

- Kein konkreter Adressat
- Abfassungsdatum: Spätsommer / Herbst 1524
- Druck: Herbst 1524
- 1 Ausgabe

Dr. Silke Halbach, Ossietzkyring 18, 30457 Hannover

## DIE REFORMATION – SEGEN ODER LAST FÜR EUROPA?

Von Karl Dienst

### *1. Hat die Reformation die Einheit Europas zerbrochen?*

1. War die Reformation in ihrem Kern ein zutiefst religiöses und individuelles Phänomen, so blieb sie aber in ihren Voraussetzungen, ihrem Verlauf und ihren Wirkungen nicht auf Glauben und Kirche beschränkt. Vielmehr wurde der gesamte Sozialkörper der betroffenen Territorien und Städte mitberührt; neben den religiös-kirchlichen und kulturellen Wertvorstellungen wurden auch die politischen Traditionen, die verfassungsrechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen tangiert. Im Blick auf unser Thema ergibt sich hier ein Problem: es wird der Reformation des 16. Jahrhunderts öfter vorgehalten, daß sie die mittelalterliche Christenheit zerstört und so die Einheit Europas zerbrochen habe. Mit der Begünstigung der Errichtung nationaler Kirchen sei auch das Hervortreten des modernen Nationalismus gefördert worden.

2. Der Vorwurf an die Reformation, die Einheit Europas zerbrochen zu haben, erscheint in einer (a) romantischen und einer (b) neuzeitlich-nationalistischen Variante, wobei jede Variante positiv und negativ bewertet wird.

a) Für die romantische Variante ist die Schrift von Novalis »Die Christenheit oder Europa« von 1799<sup>1</sup> charakteristisch: »Es waren schöne glänzende

<sup>1</sup> Novalis (= Friedrich von Hardenberg), Die Christenheit oder Europa. Die 1799 verfaßte Schrift erschien erst 1826. Zitiert nach der bei Aubier in Paris erschienenen Ausgabe von 1947. Zitate: 132, 142, 146.

Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs...« Den Protestanten wirft Novalis vor: Sie »teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, die dauernde Wiedergeburt möglich war«. Angeklagt werden auch die Fürsten, die »sich unglücklicherweise in diese Spaltung gemischt hatten, und viele benutzten diese Streitigkeiten zur Befestigung und Erweiterung ihrer landesherrlichen Gewalt und Einkünfte ... Sie waren eifrig besorgt, die gänzliche Vereinigung der protestantischen Kirchen zu hindern, und so wurde die Religion irreligiöserweise in Staatsgrenzen eingeschlossen und damit der Grund zur allmählichen Untergrabung des religiösen kosmopolitischen Interesses gelegt«. Novalis kommt zu folgendem Urteil: »Mit der Reformation wars um die Christenheit getan. Von nun an war keine mehr vorhanden. Katholiken und Protestanten oder Reformierte standen in sektiererischer Abgeschnittenheit weiter voneinander als von Mohammedanern und Heiden«.

War dieser Text, der die Sehnsucht der Romantik im Blick auf das mittelalterliche Christentum ausdrückte, ursprünglich eher als Fundament für die Zukunftsvision einer aus romantischem Geist geborenen neuen, überkonfessionellen Christenheit gedacht, so wurde daraus in der Spätromantik ein Programm eines Katholizismus ultramontaner Prägung, der sich entschlossen dem Mittelalter zuwandte und für den »Modernismus« eine Häresie war.

Sah Novalis in der Reformation die Wurzel der Neuzeit, die er aber negativ als Zerstörung der Einheit der Christenheit und des Heiles der abendländischen Menschheit beurteilte, so kommt Heinrich Heine zu einer entgegengesetzten Beurteilung: »Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe, widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt, die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt. Dadurch entstand in Deutschland die sogenannte Geistesfreyheit, oder wie man sie ebenfalls nennt, die Denkfreyheit. Das Denken ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim«<sup>2</sup>. Ähnlich heißt es in Hegels Rechtsphilosophie: »Es ist so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es

<sup>2</sup> Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834). Hist.-krit. Gesamtausgabe Bd. 8/I, Hamburg 1979, 36.

das Glücklichsste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können«<sup>3</sup>.

