch mit der deutschen Künstlerkolonie weiß er nichts anzufangen, ¹¹⁴ die gesellschaftlichen Verpflichtungen gehen ihm einfach nur auf den Nerv. ¹¹⁵ Ein Seufzer, Anfang Dezember an Caroline gerichtet, fasst alles zusammen: »Man kommt in Rom zu nichts, u. wird seiner Zeit nicht froh«. ¹¹⁶

Diese Zwiespältigkeit spiegelt sich auch in den an Goethe gerichteten Briefen aus seiner Umgebung. Sie notieren einerseits Herders Gedrücktheit, ¹¹⁷ andererseits dessen heitere Lebensart: Herder »ist lustig und guter Dinge«, ¹¹⁸ heißt es da, »er ist wohl und fröhlich und genießt in reichem Maße«. ¹¹⁹ Auch das Wetter, berichtet Angelika Kauffmann, zeige sich von der schönsten Seite. ¹²⁰ So ist nicht auszuschließen, dass Herder in den Briefen an seine Frau, um sie zu beruhigen, die dunklen Farben durchaus absichtsvoll dominieren lässt. Ähnlich hatte auch Lessing seinem Bruder die Begeisterung über Italien ¹²¹ und fast zeitgleich seiner Braut bittere Klagen über die erzwungene Südlandfahrt vorgetragen. ¹²²

¹⁰⁸ Herder an Caroline Herder, 13.12.1788 (aaO 268).

¹⁰⁹ Herder an Karl Ludwig von Knebel, 13.12.1788 (aaO 272).

¹¹⁰ So etwa eine Notiz am 22.10.1788 (vgl. HERDER, Reisetagebuch [s. Anm. 19], 563); ähnlich der Eintrag »Welch tolle Reise!« vom 9.9.1788 (aaO 562).

¹¹¹ Herder an Caroline Herder, 1.10.1788 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 140). – Pikant ist die briefliche Mitteilung an Caroline Herder vom 21.2.1789: »An Mitbringen vieler Sachen wird wohl nicht zu denken sein, aber mir, hoffe ich, soll nichts fehlen« (aaO 351).

¹¹² »Jetzt schikanieren mich insonderheit die Kleider. Sie sind der teuerste Artikel in Rom, u. zugleich der nötigste. Wenn ich nur erst ausstaffiert wäre!« (Herder an Caroline Herder, 11.10.1788 [aaO 157]).

¹¹³ Herder an Herzog Carl August von Sachsen-Weimar, 29.11.1788 (aaO 243).

¹¹⁴ Vgl. Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 (aaO 369).

¹¹⁵ Vgl. Herder an Caroline Herder, 6.12.1788 (aaO 261f).

¹¹⁶ Herder an Caroline Herder, 6.12.1788 (aaO 261).

¹¹⁷ Vgl. etwa Friedrich Bury an Johann Wolfgang von Goethe, 17.10.1788 (aaO 170).

¹¹⁸ Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar an Johann Wolfgang von Goethe, 29.11.1788 (aaO 246).

¹¹⁹ Luise von Göchhausen an Johann Wolfgang von Goethe, 1.11.1788 (aaO 202).

¹²⁰ Vgl. Angelika Kauffmann an Johann Wolfgang von Goethe, 1.11.1788 (aaO 203).

¹²¹ Vgl. Lessing an Karl Lessing, 7.5.1775 (in: KROES-TILLMANN [s. Anm. 5], 185).

¹²² Vgl. Lessing an Eva König, 8.5.1775 (aaO 185f).

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten von Herders Italienreise, dass der Weimarer Kirchenfürst fast nirgendwo theologische oder gar konfessionelle Aspekte berührt. Zwar hatte er sich auf der Anreise in Bamberg noch zu galligen Bemerkungen über die dortige katholische Konfessionskultur hinreißen lassen¹²³ und in Ancona an einem sich derb anbietenden Volksmissionar Anstoß genommen.¹²⁴ In der Metropole des Katholizismus verzichtet er dann aber auf solche Notizen vollständig.¹²⁵ In Gesellschaft trägt er einen Haarbeutel, damit man seine Glatze nicht als Tonsur missversteht,¹²⁶ gefällt sich aber auch darin, als Erzbischof von Sachsen-Weimar gehandelt zu werden.¹²⁷ In halb-ernstem Ton schreibt er aus Neapel, es wäre doch fein, wenn der König ihn hier zum Erzbischof machte und der Papst die Familienzusammenführung erlaubte.¹²⁸ Zweimal hat Herder an einem evangelischen Paar, weil vor Ort kein protestantischer Geistlicher zur Verfügung stand, die Trauung vollzogen.¹²⁹ Damit sind, seltsam genug, die religionsrelevanten Erfahrungen, die der Generalsuper-

¹²³ »Es ist einzig, das Gewirr in den Katholischen Köpfen zu sehen, die alle aufgeklärt werden, alle aber doch bei der christkatholischen Lehre bleiben sollen. [...] Der Katholizismus ist ein abscheulich Ding, so fett, wohlbeleibt, etabliert, rund, behäglich, daß einem angst u. bange wird. Bloß hübsche fromme Weiber gibts in ihm« (Herder an Caroline Herder, 10.8.1788 [in: HERDER, Italienische Reise (s. Anm. 1), 35f]).

¹²⁴ Vgl. Herder an Caroline Herder, 17.9.1788 (aaO 113).

¹²⁵ Einschlägig sind allenfalls die Randbemerkung, die vom Papst zelebrierte Weihnachtsmesse habe ihn »nicht im mindesten gerührt« (Herder an Caroline Herder, 27.12.1788 [aaO 291]), oder die wohl auf das bekannte Hauptwerk Gottfried Arnolds anspielende Sottise, im Blick auf das Oberhaupt der katholischen Kirche »samt seinen Mithelfern u. dem Volk, auf welches sie am nächsten zu wirken hatten«, erklärten sich »hundert Sachen der Kirchen- u. Ketzergeschichte [...] von selbst« (Herder an Herzog Carl August von Sachsen-Weimar, 29.11.1788 [aaO 241]).

¹²⁶ Vgl. Herder an Caroline Herder, 24.9.1788 (aaO 133); vgl. auch die aaO 132f erzählte ulkige Begebenheit, die ihn zu dieser Anschaffung veranlasste.

¹²⁷ Herder selbst berichtet nur von der auf ihn angewandten Bezeichnung, er sei »Bischof in meinem Lande«, die ihm angemessen erscheine (vgl. etwa Herder an Caroline Herder, 8.10.1788 [aaO 151]). Allerdings bezeugen Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar (an Johann Wolfgang von Goethe, 29.11.1788 [aaO 246]) und Friedrich Schiller (an Christian Gottfried Körner, 14.11.1788 [aaO 222]) auch den Herder zugeordneten Titel »Erzbischof«. – In Neapel gibt sich Herder auch als »Vescovo di Turingia« (an Caroline Herder, 2.2.1789 [aaO 323]) aus.

¹²⁸ Vgl. Herder an Caroline Herder, 12.1.1789 (aaO 308). – Seine Ehefrau greift die Vision vom neapolitanischen Erzbischof sogleich ernstlich, sich dann aber konfessionell korrigierend auf: »O Gott wenn Du einer werden könntest; ich wüßte nicht was Opfer ich nicht für Dich tun könnte! Doch laß uns nicht nach dem verbotnen Baum greifen« (Caroline Herder an Herder, 6.2.1789 [aaO 329]).

¹²⁹ Vgl. die Briefe Herders an Caroline Herder vom 2.2.1789 (aaO 323) und 21.2.1789 (aaO 351).

intendent und Oberkonsistorialrat von Sachsen-Weimar in Italien festhielt, auch schon erschöpft.

Lessing hat sich in Italien, soweit man den spärlichen Zeugnissen trauen kann, gegenüber allen äußeren Eindrücken strikt verweigert. Das ist mitunter als ein »Akt der Selbstbewahrung«¹³⁰ ausgelegt worden. Weder zu der dem Prinzen und ihm gewährten Papstaudienz noch zu der Besichtigung der Laokoon-Gruppe, über die er sich 1766 eingehend geäußert hatte,¹³¹ fällt ein einziges Wort. Es scheint, als habe ihn die Wahrnehmung der italienischen Kunst- und Naturschönheit in keiner Weise zu affizieren vermocht. Stattdessen vergrub er sich in alte Bücher, erstellte Register und verglich Manuskripte. Nach dem Besuch der römischen Mosaikenwerkstatt war ihm vor allem ein diesbezüglicher Fehler, den er in Volkmanns Kunstführer ausmachte, eine Erwähnung wert.¹³²

Dagegen lässt sich bei Herder eine regelrechte Flucht aus der römischen Gegenwart in die antike Kunstwelt feststellen. Zwar blieb ihm die Handschriftensammlung der Vatikanischen Bibliothek unzugänglich.¹³³ Umso intensiver suchte er bei den alten Plastiken und Skulpturen Ergötzung. »Ich [lebe] mit den Statuen u. Kunstwerken, die mir eine ganz andre Welt aufschließen [...]. Ich vergesse bei ihnen Zeit u. Stunde, wie ein Verliebter«,¹³⁴ berichtet er am 6. Dezember nach Hause; sie allein seien ihm »Genuß, der einzige den Rom geben kann«.¹³⁵ In Briefen an die älteren Söhne August¹³⁶ und Wilhelm¹³⁷ erzählt er davon in schönster Anschaulichkeit. Den neunjährigen Tierfreund Albert bedenkt der Vater ebenfalls mit einem Brief, der auf die besonderen Interessen des Sohnes eingeht. Allerdings finden sich darin, ganz symptomatisch, nicht etwa lebendige, sondern nur steinerne Tiere beschrieben.¹³⁸ Dass Herder in den

¹³⁰ WIEDEMANN (s. Anm. 13), 158; vgl. dazu auch aaO 158f.

¹³¹ G. E. LESSING, Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie. Mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte (1766) (in: DERS., Werke, Bd. 6: Kunsttheoretische und kunsthistorische Schriften, hg. von H. G. GÖPFERT, 1974, 7–187).

¹³² Vgl. LESSING, Notizbuch (s. Anm. 15), 145.

¹³³ Vgl. etwa Herder an Christian Gottlob Heyne, 21.2.1789 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 353).

¹³⁴ Herder an Caroline Herder, 6.12.1788 (aaO 262).

¹³⁵ Herder an Caroline Herder, 22.10.1788 (aaO 176). – »Man muß eine verzweifeltstarke Ichheit haben, wenn man sie in diesem Strom der Dinge vorwiegend jeden Augenblick fühlen wollte. [...] An Genuß denke ich [...] gar nicht, der ist im jetzigen Rom weder zu suchen, noch zu finden« (Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 28.10.1788 [aaO 195]).

¹³⁶ Vgl. Herder an August Herder, 28.10.1788 (aaO 191–193).

¹³⁷ Vgl. Herder an Wilhelm Herder, 22.11.1788 (aaO 229–231).

¹³⁸ Vgl. Herder an Adelbert Herder, 22.11.1788 (aaO 231–234).

»Gestalten der alten Welt« einen »Kodex der Humanität in den reinsten, ausgesuchtesten, harmonischen Formen«¹³⁹ entdeckt, steht nun freilich nicht im Gegensatz zu der etwa von Karl Philipp Moritz betriebenen lebensabgewandten Verselbständigung der Kunst,¹⁴⁰ sondern entspricht ihr genau. Denn, so Herder, »wenn mich in Rom etwas tröstet, sinds die Statuen und Köpfe.«¹⁴¹ Diesen unversöhnlichen Antagonismus zwischen elender stadtrömischer Gegenwart und der Verklärung antiker Vergangenheit bringt eine launige Reimerei vom März 1789 auf den Punkt: »Von Kriegeren einst bewohnt und Senatoren, / von Pfaffen jetzt und Monsignoren.«¹⁴²

Für die »Hauptstadt der Welt«, wie er sie erlebt hat, greift Herder am liebsten auf nekrotische Metaphorik zurück: Hier findet er »alles [...] stumm u. tot um uns her«,¹⁴³ Rom ist ihm »der Abgrund«,¹⁴⁴ »ein Grab«,¹⁴⁵ »ein Grabmal des Altertums«,¹⁴⁶ »ein Mausoleum«,¹⁴⁷ »eine Mördergrube«,¹⁴⁸ »ein totes Meer«, aus dem stinkende Blasen aufsteigen,¹⁴⁹ »ein böses Kloster«¹⁵⁰ voller »Gift u. Ekel«. ¹⁵¹ »Du bist in der Hölle«, ¹⁵² konstatiert die Gemahlin entsetzt.

Angesichts dieser infernalischen Diagnose überrascht es nicht wenig, dass Herder seinen Aufbruch aus Rom, in das er am 20. Februar 1789 aus Neapel zurückgekehrt war, immer wieder verzögert. In den Briefen an seine Frau führt er dafür ganz unterschiedliche Gründe ins Feld. Anfang März sind es die liturgischen Osterfeiern, die er noch abwarten möchte,¹⁵³ von denen dann allerdings in der Osterzeit keine Rede mehr ist. Auch die Büste, die der Bildhauer Alexander Trippel von ihm erstellt, verlangt weitere Anwesenheit.¹⁵⁴ Desgleichen halten ihn das herrliche Frühlingswetter und die Anhänglichkeit seiner Umgebung zurück. »Ich bin gesund, u. habe«, rechtfertigt er sich Mitte Mai, »in Rom

¹³⁹ Herder an Karl Ludwig von Knebel, 13.12.1788 (aaO 272).

¹⁴⁰ Gegen A. MEIER/H. HOLLMER, Nachwort (aaO 623–645), 636.

¹⁴¹ Herder an Caroline Herder, 27.2.1789 (aaO 360).

¹⁴² HERDER, Stanzen (Beilage zu Herders Brief an Caroline Herder vom 14.3.1789 [aaO 378–382], 381).

¹⁴³ Herder an Caroline Herder, 21.2.1789 (aaO 348). – Der Ausdruck »totes Rom« fällt in Herders italienischen Briefen sehr oft.

¹⁴⁴ Herder an Herzog Carl August von Sachsen-Weimar, 29.11.1788 (aaO 242).

¹⁴⁵ Herder an Caroline Herder, 20.12.1788 (aaO 278).

¹⁴⁶ Herder an Caroline Herder, 13.12.1788 (aaO 267).

¹⁴⁷ Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 14.3.1789 (aaO 384).

¹⁴⁸ Herder an Caroline Herder, 12.1.1789 (aaO 308).

¹⁴⁹ Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 (aaO 368).

¹⁵⁰ Herder an Caroline Herder, 18.2.1789 (aaO 344).

¹⁵¹ Herder an Caroline Herder, 11.10.1788 (aaO 155).

¹⁵² Caroline Herder an Herder, 27.10.1788 (aaO 181).

¹⁵³ Vgl. Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 (aaO 368).

¹⁵⁴ Vgl. ebd.

sowohl als in Neapel eine Aufnahme gefunden, deren sich wenige Fremde rühmen können«. ¹⁵⁵ Überdies binden ihn die Schönheiten Mittelitaliens: »Außer Frescati«, heißt es jammervoll Ende April, habe er »noch nichts von der Campagna gesehen«. ¹⁵⁶ Und eine Woche später: »Es ist noch so manches zu sehen u. noch einmal zu sehen, daß man von der alten Roma nicht los kann«. ¹⁵⁷

Doch der wichtigste Grund, der ihm das »tote« Rom so lebendig macht, ist zweifellos die Malerin Angelika Kauffmann. Bereits im September hatte er sie kennengelernt, ¹⁵⁸ im nachfolgenden Frühjahr war daraus eine innige Seelenfreundschaft erwachsen. Nun ist man fast täglich beisammen, sie möchte ihn malen, ¹⁵⁹ der Gedanke an Herders Abreise erfüllt sie mit Todessehnsucht. ¹⁶⁰ Es dürfte ebenso aufrichtig wie taktisch gemeint sein, wenn der römische Platoniker die in Weimar ausharrende Ehefrau einerseits möglichst weit in die Freundschaft mit der Malerin einbezieht und andererseits deren Eifersucht in geradezu verdächtiger Beflissenheit als grundlos darstellt. Angelika Kauffmann, diese »reine, liebe Seele«, ¹⁶¹ sei »wie ein geläutertes Gold« ¹⁶² und »vielleicht die kultivierteste Frau in Europa«. ¹⁶³ Doch als solche ist sie zugleich ein »seltne[s] jungfräuliche[s] Kunstwesen« ¹⁶⁴ ohne jede sinnlich-erotische Ausstrahlung. ¹⁶⁵ Hart an der Grenze der Niedertracht schreibt er nach Hause, Angelika sei »äußerst simpel, ohne Reize des Körpers [...]. Schade für die Kunst u. Menschheit, daß sie schon etwas altert«. ¹⁶⁶ Caroline Herder mag sich das Ihre gedacht haben, als sie unter dem Datum des 9. Mai, nachdem der Aufbruch aus Rom immer von Neuem verschoben worden war, lesen musste: »Fürchte auch nichts von der Angelika Freundschaft. [...] Tag u. Stunde [...] meiner Abreise [...] sind noch nicht bestimmt«. ¹⁶⁷

¹⁵⁵ Herder an Caroline Herder, 13.5.1789 (aaO 466). – »Es ist wunderbar, welche Sensation ich mit meiner armen verschlossenen Existenz selbst hier in dem wüsten Rom u. bei Leuten gemacht habe, die ich bloß für Menschen aus u. für die große Welt hielt« (Herder an Caroline Herder, 2.5.1789 [aaO 449]).

¹⁵⁶ Herder an Caroline Herder, 22.4.1789 (aaO 432).

¹⁵⁷ Herder an Caroline Herder, 29.4.1789 (aaO 45).

¹⁵⁸ Vgl. Herder an Caroline Herder, 20.9.1788 (aaO 122).

¹⁵⁹ Vgl. Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 (aaO 368).

¹⁶⁰ Vgl. Herder an Caroline Herder, 2.5.1789 (aaO 447f).

¹⁶¹ Herder an Caroline Herder, 22.4.1789 (aaO 434).

¹⁶² Herder an Caroline Herder, 8.4.1789 (aaO 413).

¹⁶³ Herder an Caroline Herder, 28.3.1789 (aaO 401).

¹⁶⁴ Herder an Caroline Herder, 21.3.1789 (aaO 395).

¹⁶⁵ Vgl. etwa Herder an Caroline Herder, 2.5.1789 (aaO 448).

¹⁶⁶ Herder an Caroline Herder, 20.9.1788 (aaO 122).

¹⁶⁷ Herder an Caroline Herder, 9.5.1789 (aaO 460).

5. *Gegenwelten*

Seine italienischen Notizen und Briefe machen es offenkundig: Der knapp sieben Wochen dauernde Winteraufenthalt in Neapel (4.1.–19.2.1789) erschließt dem an Rom leidenden Herder eine antipodische Erfahrung. Mehrfach stellt er die beiden Städte in Schwarz-Weiß-Manier gegeneinander.¹⁶⁸ Am Golf von Neapel lebt Herder auf, fühlt sich glücklich, erquickt sich an der balsamischen Luft, genießt schwärmerisch die Natur und hat kräftigen Appetit: »Ich esse u. trinke für 4. Personen, u. es bekommt mir recht wohl.«¹⁶⁹ Dass das dortige Leben »entsetzlich teuer«¹⁷⁰ ist, ficht ihn nicht an, und den Scirocco, der ihn am Tiber so oft gequält hatte, findet er nun einfach schön.¹⁷¹ An diesem Lieblingsort Gottes,¹⁷² meint er, gelänge das Erlernen des Italienischen gleichsam von selbst.¹⁷³ In einem Brief der Herzoginmutter Anna Amalia, die mit ihm in Neapel weilte, sieht sich das dortige Aufblühen Herders bestätigt.¹⁷⁴

Allerdings hat er auch sein neapolitanisches Glücksempfinden sogleich antikisierend verklärt. Was er wahrnimmt, lässt ihn erkennen und fühlen, »wie man ein Grieche sein konnte«.¹⁷⁵ Dergestalt sieht er sich, zwischen »Elysium und de[m] Tartartus«, durchweg in der Landschaft Homers und Vergils.¹⁷⁶ Bei solchem »Zauberanblick« fährt er »mitten im Winter durch Gärten Adonis u. wird von dem holden Traum trunken«.¹⁷⁷ Insofern wird ihm nicht das zeitgenössische, sondern das antike Neapel zur römischen Gegenwelt.

Überhaupt ist für Herder das alte Hellas der Inbegriff reiner Humanität und Kultur und das klassische Griechisch »die schönste Sprache auf Erden«.¹⁷⁸ Seit Anbeginn seiner Reise idealisiert er die Ehefrau als »meine Göttin u. Griechi-

¹⁶⁸ Vgl. etwa Herders Briefe an Caroline Herder vom 6.1.1789 (aaO 300f) und 12.1.1789 (aaO 307f).

¹⁶⁹ Herder an Caroline Herder, 12.1.1789 (aaO 308).

¹⁷⁰ Herder an Caroline Herder, 19.1.1789 (aaO 311).

¹⁷¹ Vgl. Herder an Caroline Herder, 12.1.1789 (aaO 307f).

¹⁷² »Hier ist eine Welt die Gott gemacht hat [...]. Ich glaube es den Napolitanern, daß wenn Gott sich eine gute Stunde machen will, er sich ans himmlische Fenster legt, u. auf Napel herabsieht« (Herder an Caroline Herder, 6.1.1789 [aaO 300]).

¹⁷³ Vgl. Herder an Caroline Herder, 12.1.1789 (aaO 308).

¹⁷⁴ Vgl. Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar an Caroline Herder, 1.3.1789 (aaO 362f).

¹⁷⁵ Herder an Caroline Herder, 6.1.1789 (aaO 300). – Nach seiner Rückkehr legt Herder dem jetzt durch Italien reisenden Freund Maximilian von Knebel vor allem den Besuch von Neapel ans Herz: »Da sind Sie wie im wahren Griechenland« (Herder an Maximilian von Knebel, 18.9.1789 [aaO 534f]).

¹⁷⁶ Herder an Caroline Herder, 12.1.1789 (aaO 308); vgl. aaO 307–309.

¹⁷⁷ Herder an Caroline Herder, 19.1.1789 (aaO 311).

¹⁷⁸ Herder an seine Kinder, 15.10.1788 (aaO 156).

sche Muse«,¹⁷⁹ Sie wird ihm, dem wandernden Odysseus, zur treuen Ehefrau Penelope,¹⁸⁰ später nennt er sie, bei unklarer mythologischer Konnotation, seine »liebe Elektra«,¹⁸¹ eine antike Statue, auf die er in Rom stieß, gibt ihm schließlich, zum Entzücken Carolines,¹⁸² den Anstoß, sie fortan Ariadne zu nennen.¹⁸³ So lässt sich also Herders Begeisterung für Neapel näherhin als eine Variante seiner schon in Rom angetretenen Flucht aus der Gegenwart in eine verklärte Antike verstehen.

Noch in anderer Hinsicht muss die antipodische Funktion dieser beiden Städte relativiert werden. Denn unbehaglich fühlte sich Herder auch deshalb in Rom, weil er weithin an die Stadt am Tiber gebunden blieb, sich aber eigentlich für »ganz Italien«¹⁸⁴ und selbst, würde es seine Gesundheit erlauben, für Sizilien interessierte.¹⁸⁵ Insofern tauchte er jedesmal, wenn er *extra muros* gelangte, in eine erfreuliche Gegenwelt ein. So ging es ihm in Frascati, Velletri, Albano, Genzano und anderen Orten Latiums, allen zuvor jedoch, wohin er mehrfach ausbrach, in Tivoli. Die »unvergleichliche[n] Tage«,¹⁸⁶ die er dort erlebte, schätzte er »mit unter die glücklichen meines Lebens«. ¹⁸⁷ Freilich fand er auch dieses Glück nicht in der Gegenwart, sondern nur in der Beschwörung vergangener Zeiten. »Sehr vergnügt«¹⁸⁸ machte ihn der Aufenthalt in Tivoli allein dadurch, dass er dort die Römer der Antike erkannte, »die zu leben wußten«, die »jeden Fleck dieser schönen Höhe benutzt u. genossen«¹⁸⁹ haben, und dass er in der großartigen Parkanlage der Villa d'Este seinen geliebten Horaz plötzlich in siebenfacher Vermehrung zu lieben verstand.¹⁹⁰

Und damit längst nicht genug! Denn auch in Oberitalien, diesem »Garten Gottes«,¹⁹¹ und namentlich in Florenz, wo Herder auf der Rückreise für zehn Tage pausierte, entdeckte er eine Gegenwelt. »Die Florentiner sind ein viel fei-

¹⁷⁹ Herder an Caroline Herder, 6.12.1788 (aaO 262); ähnlich beispielsweise auch in Herders Briefen an seine Frau vom 25.8.1788 (aaO 70) oder, aus Neapel, vom 6.1.1789: »Du Griechin solltest hier leben« (aaO 301).

¹⁸⁰ Vgl. Herder an Caroline Herder, 11.9.1788 (aaO 103).

¹⁸¹ Herder an Caroline Herder, 22.11.1788 (aaO 228).

¹⁸² »O wie süß ists, Deine *Ariadne* zu sein; wie danke ich Dir für diesen Namen«, repliziert sie am 16.3.1789 unter dem Eindruck von Georg Bendas Melodram *Ariadne auf Naxos* (1775) (aaO 387).

¹⁸³ Vgl. Herder an Caroline Herder, 27.2.1789 (aaO 360).

¹⁸⁴ Herder an Caroline Herder, 4.11.1788 (aaO 214).

¹⁸⁵ Vgl. Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 14.3.1789 (aaO 384).

¹⁸⁶ Herder an Caroline Herder, 28.10.1788 (aaO 186).

¹⁸⁷ Herder an Caroline Herder, 9.5.1789 (aaO 459).

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Herder an Gottfried Herder, 28.10.1788 (aaO 189f).

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

¹⁹¹ Herder an Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, 7.12.1789 (aaO 546).

neres Volk als die stolzen u. groben Römer«, jubelte er; hier seien die Wirte zuvorkommend, die Gasthäuser ordentlich, die Kirchen kühl, die Straßen sauber,¹⁹² die Umgangsformen kultiviert, und im Gegensatz zu Rom bekomme man hier, was längst nicht nur auf die Sprache gemünzt war, die schönste »Lust zum Italienischen«. ¹⁹³ Anders als in Tivoli und Neapel bedurfte es in Florenz, wie auch kurz darauf in Venedig, keiner antikisierenden Verklärung mehr, um italienische Gegenwelten erleben zu können. Im Übrigen vermochte Herder keineswegs nur, wie Gunter E. Grimm dachte, »aus der Perspektive des Griechen«¹⁹⁴ die Schönheiten der Natur zu bewundern, was sich an seiner schwärmerischen Landschaftsschilderung des Thüringer Waldes,¹⁹⁵ dem Lob Tirols als »unsäglich schön«, ¹⁹⁶ dem Genuss eines »herrlichsten, unennbar schönsten [...] Sonnenaufgang[s]« über der Adria¹⁹⁷ oder den Olivenwäldern des Apennin, die »ewig in meiner Erinnerung bleiben«¹⁹⁸ würden, unschwer ausweisen lässt. Es ist also, meine ich, an der Zeit, der These einer von Herder vermeintlich exklusiv zwischen Rom und Neapel wahrgenommenen Antinomie klaren Abschied zu geben.

6. Effekte

a) Wiedergeburt?

Lessing hatte sich von seiner Italienreise weder etwas erhofft¹⁹⁹ noch etwas von ihr gewonnen. Pflichtschuldig ließ er sich auf sie ein, blieb dabei, so gut es ging, seiner antiquarischen Berufsrolle treu, erstand insgesamt 276 wertvolle Bände

¹⁹² Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 29.5.1789 (aaO 481); vgl. aaO 481–483.

¹⁹³ AaO 481.

¹⁹⁴ GRIMM, »das Beste in der Erinnerung« (s. Anm. 6), 165.

¹⁹⁵ Vgl. Herder an Caroline Herder, 9.8.1788 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 31f).

¹⁹⁶ Herder an Caroline Herder, 1.9.1788 (aaO 77).

¹⁹⁷ Herder an Caroline Herder, 11.9.1788 (aaO 102).

¹⁹⁸ Herder an Caroline Herder, 17.9.1788 (aaO 115).

¹⁹⁹ Er spekulierte allenfalls auf einen indirekten Effekt, nämlich auf eine Verbesserung seiner persönlichen Umstände und beruflichen Lage: »Nur der Vorteil, den ich von dieser Reise vielleicht künftig in Wolfenbüttel haben dürfte, kann mir eine solche Lebensart erträglich machen« (Lessing an Eva König, 8.5.1775 [in: KROES-TILLMANN (s. Anm. 5), 185]); »Wenn mir das Opfer, das ich dem Pr[inzen] gemacht habe, nicht auf eine andre Weise wieder ersetzt wird, so werde ich es Zeitbens bedauern. Denn wahrlich, von der Reise selbst habe ich weder viel Vergnügen, noch viel Nutzen« (Lessing an Eva König, 2.6.1775 [aaO 188]).

für die Wolfenbütteler Bibliothek²⁰⁰ und sehnte sich im Übrigen nach einer baldigen Heirat mit Eva König. Für seine Dichtung und Denkungsart ist der Italienaufenthalt ohne erkennbare Folgen geblieben.

Dagegen kam Herder, allem erlittenen römischen Unmut zum Trotz, als ein Verwandelter wieder nach Hause zurück. Bereits am siebten Tag der Reise schreibt er aus Nürnberg: »Ich fühle schon gnug, wie manches ich anders ein- und ansehen lerne.«²⁰¹ Das Gefühl einer existentiellen Veränderung bezeugt er danach immer wieder, manchmal niedergeschlagen,²⁰² meist aber im Sinne einer positiv erlebten neuen Selbstfindung. Die Reise habe ihn aus der Weimarer Lethargie erweckt,²⁰³ sei ihm »eine hohe Schule [...] nicht sowohl aber der Kunst, als des Lebens«²⁰⁴ und lasse ihn ganz neue Seiten seines Wesens erfahren.²⁰⁵ Das Beste, was man von einer Italienreise zurückbringe, schreibt er an Karl Ludwig von Knebel, »ist oder sind wir selbst«.²⁰⁶ In Neapel widerfährt ihm eine regelrechte »Metamorphose«,²⁰⁷ eine »Revolution meines Schicksals«²⁰⁸ und geradezu, was er mehrfach betont, eine Wiedergeburt.²⁰⁹ Auch der Freund Goethe pflegte den Ertrag seiner Südlandfahrt in dieser Vokabel zusammenzufassen.²¹⁰

Dass Herder tatsächlich als ein Anderer zurückkehren werde, war beiden Ehepartnern schon im Voraus bewusst. Bei Caroline schienen deshalb sogar

²⁰⁰ Vgl. Katalog der in Italien erworbenen Bücher, bearbeitet von L. RITTER-SANTINI/S. MATUSCHEK, verzeichnet von P. RAABE/B. STRUTZ, biobibliographischer Kommentar von S. CALABRESE (in: RITTER-SANTINI, Eine Reise der Aufklärung [s. Anm. 5], Bd. 2, 675–851). Vgl. dazu P. RAABE, Lessings Büchererwerbungen in Italien (aaO 665–669).

²⁰¹ Herder an Caroline Herder, 13.8.1788 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 45).

²⁰² »Verdorben ist einmal die Reise, u. ich hätte sie nie tun sollen; doch wer weiß, wozu sie auch gut ist. Mir gibt sie einen Ruck auf mein ganzes Leben, ob sie mir gleich nie angenehme Erinnerung sein wird« (Herder an Caroline Herder, 4.11.1788 [aaO 212]). Ähnlich etwa auch Herder an Caroline Herder, 21.3.1789 (aaO 395).

²⁰³ Vgl. Herder an Caroline Herder, 22.11.1788 (aaO 228).

²⁰⁴ Herder an Caroline Herder, 27.12.1788 (aaO 289).

²⁰⁵ Vgl. Herder an Caroline Herder, 27.12.1788 (aaO 289).

²⁰⁶ Herder an Karl Ludwig von Knebel, 3.12.1788 (aaO 272).

²⁰⁷ Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 14.3.1789 (aaO 384).

²⁰⁸ Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 26.6.1789 (aaO 508).

²⁰⁹ Vgl. Herders Briefe an Caroline Herder vom 6.1.1789 (aaO 300), 19.1.1789 (aaO 312) und 2.2.1789 (aaO 322), ferner Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 14.3.1789 (aaO 384).

²¹⁰ Vgl. beispielsweise die Notiz vom 3.12.1786: »An diesen Ort knüpft sich die ganze Geschichte der Welt an, und ich zähle einen zweiten Geburtstag, eine wahre Wiedergeburt, von dem Tage, da ich Rom betrat« (J. W. VON GOETHE, Italiänische Reise [in: DERS., Werke. Weimarer Ausgabe, Bd. I.30, 1903, Nachdr. 1987, 232f]).

handfeste Befürchtungen aufgestiegen zu sein.²¹¹ Den Plan, sich noch vor Weimar in Karlsbad oder wenigstens Ilmenau wiederzusehen, gab man, als die Zeit näher kam, wieder auf. »Ich werde Dir [...] nicht entgegenkommen«,²¹² schrieb Caroline am 3. Juli, und er fast zur selben Zeit: »Die Reise hat mich, glaube ich, sehr verändert [...]. Tue mir ja den Gefallen u. komme mir nicht entgegen«. ²¹³ Aufgrund der langen Trennungszeit entstanden, als man wieder beisammen war, gravierende familiäre Akklimatisierungsprobleme.²¹⁴ Nach einem Vierteljahr teilte Caroline einer Vertrauten sarkastisch mit: »Von meinem Mann muß ich nun das Beste rühmen, er gewöhnt sich wieder an uns, [...] erkennt auch gelegentlich, daß wir doch auch Menschen sind«. ²¹⁵ Selbst ganze zehn Monate nach Herders Eintreffen schien es ihr weiterhin so, »als ob er noch nicht oder nur halb wiedergekehrt sei«. ²¹⁶

b) Deutschland

Die kathartische Selbstfindung, die Herder im Süden erlebte, hat sich auf unterschiedlichen Bezugsefeldern manifestiert. Der bekannte Effekt, dass man im Fremden das Eigene schätzen lernt, gewann bei ihm eine vaterländische Färbung. »Seit ich Italien kenne«, gestand er der regierenden Herzogin von Sachsen-Weimar, »bin ich sehr gern ein Deutscher«. ²¹⁷ Diese für ihn »ungewohnte neue Freude an Deutschland«²¹⁸ zielte nicht allein auf den vertrauten Kulturkreis, sondern betraf ausdrücklich auch »Land« und »Volk«, ²¹⁹ den »deutsche[n] Wein« und »die deutschen Gerichte«. ²²⁰ Unter südlichem Himmel erkannte sich

²¹¹ »Etwas quält es mich, ich kann es nicht leugnen, daß Du Dich für meiner Ankunft zu fürchten scheinst« (Herder an Caroline Herder, 26.6.1789 [in: HERDER, Italienische Reise (s. Anm. 1), 506]).

²¹² Caroline Herder an Herder, 3.7.1789 (aaO 515).

²¹³ Herder an Caroline Herder, um 4.7.1789 (aaO 518).

²¹⁴ Einen Monat nach seiner Rückkehr schreibt Herder an Luise von Diede, er brauche noch immer »Zeit dazu, dies Chaos zu ordnen, u. mich gleichsam mit mir selbst u. mit meiner Lage wieder ins Gleichgewicht zu setzen, aus der ich ziemlich geraten bin« (Herder an Luise von Diede, 3.8.1789 [aaO 526]).

²¹⁵ Caroline Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 23.10.1789 (aaO 542f).

²¹⁶ Caroline Herder an Johann Wilhelm Ludwig Gleim, 14.5.1790 (aaO 550).

²¹⁷ Herder an Herzogin Luise von Sachsen-Weimar, 28.10.1788 (aaO 195).

²¹⁸ Herder an Maximilian von Knebel, 18.9.1789 (aaO 533).

²¹⁹ Herder an Luise von Diede, 10.2.1789 (aaO 336).

²²⁰ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 16.7.1789 (aaO 522); vgl. etwa auch Herders Briefe an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar vom 29.5.1789 (aaO 482) und an Caroline Herder vom 4.7.1789 (aaO 517).

der geborene Ostpreuße als »ein Nordliches Wesen.«²²¹ Die Lutherbiographie, die Herder nach seiner Italienreise zu schreiben plante, ist nicht zustande gekommen, doch der dafür vorgesehene Titel ist allemal symptomatisch: »Luther, ein Lehrer der Deutschen Nation.«²²² Unter dem Nationalaspekt klärte sich nun auch das intrikate Verhältnis zu Goethe: »Ich fürchte«, ließ ihn Herder vom Tiber aus wissen, »Du taugst nicht mehr für Deutschland; ich aber bin nach Rom gereist, um ein echter Deutscher zu werden.«²²³

c) Goethe

Damit ist schon das zweite, gewichtigere Bezugsfeld markiert. Denn in Rom sollte der bereits länger schwelende Konkurrenzkonflikt mit Goethe zu offenem Ausbruch kommen. Im Vorfeld war Goethes Reiseerfahrung für Herder noch maßgebend gewesen, an dessen Briefen aus Italien hatte er intensiven Anteil genommen. Während der sieben Wochen zwischen Goethes Rückkehr und Herders Aufbruch wusste der Wiedergekehrte zahlreiche Reiseempfehlungen und Ratschläge zu geben, die Herder in dankbarer Begeisterung aufgriff: »O hätte ich mit ihm in Italien sein mögen!«²²⁴ Doch schon bald nach der Abreise suchte Herder die eigene Spur. Von unterwegs dem Freund briefliche Nachricht zu geben, schob er Woche für Woche, bald sogar Monat für Monat hinaus.²²⁵ Bereits in Verona stand ihm die Differenz zwischen seiner und Goethes Reiseart deutlich vor Augen.²²⁶

²²¹ Herder an Caroline Herder, 8.4.1789 (aaO 414). – Nach der schwierigen häuslichen Wiederannäherung konstatierte Caroline Herder feinsinnig den Kontrast zwischen ihrem Gatten und Goethe: »Wer nicht ein Weltbürger ist, der überall sein Vaterland hat, sollte nicht reisen: der Grund seines Verhältnisses wird erschüttert und er hat viel zu tun, sich darin wieder zu befestigen« (Caroline Herder an Friederike Luise Gräfin zu Stolberg-Stolberg, 8.11.1790 [aaO 551]).

²²² Für die fragmentarischen Vorarbeiten vgl. J. G. HERDER, Luther, ein Lehrer der Deutschen Nation (1792) (in: DERS., Sämtliche Werke, hg. von B. SUPHAN, Bd. 18, 1883, Nachdr. 1994, 509–513). – Zu der von Herder betriebenen nationalen Vereinnahmung des Reformators vgl. A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der deutschen Aufklärung. Beobachtungen zu einem epochalen Paradigmenwechsel (ZThK 112, 2015, 164–191), 174–176.

²²³ Herder an Johann Wolfgang von Goethe, 27.12.1788 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 293).

²²⁴ Herder an Friedrich Ludwig Meyer, 23.6.1788 (aaO 15f).

²²⁵ Vgl. etwa Herders Briefe an Caroline Herder vom 29.8.1788 (aaO 74), 24.9.1788 (aaO 133) und 22.11.1788 (aaO 226).

²²⁶ Vgl. Herder an Caroline Herder, 4.9.1788 (aaO 87).

Caroline Herder, die davon nichts ahnte, übermittelte fortwährend neue, meist durch die Wendung »Goethe sagt« eingeleitete Hinweise, ob zur Reiseroute, zur sprachlichen Verständigung oder zur Nützlichkeit eines südlichen Mittagsschlafs.²²⁷ Indessen mochte Herder solche Belehrung nicht leiden. »Die Regeln aus Göthe's Munde schmecken mir nicht«,²²⁸ brach es aus ihm hervor, als sich gezeigt hatte, dass der Rat dieses »Künstlerbursche[n]«,²²⁹ keinesfalls den schwarzen Rock mitzunehmen, verfehlt war und teure Einkäufe in Rom nach sich zog. Er seinerseits, mokierte sich Herder, würde schon nach zweiwöchiger Erfahrung jedem Fremden hilfreicher zu raten gewusst haben.²³⁰

Carolines briefliche Äußerungen über Goethe sind ambivalent. Einerseits bleibt ihr dessen Wesen ein Rätsel, in seiner Undurchschaubarkeit gleiche er einem Chamäleon.²³¹ Andererseits schätzt sie die treue Fürsorge, die er den Kindern und ihr anhaltend erweist.²³² Auch versichert sie ihrem übellaunigen Mann, er bewege sich mit Goethe auf gleicher Höhe,²³³ stelle ihn sogar in den Schatten,²³⁴ und sucht immer wieder den drohenden Freundschaftsbruch zu verhindern: »Wende Dich nicht von ihm ab. [...] Er liebt Dich wie Du es nicht weißt. Das glaube mir.«²³⁵ Herder seinerseits gibt sich Mühe, seine Briefe, in denen er über Goethe bittere Klage führt, mit versöhnlichen Wendungen zu beschließen.²³⁶ Doch drängt er darauf, dass seine Seelenfreundschaft mit Angelika Kauffmann vor Goethe verborgen bleibt.²³⁷

Den inneren Bruch vollzieht Herder am 4. November 1788. Nachdem sich unwiderruflich erwiesen hat, dass ihm die Lebensart des Freundes verwehrt ist, fixiert er die klärende Einsicht in einem kurzen, stahlharten Satz: »Ich bin nicht

²²⁷ Vgl. etwa die Briefe Caroline Herders an Herder vom 1.10.1788 (aaO 143), 6.10.1788 (aaO 149) und 11.9.1788 (aaO 108).

²²⁸ Herder an Caroline Herder, 4.11.1788 (aaO 208).

²²⁹ Herder an Caroline Herder, 11.10.1788 (aaO 156).

²³⁰ Vgl. Herder an Caroline Herder, 11.10.1788 (aaO 156).

²³¹ Vgl. die Briefe Caroline Herders an Herder vom 14.11.1788 (aaO 217) und 18.8.1788 (aaO 51).