Im Unterschied zu der negativ oder positiv bewerteten These, die Reformation sei der Durchbruch der Neuzeit, betonen z.B. Adolf von Harnack, Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch die Zugehörigkeit der Reformation zum Mittelalter: »Der Protestantismus ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen und zerfallen war« – so Ernst Troeltsch. Das will sagen: Der von Hegel, Heine und Novalis in der Reformation angesetzte Einschnitt in der Geistesgeschichte geschah erst ca. 160 Jahre später in der Aufklärung, während der Altprotestantismus der Welt vor der Reformation viel näher steht als der Moderne.

b) Unter anderen Umständen hat der deutsche und der französische Nationalismus – besonders heftig in der Zeit der Deutsch-Französischen Kriege – den Partikularismus der Reformation unterstrichen. So hat man z.B. Luther und Deutschland eng miteinander verbunden, und zwar mit positivem und negativem Akzent. Erschien 1914 die kleine Schrift von Wilhelm Walther mit dem Titel »Deutschlands Schwert durch Luther geweiht« (Leipzig 1914), so ist für Claude Debussy (1862–1918) in seiner 1915 entstandenen Suite für zwei Klaviere mit dem Titel »En blanc et noir« Luther bzw. sein Lied »Ein feste Burg« ein »Symbol für das deutsche Volk, für den Feind«. Die Marseillaise siegt über den Luther-Choral!

3. Die Botschaft der Reformatoren des 16. Jahrhunderts besaß von vornherein eine universale Tendenz<sup>4</sup>. Da die Rechtfertigung durch den Glauben und das Priestertum aller Gläubigen auch die Unterschiede zwischen den Menschen und den Ländern relativierten, bestanden die Reformatoren immer auf der universalen, an folgenden Zeichen erkennbaren Kirche: der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Taufe und des Abendmahls gemäß dem Evangelium. So schrieb Luther 1520: »Die Zeichen dabei man äußerlich merken kann wo diese Kirche (die rechte Kirche) in der Welt ist, sind die Taufe, das Sakrament und das Evangelium und nicht

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie (WW ed. Glockner VII, 362). Vgl. Karl Dienst, Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G.W.F. Hegels Geschichtsphilosophie. In: Ebernburg-Hefte 4, Folge 1970, 53–70. Vgl. Walter Mostert, Art. Luther III. In: TRE 21, 1991, 567–594.

<sup>4</sup> Vgl. Marc Lienhard, Reformation-Protestantismus-Europa. In: Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion, Speyer 1993, 75–89.

Rom, dieser oder jener Ort. Denn wo die Taufe und das Evangelium sind: da soll niemand zweifeln, es seien Heilige da und solltens gleich Kinder in der Wiege sein«<sup>5</sup>. Luther und die anderen Reformatoren wollten keineswegs, daß sich die Reformation auf ihre Person als eine neue Autorität gründe. Entscheidend war der gemeinsame Grund der Christenheit, nämlich die Heilige Schrift und die trinitarischen und christologischen Bekenntnisse der Alten Kirche. »Den Luther lassen sie faren, er sey ein bub oder heylig.«<sup>6</sup>. Dieses Lutherwort ist charakteristisch für ein Verständnis der Reformation als einer Botschaft von universaler Tragweite.

Gleichzeitig haben aber die Reformatoren kirchliche Institutionen in Frage gestellt, die im Mittelalter zur Einheit der Christenheit beigetragen hatten. Dazu gehörten vor allem das Papsttum, die Konzilien und das Mönchtum. Diese Institutionen hatten die Grenzen der Staaten gesprengt und eine gewisse Vision Europas verwirklicht.

## 2. Die Reformation: Partikularismus und Universalität

Bekanntlich gibt es »die« Reformation nicht. Über den großen Richtungen sollen die kleineren Gruppierungen und die Gruppen, die zuweilen auch »der linke Flügel der Reformation« genannt werden, nicht unerwähnt bleiben, ohne sie jedoch zu idealisieren.