²³² »Goethe [...] ist [...] jetzt unser treuester Freund« (Caroline Herder an Herder, 29.5.1789 [aaO 479]).

²³³ »Ihr Beide geht, wie zwei Genien der Menschheit, zu Einem Ziel« (Caroline Herder an Herder, 11.9.1788 [aaO 107]).

²³⁴ Vgl. Caroline Herder an Herder, 24.4.1789 (aaO 438).

²³⁵ Caroline Herder an Herder, 29.5.1789 (aaO 479f); ähnlich etwa auch in ihren Briefen vom 24.4.1789 (aaO 439), 5.6.1789 (aaO 492) und 15.6.1789 (aaO 500).

²³⁶ Vgl. etwa Herders Briefe an Caroline Herder vom 8.11.1788 (aaO 214) und 1.3.1789 (aaO 362).

²³⁷ »Ich will nicht, daß er wisse, wie ich von ihr denke« (Herder an Caroline Herder, 4.4.1789 [aaO 410]).

G[oethe]«. ²³⁸ Diese existentielle Differenz Erfahrung teilt er ihm unverblümt mit: »Ich« gehe »einen andern Weg [...] als Du, Tausendkünstler«. ²³⁹ Auch von dem absoluten empathischen Defizit, das dem anderen eigen sei, sagt er sich los. ²⁴⁰ In den Briefen an Caroline wird dieser Vorwurf noch stärker. Goethes »menschenverbrauchende Egozentrik« ²⁴¹ sei ihm jetzt als mit der eigenen Wesensart unvereinbar zu klarem Bewusstsein gekommen. ²⁴² »Ich mag«, schreibt er, »die Öde nicht, in der auch ein Gott um sein selbst willen allein existieret«. ²⁴³

Besonders erbost war Herder darüber, dass sich sein klug eingefädelter Versuch, den Herzog zu einer finanziellen Entlastung seines reisenden Kirchenmanns zu bewegen, durch eine selbtherrliche Intervention Goethes vereitelt sah, indem dieser dem Herzog nahelegte, nicht er, sondern Dalberg müsse für Herders Auslagen einstehen. ²⁴⁴ Die Entzweiung zog sogar die Freundschaft mit Moritz in ihren Bann. Hatte Herder bei dessen Abreise aus Rom noch geklagt, mit ihm verliere er »den besten Menschen«, ²⁴⁵ so galt er ihm, nachdem sich Moritz in Weimar offenbar distanzlos der Aura Goethes unterstellt hatte, nur noch als »ein gedrücktes, krankes Wesen«. ²⁴⁶

²³⁸ Herder an Caroline Herder, 4.11.1788 (aaO 209); vgl. dazu auch den Brief insgesamt.

²³⁹ Herder an Johann Wolfgang von Goethe, 3.12.1788 (aaO 253).

²⁴⁰ »Ich will [...] dagegen kämpfen, daß ich nicht in Deine Fußtapfen trete, u. eine ›Gleichgültigkeit gegen die Menschen‹ nach Hause mitbringe, die mir übler bekommen würde, als Dir, weil ich keine Kunstwelt, wie Du, an die Stelle des Erlöschenden zu setzen wüßte« (Herder an Johann Wolfgang von Goethe, 27.12.1788 [aaO 293]).

²⁴¹ W. BARNER, Regen, Kälte, Sturm. Herders Enttäuschungen in Italien (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 54, 4.3.1989).

²⁴² »Meine Reise hieher hat mir seine selbstige, für andre ganz u. im Innern unteilnehmende Existenz leider klarer gemacht, als ichs wünschte. [...] Es tut wehe, es zu fühlen, daß man einen angenehmen Traum verloren habe« (Herder an Caroline Herder, 10.2.1789 [in: HERDER, Italienische Reise (s. Anm. 1), 334]). – »Ich drücke mich weg von dem großen Künstler, dem Einzigen rückstrahlenden All im All der Natur, der auch seine Freunde u. was ihm vorkommt bloß als Papier ansieht, auf welches er schreibt« (Herder an Caroline Herder, 7.3.1789 [aaO 369]). – Vgl. ferner etwa Herder an Caroline Herder, 21.2.1789 (aaO 349).

²⁴³ Herder an Caroline Herder, 21.2.1789 (aaO 350). – Goethes neue Liaison mit Christiane Vulpius, von der ihm Caroline empört berichtet (vgl. ihren Brief an Herder vom 8.3.1789 [aaO 373]), fügt sich für Herder nahtlos ins neue Bild (vgl. seinen Brief an Caroline Herder vom 28.3.1789 [aaO 400]).

²⁴⁴ Vgl. Caroline Herder an Herder, 19.1.1789 (aaO 314), sowie die empörte Reaktion Herders an Caroline Herder vom 21.2.1789 (aaO 349).

²⁴⁵ Herder an seine Kinder, 15.10.1788 (aaO 164); ähnlich im Brief Herders an Caroline Herder vom 19.10.1788: »Ich habe ihn sehr lieb gewonnen, u. sehr ungern verloren« (aaO 171).

²⁴⁶ Herder an Caroline Herder, 10.2.1789 (aaO 334).

»Wie der Mensch ist, muß es ihm werden.«²⁴⁷ Das Losungswort, das Goethe dem Reisenden nachgerufen hatte, konnte Herder nur als zynisch empfinden. Der innere Bruch, den er in Rom vollzog, machte ihm zugleich bewusst, dass er in der Konkurrenz mit dem um fünf Jahre jüngeren Goethe fraglos der Unterlegene war. Ihm fehlten nicht allein die künstlerischen und polyglotten Talente des anderen, sondern auch dessen Geld und Glück.²⁴⁸ Selbst das italienische Wetter hatte sich während Goethes Aufenthalt selbstverständlich von der besten Seite gezeigt. Der Bildhauer Trippel, der von den beiden eine Büste in Arbeit hatte, empfang herben Protest, weil sich Herder »wie ein kahler trockener Alter« dargestellt sah, Goethe hingegen »wie ein junger Alexander oder Apollo«.²⁴⁹

d) Göttingen

Es gibt, von der Forschung bislang übersehen, noch ein drittes Bezugsfeld, auf dem sich, jedenfalls für geraume Zeit, Herders italienische Wiedergeburt niederschlug. Im März 1789 übermittelte ihm Christian Gottlieb Heyne den Ruf auf eine attraktive Göttinger Professur. Die Stelle des ersten Universitätspredigers sei damit verbunden, die Höhe seiner Bezüge möge er selbst bestimmen, gesellschaftliche Verpflichtungen gebe es keine, und hinsichtlich des zurückliegenden Göttinger Berufungsverfahrens, das allerhand Verstimmung und Ärger ausgelöst hatte,²⁵⁰ genieße er »völlig Satisfaktion«.²⁵¹

²⁴⁷ Johann Wolfgang von Goethe an Herder, 4.9.1788 (aaO 95).

²⁴⁸ Vgl. etwa Herders Briefe an Caroline Herder vom 27.12.1788 (aaO 290), 14.3.1789 (aaO 377) und 28.3.1789 (aaO 401).

²⁴⁹ Herder an Alexander Trippel, 15.6.1789 (aaO 502). – Der Künstler gab dem Einspruch Herders unterwürfig recht (vgl. Alexander Trippel an Herder, 9.9.1789 [aaO 527f]).

²⁵⁰ Bereits 1775 hatte Herder einen Ruf an die Göttinger Theologische Fakultät erhalten und in Nachverhandlungen die Konditionen auch spürbar aufzubessern vermocht. Nachdem ihm allerdings zur Auflage gemacht worden war, in einem theologischen Kolloquium der dortigen Professoren seine lutherische Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen, schlug er, über diese Zumutung heftig empört, den Ruf aus. Vgl. dazu K. HAMMANN, Bekenntnis und Bekenntnisbildung in der Göttinger Theologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts (in: DERS., Kirche und Universität. Studien zur Kirchengeschichte Göttingens, 2006, 65–77), v. a. 67f; HAYM (s. Anm. 18), Bd. 1, 709–748; MAURER (s. Anm. 29), 81–83; R. SMEND, Herder und Göttingen (in: DERS., Bibel, Theologie, Universität. Sechzehn Beiträge, 1997, 108–134).

²⁵¹ Christian Gottlob Heyne an Herder, 15.3.1789 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 385).

Im ersten Augenblick hielt der Umworbene das Angebot für absurd: Eher wolle er ein römischer Kardinal werden als ein lutherischer Professor der Theologie.²⁵² Doch bereits wenige Tage später konnte er der Einladung Geschmack abgewinnen und sah sich nun zunehmend davon affiziert. Die Stellung in Weimar erscheint ihm plötzlich »wie ein abgetragen Kleid«,²⁵³ der Fürstendienst ist ihm zuwider,²⁵⁴ am liebsten wäre ihm, wenn sich die Angelegenheit bereits von Italien aus klären ließe und »ich nach W[eimar] bloß als ein Fremder käme, der seinen Abschied nähme«. ²⁵⁵ Dass ihn der unerwartete Ruf ausgerechnet in Rom erreicht, dünkt ihm kein Zufall zu sein.²⁵⁶ Als Urheber dieser Chance, »einen frischen Lauf zu beginnen«, ²⁵⁷ sieht er nacheinander die Vorsehung, das Schicksal und schließlich Gott selbst am Werk.²⁵⁸ Das Einzige, was ihn mit der Zusage, den Göttinger Dienst bereits im Herbst anzutreten, noch zögern lässt, ist die fehlende Einwilligung seiner Ehefrau.²⁵⁹

Caroline Herder war sogleich alarmiert. Die Frequenz ihrer Briefsendungen steigerte sich nun beträchtlich. Immer wieder beschwört sie ihn, er möge keine voreiligen Festlegungen treffen, sondern mit ihr zu Hause alles in Ruhe erwägen.²⁶⁰ Denn »über das ökonomische habe ich viel mit Dir zu reden«. ²⁶¹ Genauere Hinweise folgen alsbald: Man würde sich neuen Hausrat, neue Möbel, Wäsche und Kleider anschaffen und auch die bestehenden Schulden ablösen müssen, weshalb man von den Göttingern mindestens »3000 Reichstaler zum Anfang fordern« ²⁶² sollte. Bald hat sie in Erfahrung gebracht, die Göttinger Lebenshaltungskosten lägen im Vergleich mit Weimar um ein Drittel höher,²⁶³ weshalb man unbedingt »die Einnahmen der vornehmsten Professoren wissen« ²⁶⁴ sollte. Fast jedesmal führt sie noch weitere Bedenken ins Feld: Der Gedanke, Herder müsste »täglich wie ein Lasttier« dozieren, sei unter seiner Würde und kränke sie,²⁶⁵ die Verfolgung seiner philosophischen Interessen lasse sich

²⁵² Vgl. Herder an Caroline Herder, 28.3.1789 (aaO 400).

²⁵³ Herder an Caroline Herder, 8.4.1789 (aaO 411).

²⁵⁴ Vgl. Herder an Caroline Herder, 4.4.1789 (aaO 408).

²⁵⁵ Herder an Caroline Herder, 29.4.1789 (aaO 443).

²⁵⁶ Vgl. Herder an Caroline Herder, 4.4.1789 (aaO 407f).

²⁵⁷ Herder an Caroline Herder, 8.4.1789 (aaO 411).

²⁵⁸ Vgl. Herders Briefe an Caroline Herder vom 8.4.1789 (aaO 412), 11.4.1789 (aaO 420) und 22.4.1789 (aaO 433).

²⁵⁹ Vgl. Herder an Caroline Herder, 15.4.1789 (aaO 423).

²⁶⁰ Vgl. beispielsweise die Briefe Caroline Herders an Herder vom 20.4.1789 (aaO 429f), 24.4.1789 (aaO 437) oder 10.5.1789 (aaO 462).

²⁶¹ Caroline Herder an Herder, 20.4.1789 (aaO 429).

²⁶² Caroline Herder an Herder, 24.4.1789 (aaO 437).

²⁶³ Vgl. Caroline Herder an Herder, 8.5.1789 (aaO 454).

²⁶⁴ Caroline Herder an Herder, 27.4.1789 (aaO 442).

²⁶⁵ Caroline Herder an Herder, 24.4.1789 (aaO 437).

im Rahmen einer theologischen Fakultät kaum verwirklichen,²⁶⁶ die eigenen Kinder verlören nicht nur ihre jetzt durch das Fürstenhaus gesicherte Versorgung,²⁶⁷ sondern »würden auf einer Universität [...] täglich so viel Lärm u. Verführung um sich haben«. ²⁶⁸ Zwischen Biedersinn und weiblicher List oszillierend betont sie am Ende solcher Mahnschreiben gerne ihre eigene intentionale Neutralität, so etwa am 10. Mai 1789: »Du wirst [es] doch nicht so aufgenommen haben, als wollte ich Dich zum Bleiben bereden«. ²⁶⁹

Unterdessen legte Herzog Carl August ein großzügiges Bleibeangebot vor, das neben einer ansehnlichen Gehalts- und Funktionsaufbesserung eine stattliche Witwenrente, die Studienfinanzierung der Kinder und eine diskrete Tilgung aller Privatschulden vorsah. ²⁷⁰ Doch selbst dieses Entgegenkommen konnte Herders »Unlust auf Weimar« nicht dämpfen; »Des Herzogs Anerbietungen«, kommentierte er verdrießlich, »lauten groß u. sagen wenig«. ²⁷¹ Gegenüber seiner Frau versuchte er sich nun seinerseits in vereinnahmender Diplomatie: Im Grunde sei man sich hinsichtlich einer Göttinger Zusage doch einig, alle von ihr eingebrachten Bedenken ließen sich umstandslos klären, nur den Göttingern, mithin dem König von England als deren Landesherrn auch noch die Tilgung der Privatschulden zuzumuten, erscheine ihm unanständig. ²⁷²

Einen Monat später, während der Rückreise, fand Herder in Mailand einen Brief Goethes vor. Mit guten, einfühlsamen Worten wurde ihm darin nahegelegt, eine bindende Entscheidung erst in Weimar zu treffen und bei der Abwägung nüchterne Besonnenheit walten zu lassen: »Hier ist zu rechnen und nicht zu fühlen, zu erwägen und nicht in einen Lostopf zu greifen«. ²⁷³ Herder reagierte trotzig und ungerecht, er glaubte sich von Goethe als einen kindischen Narren behandelt, eine Antwort sei ihm darauf nicht möglich. ²⁷⁴ Doch es scheint, als hätten ihn die fortgesetzten Mahnrufe aus Weimar schließlich doch mürbe gemacht. Er werde, beschied er Mitte Juni, die Sache jetzt ruhen lassen, bis er zu Hause sei. ²⁷⁵

²⁶⁶ Vgl. Caroline Herder an Herder, 8.5.1789 (aaO 455).

²⁶⁷ Vgl. Caroline Herder an Herder, 1.5.1789 (aaO 445f).

²⁶⁸ Caroline Herder an Herder, 4.5.1789 (aaO 453).

²⁶⁹ Caroline Herder an Herder, 10.5.1789 (aaO 463). Und weiter: »Folge hierinnen ganz Deiner Neigung. Denn wo Du glücklich bist, da bin ichs auch« (ebd.).

²⁷⁰ Vgl. Herzog Carl August von Sachsen-Weimar an Johann Wolfgang von Goethe, 3.5.1789 (aaO 450f).

²⁷¹ Herder an Caroline Herder, 30.5.1789 (aaO 484).

²⁷² Vgl. Herder an Caroline Herder, 21.5.1789 (aaO 471f); ähnlich im Brief Herders an Caroline Herder vom 30.5.1789 (aaO 485).

²⁷³ Johann Wolfgang von Goethe an Herder, 10.5.1789 (aaO 461).

²⁷⁴ Vgl. Herder an Caroline Herder, 13.6.1789 (aaO 497).

²⁷⁵ Vgl. ebd.

Dort gewannen die gegen Göttingen sprechenden Gründe alsbald die Oberhand. Herder trat mit dem Fürstenhof in weitere Verhandlungen ein,²⁷⁶ während Heyne in Göttingen nach wie vor ohne Antwort blieb. In der zweiten Septemberhälfte dann war es entschieden, Herder sagte sein Verbleiben in Weimar zu, und dass Goethe, mit dem er in Rom glaubte fertig zu sein, an der Verbesserung seiner hiesigen Lage kräftigen Anteil hatte,²⁷⁷ wusste er, trotz allem, aufrichtig zu schätzen. »Ich bin ihm«, gestand Herder, »zehnfache Dankbarkeit schuldig, daß er mich von dem leidigen Professorpfade zurückgehalten hat«.²⁷⁸ So war zumindest diese Facette der italienischen Wiedergeburt als eine der Widerspenstigkeit des Faktischen nicht standhaltende Schimäre zerplatzt.

7. Erinnerung

Für die Frage, wie sich Lessing die vielfältigen Erfahrungen seiner Italienreise²⁷⁹ später zurechtgelegt und gedeutet hat, sind weder Selbstauskünfte noch Indizien überliefert. Das mag, wie Gerd Mattenklott einleuchtend interpretierte, tatsächlich dadurch zu erklären sein, dass Lessings literarische Produktion »mit Ansprüchen, die der Darstellung der Lebenswelt [...] keinen Raum ließen«,²⁸⁰ besetzt war und sich darum nirgendwo in seinem Werk die erzählende Form niederschlug. Jedoch wird Lessing seine private Korrespondenz und das in Italien sporadisch geführte Notizbuch schwerlich als Medien eines literarischen Gestaltungswillens klassifiziert haben. Insofern bleibt das Rätsel, weshalb er die Anregungen, Eindrücke und Widerfahrnisse einer acht Monate umfassenden Lebensspanne nahezu vollständig verschwiegen hat, ungelöst.

Herder hingegen sprach im Verlauf und nach Abschluss der Reise, um die gewonnenen Eindrücke zu kategorisieren, vielfach von einem »Traum«. Die Metapher ist zweischichtig angelegt. Zunächst steht sie für den vom Weimarer Alltag gänzlich unterschiedenen und im Vergleich damit als unwirklich empfundenen italienischen Lebensvollzug. Bereits wenige Tage nach seinem Auf-

²⁷⁶ Vgl. etwa den klug taktierenden Brief Herders an die regierende Herzogin Luise von Sachsen-Weimar vom 12.7.1789 (aaO 520f).

²⁷⁷ Bereits zwölf Jahre zuvor war die Berufung Herders nach Weimar nicht zuletzt dem Betreiben Goethes zu danken gewesen. Vgl. hierzu noch immer HAYM (s. Anm. 18), Bd. 1, 709–748, insbesondere aber die aktuelle, den Sachverhalt vorbildlich ausschöpfende Darstellung durch KESSLER (s. Anm. 35), 11–52.

²⁷⁸ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 18.9.1789 (in: HERDER, *Italienische Reise* [s. Anm. 1], 530).

²⁷⁹ Für die exemplarisch für Venedig vollzogene präzise Rekonstruktion, was Lessing dort alles gesehen und erlebt haben muss, vgl. OSWALD, *Lessing in Venedig* (s. Anm. 45).

²⁸⁰ MATTENKLOTT (s. Anm. 13), 233.

bruch, als er in Nürnberg logierte, war ihm die Reise »ein Traum«. ²⁸¹ In Rom diente die Metapher dann zudem als eine die widrige Realität kontrastierende Kompensation. ²⁸² Diese Traumschicht hatte sich mit der Rückkehr nach Weimar erledigt. ²⁸³ Die zweite, tiefere Metaphernschicht behielt jedoch weit über den Abschluss der Reise hinaus Gültigkeit. ²⁸⁴ Sie überführte das real Erlebte in die alle destruktiven Affekte depotenzierende, »traumhafte« Erinnerung.

Die darin vollzogene memoriale Verklärung pries Herder als eine »Zauberin«, welche die erfahrenen Ambivalenzen zurechtrückte, »alle Mühe und Langeweile, kurz alle sich mit eindringenden odiosa« verschwinden mache und »unsrer Phantasie, unserm Gebrauch und Gespräch eine reine vollkommene Nahrung« ²⁸⁵ gebe. Solche anhaltend traumhafte Erinnerung ersetzte für Herder nicht etwa das wirkliche Leben in Weimar, sondern wurde als eine virtuelle Gegenwelt von ihm klar durchschaut: ²⁸⁶ »Statt der Musen im Vatikan«, konstatierte er, »umgeben mich Kinder, lebende Kinder«. ²⁸⁷ Auch dass er in Rom »sehr [...] geschimpft« ²⁸⁸ hatte, blieb ihm vollauf gewärtig. ²⁸⁹ Doch zuweilen suchte er absichtsvoll, bevorzugt in der Idylle von Tiefurt, ²⁹⁰ jene Gegenwelt auf, um die dort jederzeit abrufbaren Gefühle und Bilder wie »Sommervögel« ²⁹¹ um sein Haupt flattern zu lassen. Während er in Italien noch gewiss zu sein glaubte, rückblickend werde ihm die Reise »nie eine angenehme Erinnerung sein«, ²⁹² veredelte ihm später die beliebig aktivierbare Traumwelt das Erlebte zu unge-

²⁸¹ Herder an Caroline Herder, 13.8.1788 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 41).

²⁸² Herder »neigte dazu, sich in Traumwelten zu flüchten« (MAURER [s. Anm. 29], 23).

²⁸³ Vgl. etwa die entsprechende Rückmeldung an seinen Fürsten: »So ist für mich auch dieser Traum zu Ende« (Herder an Herzog Carl August von Sachsen-Weimar, 12.7.1789 [in: HERDER, Italienische Reise (s. Anm. 1), 519]).

²⁸⁴ Diese Doppelschichtigkeit der Traummetapher kommt besonders deutlich in einem Schreiben an Luise von Diede zu Ausdruck: »So ist denn nun auch der sonderbare Traum von meiner Italienischen Reise ausgeträumt, u. das schöne Italien ist meiner Seele jetzt selbst ein Traum« (Herder an Luise von Diede, 3.8.1789 [aaO 525]).

²⁸⁵ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 18.9.1789 (aaO 529).

²⁸⁶ Herder wusste durchaus, dass »alle Erinnerungen in eine so ganz andre Welt gehören« (ebd.).

²⁸⁷ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 23.10.1789 (aaO 543).

²⁸⁸ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 16.7.1789 (aaO 522).

²⁸⁹ Insofern ist die Einschätzung Gunter E. Grimms, in der Erinnerung habe sich bei Herder »der ›Traum‹ von Italien an die Stelle der erlebten Wirklichkeit gesetzt« (GRIMM, »das Beste in der Erinnerung« [s. Anm. 6], 177), zu korrigieren.

²⁹⁰ Vgl. Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 16.7.1789 (in: HERDER, Italienische Reise [s. Anm. 1], 523).

²⁹¹ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 18.9.1789 (aaO 529).

²⁹² Herder an Caroline Herder, 8.11.1788 (aaO 212).

trübter, geläuterter Wonne: »Erinnerung ist in der Welt vielleicht der schönste, wenigstens der reinste u. längste Genuß«. ²⁹³

Dergestalt erwies der Traum von Italien bleibende kompensatorische Kraft. Ebenso schwärmerisch wie präzise bedachte Herder nach seiner Rückkehr die Freunde Karl Ludwig von Knebel und Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, während sie auf Südländfahrt waren, mit eingehenden Reiseratschlägen. ²⁹⁴ Erstaunlicherweise empfahl er dabei nicht nur, wie zu erwarten, den konzentrierten Genuss von Florenz und Neapel, sondern stellte die »Hauptstadt der Welt«, als sei alles Ungemach, das ihm dort widerfahren war, längst vergessen, ganz obenan: »Rom«, schrieb er an Meyer, »ist wie der Hauptaltar gegen alle [...] Nebenaltäre«. ²⁹⁵

Darüber hinaus gibt es für Herders italienische Memorialverklärung auch einen vitalen Beweis. Für den am 21. August 1790 geborenen jüngsten Sohn lud er ganz gezielt die Reisenachbarn Anna Amalia, Angelika Kauffmann und sogar Dalberg zur Patenschaft ein. Und anders als dessen ältere Geschwister, die durchweg auf biedere deutsche Art Gottfried, August, Wilhelm, Adelbert, Luise, Emil und Alfred benannt worden waren, trug der jüngste, aus der nachitalienischen Wiederannäherung der Eltern entsprungene Knabe den gewiss nicht nur in Weimar höchst ungewöhnlichen Namen Rinaldo.

Summary

While Johann Wolfgang von Goethe found the legendary »Arcadia« during his travels in Italy – something he strove to recapture for the rest of his life in Weimar – the only discovery their sojourns in Italy and particularly Rome brought the German Protestant writers Gotthold Ephraim Lessing and Johann Gottfried Herder was the crass antithesis between the Mediterranean way of being and way of life. Not least astonishing is that, and the extent to which, the two northern intellectuals tragically failed in their Italian quests. Even more astounding is the fact that with his interest in the philosophy of religion, Lessing and – all the more so – the leading clergyman Herder noted down almost no theological, religious or denominational observations.

²⁹³ Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 22.1.1790 (aaO 548). – Entsprechend äußerte er sich schon unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Italien: »Traum ist doch Alles in der Welt, u. oft ist der Traum mehr als der Genuß selbst« (Herder an Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar, 16.7.1789 [aaO 523]).

²⁹⁴ Vgl. Herder an Maximilian von Knebel, 18.9.1789 (aaO 532–535); Herder an Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, 7.12.1789 (aaO 545–547).

²⁹⁵ Herder an Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, 7.12.1789 (aaO 546). – Anders dagegen noch in einem unmittelbar nach seiner Rückkehr ausgestelltten Beratungsschreiben: »Gehen Sie aber zuerst durch Rom nur durch, u. wenden sich gleich nach Napel« (Herder an Maximilian von Knebel, 18.9.1789 [aaO 534]).

Hintergrundwissen

Historisch-kritische Methode und Praktische Theologie¹

von

BERND SCHRÖDER

I. Einleitendes

Im Konzert der klassischen theologischen Disziplinen, sieht man also von Missionswissenschaft bzw. Interkultureller Theologie ab, ist die Praktische Theologie bekanntlich nicht nur die jüngste, sondern – damit verbunden – auch diejenige, die ihre Existenz und ihre leitenden Fragestellungen explizit spezifisch neuzeitlichen Konstellationen verdankt, im Kern: dem wachsenden Bewusstsein, dass gelebte Religion (und erst recht: ohne Inanspruchnahme von Religion gestaltetes Leben) und theologische Reflexion in einem historischen Prozess auseinandertraten bzw. prinzipiell nicht aufeinander abbildbar sind. »Die Praxis [sc. des Christentums], die bisher in der Theologie aufgehoben war, trat [sc. am Ende des 18. Jahrhunderts] dieser nun gegenüber und wurde zur Aufgabe der neuzeitlichen Theologie«.² Die Praktische Theologie versteht sich als *der* Zweig am Baum der Theologie, der sich dieser Aufgabe theoriebildend *und* handlungsorientierend annimmt.

Gewiss, auch die anderen Disziplinen nahmen und nehmen an ihren jeweiligen Gegenständen die Diskrepanz zwischen gelebter Religion einerseits und theologischer Reflexion darauf andererseits wahr, etwa wenn in den exegetischen Disziplinen zwischen »Religionsgeschichte« und »Theologie« unterschieden wird.³ Doch es bleibt in *der* Spur, die Friedrich Schleiermacher gelegt

¹ Überarbeitete Druckfassung eines Vortrags, gehalten vor der Herausgeberkonferenz der ZThK am 21. Februar 2017. Die Thematik hat eine besondere Affinität zur ZThK, hatte sich diese Zeitschrift doch bei ihrer Neugründung nach dem Zweiten Weltkrieg u. a. zum Ziel gesetzt, »das Erbe der historisch-kritischen Forschung zu wahren und fortzusetzen« (Brief von Verleger und Herausgeber an die Mitherausgeber vom 17. 12. 1948, zit. bei A. BEUTEL, Gerhard Ebeling. Eine Biographie, 2012, 171).

² CH. ALBRECHT, Die Praktische Theologie im Kreis der theologischen Fächer. Theorie der religiösen Praxis des Christentums (in: M. BUNTFUSS/M. FRITZ [Hg.], Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, 2014, 149–166), 149.

³ Vgl. exemplarisch zu dieser Debatte J. SCHRÖTER, Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments? Begründungsprobleme in der neutesta-

hat, als Proprium der Praktischen Theologie, das diese stellvertretend für die Theologie als Ganze wahrzunehmen hat, die Aufgabe, diese Differenz *für die jeweilige Gegenwart* zu beschreiben, theologischer Reflexion zuzuführen und *Orientierungen für das Handeln* einzelner wie der Kirche zu entwickeln.⁴

Für das Nachdenken über die Bedeutung der »historisch-kritischen Methode« für die Praktische Theologie ist diese elementare Vergewisserung nicht unbedeutend, verhilft doch bereits sie dazu, einige Pflöcke für die Einkreisung des Themas einzuschlagen:

1. Enzyklopädisch betrachtet liegt die spezifische Aufgabe Praktischer Theologie fraglos nicht in historisch-kritischer Arbeit, sondern in *Gegenwartswahrnehmung und -interpretation sowie in Handlungsorientierung*. Allerdings fallen auch diese Aufgaben in den Einzugsbereich dessen, was Ernst Troeltsch »historische Denkweise« bzw. »Methode« genannt hat.⁵ Selbstredend gehören Phänomene der Gegenwart zu jenem »Gesamtzusammenhang«, der nach den Regeln von Analogie, Korrelation und Kritik zu rekonstruieren und theologisch zu beurteilen ist. Die Praktische Theologie reagiert darauf, wenn sie sich selbst in einen christentumsgeschichtlichen Zusammenhang einzeichnet. Man kann sagen: Je länger es sie gibt, desto stärker ist sie darauf verpflichtet, historisch zu arbeiten: um ihrer Selbstaufklärung über Genese und Entwicklung des Faches willen, um der historischen Tiefenschärfe im Umgang mit Problemkonstellationen willen, um ihrer Einzeichnung in die Christentumsgeschichte willen.⁶

2. Im Blick auf den – zumal für die protestantischen Christentümer zentralen – Anwendungsbereich der »historisch-kritischen Methode«, die Schriftauslegung, wird die innertheologische Aufgabenteilung in charakteristischer Weise wirksam: Praktische Theologie hat *nicht* (in erster Linie) danach zu fragen, wie die Schriften in ihrem historischen Kontext zu verstehen sind und wie sich von dort her eine Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte konstruieren lässt. Vielmehr ist es ihre *Aufgabe, die Verstehenshorizonte der eigenen Zeitgenossen wahrzunehmen und von daher einerseits nach Zugangsmöglichkeiten zum*

mentlichen Wissenschaft (BThZ 16, 1999, 3–20), und R. VON BENDEMANN, »Theologie des neuen Testaments« oder »Religionsgeschichte des Frühchristentums« (VuF 48, 2003, 3–28), sowie DERS., Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? (JbTh 10), 1995, und H.-J. HERMISSON, Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels (ThLZ.F 3), 2000.

⁴ Vgl. ALBRECHT, Praktische Theologie (s. Anm. 2), 155.

⁵ E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1908; in: DERS., Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik [Gesammelte Schriften II], [1913] ²1922, 729–753), 736.

⁶ Folgerichtig kann M. MEYER-BLANCK, Praktische Theologie. 1999–2014 (ThR 80, 2015, 56–102), von einer Sektion Praktischer Theologie mit »historische[r] Grundorientierung« berichten.

Schriftverstehen, andererseits nach förderlichen Potentialen zu suchen, die die Bibel oder biblische Einsichten für die Führung und Deutung zeitgenössischer Biografien freisetzen können.

Praktische Theologie verfolgt im Verbund mit Theologischer Ethik und Dogmatik eben eine zu derjenigen der historischen Disziplinen gegenläufige Fragerichtung: Fragen diese von den historischen Quellen her voraus zu deren Bedeutung für die Gegenwart, fragen jene von der Gegenwart ausgehend zurück nach dem Potential der Traditionsbestände.⁷

Durch diesen spezifisch *praktisch-theologischen* Zugang gewinnt nun gerade die Frage nach dem Stellenwert der Schrift und nach der angemessenen Art und Weise ihrer Auslegung deutlich an Dramatik, denn empirisch beleuchtet erscheint sowohl die Zahl der Menschen, die ihr eigenes Leben als Resonanzraum biblischer Impulse verstehen, als auch die Intensität und Qualität, mit der dies den meisten dieser Personen gelingt, als gering – so jedenfalls *in Deutschland*.⁸

Die Praktische Theologie hat insofern zwar nicht unmittelbar mit historisch-kritischer *Bibelexegese* zu tun, sehr wohl aber mit der *Bibel* und ihrer Erschließung als sachlicher *conditio sine qua non* kirchlichen und individuellen Christentums. Die Bibel und ihre Gehalte werden von Exegese und Praktischer Theologie mit unterschiedlichen erkenntnisleitenden Interessen behandelt, die zueinander *weder in einem Verhältnis der Über- oder Unterordnung noch in einer linearen Ordnung des Nacheinanders* stehen.

3. Im Gespräch zwischen den theologischen Disziplinen geht es um funktionale Aufgabenteilung und um ein konstruktives Aufeinander-Bezug-Nehmen, nicht um Dominanz und auch nicht darum, die anderen Disziplinen am jeweils Eigenen zu messen. Die gemeinsame Aufgabe sehe ich – wie an anderer Stelle dargelegt⁹ – in der Reflexion darauf, wie die »Inanspruchnahme

⁷ B. SCHRÖDER, In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestimmung einer theologischen Disziplin (ZThK 98, 2001, 101–130), 127f.

⁸ Ausweislich der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD geben 56,5% der Kirchenmitglieder an, »nie« in der Bibel zu lesen, weitere 24,2% »mehrmals im Jahr« oder »seltener«, zusammen also gut 80% [35a]. Dem entspricht, dass 23% meinen »gut« zu wissen, »was in der Bibel steht«; die Übrigen sehen ihre Kenntnisse als gering an [37]. Unbeschadet dessen meinen allerdings jeweils zwei Drittel und mehr der Befragten, dass sie sich in den »Worten, Bildern und Geschichten der Bibel« wiederfinden, dass die in der Bibel überlieferten »Werte und Normen für uns heute entscheidend« seien und durchaus »unmittelbare Relevanz für mein Leben« haben [35b]. – Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, hg. von H. BEDFORD STROHM / V. JUNG, 2015, 497–499.

⁹ B. SCHRÖDER, Zur Einheit der Theologie (in: W. MARHOLD / B. SCHRÖDER [Hg.], Evangelische Theologie studieren [Lehr- und Studienbücher zur Theologie 3], ²2007, 199–209); vgl. auch DERS., Religionspädagogik (NThG), 2012, 9–13.

des Christlichen« (Albrecht Beutel), die »Kommunikation des Evangeliums« (Christian Grethlein u. a.) oder eben die *Deutung von Lebenswirklichkeiten und Selbstverständnissen im Licht des christlichen Glaubens* unter den jeweiligen kulturellen Bedingungen zustande kommt und in Richtung auf mehr »Orientierungskraft, Auskunftsfähigkeit und Gestaltungskraft«¹⁰ gefördert werden kann. Oder, knapper gesagt: Es geht um Prüfung dieser Deutungen und Lebensführungsmodelle daraufhin, wie sie »deutlicher evangelisch«¹¹ werden können.

Unabhängig davon, wie nun genau der gemeinsame Auftrag der Theologie bestimmt wird, ist deutlich: Es geht bei der *hier* in Rede stehenden Frage nicht nur darum, dass die sogenannten historischen Disziplinen prüfen, ob die gegenwartsorientierten Fächer, hier namentlich die Praktische Theologie, die historisch-kritische Methode und die mit ihr zu erzielenden Erkenntnisse angemessen würdigen und aufnehmen, sondern es geht ebenso darum zu *prüfen, was die historisch-kritische Methode und die mit ihrer Hilfe generierten Einsichten zur Bearbeitung der – z. B. von der Praktischen Theologie, aber auch von der Systematischen Theologie identifizierten – drängenden theologischen Gegenwartsfragen beitragen.*

Schon von diesen einleitenden Überlegungen her ist deutlich, dass die Rede von der historisch-kritischen Methode schillert: Sie bezeichnet zunächst einmal im *deskriptiven* Sinne eine Vielzahl von Methoden, die innerhalb der Theologie, aber auch außerhalb ihrer entwickelt wurden und zum Einsatz kommen.¹² Dabei ist es nicht so, dass die Anwendung historisch-kritischer Methoden exklusives Privileg der exegetischen Disziplinen wäre; vielmehr nehmen innerhalb der Theologie *sämtliche* Disziplinen je auf ihre Weise mehr oder weniger elaboriert historisch-kritische Methodik in Gebrauch, darunter auch die Praktische Theologie, wenn sie denn – wie eingangs erwähnt – im Modus der Selbstaufklärung ihre eigene Geschichte aufarbeitet,¹³ einzelne ihrer Gegenstände mit

¹⁰ I. U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, 1991, 19, zit. nach SCHRÖDER, *Einheit* (s. Anm. 9), 207.

¹¹ I. U. DALFERTH, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung* (ThLZ.F 11/12), 2004, 20f.

¹² Man denke nur an A. VON BRANDT, *Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften* (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 33). Mit aktualisierten Literaturnachträgen und einem Nachwort von Franz Fuchs, ¹⁸2012, sowie an die unten (Anm. 16) genannten Methodenbücher zur Exegese von Altem und Neuem Testament.

¹³ CH. GRETHLEIN/M. MEYER-BLANCK (Hg.), *Geschichte der praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker* (APrTh 12), 2000, und CH. GRETHLEIN/H. SCHWIER (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte* (APrTh 33), 2007.

historischer Tiefenschärfe ausleuchtet,¹⁴ oder Texte ediert.¹⁵ Allerdings ist dann hier wie etwa auch in der Systematischen Theologie lediglich von ›historischer Arbeit‹ die Rede – das ist zureichend, um die historische Fragerichtung von den anderen für erforderlich gehaltenen Perspektiven zu unterscheiden und sie zugleich in das sachlich unverzichtbare Konzert dieser Mehrzahl an Perspektiven einzuzeichnen (die allesamt das Co-Attribut ›kritisch‹ verdienen): die systematisch-hermeneutische etwa, die vergleichende, die empirische, die handlungsorientierende. Zum Terminus *technicus* sind die beiden Attribute ›historisch-kritisch‹ indes allein im Bereich der Biblexegese geworden¹⁶ – noch immer im deskriptiven Sinne meint der Ausdruck ›historisch-kritische Methode‹ somit insbesondere diese Form der Exegese.

Die Rede von der historisch-kritischen Methode ruft daneben zugleich eine *normative* Grundfrage allen Theologietreibens auf – eine Grundfrage, die Ernst Troeltsch nicht als erster und einziger, aber doch in klassischer Weise aufgeworfen hat: »Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden sprengt.«¹⁷

Nimmt man die »drei wesentliche[n] Stücke« der »historische[n] Denkweise«, »Kritik«, »Analogie« und »Korrelation«, ernst, dann stehen die grundsätzlichen Implikationen dieser Methode vor Augen: »Die historische Kritik macht *erstlich* jede Einzeltatsache unsicher und zeigt uns als sicher nur die mit einem [...] historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart.« Und: »Das *zweite* aber ist [...]: aus der Gleichartigkeit und dem Gesamtzusammenhang historischen Werdens folgt, daß jede Würdigung und Beurteilung [...] vom Gesamtzusammenhang [gemeint ist: von der »Verflechtung des Christentums in die allgemeine Geschichte«] ausgehen muß.«¹⁸ Bekannt-

¹⁴ Etwa F. SCHWEITZER, *Das Recht des Kindes auf Religion. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage*, 1991.

¹⁵ O. HAENDLER, *Praktische Theologie. Grundriss, Aufsätze und Vorträge* (Schriften und Vorträge zur Praktischen Theologie 1), hg. von W. ENGEMANN, 2015.

¹⁶ Diese Exegese hat eine mehrhundertjährige Entwicklungsgeschichte durchlaufen – vgl. dazu hier nur H. GRAF VON REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3: Renaissance, Reformation und Humanismus, 1997, und Bd. 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, 2001.

Von ihrem gegenwärtigen Selbstverständnis legt u. a. – jeweils mehrfach aufgelegte – Studienliteratur Zeugnis ab: Für das Alte Testament sei verwiesen auf H. UTZSCHNEIDER/S. A. NITSCHKE, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, (2001) ⁴2014, sowie U. BECKER, *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch*, (2005) ⁴2015, für das Neue Testament auf U. SCHNELLE, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, (1983) ⁷2008, und M. EBNER/B. HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments*, (2005) ³2015.

¹⁷ TROELTSCH (s. Anm. 5), 730.

¹⁸ AaO 731. 736, Zusatz in eckigen Klammern: 738.

lich nennt Troeltsch das angesichts dessen gebotene Konzept theologischen Arbeitens »religionsgeschichtliche Theologie« – diese habe mit einer »dogmatische[n Methode], die von einem festen, der Historie und ihrer Relativität völlig entrückten Ausgangspunkte ausgeht«, nichts gemein.¹⁹

Kurzum: Wer nach der historisch-kritischen Methode fragt, wirft das *Problem von Gewordensein und Geltung* auf – ein Problem, das keineswegs auf Exegese und Kirchengeschichte beschränkt ist, sondern nichts weniger als eine Schlüsselfrage aller Theologie darstellt.²⁰ Im Falle der Praktischen Theologie begegnet diese Frage in verschiedener Gestalt, wenn dort historisch, aber ebenso bzw. insbesondere dann, wenn dort empirisch oder vergleichend gearbeitet wird.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen (I.) wird hier zunächst vor Augen gestellt, wo und in welcher Weise Praktische Theologie auf historisch-kritische Methode und Exegese Bezug nahm und nimmt (II.), um anschließend einige systematische Überlegungen vorzutragen (III.). Am Ende stehen knappe Schlussbemerkungen (IV.).