1. Die lutherische Reformation hat ihre Wurzeln in einem bestimmten Gebiet, nämlich in Sachsen. Luther war Mönch und Gelehrter. Gegenstand der Theologie ist für ihn der »schuldige und verdammte Mensch und der rechtfertigende Gott oder Heiland«<sup>7</sup>: »Alles, was außerhalb jenes Argumentes und Gegenstandes behandelt wird, das ist gänzlich Irrtum und Eitelkeit in der Theologie«. Damit bestimmt er die Beziehung zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott als die allen theologischen Überlegungen zugrunde liegende Sache. Die Rechtfertigung ist Gegenstand und Kriterium der Theologie Luthers; sie bildet die Sache und Mitte der Heiligen Schrift<sup>8</sup>.

Diese mehr universalistische Linie trifft auf eine eher partikularistische: Luthers Anteil an der Entwicklung der modernen deutschen Sprache ist bekannt, ebenso die Rolle Calvins im französischen Sprachraum. Die Feier des Gottesdienstes in der Volkssprache sowie die Verbreitung der Bibel-

<sup>5</sup> WA VI, 301.

<sup>6</sup> WA 10 II, 30f.

<sup>7</sup> WA 40 II, 328.

<sup>8</sup> Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, Art. Luther II. In: TRE 21, 1991, 530–567.

übersetzungen haben die evangelischen Kirchen in bestimmten kulturellen und ethnischen Gebieten verwurzelt. Die Reformation hat sich auch auf die nationalen und territorialen Staaten gestützt, deren Aufstieg allerdings schon vor der Reformation liegt. Es kann aber nicht klar genug gesagt werden: »Das Wesentliche bei Luther ist die religiöse Ausrichtung, das heißt, das Bewußtsein, daß das Evangelium alle Menschen und Völker angeht. Von daher sind menschliche und natürliche Zusammenhänge und Gegebenheiten relativiert, von denen Luther, wie jeder andere, in seinem Leben geprägt war«<sup>9</sup>.

2. Zwinglis Reformation war typisch für die ganze oberdeutsche Bewegung, z.B. in Basel, Straßburg, Konstanz, Ulm und Augsburg. Neben der religiösen strebte er eine gesellschaftliche Erneuerung an und verband damit kirchlich wie politisch »demokratische« Tendenzen: »Die oberdeutsche Reformation zielte auf eine evangelisch erneuerte Form des mittelalterlichen Ideals christlicher Einheitskultur... Die Bewegung ... drängt auf eine magistral-genossenschaftlich geformte, geschlossene protestantische Gesellschaft im jeweiligen Gebiet des Stadtstaates...«<sup>10</sup>.

Das Verhältnis von Luther und Zwingli ist hauptsächlich durch den Abendmahlsstreit charakterisiert. Zwingli leugnet nicht die Anwesenheit der Heilsgaben (Leib und Blut Christi) im Abendmahl, allerdings verlagert er ihre Gegenwart von den Elementen Brot und Wein in die Herzen der Gläubigen, die durch die Feier des Abendmahls angeregt werden, dankbar Christi Leidens und Sterbens zu gedenken. Für ihn haben sich Luther und die Lutheraner noch nicht genügend aus dem »Katholizismus« gelöst. Wie Zwingli betont Luther die geistliche und unsichtbare Wirkung des Abendmahls, doch bindet er sie eben an das äußere Zeichen von Brot und Wein. Der Streit dreht sich also um die Art der Gegenwart Christi: Für Luther ist Christus im Abendmahl leiblich faßbar, ohne doch deswegen mit den Sinnen ertastbar zu sein, wogegen Zwingli von einer Präsenz nach geistlicher Art spricht<sup>11</sup>.

3. In der Reformation Johannes Calvins begegnet die zweite Generation der Reformation. »Als Theologe der zweiten Generation der Reformation zeichnet sich Calvin nicht in erster Linie durch Originalität aus, sondern

<sup>9</sup> Lienhard (wie Anm. 4), 82.

<sup>10</sup> Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli. In: Martin Greschat (Hrsg.), Die Reformationszeit I. Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 5, Stuttgart 1981, 187–216; hier: 213.

<sup>11</sup> Vgl. Ulrich Gäbler, Luthers Beziehungen zu den Schweizern und Oberdeutschen von 1526–1530/31. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546, Hrsg. von Helmar Junghans, Bd. I, Göttingen 1983, 481–496.

vielmehr durch sein Vermögen, das ihm aus der kirchlichen Tradition von Ost und West, aus dem Humanismus und aus der ersten Generation der Reformation Überkommene in sich aufzunehmen und zu einer Einheit zu verschmelzen. Dieses Vermögen gab seiner Theologie einen objektiven und universalen Charakter ... Zwingli gegenüber behielt er trotz offenkundiger Verwandtschaft einige Vorbehalte... Anregend auf ihn wirkten, während seines Straßburger Aufenthaltes, Bucers Ekklesiologie, Ämterlehre, Liturgie und Kirchenzucht«<sup>12</sup>. Calvins Achtung vor Luther ist eindeutig. Luthers Zeugnisse über Calvin mit ihrer verhaltenen Beurteilung hängen mit der Entwicklung im Abendmahlsstreit zusammen. Luther hatte ein Gespür für Calvins Ernst und Unerbittlichkeit in der Verteidigung der reformatorischen Lehre; er mißtraute ihm aber in der Abendmahlslehre.

»Calvins Verbindung mit dem gesamten Europa, von den östlichen Ländern bis hin zu England, sind wohl bekannt. Es wäre falsch, ihn auf Genf oder auf den französischen Raum begrenzen zu wollen. Zahlreich sind unter seinen erhaltenen Briefen solche, die nach Polen, England, Holland und Ungarn gegangen sind, von den Briefkontakten mit den Waldensern, mit Schweden, Deutschland, Italien und Spanien ganz zu schweigen«<sup>13</sup>.

4. Im Blick auf die Frage »Partikularismus und Universalität« ist auch der Einfluß der Universitäten zu betonen, die territoriale, ja sogar konfessionelle Grenzen überschritten. Erinnerung sei hier z.B. an die protestantischen Universitäten Marburg, Wittenberg, Straßburg, Genf, Herborn usw. Hier wirkte sich besonders die Verbindung der Reformation mit dem Humanismus aus, unter dessen Einfluß das Lateinische noch lange als Unterrichtssprache in den evangelischen Fakultäten verwendet wurde. Erwähnt seien auch die länderübergreifenden Glaubensbekenntnisse wie die Confessio Augustana von 1530 und der Heidelberger Katechismus von 1563. Die Entstehung von Fremdgemeinden (z.B. Waldenser, Wallonen, Hugenotten) förderte das Zusammentreffen von verschiedenen Kulturen. In Berlin soll um 1700 jeder dritte Einwohner ein Franzose gewesen sein.

5. Die Reformation hat zur Teilung des mittelalterlichen Europas beigetragen. Zwei, ja sogar mehrere Europas, durch rivalisierende Konfessionen gekennzeichnet, erwachsen daraus. Das evangelische Europa befand sich in der Hauptsache in der Mitte und im Norden; das katholische Europa war hauptsächlich in den lateinischen Ländern verwurzelt. Freilich: »Der Vermittlung differenzierterer theologischer Zusammenhänge und Dissensen

<sup>12</sup> Willem Nijenhuis, Art. Calvin. In: TRE 7, 1981, 568–592; hier: 580 f. Vgl. Gerhard Philipp Wolf, Luthers Beziehungen zu Frankreich. In: Leben und Werk Martin Luthers (wie Anm. 11), 665 ff.