II. Historisch-kritische Exegese und ihre Rezeption in der Praktischen Theologie

II.1. Historisch-kritische Exegese im professionellen Vollzug von Theologie, oder: praktische Theologie als Resultat historisch-kritischer Exegese

Praktische Theologie ist bekanntlich nicht gleichzusetzen mit der Theologie der theologisch qualifizierten Praktikerinnen und Praktiker, in erster Linie also der Pfarrer/innen und Religionslehrer/innen, daneben auch der Gemeindepädagog/innen und Kirchenmusiker/innen, die hier *praktische Theologie* genannt sein soll. Gleichwohl lässt sich fragen nach der Rolle der historisch-kritischen Exegese *im professionell-praktischen Vollzug von Theologie*, insbesondere im (schulischen Religions-) Unterricht, in Predigt und Liturgie²¹, z. T. im Seelsorgegespräch²² usw.

¹⁹ AaO 738. 740.

²⁰ Vgl. etwa G. BAUSENHART, Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen, 2010.

²¹ Vgl. z. B. M. NICOL, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den evangelischen Gottesdienst, (2009) ³2011, v. a. 135–162.

²² In der Debatte um Nutzen und Nachteil, Takt und Grenzen des Bibelgebrauchs in der Seelsorge-Praxis spielt die Erschließung einschlägiger Texte mittels historisch-kritischer Exegese kaum eine Rolle, wird aber nach meinem Eindruck implizit vorausgesetzt – vgl. P. BUKOWSKI, Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, (1994) ⁹2013.

Diese Ebene soll hier nur gestreift werden, obschon sie der Sache nach einen ausgesprochen wichtigen Indikator darstellt: An Wertschätzung und Art der Ingebrauchnahme historisch-kritischer Exegese im professionell-praktischen Vollzug von Theologie ließe sich mittelbar ablesen, ob historisch-kritische Exegese die einzelnen Professionellen als Instrument der Schriftauslegung überzeugt, und in welchem Maße sie in das jeweils eigene Methodenrepertoire theologischer, speziell bibelauslegender Arbeit aufgenommen wird. Weiterhin würde womöglich erkennbar, was die historisch-kritische Exegese leistet, um professionellen Theologen, denen Texte der Bibel in gewisser Weise allzu vertraut sind, die Bibel immer wieder fremd und insofern interessant werden zu lassen, und um Inspiration und Impulse für die Reflexion der obenauf liegenden Gegenwartsfragen freizusetzen. Das alles ließe noch nicht zu, das Verhältnis Praktischer Theologie zur historisch-kritischen Exegese zu bestimmen, aber immerhin dasjenige der praktischen Theologie zur historisch-kritischen Exegese. Praktisch-theologisch relevant wäre das insofern, als diese sich für die »Bildung der Urteilsfähigkeit« zukünftiger professioneller Praktiker besondere Verantwortung zuschreibt.²³

Gleichwohl soll und kann diese Ebene hier nur gestreift werden, weil es diesbezüglich schlichtweg an Daten fehlt. Empirische Studien, selbst wenn sie sich explizit auf die Erhellung des beruflichen Selbstverständnisses von Religionslehrenden oder Pfarrer/innen richten,²⁴ erlauben uns keine validen Auskünfte darüber, ob und in welchem Maße diese Instrumente und Ergebnisse historisch-kritischer Bibelexegese nutzen und bei der Kartografie ihrer Aufgaben von dem angeleitet sind, was Troeltsch »historische Denkweise« nennt.

²³ D. RÖSSLER, Grundriss der Praktischen Theologie, (1986) ⁴1994, hier VI. Vgl. CH. ALBRECHT, Bildung in der Praktischen Theologie, 2003.

²⁴ Vgl. zum Selbstverständnis von Religionslehrenden v. a. A. FEIGE u. a., »Religion« bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen. Berufsbiographische Fallanalysen und eine repräsentative Meinungserhebung unter evangelischen ReligionslehrerInnen in Niedersachsen, 2000, sowie A. FEIGE u. a., Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtsliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung, 2005.

Analoge Untersuchungen zum Selbstverständnis der Pfarrerschaft fehlen; vgl. deshalb hier nur M. KLESSMANN, Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, 2012. Im »Leitbild« für »Pfarrerinnen und Pfarrer in der Gemeinde«, die der Verband der Vereine evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V. im Jahr 2002 erarbeitet hat, spielt die historisch-kritische Exegese beispielsweise keine Rolle. Auch Analysen von Unterrichtsentwürfen und Predigten auf deren Theologie und ihre Haltung zur Exegese hin sind vergleichsweise selten.

Angesichts des enormen theologiegeschichtlichen Gewichts dieser Methodik einerseits und des bemerkenswerten Aufschwungs empirischer Forschung im Rahmen der Praktischen Theologie andererseits mag dies überraschen. Es überrascht allerdings nicht minder, dass aus den Reihen der exegetischen Wissenschaften bislang nie ein Anstoß kam, sich in dieser Weise nach Nachhaltigkeit und Effizienz ihres dominanten Methodenensembles zu erkundigen.

*II.2. Historisch-kritische Exegese im Spiegel Praktischer Theologie,
oder: Praktische Theologie als Vollzug praktischer Exegese*

Darüber hinaus lässt sich in den Blick nehmen, *wie praktisch-theologische Literatur*, soweit sie für Pfarrer/innen und Religionslehrende als potentielle Leser/innen verfasst wurde und wird, *Einsichten der historisch-kritischen Exegese* aufnimmt und *ihrerseits für Praktiker/innen erschließt*. Seitdem eine »Praktische Theologie« konstituiert wurde, hat es stets einen mehr oder weniger lebendigen Zweig des Faches gegeben, der sich der Vermittlung von Wissensbeständen verschiedener theologischer Disziplinen an die professionellen Vertreter des Christentums (seltener: auch an interessierte Menschen ohne akademisch-theologische Bildung) gewidmet hat. Die einschlägige Literatur erlebte ihre Blütezeit zwischen Zweitem Kaiserreich und »Reformdekade«;²⁵ in diesen knapp 80 Jahren bildete sich geradezu eine Gattung heraus, die man vielfach als »*praktische Exegese*« bezeichnet hat.²⁶ Ihr Thema war die Aufbereitung v. a. exegetischer, zum Teil auch religionsgeschichtlicher Einsichten für die Praxis insbesondere von Predigt und Unterricht. Prominente – jeweils unterschiedlich akzentuierte – Exempel solcher »praktischen Exegesen« haben etwa vorgelegt der Neutestamentler Heinrich J. Holtzmann (1832–1910), der Religionspädagoge Friedrich Niebergall (1866–1932),²⁷ diverse Mitglieder der sogenannten

²⁵ F. RICKERS/B. SCHRÖDER (Hg.), 1968 und die Religionspädagogik, 2010, 11f.

²⁶ Der Begriff geht wohl auf A. NEANDER, Ueber das Wesen und die Bedeutung der praktischen Exegese (DZCW 6/7, 1850, 46–52; und 8, 1850, 58–60) zurück; vgl. H. J. HOLTZMANN, Ueber die sog. praktische Auslegung des Neuen Testaments (PrM 2, 1898, 283–291). Beispiele referieren F. MARTENSEN, Praktische Exegese. Ein kritischer Bericht und eine Einführung (Kirche und Gegenwart 7), 1929, H.-W. SURKAU, Schriftauslegung V. Praktische Schriftauslegung (RGG³ 5, 1961, 1535–1537), H. SCHROER, Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege »praktischer Exegese« (EvTh 45, 1985, 500–515), und v. a. H. SCHWIER, Praktische Theologie und Bibel (in: GRETHLEIN/SCHWIER [s. Anm. 13], 237–288).

²⁷ F. NIEBERGALL, Praktische Auslegung des Neuen Testaments für Prediger und Religionslehrer, 2 Bde., 1909, und DERS., Praktische Auslegung des Alten Testaments, 3 Bde., 1912/1915/1922. Dazu D. KÄBISCH (Hg.), Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen (PThGG 19), 2016.

Religionsgeschichtlichen Schule,²⁸ die Homiletiker Leonhardt Fendt (1881–1957) und Gottfried Voigt (1914–2009).²⁹ Man kann diese praktischen Exegeten typisieren;³⁰ ihre Gemeinsamkeit haben sie darin, um Heinrich Holtzmann zu zitieren, dass sie biblische Impulse »dem religiösen Verständnisse der Gegenwart zugänglich und auf ihre Verhältnisse anwendbar [...] machen«³¹ wollen – und zwar, so müsste man ergänzen, weil die historisch-kritische Exegese ihrer Zeit diese Aufgabe nicht erfüllt.

In der Gegenwart findet sich diese Gattung im Kleinen in publizierten Unterrichtsentwürfen und Predigtmeditationen, im Größeren in fortbildenden Sammelwerken wie etwa dem »Update-Exegese 2.1: Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft«³², den exegetischen Materialien zur »Ökumenischen Bibelwoche«³³, der Zeitschrift »Welt und Umwelt der Bibel«³⁴ oder dem »Religionspädagogischen Kommentar zur Bibel«³⁵.

Die Kritik an der historisch-kritischen Exegese, die durch das Programm »praktischer Exegese« implizit oder explizit geübt wurde, erklärt sich zu einem guten Teil aus der Entstehungs- und Etablierungsgeschichte der historisch-kritischen Exegese, hat diese sich doch seit dem ausgehenden 18. und v.a. seit dem frühen 19. Jahrhundert in einem mühsamen Prozess der *Kritik an und der Emanzipation von der tradierten, »von Dogmatik und Homiletik dominierten«*³⁶ *Schriftauslegung* entwickelt – und von daher nicht selten bewusst Abstinenz gegenüber einer »religiösen« Applikation ihrer Einsichten, auch gegenüber operationalisierbarer Ergebnisbündelung und erst recht gegenüber Anregungen für die homiletische oder didaktische Reflexion geübt.

²⁸ Dazu B. SCHRÖDER, Multiplikationsstrategien der Religionsgeschichtlichen Schule, [2013]; noch unveröffentlicht.

²⁹ Nachweise dazu bei SCHWIER, *Praktische Theologie* (s. Anm. 25), 267f. Zu Voigt siehe insbesondere A. DEEG, »Das Befremdliche soll uns verständlich werden« (GPM 65, 2010, 297–303).

³⁰ SCHROER, *Bibelauslegung* (s. Anm. 25), 501 *passim*, tut das mit Hilfe der Unterscheidung von »Zwei-Phasen-Modell« (»Bewegung von der Auslegung zur Anwendung«) und »Ein-Phasen-Modell«.

³¹ HOLTZMANN (s. Anm. 25), 284.

³² W. KRAUS/M. RÖSEL (Hg.), *Update-Exegese 2.1. Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft*. Mit einem Geleitwort von Heinrich Bedford-Strohm, 2015.

³³ <http://www.oekumene-ack.de/themen/geistliche-oekumene/bibel/oekumenische-bibelwoche/> (Zugriff 18.02.2017).

³⁴ *Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie – Kunst – Geschichte*, 1996ff.

³⁵ B. DRESSLER/H. SCHROETER-WITTKE (Hg.), *Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel*, 2012.

³⁶ CH. BULTMANN, *Art. Exegese V.3. Frühe Neuzeit* (RGG⁴ 2, 1999, 1788f), 1788. Zur *Genese und Etablierung historisch-kritischer Exegese* vgl. hier nur REVENTLOW, *Epochen* (s. Anm. 16).

Gleichwohl – oder vielleicht auch: gerade deswegen – hat die Ausarbeitung historisch-kritischer Exegese wesentlich zum Transformationsprozess des neuzeitlichen Christentums in Deutschland beigetragen;³⁷ sie selbst ist im Zuge dieses Etablierungsprozesses eine Doppeldisziplin alt- und neutestamentlicher Exegese geworden, die in etlichen Phasen und manchen Hinsichten als *theologisch maßgeblich* gelten kann.³⁸ Der Zenit dieser Entwicklung dürfte in den 1950er und 1960er Jahren erreicht gewesen sein, als das exegetisch-hermeneutische Programm Rudolf Bultmanns im Bereich der neutestamentlichen Forschung und die theologische Exegese des Alten Testaments durch Gerhard von Rad keineswegs nur den jeweils disziplinären Debatten ihre Stempel aufdrückten, sondern der theologischen und kirchenöffentlichen Debatte insgesamt.³⁹ Im Blick auf Kirchengeschichte und Dogmatik hat kein geringerer als Gerhard Ebeling diese faktisch sich vollziehende Entwicklung in ein normatives Programm umgearbeitet, indem er »die Bejahung der historisch-kritischen Methode in einen tiefen inneren Sachzusammenhang mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre« rückte.⁴⁰

Angesichts des langjährigen Antagonismus von historisch-kritischer und praktischer Exegese gehört es zu den bemerkenswertesten Phänomenen, dass

³⁷ Dies tat sie namentlich, indem sie erstens im Laufe ihrer gut 200-jährigen Geschichte die Kenntnis und das Verstehen der biblischen Texte auf ein – im Vergleich zum 18. Jh. – völlig anderes, qualitativ weit überlegenes Niveau gehoben hat, zweitens Bibelauslegung und mit ihr die Theologie insgesamt in materialer, methodologischer und hermeneutischer Hinsicht zu einem Gespräch auf Augenhöhe mit anderen geschichts- und literaturwissenschaftlichen Disziplinen befähigt hat, drittens dank ihrer Breitenwirkung im Binnenleben (zumindest) der (protestantischen) Kirchen die Vermittelbarkeit von Wahrheitsansprüchen des Glaubens und allgemeinem Wahrheitsbewusstsein befördert hat.

³⁸ In bewundernswerter Knappheit hat diese Umkehrung – auf der Basis seiner Studien »Epochen der Bibelkritik«, 1991 – skizziert R. SMEND, Art. Exegese V.4. 19. und 20. Jahrhundert (RGG⁴ 2, 1999, 1789–1791), 1790.

³⁹ Vgl. etwa das Panorama bei E. LESSING, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 3: 1945–1965, 2009, und W. HÄRLE, Spurensuche. Theologie nach 1945 im Ringen um die Verborgenheit Gottes (in: DERS., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, 2008, 327–342).

⁴⁰ G. EBELING, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, 1947, und DERS., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (ZThK 47, 1950, 1–46, später in: DERS., Wort und Glaube, [1960]³ 1967, 1–49, hier 43f). Erläuternd schreibt er, »daß überall dort, wo der historisch-kritische Methode Bahn gebrochen und sie [...] als Aufgabe ernst genommen wurde, es [...] darum ging, das reformatorische Grundprinzip in der geistesgeschichtlichen Situation der Neuzeit zur Geltung zu bringen« (aaO 42f). Vgl. dazu BEUTEL, Ebeling (s. Anm. 1), 190–192.

sich in diesen 1950er und 1960er Jahren auch die praktisch-theologisch zu reflektierenden Handlungsfelder von Exegese bzw. exegetisch grundierter Theologie geradezu bestimmen ließen. Das gilt namentlich für Unterricht und Predigt und dementsprechend auch für Katechetik bzw. Religionspädagogik und Homiletik als die beiden zuständigen praktisch-theologischen Subdisziplinen. Zum Ausdruck kommt dies etwa in zeitgenössischen Buchtiteln wie »Von der Exegese zur Katechese«⁴¹ und »Von der Exegese zur Predigt«⁴². Weitere Belege sind Legion, man denke etwa an Hans Stocks »Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht«⁴³ – ein Buch, das den Stand der neutestamentlich-exegetischen Forschung rekapituliert und dem Autor allein deshalb als »religionspädagogisch« gilt, weil es sich an Religionslehrer/innen wendet.

In diesen Titeln und den damit bezeichneten Werken bildet sich wie im Brennglas ab, was auch weit darüber hinaus als zeittypisch gelten muss: Historisch-kritische Exegese gilt als *erster und maßgeblicher Schritt theologischer Reflexion*. Die methodischen Schritte moderner Exegese von der Textkritik über die Redaktionsgeschichte bis zur Erhebung des Skopus eines Textes gelten als *unverzichtbar und* auch als *hinreichend* für ein angemessenes Textverstehen. Historisch-kritische Exegese ist nicht länger den theologischen Experten vorbehalten, im Gegenteil: Es herrscht die *Vorstellung, auch Gemeindeglieder* – etwa Schülerinnen und Schüler des evangelischen Religionsunterrichts – *hätten nicht nur ihre Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, sondern auch einschlägige methodische Grundkenntnisse anzueignen* und von ihrer Glaubenseinsicht vor dem Forum historisch-kritisch geschulter theologischer Vernunft Rechenschaft abzulegen. Folgerichtig *erschöpfen sich Unterrichts- und Predigtvorbereitung zu jener Zeit im Wesentlichen in exegetischer Arbeit*; methodisch-didaktische Reflexion bzw. rhetorisch-liturgische Reflexion gelten Religionslehrern wie Pfarrern, ja, selbst Katechetikern und Homiletikern als nachrangig bzw. sogar selbstevident. Die Arrangements unterrichtlicher und predigender Erschließung ergeben sich nach damaliger Überzeugung aus der – exegetisch erhellten – Sache; sie bedürfen keines eigenständigen Reflexionsschrittes – im Gegenteil: Würde ein solcher eingezogen, gefährdete er die theologische Sachgemäßheit und das theologische Proprium von Unterricht und Predigt.

⁴¹ G. MERZ, Von der Exegese zur Katechese. Methodische Weisung und praktische Beispiele, 1940, und A. LÄPPLE, Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel, Bd. 1/2: Das Alte Testament, 1975, Bd. 3/4: Das Neue Testament, 1976/77.

⁴² F. KAMPHAUS, Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- u. Kindheitsgeschichten, (1968) ³1971.

⁴³ H. STOCK, Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, (1959) ⁵1970.

Genau auf diesen Annahmen beruhen jedenfalls sowohl die »Hermeneutische Religionsdidaktik« in der Lesart von Martin Stallmann, Hans Stock oder Klaus Wegenast⁴⁴ als auch die sogenannten Skopos-Methode der Predigtvorbereitung.⁴⁵

Aus heutiger Sicht klingt dies gänzlich unzeitgemäß; nachvollziehbar wird es, wenn man sich einige der damals geltenden Voraussetzungen vergegenwärtigt: Die historisch-kritische Exegese der 1950er und 1960er Jahre beinhaltete im Zeichen der »existentialen Interpretation« geradezu zwingend einen *hermeneutischen* Brückenschlag zwischen dem Text bzw. dessen historisch-kritischem Verstehen und dem mutmaßlichen Verstehenshorizont der Hörenden bzw. der Schülerinnen. (Religions-)Didaktik und Homiletik wurden unangefochten in geisteswissenschaftlichen Paradigmen betrieben: Ein empiriebasierter Blick auf die Adressaten und den Prozess der Vermittlung lag jenseits des Vorstellbaren und Möglichen. Der Prozess der Kommunikation wurde – wiederum vor jeder empirischen Wende, vor jeder medientheoretischen Reflexion – als linear und als Einbahnstraße vorgestellt. Zudem galten die Adressaten von Religionsunterricht und Predigt noch weithin als religiös homogen: als Mitglieder der jeweiligen Konfessionskirche, als Menschen mit einem Vorverständnis der Sache, das als möglicherweise in Teilen fehlinformiert, aber im Kern doch als bereits gegebenes oder zu erwartendes Einverständnis mit eben dieser Sache galt.

Es verwundert nicht, dass dieses Paradigma sowohl in der Homiletik als auch in der Religionspädagogik ab Mitte der 1960er Jahre schlagartig an sein Ende kommt. Drei Gründe dafür sind hervorzuheben: Zum einen wird die Veränderung der kirchlichen und religiösen Landschaft unübersehbar, ab Anfang der 1970er Jahre belegt unter anderem durch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD.⁴⁶ Zum anderen verändern sich die Vorzeichen des Theologietreibens. An die Stelle der dominanten Traditionerserschließung tritt die Zukunftsorientierung – man denke etwa an Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung«⁴⁷ –, an die Stelle der Adressierung kirchennaher Hörer und Schüler das Ringen um Plausibilisierung gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit – Hans-Dieter Bastians »Theologie der Frage«⁴⁸ –, an die Stelle der philosophisch grundierten »existentialen Interpretation« die Entwicklung kontextueller, die Lebenswirklichkeit interpretierender Theologien – etwa Dorothee Sölles »Po-

⁴⁴ Vgl. hier nur I. BALDERMANN, Art. Hermeneutische Religionspädagogik, Hermeneutischer Religionsunterricht (LexRP 1, 2001, 829–834).

⁴⁵ Dazu etwa M. MEZGER, Die Verbindlichkeit des Textes in der Predigt (1964; in: A. BEUTEL/V. DREHSEN/H.-M. MÜLLER [Hg.], Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre, 21989, 88–110).

⁴⁶ Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung [erste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD], hg. von H. HILD, 1974.

⁴⁷ J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung (BEvTh 38), 1964.

⁴⁸ H.-D. BASTIAN, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, 1969.

litische Theologie«⁴⁹. Zum dritten entwickeln die sogenannten Handlungswissenschaften, zu denen sich auch die Praktische Theologie und die nun eigenständig hervortretende Religionspädagogik zählen, ein selbständiges wissenschaftstheoretisches und methodologisches Profil, zu dem unter anderem der Rekurs auf Empirie, die Interdisziplinarität mit den Humanwissenschaften, die Idee der Operationalisierbarkeit ihrer Forschungsstrategien und – auf jeden Fall – die strikte *Absage an das Applikationsmodell* gehören.