<sup>13</sup> Lienhard (wie Anm. 4), 82.

an das einfache Kirchenvolk blieben freilich enge Grenzen gesetzt. Über die Grundlehren des Katechismus reichte das religiöse Wissen nur selten hinaus... Erhebliche Teile des theologischen Streits um die rechte Auslegung der Heiligen Schrift, um Rechtfertigung und Abendmahl, um Prädestination und freien Willen, um Sakramente und kirchliche Ordnung waren demgegenüber eine ziemlich akademische Angelegenheit... Um so wichtiger waren andere Gegensätze der Konfessionen in Kultus und Rechtsordnung, Frömmigkeitsformen und kirchlichem Brauchtum, die – zumeist konkreter, auch sinnlich deutlicher faßbar – von der großen Mehrheit der Gläubigen stärker empfunden wurden als die theologischen Dissense, die dem Streit eigentlich zugrunde lagen<sup>14</sup>. »Auf der einen Seite stand eine Frömmigkeit, die von dem Wort (Predigt) und den Büchern (Bibel, Erbauungsbücher) genährt wurde. Auf der anderen Seite standen die Messe und die verschiedenen Andachten im Mittelpunkt. Auf der einen Seite wurde die Bibel in verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen verbreitet, und auf der anderen Seite behielt die Vulgata noch eine dominierende ... Stellung. Den Gottesdiensten in einheimischer Sprache im evangelischen Raum stand der Gebrauch des Lateinischen im katholischen Raum gegenüber... Ein anderes unterscheidendes Merkmal war die Verwendung der Bilder. In der katholischen Welt triumphierte der Barock... Die Protestanten, außer den Lutheranern, setzten dem die nüchternen und von Bildern gereinigten Kirchen gegenüber. Im übrigen drückte sich auch bei den Lutheranern die Frömmigkeit mehr in der Musik als in Bildern aus«<sup>15</sup>. Weitere Unterschiede bestehen in der Rolle der Laien, der Stellung zur Heiligenverehrung sowie hinsichtlich der Bewertung von Arbeit und Obrigkeit.

6. Der Zusammenhang zwischen der Reformation und dem geteilten Europa des 16. und 17. Jahrhunderts liegt auf der Hand. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die Teilung zunächst wohl doch nicht so tief ging, wie oft behauptet wird. Die neuere Forschung hat eine Reihe von Gemeinsamkeiten grundlegender Strukturelemente der katholischen Reform und Gegenreformation einerseits, des Luthertums und selbst des Calvinismus der Epoche andererseits, aufgezeigt: »Überall ging es um die Verfestigung der Kirchenlehre, der Gottesdienstformen, der kirchlichen Organisation und des Brauchtums... Allen Kirchen der Zeit gemeinsam war das Streben nach einer intensiven religiösen Durchdringung des täglichen Lebens der Bevölkerung... Für diese strukturellen Gemeinsamkeiten ist in der Geschichtswissenschaft der Begriff des ‚Konfessionalismus‘ geläufig ge-

<sup>14</sup> Horst Rabe, Reich und Glaubensspaltung: Deutschland 1500–1600. München 1989, 442.

<sup>15</sup> Lienhard (wie Anm. 4), 84.

worden«<sup>16</sup>. Die Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und Protestanten reichten wohl tiefer, als dies damals bewußt war: »Die neuentstandenen Konfessionen waren nach wie vor nicht ohne grundlegende Gemeinsamkeiten in theologischen Grundauffassungen wie Lebenseinstellungen. So blieben die altkirchlichen Symbole überall in Kraft, auch die Taufe wurde hinüber und herüber anerkannt, und ein Vergleich der abendländischen Konfessionen etwa mit der Ostkirche läßt alsbald weitere prinzipielle Gemeinsamkeiten der abendländischen Konfessionskirchen zutage treten. Für die Zeitgenossen selbst standen freilich nicht diese fortbestehenden Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede und Gegensätze der Konfessionen in Dogma, Kultus, Brauchtum und Recht ganz im Vordergrund. Auch und gerade in diesen gegensätzlichen Positionen aber wiesen die einzelnen Konfessionen wiederum sehr bezeichnende strukturelle Übereinstimmungen auf. Diese strukturellen Übereinstimmungen sind es überhaupt, die es allererst erlauben, die Pluralität der frühneuzeitlichen Kirchen in den Begriff der ›Konfessionen‹ zusammenzufassen«<sup>17</sup>. Erstaunliche Konvergenzen gibt es z.B. auch im Blick auf die Erbauungsschriften und die Mystik sowie im Blick auf den Gebrauch philosophischer und theologischer Traditionen an den Universitäten. »Es genügt also nicht, (nur) die Konfrontation zwischen Katholiken und Protestanten und die Spaltung Europas zu unterstreichen. Es gibt auch noch die andere Seite: Ein Europa, vereinter als es je erscheinen konnte, findet sich in den Tiefen der Kultur und der Spiritualität... Die Einheit der Christenheit, also auch diejenige Europas, blieb als Sehnsucht und als ein möglicher Horizont im Blickfeld der Menschen«<sup>18</sup>.