Im Zuge dessen gerät die historisch-kritische Exegese in das, was man – aus Sicht der Praktischen Theologie – ihre *hermeneutische Krise* nennen könnte: Ein konsensfähiges hermeneutisches Modell, das an die Stelle der existentialen Interpretation treten könnte, findet sich fortan nicht mehr;⁵⁰ ihr eigenes hermeneutisches Interesse schmilzt gewissermaßen ab zugunsten anderer historisch ausgerichteter methodologischer und thematischer Akzente;⁵¹ nicht selten wird sogar die Hermeneutik historisiert, indem verschiedene Modelle chronologisch oder typologisch nebeneinandergestellt werden.⁵²

Die verstärkte Selbstbeschränkung von Exegese auf die Behandlung biblischer Texte als historische Zeugnisse und ihr Verzicht auf die Markierung hermeneutischer oder gar applikativer Anschlüsse mögen fachlogisch folgerichtig und sachlich angemessen sein, aus der Sicht von Praktischer Theologie und Religionspädagogik verringern sie deutlich den Nutzen und Gewinn historisch-kritischer Exegese. Das ist vielfach benannt worden, zum Teil in durchaus scharfer Diktion; zwei Beispiele mögen genügen:

Früh schon hat *Rudolf Bobren* für die Homiletik formuliert:

»Das Unglück [...] sehe ich nun darin, daß die historisch-kritische Methode den Prediger mit dem Text ungut allein läßt und von ihm im Grunde ein Mirakel verlangt. Nachdem er den Text historisch-kritisch beerdigt hat, soll er ihn existential wieder auferwecken.«⁵³

⁴⁹ D. SÖLLE, *Politische Theologie*, 1971.

⁵⁰ Zu dieser Einschätzung gelangt auch SCHWIER, *Praktische Theologie* (s. Anm. 26), 279f.

⁵¹ Genannt seien etwa Religionsgeschichte und Interdisziplinarität mit anderen historischen Disziplinen, kulturanthropologische und sozialgeschichtliche Fragen, Bezugnahme auf Literatur- und Textwissenschaften usw. Vgl. die zyklischen Forschungsberichte in Verkündigung und Forschung und Theologischer Rundschau. In gewisser Weise kommt es erst jetzt zu dem, was G. Ebeling »die verhängnisvolle Isolierung der historischen Disziplinen« nannte (EBELING, *Bedeutung* [s. Anm. 39], 46).

⁵² In diesem Sinne referiert U. SCHNELLE, *Einführung* (s. Anm. 16), 185–226, im Kapitel »Hermeneutik« in chronologischer Abfolge verschiedene hermeneutische Typen; vgl. – ebenfalls historisch Hermeneutiken rekonstruierend – ähnlich S. LUTHER / R. ZIMMERMANN (Hg.), *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte*, 2014.

⁵³ R. BOHREN, *Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese* (EvTh 22, 1962, 66–92), 73.

Im Blick auf die Religionspädagogik schrieb *Ingo Baldermann*:

»Die Frage nach der ›historischen Situation‹, in der ein Text seine Form gewann, ist die Grundfrage der historisch-kritischen Exegese überhaupt. Sie ist das unentbehrliche Instrument eines selbstkritischen Verstehens der Bibel: Sie betont die Distanz, um eine unkritische Aneignung zu verhindern, in der ich aus der Bibel nur noch das höre, was ich schon weiß und gern hören möchte. Doch inzwischen sind auch die Grenzen der historisch-kritischen Exegese sehr deutlich geworden. Aus der mühsamen Distanzierung von einem unkritischen Hören auf die Bibel ist eine Distanz geworden, in der das Wort der Bibel, ihre Verheißung und Wegweisung, überhaupt nur noch mit Mühe hörbar wird, für nicht wissenschaftlich geschulte Menschen überhaupt nicht mehr, geschweige denn für Kinder.«⁵⁴

Kurzum: Praktische Theologie hat sich, sei es in der Gattung der »praktischen Exegese«, sei es in der Rezeption der existentialen Interpretation im Blick auf den Umgang mit der Bibel lange der Führung durch die Exegese anvertraut. Seit der »Reformdekade« versteht sie sich indes zusehends als kritische Rezipientin, die *ibhrerseits* Fragen an Bibel und Exegese heranträgt – der oben schon erwähnte »Religionspädagogische Kommentar zur Bibel« bringt das exemplarisch zum Ausdruck.⁵⁵

II.3. Historisch-kritische Exegese in exemplarischen Subdisziplinen
Praktischer Theologie: Homiletik und Religionspädagogik,
oder: Historisch-kritische Exegese als Hintergrundwissen Praktischer Theologie

Mit der Betrachtung dieser Ebene rücken wir ein in das, was die Praktische Theologie der Gegenwart als ihr Aufgabenfeld bestimmt. Zur Debatte steht, *welches Gewicht und welche Funktion Einsichten der historisch-kritischen Exegese in der Reflexionskultur einzelner praktisch-theologischer Disziplinen haben*. Von besonderem Interesse sind hier Predigtlehre und Religionspädagogik, weil sie einen doppelten Bezug zur Schrift und ihrer Exegese pflegen, indem sie sich zum einen als praktisch-theologische Disziplinen *mittelbar* vergewissernd und ihre eigene Praxisgeschichte historisch rekonstruierend auf sie rückbeziehen (können) und indem sie zum anderen mit der »Predigt biblischer Texte« und »bibeldidaktischen Lernarrangements« den Umgang mit der Bibel immer auch *unmittelbar* zu reflektieren haben. Wie also wird im Rahmen disziplinärer

⁵⁴ I. BALDERMANN, Einführung in die biblische Didaktik, 1996, 32f.

⁵⁵ Im Vorwort der Herausgeber heißt es: »Vorgegeben war allein der Grundsatz, das abbilddidaktische Modell der Anwendung fachlicher Stoffe auf Unterrichtsbedarf nach dem Muster explicatio – applicatio [...] zu vermeiden« und stattdessen zu fragen, »wo und wie sich die religionspädagogische Wahrnehmung der Gegenwart durch das jeweilige biblische Buch angesprochen, herausgefordert, in Frage gestellt, angeregt fühlt – und umgekehrt« (DRESSLER/SCHROETER-WITTKE, Religionspädagogischer Kommentar [s. Anm. 35], 14).

Überlegungen auf biblische Texte und deren historisch-kritische Auslegung zurückgegriffen?

Die Antwort, kurz gesagt, lautet: Anders als in den 1950er und 1960er Jahren folgt man einhellig nicht mehr dem explicatio-applicatio-Modell, sondern im Gegenteil einem *Modell symmetrischer Kommunikation* – symmetrisch zwischen Praktischer Theologie und Exegese ebenso wie zwischen Hörer/innen bzw. Lernenden und Bibel.

Im Detail lassen sich – wie schon im Bereich der praktischen Exegese – verschiedene Typen unterscheiden, mit deren Hilfe diese symmetrische Kommunikation konfiguriert wird:⁵⁶

<i>Ausgangspunkt</i>	<i>Homiletik</i>	<i>Religionspädagogik</i>
»Situation« der Hörenden bzw. »Problem« der Lernenden	Situationsbezogene Predigt <i>Ernst Lange;</i> <i>Wilhelm Gräb</i>	Thematisch-problemorientierte Religionsdidaktik <i>Hans Bernhard Kaufmann</i>
= kontextuelles Paradigma		
Sprache / Kunst / Symbol als Pool zeitunabhängiger Kommunikationsmedien	Predigt als ästhetisches Ereignis <i>Albrecht Grözinger;</i> <i>Martin Nicol</i>	Symboldidaktik <i>Peter Biehl</i>
= ästhetisches Paradigma		
Begegnung mit biblischen Texten als dem »Fremdem« und »ganz Anderem« nicht im Modus der Auslegung, sondern <i>im Vollzug</i>	Dialektisch-theologische Predigt / Predigt als Führung ins Heilige <i>Rudolf Bobren;</i> <i>Manfred Josuttis</i>	Performative Didaktik <i>Christoph Bizer</i>
= performatives Paradigma		
Verständnis von Kommunikation als ko-konstruktiver Prozess	Predigt als »offenes Kunstwerk« / Semiotische Homiletik <i>Gerhard Marcel Martin;</i> <i>Wilfried Engemann</i>	Konstruktivistische Religionsdidaktik; Kinder- und Jugendtheologie <i>Petra Freudenberger-Lötz;</i> <i>Mirjam Zimmermann</i>
= Rezeptionsästhetisch-konstruktivistisches Paradigma		

⁵⁶ Vgl. dazu J. P. GREVEL, *Die Predigt und ihr Text. Grundzüge einer hermeneutischen Homiletik*, 2002, und H.-U. GEHRING, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss*, 1999.

In der gegenwärtigen Diskussion sowohl der Homiletik wie der Religionspädagogik findet wohl das rezeptionsästhetisch-konstruktivistische Paradigma die größte Resonanz. Deshalb sei hier an diesem Beispiel in wenigen Pinselstrichen skizziert, welche Rolle historisch-kritische Exegese darin spielt oder spielen kann.

Als markanter, diskussionsprägender Vertreter einer rezeptionsästhetischen Homiletik kann Wilfried Engemann herangezogen werden. Der Rekurs auf den (biblischen) Text spielt in seiner Homiletik eine herausragende, charakteristisch offen bestimmte Rolle.⁵⁷ Das beginnt schon bei den »empirischen Problemanzeigen«, mit denen er jede Erörterung einer homiletischen Herausforderung eröffnet – hier adressiert Engemann etwa die »Exegese ohne Fokus«, die zwar methodisch und historisch sorgfältig erstellt wird, aber unklar lässt, »was dies nun alles für das Verständnis des Textes bedeutet«.⁵⁸ Die klassischen Argumente für den »Textbezug« einer Predigt – er fungiere als Indikator für »Wahrheit«, »Verlässlichkeit« und »Verbindlichkeit« – unterzieht er einer kritischen Prüfung,⁵⁹ um schließlich ein Mehrebenenmodell biblischer bzw. überhaupt literarischer Texte vorzustellen, mit Hilfe dessen die – immanente wie durch Interaktion mit dem Leser erzeugte – Polyvalenz von Predigttexten vor Augen tritt. Es geht vor diesem Hintergrund nicht darum, »den Text zu predigen«, sondern »mit einem Text zu kooperieren«.⁶⁰ Dann erst kann er, »zusammen mit der Predigt« seine potentielle »konfrontierende«, »kreatorische« oder »konfirmierende Funktion« erfüllen⁶¹ – dies allerdings unter der Voraussetzung der »Analogie«, also unter der Annahme, »dass Situationen heute und Situationen damals gemeinsame Strukturmerkmale aufweisen« und Ähnlichkeiten »im Hinblick auf die Existenz des Menschen vor Gott« bestehen.⁶² Gehört dies alles zu den Reflexionsaufgaben des Predigenden, so wird er (oder sie) durch das semiotische Grundmodell Engemanns in gewisser Weise entlastet: Denn das erarbeitete *Manuskript des Predigers* ist nur die eine Seite der Medaille, die durch deren zweite Seite, das »Auredit des Hörers« zu ergänzen ist und erst darin zum Ziel kommt.⁶³

Im Bereich der Religionspädagogik sei analog auf die Kinder- und Jugendtheologie verwiesen. Sie wird vielgestaltig ausgearbeitet,⁶⁴ geht aber darin einig,

⁵⁷ W. ENGEMANN, Einführung in die Homiletik, ²2011, v.a. 88–151. Vgl. auch DERS., Personen, Zeichen und Evangelium (APrTh 23), 2003, v.a. 91–107 und 108–140.

⁵⁸ ENGEMANN, Einführung (s. Anm. 57), 89 und 90.

⁵⁹ AaO 104–113.

⁶⁰ AaO 131.

⁶¹ AaO 140.

⁶² AaO 149; vgl. 133–137. 148–151.

⁶³ ENGEMANN, Personen (s. Anm. 57), 94f, und – im Schaubild – 137.

⁶⁴ Vgl. dazu die erste gemeinsame Ausgabe des »Jahrbuchs für Kinder- und Jugendtheologie« (JaBuKi), 2017.

dass in Lernprozessen die Bewusstwerdung und Artikulation dessen, was die Lernenden in Begegnung mit einem Thema oder eben einem biblischen Text kognitiv und emotional konstruieren, didaktisch und auch sachlich vorrangig ist: Die Konstruktion der Lernenden ist der eigentliche Lernausgangspunkt, den es im Lernprozess (idealerweise) weiterzuentwickeln gilt. In einem bibel-didaktischen Lernarrangement wird ein biblischer Text (in welcher Gestalt auch immer er präsentiert wird) zum Initial eines Konstruktionsprozesses, dessen Ziel und Angemessenheitskriterium *nicht* der – mittels historisch-kritischer Exegese zu erhebende – historische Richtungssinn eines Textes ist, *sondern* die Qualität der Konstruktion: ihre Komplexität, ihre Passung zur ›Situation‹ des Lernenden, die Angemessenheit ihrer Expression (z. B. in einem Bild, in einer Nacherzählung, in einer kreativen Verfremdung).⁶⁵

Für beide Szenarien trifft – obschon der angestrebte Umgang mit biblischen Texten in der semiotischen Homiletik weit detaillierter ausgearbeitet wird als in der Kinder- und Jugendtheologie – Folgendes zu: Biblische Texte spielen eine maßgebliche Rolle in dem »Lern«-Prozess, den Predigt und Unterricht initiieren wollen. Doch als Ziel gilt nicht die »Aneignung« eines bestimmten, etwa des historisch plausiblen Textgehaltes bzw. der *intentio operis*, sondern die Initiierung einer sinnstiftenden Konstruktion durch die Adressaten, die – auch das ist nicht unwichtig – heterogen gedacht werden. Historisch-kritische Exegese spielt in der expliziten Kommunikation mit den Hörenden oder Lernenden keine oder kaum eine Rolle. Sie dient vielmehr ›lediglich‹ als ein Hilfsmittel, um a) den Predigenden oder Lehrenden den – historisch gewachsenen – Bedeutungsreichtum eines Textes vor Augen zu stellen und b) ggf. Grenzen legitimer Interpretationspolyvalenz bewusst zu machen bzw. Fehldeutungen zu falsifizieren (z. B. im Falle antijüdischer Lesarten eines Textes).

Um es mit einem sprachlichen Bild aus der Informationswissenschaft zu sagen: Historisch-kritische Exegese fungiert hier als *Hintergrundwissen* (wobei »Wissen« im Rahmen dieses Bildes Kenntnisse *und* Kompetenzen umfasst). D. h. sie ist nicht das, was auf der Benutzeroberfläche explizit benötigt, gesucht und genutzt wird, aber sie strukturiert – für den Nutzer oder die Nutzerin (hier: Predigthörende oder Lernende im Unterricht) unsichtbar bzw. implizit – die Wissensbestände und deren Findlogik; mit seiner – die jeweilige Domäne – strukturierenden Kraft ist es in der Sache und für das Funktionieren der Nutzung unverzichtbar. Von seiner sachlichen Qualität her lässt sich dieses Hin-

⁶⁵ A. A. BUCHER (Hg.), »Im Himmelreich ist keiner sauer« – Kinder als Exegeten (JaBuKi 2), 2003; G. BÜTTNER/M. SCHREINER (Hg.), »Man hat immer ein Stück Gott in sich«. Mit Kindern biblische Geschichten deuten (JaBuKi Sonderband), Bd. 1: Altes Testament, 2004, Bd. 2: Neues Testament, 2006.

tergrundwissen als »Expertise«⁶⁶ kategorisieren, die als »Verfügungswissen« fungiert.⁶⁷

*II.4. Historisch-kritische Exegese und die Grundlagen
praktisch-theologischer Theoriebildung,
oder: Praktische Theologie als Antipode historisch-kritischer Exegese*

Schließlich ist – eng damit zusammenhängend – zu fragen, wie denn in den *Prolegomena* Praktischer Theologie das Gewicht biblischer Texte bzw. Inhalte und damit historisch-kritischer Exegese bestimmt wird. Naturgemäß wäre hier eine Fülle an Differenzierungen einzubringen, ist doch die Praktische Theologie als Wissenschaftsdisziplin in ihrer 200-jährigen Geschichte seit Friedrich Schleiermacher sowohl material als auch methodologisch, sowohl als Gesamtdisziplin wie in ihren Subdisziplinen fein elaboriert worden – die Gesamtentwürfe der Disziplin bis hin zu deren jüngsten Exemplaren aus der Feder von Wolfgang Steck und Christian Grethlein,⁶⁸ die Lehrbücher der Subdisziplinen⁶⁹ und nicht zuletzt ihre historisch-genetische Selbstaufklärung⁷⁰ legen davon bedrückt Zeugnis ab.

Allein schon in den Gesamtentwürfen des letzten Vierteljahrhunderts ist das Spektrum der Positionen weit:⁷¹ Während in Dietrich Rösslers »Praktische[r]

⁶⁶ Dazu M. T. H. CHI/R. GLASER/M. J. FARR (Hg.), *The Nature of Expertise*, (1988) 2014, und K. A. ERICSSON u. a. (Hg.), *Cambridge Handbook on Expertise and Expert Performance*, 2006.

⁶⁷ Zum theologischen Orientierungswissen wird Exegese demnach erst durch Einzeichnung in hermeneutische und theologische Horizonte. Zur Unterscheidung von Verfügungs- und Orientierungswissen siehe J. MITTELSTRASS, Art. Wissen (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, 2008, 717–719), sowie zuletzt DERS., Wissen – und was es über das Wissen zu wissen gibt (in: DERS., *Der philosophische Blick. Elf Studien über Wissen und Denken*, 2015, 12–26).

⁶⁸ Die wichtigsten Gesamtentwürfe haben analysiert GRETHLEIN/MEYER-BLANCK, *Geschichte* (s. Anm. 13); vgl. darüber hinaus CH. GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, (2012) 2016, und zuvor W. STECK, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Bde. 1–2, 2000/2011.

⁶⁹ Lehrbuch praktische Theologie, hg. von A. GRÖZINGER, bisher 5 Bde.; Bd. 1: S. SCHWEITZER, *Religionspädagogik*, 2006; Bd. 2: A. GRÖZINGER, *Homiletik*, 2008; Bd. 3: CH. MORGENTHALER, *Seelsorge*, 2009; Bd. 4: E. HAUSCHILD/U. POHL-PATALONG, *Kirche*, 2013; Bd. 5: A. DEEG/D. PLÜSS, *Liturgik*, erscheint 2018; und: *Neue theologische Grundrisse (NThG)*, bisher 2 praktisch-theologische Bde.: M. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, 2011; SCHRÖDER (s. Anm. 9), 2012.

⁷⁰ S. Anm. 13.

⁷¹ Vgl. H. SCHWIER, *Praktische Theologie und Bibel. Die Rolle von Bibel und Exegese in der derzeitigen Standortbestimmung der Praktischen Theologie* (EvTh 61, 2001, 340–353).

Theologie«⁷², die sich aus der Figur der dreifachen Gestalt des neuzeitlichen Christentums begründet und strukturiert, *kein* Grundlagenkapitel enthalten ist, in dem eine substantielle Bezugnahme auf biblische Perspektiven Platz finden könnte, und auch sonst biblische Referenzen keine strukturgebende Rolle spielen, verhält es sich im jüngsten Gesamtentwurf, der »Praktische[n] Theologie« Christian Grethleins⁷³, 28 Jahre nach Rösslers Entwurf in derselben Reihe der »Grundrisse« bei deGruyter erschienen, geradezu diametral anders. Drei Momente seien herausgegriffen:

- Im entscheidenden zweiten Teil, der »empirische und theologische Grundperspektiven« auf die »Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart« entfaltet, kommt auf breitem Raum das »Evangelium« als neutestamentlicher Schlüsselbegriff zur Sprache (§8.2).
- Zudem wird auch die – gemeinhin für die moderne Gegenwart als charakteristisch erklärte – »pluralistische Verfassung des Christentums« auf dessen biblisch bezeugten Grundimpuls und das plurale Erscheinungsbild der frühen Zeugnisse zurückgeführt (§9.1).
- Und schließlich verdanken sich die für das Christentum insgesamt und folglich auch für die Praktische Theologie konstitutiven *Modi der Kommunikation des Evangeliums*, »Lehren und Lernen«, »gemeinschaftliches Feiern« und »Helfen zum Leben«, allesamt der Praxis Jesu und damit »biblischen Grundlagen« (§13–15).

Anders formuliert: Während die Kommunikationsbedingungen, »Sozialformen« und »Tätigkeiten«, zudem auch die theoretischen Referenzen im Laufe der Christentums- und Disziplingeschichte dramatische Veränderungen erfahren haben, zeichnen sich Gehalt und Struktur dessen, was sich je und je als »Evangelium« ereignet (oder als solches identifiziert werden kann), durch Konstanz im Wandel aus.

Angesichts der Debatte innerhalb der Praktischen Theologie wundert es nicht, dass diese starke Stellung biblischer Perspektivierungen auf positive, aber eben auch kritische Resonanz stieß;⁷⁴ erstaunlich ist allerdings, dass in der öffentlichen Diskussion keine exegetischen Stimmen zu hören waren, obschon es an dieser Stelle doch nicht um irgendein *Adiaphoron* ging bzw. geht, sondern um die Frage, ob eine hermeneutisch verantwortbare Möglichkeit besteht, nor-

⁷² RÖSSLER (s. Anm. 23).