### 3. *Der Beitrag der Reformation zum modernen Europa*

1. Werfen wir zunächst einen Blick auf Luthers und Rousseaus Begriff von der Natur des Menschen<sup>19</sup>. Luther sagt: Der Mensch ist von Natur böse. Rousseau scheint das Gegenteil zu behaupten. Aber gerade von der Pädagogik aus gesehen, wäre eine solche Antinomie sinnlos: Wäre der Mensch von Natur böse, so wäre er nicht erziehbar. Das hat Luther nie behauptet. Wäre er von Natur gut, so wäre er nicht erziehungsbedürftig. Das widerspräche

<sup>16</sup> Rabe (wie Anm. 14), 333 f.

<sup>17</sup> Rabe ebd., 441.

<sup>18</sup> Lienhard (wie Anm. 4), 87.

<sup>19</sup> Zum Folgenden vgl. Friedrich Delekat, Johann Heinrich Pestalozzi, Heidelberg 1968, 11 ff.

der Meinung Rousseaus. Die These Luthers, daß der Mensch unter der Macht der Sünde ist, steht im Rahmen seiner Lehre von der Rechtfertigung allein durch Glauben an Jesus Christus. Sie will keine theoretische Aussage über das Wesen des Menschen machen, sondern spricht das Urteil Gottes über ihn und seine Welt aus. »Es ist ein streng theologisches, sogar kultisches Urteil, das besagt: Der Mensch verhält sich in den Augen Gottes nicht richtig, wenn er sein und der Welt Heil von einer Hebung der menschlichen Moral oder einer Verbesserung der Staats- und Gesellschaftsordnung erwartet... Das ist kultisches Denken. Seine kultlogische Konsequenz lautet: Es kommt nicht auf die moralische Leistung, sondern auf das Vertrauen zur Güte Gottes an. Nur wer sich auf sie, nicht auf die ›Werke des Gesetzes‹ beruft, verhält sich in den Augen Gottes richtig.«<sup>20</sup>. Löst man aber diese Sätze der reformatorischen Rechtfertigungslehre vom Kult los, so werden sie unverständlich. Hier wird der Abstand zwischen Reformation und Moderne deutlich.

Dennoch wirkt der negative Gehalt der theologisch entfalteten Rechtfertigungslehre der Reformation in dem Strom der europäischen Gesellschafts- und Kulturkritik weiter. Diese ist in den revolutionären Epochen fast immer mit eschatologischen Hoffnungen auf eine neue Welt und einen neuen Menschen verbunden. Insofern hat radikale Kulturkritik, wenn gleich meist nicht klar bewußt, einen Zusammenhang mit der urchristlich-reformatorischen Reich-Gottes-Erwartung. So macht z.B. die Kultur- und Sittenkritik Rousseaus stellenweise den Eindruck einer christlichen Bußpredigt. Aber sie ist wesentlich eine Anklage der Gesellschaft, der das Aufrichtende, Tröstende und Aufbauende der biblischen Verkündigung fehlt.

Bei allen Unterschieden zwischen Reformation und Aufklärung dürfen Zusammenhänge nicht übersehen werden. Weitere Beispiele seien erwähnt: So bildet die theologische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen die ideologische Brücke zum Glauben an die Wesensgleichheit der Menschen. Andere Wesensbestimmungen des Menschen werden hieraus theologisch oder philosophisch abgeleitet: z.B. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sowie die apriorischen Prinzipien des Rechts, der Moral, der Gesellschafts- und Staatslehre usw. Bei den konkreten Merkmalen eines »human« gesinnten und »human« handelnden Menschen steht zumindest gefühlsmäßig das Christusbild der Evangelien im Hintergrund. Das kommt z.B. bei Pestalozzi und Kant deutlich zum Vorschein. Mit Recht weist Harm Klüeting<sup>21</sup> darauf hin, daß »gerade für die deutsche Aufklärung eine theologisch-kirchliche Prägung immer lebendig« blieb, »wie auch der

<sup>20</sup> Delekat ebd., 11 f.