⁷³ GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 68).

⁷⁴ Die Wahl des Leitbegriffs »Evangelium« und die Behauptung einer inhaltlichen Kontinuität dieses Evangeliums von Jesu Praxis bis in die Gegenwart hat heftige Kritik auf sich gezogen – so namentlich von W. GRÄB, *Religionstheologische Ansichten und Anfragen* (in: M. DOMSGEN/B. SCHRÖDER [Hg.], *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie* [APrTh 57], 2014, 61–74), 62. 64–70.

mative Orientierungen neuzeitlicher Christentumspraxis im Rekurs auf zentrale biblische (hier: neutestamentliche) Phänomene zu gewinnen. An diesem Diskurs, insbesondere an seinen Leerstellen, bildet sich die ungelöste Problematik einer Hermeneutik der Bibel und die – mehr oder weniger – betrübliche Gesprächslage zwischen Exegese und Praktischer Theologie wie in einem Brennglas ab.⁷⁵

Man kann wohl sagen: Die Reflexion der Praktischen Theologie auf ihre neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen führt zu einem gesteigerten Bewusstsein vom eigenen historischen Ort – übrigens bestimmt nicht zuletzt Christian Grethlein die Praktische Theologie dezidiert als moderne »Krisenwissenschaft«⁷⁶ – und sie führt weithin zur Annahme der Inkommensurabilität von Bibel als antik-jüdischer Textsammlung und neuzeitlicher Konstellation von öffentlichem Christentum, institutioneller Kirche und getauftem Einzelnen – am deutlichsten tritt dies an Rösslers (und Stecks) Gesamtentwurf einerseits und den religionskulturhermeneutischen Arbeiten Wilhelm Gräbs⁷⁷ andererseits hervor.

Dieser dezidierten Ortsbestimmung weiter Teile der Praktischen Theologie steht eine historisch-kritische Exegese gegenüber, die biblische Texte – nicht zuletzt im Zuge der gegenwärtig verlangten und realisierten Interdisziplinarität mit nicht-theologischen Wissenschaften – konsequent historisiert, kaum je ein hermeneutisches Modell erkennen lässt und zur Anwendung bringt, und so ihren normativen Anspruch wie auch ihren theologischen Charakter abschmilzt.

Angesichts dessen ist für die Praktische Theologie die Frage nicht, ob sie die historisch-kritische Exegese intensiver rezipieren könnte und müsste, sondern ob es eine valide Hermeneutik geben kann, die die Einbeziehung biblischer Referenzen nicht nur *innertheologisch* verantwortbar erscheinen lässt, sondern auch im Gespräch mit *den* Wissenschaften, auf die Praktische Theologie ange-

⁷⁵ Zu dieser Gesprächslage vgl. etwa das Themenheft »Bibel und Hermeneutik« der Zeitschrift *Praktische Theologie* 49, 2014, H. 3, oder auch die Bände von A. DEEG / M. NICOL (Hg.), *Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, 2010, und K. FINSTERBUSCH / M. TILLY (Hg.), *Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre*, 2010.

⁷⁶ GRETHELIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 68), 13–98 (Kap. 1).

⁷⁷ In seiner »Predigtlehre. Über religiöse Rede« hat W. Gräb der Schrift allerdings breiten Raum gewidmet (W. GRÄB, *Predigtlehre. Über die religiöse Rede*, 2013, 53–60, 90–140). Darin heißt es etwa: »Der biblische Text ist die Basis der Predigt, doch nicht als steinernes Fundament, sondern als lebendiger Wurzelgrund, wenn wir den Text von unseren eigenen religiösen Sinnfragen herkommend lesen« (aaO 53); in der Folge markiert er Erträge historisch-kritischer Exegese (z. B. aaO 98, 133f), insistiert aber v. a. darauf, dass es – nicht nur in homiletischen Zusammenhängen – gilt, »biblische Texte [...] als symbolische Artikulation religiöser Erfahrung auszulegen« (aaO 54).

wiesen ist, seien es empirische Sozialwissenschaften oder Erziehungswissenschaft, Psychologie oder Betriebswirtschaft, Medienwissenschaft oder Kommunikationstheorie.

*II.5. Historisch-kritische Exegese und die Bildungsbiografie
Praktischer Theologen,
oder: Historisch-kritische Exegese als Etappe theologischer Bildung
Praktischer Theologen*

In enzyklopädischen Reflexionen erscheint die Praktische Theologie seit Schleiermacher durchweg als letzte bzw. bisweilen – seit prominenter Berücksichtigung von Missionswissenschaft/Interkultureller Theologie – als vorletzte Disziplin im Reigen der Theologie.⁷⁸ Allerdings ist diese Stellung ambivalent konnotiert: Praktische Theologie kommt als letzte Disziplin ins Spiel, weil sie in der Fachgeschichte als letzte auf den Plan getreten ist und im Ablauf des Studiums Einsichten, methodische Schritte und Reflexionsperspektiven der anderen Disziplinen in gewissem Maße voraussetzt; zugleich aber gilt sie in der Spur Schleiermachers nicht selten als Krone im Baum des Theologiestudiums,⁷⁹ eben insofern sie Einsichten der übrigen Disziplinen aufnimmt, eigenständig verarbeitet und handlungsorientierend konkretisiert.

Die enzyklopädischen Überlegungen bilden sich cum grano salis bis heute de facto in der Struktur eines Theologiestudiums ab. Darin durchlaufen alle Theologiestudierenden – in der Regel: in ihren ersten Semestern, im Anschluss an und verwoben mit dem Erlernen der sogenannten alten Sprachen – die Schulung in historisch-kritischer Methodik (angewandt in Exegese wie Kirchengeschichte), um – in der Regel eher am Ende des Studiums – zur Befassung mit der Praktischen Theologie zu gelangen. Man kann darüber streiten, ob sie letztere mit gleichem Gewicht und Nachdruck betreiben wie das Studium von Exegese und Systematischer Theologie.⁸⁰

Nicht zuletzt klingt dieses Gefälle in Qualifikationswegen wissenschaftlicher Theologen nach. Während mir kein Professor und keine Professorin im 20. und bisherigen 21. Jahrhundert bekannt ist, der bzw. die im Fach »Praktische Theologie« promoviert wurde, um sich dann etwa in einer der Bibelwis-

⁷⁸ Vgl. zuletzt E.-M. BECKER/D. HILLER (Hg.), *Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang*, 2006.

⁷⁹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811; ²1830), hg. von H. SCHOLZ, 1982, §31.

⁸⁰ Einschlägige Einschätzungen bedürften empirischer Validierung (oder Falsifikation).

senschaften zu habilitieren, war es umgekehrt bis ans Ende des 20. Jahrhunderts durchaus üblich, dass spätere Praktische Theologen zunächst im »Alten« oder »Neuen Testament« promoviert wurden.⁸¹ Das ist *ein* durchaus gewichtiger Faktor, um die enge Bezugnahme vieler Praktischer Theologen früherer Zeiten auf exegetische Einsichten zu erklären; der Umstand, dass dieser gemischte Qualifikationsweg inzwischen zur Ausnahme geworden ist, lässt ahnen, dass diese Bezugnahme perspektivisch weiter rückläufig sein wird. Unter den religionspädagogischen und praktisch-theologischen Professor/innen der Gegenwart ist kaum eine/r, der bzw. die exegetisch promoviert wurde.⁸² Wenn auf Grund dessen ein innerer Dialog zwischen Exegese und Praktischer Theologie »im« Praktischen Theologen unwahrscheinlicher wird, rückt als Desiderat umso dringlicher vor Augen, äußere Foren des Austausches zwischen beiden Disziplinen zu schaffen und zu pflegen.

III. Prinzipielle Überlegungen zur Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Praktische Theologie

III.1. Eine historische Perspektive: Entwicklungen im Verhältnis von historisch-kritischer Exegese und Praktischer Theologie

Die fünf sachlichen Ebenen, die bislang synchron unterschieden wurden, lassen sich unschwer auch diachron lesen: Seitdem sich – wesentlich vorangetrieben durch Friedrich Schleiermacher – zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Praktische Theologie zu formieren begann, ergaben sich bis Ende der 1960er Jahre Auftrag und theologische Reflexionsaufgaben von Pfarrern und Lehrern weniger aus spezifischen Einsichten der Praktischen Theologie als vielmehr aus dem Gefälle der Theologie insgesamt, nicht zuletzt aus der jeweils zeitgenössischen Form der Schriftauslegung (vgl. II.1.). Bis heute klingt dies – trotz einer gewissen Aufwertung der Praktischen Theologie im Studium und der flächendeckenden Einführung von Vikariat/Referendariat – nach.

Praktische Theologie sah ihre Aufgabe ab Mitte des 19. Jahrhunderts folglich einerseits in der theoretischen Profilierung ihrer Disziplin, daneben aber auch in der elementarisierenden Vermittlung dessen, was die anderen theologischen Disziplinen an notwendigen oder hilfreichen Einsichten für Pfarrer und Gemeinden bereitstellten: Praktische Theologie im Zeichen des lutherischen oder reformierten Konfessionalismus (etwa Theodosius Harnack) konzentrierte sich dabei auf

⁸¹ Vgl. die *curricula vitae* in H. F. RUPP u. a. (Hg.), *Lebensweg [und] religiöse Erziehung [und Bildung]*, Bde. 1–6, 1989–2015.

⁸² Ausnahmen sind etwa Hanna Roose, Bochum, und auch der Autor dieses Beitrags.

dogmatische Figuren, Praktische Theologie im Zeichen des Historismus (etwa Ernst Ch. Achelis) auf (kirchen-, gottesdienst-, unterrichts-)geschichtliche Einsichten, Praktische Theologie im Zeichen liberaler wie auch dialektischer Theologie auf bibelbezogene, historisch-kritisch gewonnene exegetische Kenntnisse und damit auf – wie oben ausgeführt – *praktische Exegese* (dazu II.2.).

Mit der Formierung von Subdisziplinen Praktischer Theologie wird namentlich in Homiletik und Katechetik immer wieder der Umgang mit biblischen Texten reflektiert: Sie gelten als zentrales Medium von Predigt und Unterricht. Bis in die 1960er Jahre hinein gibt historisch-kritische Exegese dabei Auswahl, Wege der Erschließung und auch die gebotene Deutung für den praktischen Vollzug wie für die praktisch-theologische Reflexion vor: von der Exegese zur Predigt bzw. Katechese lautet die programmatische Formulierung. Im Zuge der empirischen, kontext- und subjektorientierten Wende der Praktischen Theologie seit Ende der 1960er Jahre verändert sich die Art der Bezugnahme auf historisch-kritische Exegese dramatisch: Sie verschwindet als unmittelbar nutzerrelevante und auch als normierende Größe und wird stattdessen zum – unverzichtbaren, aber alles in allem »korrektiv« wirksamen – »Hintergrundwissen« (so II.3.).

In dem Maße, in dem sich Praktische Theologie als spezifisch neuzeitlich konstituierte Disziplin begreift,⁸³ die eine »der religiösen, christlichen und kirchlichen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise [ist], die Grundfragen der Theologie selbständig, nämlich in Wahrnehmung reflektierender, orientierender und handlungsoptimierender Absicht auf kirchliches Handeln hin zu entfalten«⁸⁴, wird sie in gewisser Weise zum dialektisch verbundenen Antipoden historisch-kritischer Exegese: Beide, Praktische Theologie und historisch-kritische Exegese, reduzieren die Rolle der Schrift als *norma normans* – die Exegese durch Vervielfältigung ihrer Methoden, Perspektiven, Kontextualisierungen, Deutungen, die kaum mehr einen normativen Gehalt erkennen lässt, die Praktische Theologie durch Betonung der neuen Qualität neuzeitlicher Konstellationen, die keinen normativen Rückgriff auf vorneuzeitliche Quellen mehr erlaubt (siehe II.4.). Beide gehen zwar deutlich unterschiedene Wege – während die Exegese auf der Qualität historisch-philologischen Arbeitens insistiert (Historisierung), schreibt die Praktische Theologie der Theologie immer deutlicher das Erfordernis empiriebasierter Gegenwartsorientierung ins Stammbuch –, sind aber in diesem Effekt geeint.

⁸³ Vgl. B. AHLERS, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, 1980, und V. DREHSEN, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur soziokulturellen Lebenswelt christlicher Religion, 2 Bde., 1988.

⁸⁴ SCHRÖDER, Absicht (s. Anm. 7), 127.

Soll es angesichts dieser Entwicklungen zu einem fruchtbaren Gespräch kommen, stehen *beide* Disziplinen vor der Aufgabe, aufeinander zuzuarbeiten, indem Praktische Theologie im Gespräch mit Exegese (und Kirchengeschichte) ihre historische Selbstaufklärung forciert, und historisch-kritische Exegese sich im Gespräch mit der Praktischen Theologie nicht nur als Sachwalterin historischer Sachverhalte, sondern eben als theologische Disziplin profiliert, die ihre Vorgehensweise und erkenntnisleitenden Interessen ihrerseits gegenwärtigen Herausforderungen verdankt.⁸⁵ Wenn sich Praktische Theologie allein als empirische Wissenschaft, historisch-kritische Exegese allein als historische Kulturwissenschaft versteht, wird dieser Gesprächsfaden reißen.

III.2. Eine hermeneutische Perspektive: Synthese polyvalenter Zugänge im Zeichen von historisch-kritischer Exegese und Praktischer Theologie

Die gegenwärtige historisch-kritische Exegese profiliert – durchaus im Unterschied zum Diskurs bis in die 1980er Jahre hinein – ihre Interdisziplinarität, die Pluralität ihrer methodischen Zugänge und die Polyphonie ihrer Deutungen von Texten und fachlichen Problemstellungen; wenn ich recht sehe, haben sich im Zuge dieser Entwicklung etliche scheinbare Unvereinbarkeiten aufgelöst – diejenige zwischen diachroner und synchroner Deutung von Schriften, diejenige zwischen religions- und sozialgeschichtlicher sowie theologischer Interpretation, diejenige zwischen literaturwissenschaftlich inspirierten und historiografischen sowie realienkundlichen Zugängen. Die Gegensätze werden gewissermaßen umgedeutet in *multiperspektivische Zugangsweisen*, die es aufeinander zu beziehen gilt. Gerd Theißen hat dafür bereits 1995 den Ausdruck »*polyvalente oder polyphone Exegese*« vorgeschlagen.⁸⁶ Exegese trägt damit zuerst und v.a. der »Auslegungsbedürftigkeit«⁸⁷ der biblischen Texte und den Anregungen benachbarter Wissenschaften Rechnung. In gewisser Hinsicht zeichnet sie sich damit allerdings auch selbst dem postmodernen Pluralitäts-Paradigma ein: Historisches Durcharbeiten der Quellen erscheint als eine andere

⁸⁵ Beispielhaft explizieren diese Verwurzelung aus meiner Sicht etwa der Neutestamentler Gerd Theißen in seinen Arbeiten zum Urchristentum und die »Zeitschrift für Neues Testament [ZNT]. Das Neue Testament in Universität, Kirche, Schule und Gesellschaft« (seit 1, 1998).

⁸⁶ G. THEIßEN, Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel (in: J. MEHLHAUSEN [Hg.], Pluralismus und Identität [VWGTh 8], 1995, 127–140; wiederabgedruckt in: DERS., Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik [Beiträge zum Verstehen der Bibel 23], 2015, 197–209), 207.

⁸⁷ CH. ALBRECHT, Schriftauslegung als Vollzug protestantischer Frömmigkeitspraxis (in: F. NÜSSEL [Hg.], Schriftauslegung, 2014, 207–254), 210.

Weise des Arbeitens am Deutungs- und Lebensführungspotential des Christentums und als eine andere Weise konstruktivistischer Sinnengewinnung – eben im Medium historischen Arbeitens.

Eine gleichsinnige Entwicklung lässt sich in Homiletik und Religionspädagogik bzw. deren Umgang mit biblischen Texten beobachten: Auch sie stellen verschiedene Textzugänge – verschiedene exegetische Methoden, verschiedene Lektüreperspektiven, verschiedene praktische Vermittlungsformen⁸⁸ – nebeneinander und würdigen die homiletische bzw. didaktische Bereicherung, die diese Pluralität der Zugänge und Deutungsmöglichkeiten generiert.⁸⁹ Über das inzwischen etablierte Reservoir an Zugängen hinaus kommen derzeit v.a. drei weitere Horizonte hinzu: Schriftdeutungen aus interreligiösen Bezügen,⁹⁰ aus weltweit-ökumenischen Kontexten⁹¹ und aus der Praxis, etwa

- in Gestalt der Auslegung der Schrift im Gottesdienst durch die Predigt, aber auch durch Konsonanz der Lesungen und durch die Einbettung in ein liturgisches Setting (Kirchenjahr, liturgische Form des Gottesdienstes, Kirchenraum, Akteure),
- durch Rezeption biblischer Texte in bildender Kunst, hochkultureller Musik und Architektur,
- durch Ingebrauchnahme biblischer Texte in populärer Kultur (Film, Pop-Musik, multimediale Welten), die namentlich von Schülerinnen und Schülern genutzt wird,
- in Gestalt emanzipatorischer oder meditativer Inanspruchnahme biblischer Texte in Kommunitäten und in der Frömmigkeitspraxis pietistischer, evangelikaler oder auch volkscirchlicher Gruppen.

Bibelexegese und Schriftauslegung dienen somit weder in der Bibelwissenschaft noch in praktisch-theologischen Zusammenhängen primär der Bereitstellung eindeutigen, historischen Faktenwissens oder einsinniger Deutungen, vielmehr in beiden Fächern der Semiose, der Generierung einer Mehrzahl von Deutungen, die bei der auslegenden Person und v.a. in der gegenwärtigen Lebenswelt möglicher Adressaten (potentiell) Plausibilität gewinnen können.⁹²

⁸⁸ Diese Trias folgt THEISSEN, Methodenkonkurrenz (s. Anm. 88), 197 und passim.

⁸⁹ H. K. BERG, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, 1991, und M. ZIMMERMANN/R. ZIMMERMANN (Hg.), Handbuch Bibeldidaktik, 2013, 455–602.

⁹⁰ Vgl. hier nur B. SCHRÖDER u. a. (Hg.), Buchstabe und Geist. Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 6), 2017, und M. GROHMANN, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, 2000.

⁹¹ Vgl. exemplarisch den Africa Bible Commentary. A One-Volume Commentary Written by 70 African Scholars, hg. von T. ADEYEMO, 2006.

⁹² Vgl. dazu SCHWIER, Bibel (s. Anm. 26), 280, und ALBRECHT, Schriftauslegung (s. Anm. 87), 214: »Die Kernaufgabe einer jeden [...] Schriftauslegung besteht [...] darin,

Allerdings ist diese Generierung nicht beliebig und ohne Schranken; die biblischen Texte bleiben eben historische Zeugnisse. Deutungen müssen, wenn sie sich legitimerweise als Deutung von bestimmten Texten verstehen (wollen), den »Zusammenhang«⁹³ mit ihrem »historischen Bezugs- und Haftpunkt« ausweisen können⁹⁴ – wenn die Deutenden dies nicht selbst vermögen, muss es zumindest exegetisch Kundigen möglich sein, den implizit vorhandenen, aber subjektiv unerkannten Zusammenhang (nachträglich) aufzudecken:

»Die Einsicht, dass es nicht nur *einen* Schriftsinn gibt [d. h., nicht nur *ein* Verfahren, um ihn aufzuspüren] und dass das Auslegungssubjekt am Aufbau des Sinns beteiligt sein muss, darf nicht dazu führen, Texten eine Aussageintention abzusprechen, die allen Auslegungsabsichten immer schon vorausliegt.«⁹⁵

Das sehen im Prinzip beide, Exegese wie Praktische Theologie. Und hier kommt wiederum die historisch-kritische Exegese als »Hintergrundwissen« ins Spiel; sie ist es – und darin ist sie bis auf Weiteres unverzichtbar –, die bestimmte Deutungen zu falsifizieren vermag. Allerdings müsste sie, um diese hintergründige Kontrollfunktion in einer für die Praktische Theologie deutlicher relevanten Weise ausüben zu können, weitaus häufiger als sie es de facto tut, ihre Einsichten ins Gespräch bringen mit Deutungen der Bibel oder einzelner Texte, die in den genannten Kontexten hervorgebracht werden: Formate wie »Exeget/in kommentiert Bibel-Film«, »Exeget/in widerspricht biblizistisch-politischer Israel-Theologie«, »Exeget/in tritt ins Gespräch mit ›Lecture engagée‹ dieser oder jener Gruppe« gehören gewissermaßen ins Aufgabenportfolio moderner historisch-kritischer Exegese. Diese kann, um es mit einem Wort aus der Kybernetik zu formulieren, nicht in einer Komm-Struktur verharren (also warten, bis ihr jemand eine Deutung zur Prüfung vorlegt), sondern sollte sich auf eine Geh-Struktur einlassen (also aktiv teilnehmen am »Streit der Interpretationen«⁹⁶, und zwar gerade nicht nur solcher Interpretationen, die im akademischen Geschäft vorgetragen werden). Die Voraussetzung für diese Art kritischen Engagements

mit einer dreifachen Historizität konstruktiv umzugehen – der des Textes, der subjektiven Auslegerperspektive und der sich wandelnden Adressatenerwartungen«.

⁹³ Diesen »Zusammenhang« möchte ich ähnlich elastisch verstanden wissen wie den »Zusammenhang mit Zeugnis und Dienst«, von dem die Evangelische Kirche in Deutschland 1971 im Blick auf die Auslegung ihrer »Grundsätze« spricht (Bildung und Erziehung, hg. vom Kirchenamt der EKD [Denkschriften der EKD 4/1], 1987, 56–63, hier 60).

⁹⁴ Dazu J. LAUSTER, Schriftauslegung als Erfahrungserhellung (in: NÜSSEL, Schriftauslegung [s. Anm. 87], 179–206), 194: »[...] zum modernen Wahrheitsbewusstsein gehört es unausweichlich, den Texten einen historischen Bezugs- und Haftpunkt zuweisen zu können«.

⁹⁵ AaO 201.

⁹⁶ SCHWIER, Bibel (s. Anm. 26), 282.

historisch-kritischer Exegese wäre, dass sie ihre Aufgabe als Teil des theologischen Geschäfts und damit als Beitrag zur *Deutung von Lebenswirklichkeiten und Selbstverständnissen im Licht des christlichen Glaubens*⁹⁷ auffasst: »Eine als Erfahrungserhellung verstandene Exegese nimmt mit wissenschaftlichem Anspruch die Texte gerade als das in den Blick, was sie sind: Texte, die religiösen Sinn transportieren und religiöse Evidenz erzeugen wollen.«⁹⁸

III.3. Eine systematische Perspektive: Geltungsansprüche Praktischer Theologie angesichts der Implikationen der historischen Methode

Ganz gleich, ob Theologie historisch, vergleichend, empirisch oder schriftauslegend arbeitet, sie steht vor der Herausforderung, in all dem wahrgenommenen Sein ein Sollen identifizieren zu wollen und zu müssen. Die meisten Versuche, dieses Sollen gewissermaßen auf eine – ein für alle Mal definierte – inhaltliche Mitte der Schrift oder auf ein Formalprinzip wie das »sola scriptura« zu gründen, halten gegenwärtigen Wahrheitskriterien und Plausibilitäten nicht stand.⁹⁹ Speziell für den Umgang mit der Schrift gilt vielmehr:

»Weil sich die Aneignung der biblischen Botschaft nicht anders als in immer neuen Auslegungs- und Applikationsprozessen vollzieht, ist es nicht möglich, letztgültige Urteile über adäquate Auslegungsgestalten zu treffen und Auslegungsprozesse darin zum Abschluss bringen zu wollen.«¹⁰⁰

Mit anderen Worten: Auch der Rekurs auf die Schrift und der Rückgriff auf das Instrument historisch-kritischer Exegese enthebt nicht der Unabschließbarkeit dieses Prozesses, sondern weist – im Gegenteil – gerade in ihn hinein, denn »die biblischen Texte sind [...] die verarbeitende Ausdrucksgestalt von Transzendenzerfahrungen«¹⁰¹ – Erlebnis und Interpretation sind in ihnen unlöslich verbunden: »Zum Faktum kann nicht einfach die Deutung addiert werden, die dann auf der Suche nach dem Faktum [also etwa einem vermeintlich objektiven Transzendenzeinbruch] wieder abgezogen werden könnte.«¹⁰² Zugleich kann im Rahmen einer sich als christlich verstehenden Theologie nicht auf den Rückgriff auf die *in den biblischen Texten* gebotene Verarbeitung von Transzendenz-

⁹⁷ Siehe oben S. 213.

⁹⁸ LAUSTER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 94), 203. Vgl. J. LAUSTER, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (HTh 46), 2004, 463f.

⁹⁹ Zu deren Besprechung aaO *passim*.

¹⁰⁰ F. NÜSSEL, *Zusammenschau* (in: DIES., *Schriftauslegung* [s. Anm. 87], 239–254), 253.

¹⁰¹ LAUSTER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 94), 440.

¹⁰² AaO 443.

erfahrungen verzichtet werden. Denn sie stellen »im Horizont der das Christentum prägenden Transzendenzerfahrungen *originäre Symbolisierungen und Ausdrucksformen* bereit [...], die es späteren Generationen ermöglich[en], diese Deutungen in ihre lebensweltlichen Erfahrungen zu übersetzen und damit religiöse Erfahrungen aufzubauen.«¹⁰³

Auch die Praktische Theologie bewegt sich unweigerlich in einem solchen Zirkel bei all ihren Versuchen, unter den Bedingungen der Gegenwart Handlungsentscheide oder auch nur Orientierungsmarken für das Handeln zu entwickeln. Die gängigen praktisch-theologischen Modelle, die beschreiben, wie solche Orientierungen zu gewinnen sein sollen, markieren deshalb lediglich formale Schritte, die zu gehen sind (etwa der ökumenische Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln«, kybernetische Steuerungsmodelle, das praktisch-theologische Ypsilon u. a.), und weisen auf diese Weise ein in eine prinzipiell unabschließbare Dauerreflexion, die jeweils nur *vorläufige Ergebnisse* vorzulegen erlaubt.

Ebenso wie in der historisch-kritischen Exegese gilt es deshalb in der Praktischen Theologie, die gewählten Methoden, Zugangsweisen, Referenzwissenschaften durchsichtig zu machen und mit ihnen so umzugehen, dass deren Nutzung und Ertrag zunächst innerhalb der eigenen Disziplin, dann im Gespräch mit den anderen Zweigen theologischer Wissenschaft und schließlich auch jenseits der Theologie plausibel und »geltend gemacht« werden können. »Wie alle Aussagen gelten auch [praktisch-]theol[ogische] zunächst innerhalb eines bestimmten Systems, etwa innerhalb der christl[ichen] Theologie. Doch kann ihre G[eltung] nicht auf die christliche Binnenperspektive beschränkt bleiben«, weil theologische und insbesondere praktisch-theologische Aussagen Aussagen über die Wirklichkeit zu sein beanspruchen.¹⁰⁴ Für die Praktische Theologie ist deshalb um der kritischen Prüfung ihrer Verfahren und Ergebnisse willen weder das Gespräch mit einschlägigen Sozial- und Humanwissenschaften noch das Gespräch mit anderen theologischen Disziplinen, darunter selbstredend auch die historisch-kritische Exegese, verzichtbar. Angesichts der großen Spannweite dieser Gesprächspartner ist praktisch-theologisch eine erhebliche Ambiguitätstoleranz gefragt, die Fähigkeit, mehrdeutige Situationen, unterschiedliche Deutungen und nicht-eindeutige, ggf. widersprüchliche Handlungsorientierungen zu ertragen.

¹⁰³ AaO 451 (Kursivierung B. S.). Der Weg dorthin lässt sich nach Lauster vorzugsweise rezeptionsästhetisch beschreiben – allerdings, das unterstreicht er, erübrigt das Vertrauen auf Rezeption und Ko-Konstruktion von Text und Lesenden bzw. Hörenden keineswegs »historische und hermeneutische Textzugänge« (aaO 453).

¹⁰⁴ D.-M. GRUBE, Art. Geltung (RGG⁴ 3, 2000, 603f), 603.

*III.4. Eine protestantismustheoretische Perspektive:
»Priestertum aller Getauften« als Grundlage und Ziel
praktisch-theologischer Handlungsorientierung*

Zu den Grundannahmen evangelischen Glaubens- und Kirchenverständnisses gehört die Überzeugung, dass jede/r Getaufte handlungs- und rechenschaftspflichtig sowie urteilsfähig im Glauben, also: gebildet, ist und auch de facto entsprechend agieren können soll. Die Kenntnis und das Verstehen der Schrift galten und gelten als zentrale Medien zum Aufbau und zur Pflege dieser Bildung. Dieser Zusammenhang ließe sich an Schriften Martin Luthers ebenso nachzeichnen wie an denjenigen Friedrich Schleiermachers, Rudolf Bultmanns oder Dietrich Ritschls.¹⁰⁵

Gewiss sind die besagte Kenntnis wie das Verstehen der Schrift und historisch-kritische Exegese nicht identisch; sie sind vielmehr zu unterscheiden, allerdings ohne sie zu trennen. Deshalb ist nicht nur zu thematisieren, welchen Rang und welches Potential die Praktische Theologie historisch-kritischer Exegese bei der Bearbeitung ihrer fachspezifischen Aufgaben im Blick auf die Bibel zuschreibt, sondern es ist auch die Frage zu stellen, ob und wie historisch-kritische Exegese – dem eigenen Anspruch nach und de facto – dem *Aufbau dieser Schriftkompetenz aller Getauften* zu Gute kommt oder kommen kann.

Im Licht empirischer Einsichten ist dies eine praktisch-theologisch entscheidende Baustelle, weisen doch Indikatoren daraufhin, dass gegenwärtig die *Bibel als Buch* selbst unter Mitgliedern der evangelischen Kirche außer Gebrauch gerät, dass das *Lesen (oder auch längere Zuhören)* als traditionelle Zugangsweise zur Bibel im kirchlich-christlichen Kontext aus der Übung kommt, und – nicht zuletzt – die *Gehalte der Bibel* (ebenso wie diejenigen christlicher Theologie insgesamt) von immer mehr Menschen als nicht relevant für die eigene Lebensführung und -deutung eingeschätzt werden.¹⁰⁶ Angesichts der fundamentalen Bedeutung der Schrift für das Selbstverständnis evangelischer Kirche und Theologie¹⁰⁷ scheint mir dies eine Problemanzeige zu sein, mit der die Kirche und die Fortschreibung des Christentums perspektivisch stehen und

¹⁰⁵ Vgl. hier nur B. SCHRÖDER, Das Priestertum aller Getauften und die Assistenz der Kirche. Überlegungen zur Neuformatierung der Praktischen Theologie im Anschluss an Christian Grethleins Praktische Theologie (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 74], 141–160).

¹⁰⁶ So knapp bei SCHRÖDER, Religionspädagogik (s. Anm. 9), 604.

¹⁰⁷ Vgl. nur am Exempel Martin Luthers A. BEUTEL, Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte (in: NÜSSEL, Schriftauslegung [s. Anm. 87], 141–177), 154–163.

fallen.¹⁰⁸ Eine Kirchenmitgliedschaft oder ein Glaube, der sich keine Rechenschaft abzulegen vermag über die originären sachlichen Impulse für Mitgliedschaft und Glaube und zudem keine stabilisierende – beispielsweise gottesdienstliche – Praxis pflegt, in der diese Impulse gerade auch jenseits von Kognition und expliziter Verbalisierung präsent gehalten werden können, haben schwerlich Aussicht auf Bestand.

Die Bearbeitung dieser Problemkonstellation muss zwar auch als Aufgabe der Praktischen Theologie, aber *keineswegs nur* als ihre Aufgabe gelten, vielmehr fordert sie nicht zuletzt die exegetischen Disziplinen heraus. Die Betrachtung biblischer Texte allein als historische Zeugnisse, die mit einem entsprechenden philologischen wie historiografischen Instrumentarium zu deuten sind, und der permanente Hinweis auf die fortschreitende Ausdifferenzierung der Befunde (und, einmal mehr, Methoden, Perspektiven, Fragerichtungen), gepaart mit dem wohlfeilen Konstatieren der Komplexität einschlägiger exegetischer Diskussionen, scheint kein Schritt zur konstruktiven Bearbeitung dieser Aufgabe zu sein, sondern ein Teil des Problems.

Erforderlich wäre etwas Anderes: Hingabe an das Detail sowie Komplexitätssteigerung der Arbeitsweisen müssten komplementär und mit gleicher Energie begleitet werden von einem *Bemühen, die großen Linien zu zeichnen und Komplexes elementar zu erschließen, um aus der exegetischen Fachwissenschaft heraus nach Form und Inhalt Relevantes für Zeitgenossen zu identifizieren und zu profilieren*, anders gesagt: Expertenwissen bildsam werden zu lassen. Im Gespräch mit der Praktischen Theologie fällt es dieser zu, historisch-kritisch arbeitende Exegeten an diese komplementäre Seite ihrer Aufgabe zu erinnern; die Exegeten wiederum müssen der Praktischen Theologie in Erinnerung halten, dass ihre Bearbeitung neuzeitlicher Konstellation nicht davon entbindet, nach den »originäre[n] Symbolisierungen und Ausdrucksformen [der das Christentum prägenden Transzendenzerfahrungen]« (Jörg Lauster) zurückzfragen. Sie haben, schlichter gesagt, eine Anwaltschaft für die Texte und deren Dignität zu übernehmen. Denn die Geltungsansprüche, die von der Praktischen Theologie erhoben werden, müssen letztlich konsistent sein mit dem, was in diesen originären Symbolisierungen und Ausdrucksformen – nach den Regeln heutiger Verstehensbemühungen – zur Geltung gebracht wurde bzw. wird.

¹⁰⁸ Diese im 17. Jahrhundert aufgekommene Rede vom »articulus stantis et cadentis ecclesiae« wird gemeinhin auf die Rechtfertigungslehre angewandt; dazu hier nur TH. MAHLMANN, Art. Articulus stantis et cadentis ecclesiae (RGC⁴ 1, 1998, 799f).

*III.5. Eine professionstheoretische Perspektive:
Polyphones Verstehen und Erschließen biblischer Texte in doppelseitiger
Verantwortung als Aufgabe kooperativer Ausbildung*

Angesichts der Krise von Schriftprinzip und Bibelbezug in der evangelischen Kirche – Rückgang des Bibelgebrauchs, Krisis des Lesens und Hörens, Relevanzverlust für die je eigene Lebensführung und -deutung – ist weder die Schulung der zukünftigen professionell-praktischen Repräsentanten christlicher Religion in historisch-kritischer Methodik und exegetischer Expertise noch die herkömmliche (bibel-)didaktische und homiletische Ausbildung länger zureichend. Vielmehr bedürfen Pfarrer/innen und Religionslehrer/innen einer *doppelseitigen* bibelhermeneutischen Bildung in Kooperation von historisch-kritischer Exegese und Praktischer Theologie, die sie befähigt, »Äußerungen von Schülerinnen und Schülern [bzw. Kommunikationspartnern überhaupt] auf dem Hintergrund ihrer religiösen Entwicklung und lebensgeschichtlichen Bezüge genauso kundig lesen und interpretieren zu können wie theologische [hier: biblische] Texte«¹⁰⁹. In diesem Zusammenhang sollten sie die Kompetenz erlangen, *aktiv* auf der Klaviatur einer pluralen Methodik, verschiedener Zugänge und Vermittlungsformen biblischer Texte (Gerd Theißen) zu spielen. Dies wiederum erfordert – einmal mehr – erhebliche *synthetische* Kapazitäten, um Einsichten verschiedener Disziplinen, darunter historisch-kritische Exegese und Praktische Theologie, in Beziehung zu setzen. Theologische Ausbildung steht vor der Herausforderung, diese Synthese nicht nur Studierenden *abzuverlangen*, sondern in ihren Strukturen (Modulen) abzubilden, in Lehrveranstaltungen zu proben und in kollegialer Zusammenarbeit *vor Augen zu stellen*.

*III.6. Eine (hochschul-)didaktische Perspektive: Historisch-kritische Exegese
angesichts Lernender und Bibelinteressierter des frühen 21. Jahrhunderts*

Historisch-kritische Exegese wird im Studium der Theologie an Fakultäten wie Instituten Studierenden vermittelt, die im Blick etwa auf ihre religiöse Sozialisation, ihre kognitive Vertrautheit mit Bibel und Christentum und auch das Volumen der von ihnen im jeweiligen Studiengang zu erbringenden Studien- und Prüfungsleistungen als heterogen zu beschreiben sind.¹¹⁰ *Mehrheitlich* ist

¹⁰⁹ Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, 1994, 28.

¹¹⁰ Vgl. im Blick auf Lehramtsstudierende etwa B. SCHRÖDER, Befragung von Studienanfängern – Perspektiven der Datenerhebung – Rückschlüsse auf Reformen (in:

nicht eine allzu sehr vertraute, von fixen Glaubensüberzeugungen gesteuerte Bibelkenntnis, sondern eine distanziert-skeptische Haltung der Relevanz und Glaubwürdigkeit biblischer Texte gegenüber anzunehmen. Nicht anders verhält es sich beispielsweise mit der Schülerschaft des evangelischen Religionsunterrichts.¹¹¹

Nun orientiert sich historisch-kritische Exegese *als Wissenschaft* in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Aufgabenstellung nicht an diesen Adressaten – und soll das auch nicht tun. Allerdings sind solche empiriebasierten Einsichten durchaus bedeutsam, wenn von der *Hermeneutik und Didaktik* historisch-kritischer Exegese zu reden ist: Richtete sich die kritische Kraft dieser Methode über Jahrhunderte gegen ein dogmatisch überformtes, ahistorisches Verstehen der Bibel und vermochte sie dadurch, dass sie die Wahrnehmung für Spannungen innerhalb der Texte, für eigenartige Sprachformen und für die bewusst theologische Gestaltung von Texten und Kanon schärfte, für viele Zeitgenossen befreiend zu wirken, läuft dieser kritische Gestus angesichts einer veränderten Adressatenschaft Gefahr, eine ohnehin vorhandene Haltung der ideologiekritischen Skepsis und der Erwartungslosigkeit gegenüber dem ›religiösen‹ Potential biblischer Texte lediglich zu unterstreichen.

Bibeldidaktik¹¹² und homiletische (Bibel-)Texttheorie konzentrieren ihre Bemühungen vor diesem Hintergrund darauf, mit Hilfe methodischer Arrangements wie dem Bibliolog, mit Hilfe rezeptionsästhetischer Modelle wie dem »Auredit« und auch mit der Hinzuziehung anderer Textauslegungsverfahren als allein dem historisch-kritischen das religiöse bzw. theologische Deutungspotential biblischer Texte freizusetzen. Im Dialog zwischen Praktischer Theologie und Exegese ist nun komplementär auszuloten, welchen Beitrag *letztere* dazu leisten kann und will; bejaht sie die ihr oben (III.5.) zugeschriebene *doppelseitige* Aufgabe, müsste sie sich zugleich der Aufgabe stellen, exegetische Einsichten nicht nur erwachsenenbildnerisch ins Gespräch zu bringen, sondern die exegetische Bildung angehender Religionslehrender und Pfarrer/innen an der Universität unter den gegenwärtigen Bedingungen religiösen Selbstverständnisses und akademischer Qualifikation zu fordern und im Medium didaktischer Reflexion zu fördern.¹¹³

TH. HELLER/M. WERMKE [Hg.], *Universitäre Religionslehrerbildung zwischen Berufsfeld- und Wissenschaftsbezug* [Studien zur religiösen Bildung 1], 2013, 214–222).

¹¹¹ Exemplarisch dazu B. SCHRÖDER/J. HERMELINK/S. LEONHARD (Hg.), *Jugend und Religion* (Religionspädagogik innovativ 13), 2017.

¹¹² Vgl. etwa ZIMMERMANN/ZIMMERMANN, *Handbuch* (s. Anm. 89).

¹¹³ Siehe dazu die 2016 gegründete Zeitschrift *Forum Exegese und Hochschuldidaktik: Verstehen von Anfang an*, hg. von S. FISCHER/TH. WAGNER, 1, 2016, Heft 1: »Perspektiven bibelwissenschaftlicher Hochschuldidaktik«.

IV. Schlussbemerkungen

Sowohl ein Hinweis auf das hermeneutische Reflexionsniveau historisch-kritischer Exegese, der eine eigenständige praktisch-theologische Bibelperschließung erübrigen möchte, als auch eine allein gegenwartsbezogene Religionshermeneutik, die das Gespräch mit historisch-kritischer Exegese überspringen zu können meint, gehen fehl. Praktische Theologie wie historisch-kritische Exegese sollten vielmehr in ein Zwiegespräch treten und darin eine »Hermeneutik des Zutrauens« pflegen und vermitteln: Eine solche Hermeneutik »traut den [biblischen] Texten zu, dass sie sich als bedeutungsvoll und heilvoll erweisen«. ¹¹⁴ Auslegungen im Zeichen dieser Hermeneutik müssen sich zwar an Einsichten historisch-kritischer Methode als Hintergrundwissen messen lassen, ansonsten aber angesichts einer verbreiteten Relevanzkrise biblischer Texte v. a. mit der zu Gebote stehenden Vielfalt an Auslegungsverfahren, Perspektiven und Vermittlungsformen den Prozess der Semiose und der gestaltgebenden Aneignung zu fördern suchen.

Summary

The article analyses the different ways used by Practical Theology in referring to the methods of historical-critical exegesis. Based on the results of this historical approach the author develops some ideas on how to describe the relationship between both Practical Theology and Exegesis in nowadays Protestant Theology in Germany.

¹¹⁴ U. POHL-PATALONG, *Lebensrelevante Lektüre?* (PrTh 49, 2014, 158–165), 165. Vgl. in diesem Sinne die Hermeneutik des rabbinischen Judentums, diejenige der Reformatoren und weiter Teile der protestantischen Bibelwissenschaft – bis hin zu U. LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 2014.