<sup>21</sup> Harm Klüeting, Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648, Stuttgart 1989, 26 ff.

(konfessionelle) Gegensatz zwischen dem protestantischen Norden und Osten und dem katholischen Süden und Westen zu einem konstitutiven Element der deutschen Aufklärung wurde, bevor das 19. Jahrhundert noch einmal eine – tief ins Politische eingreifende – Rekonfessionalisierung brachte«.

2. Bei der Bestimmung des Beitrags der Reformation zur Moderne spielt auch der Hinweis auf eine Verbindung zwischen der Reformation und der stärkeren Differenzierung zwischen Staat und Kirche eine Rolle. Auf theologischer Ebene wurden in der Reformation die eigene Würde und die Unabhängigkeit der weltlichen Institutionen anerkannt. Die (vor allem) lutherische Zwei-Reiche-Lehre unterschied zwischen dem, was in die Zuständigkeit der Kirche fällt, d.h. die Verkündigung des Evangeliums, und dem, was Sache der politischen Obrigkeit ist, d.h. die Ausübung der Macht, die Gestaltung des öffentlichen Lebens und der Bereich des Rechts. Die Reformation hatte z.B. die Übernahme der Schulen durch die politischen Obrigkeiten sowie die Verweltlichung solcher Institutionen wie die Ehe zur Folge. Die Ehegerichtsbarkeit fiel in die Zuständigkeit des Zivilrechts und der politischen Obrigkeit<sup>22</sup>. Die hier angesprochene neuartige Weise der normativen Zentrierung christlichen Denkens und Lebens durch die Konzentration auf die bedingungslos sich schenkende Gnade Gottes bedeutet insofern eine »Desakralisierung und Entzauberung der Welt und eine Verweltlichung der Religion, als nun die Absonderung einer herausgehobenen, umgrenzten Sakralität von der sakralitätsfernen Profanität der Laien- und Alltagswelt aufgehoben ist. Der Kuhstall oder die Ratsstube ist als möglicher Wirkungsort des Gotteswortes und Tätigkeitsbereich des Glaubens prinzipiell ebenso gottnah wie die geweihten Stätten des traditionellen Glaubens. Dies bedeutet aber gerade nicht Säkularisierung der Welt und der Religion im modernen Sinne, sondern Sakralisierung der Welt«<sup>23</sup>.

Diese spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Verdichtungsvorgänge werden unter anderem Blickwinkel und mit anderen Leitbegriffen bei Gerhard Oestreich<sup>24</sup> mit der bei ihm vor allem auf die staatliche Durchdringung bezogenen Kategorie der »Sozialdisziplinierung« und bei Max Weber mit dem Begriff der »Rationalisierung«<sup>25</sup> beschrieben. Die theoretische Lei-

<sup>22</sup> Vgl. Lienhard (wie Anm. 4), 88.

<sup>23</sup> Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft. In: Jahrbuch für biblische Theologie Bd. 7, Neukirchen-Vluyn 1992, 241–279; hier: 262.

<sup>24</sup> Vgl. Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit«. In: Zeitschrift für historische Forschung 14, 1987, 265–302.

<sup>25</sup> Vgl. Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988<sup>9</sup>, 1–16.

stung des Begriffs »Sozialdisziplinierung« liegt im Aufweis des reziproken Zusammenwirkens von staatlicher und kirchlich-religiöser Domestizierung des Gemeinschafts- und Untertanenverhaltens. Er wird aber irreführend, »wenn er die Einbahnrichtung eines von den Inhabern der Herrschaft und deren machtpolitischen Interessen auf die religiös-theologisch-kirchliche Sphäre zulaufenden Einflußgefälles zum Ausdruck bringen soll«<sup>26</sup>. So bedeutet die in Deutschland seit dem Spätmittelalter stattfindende Gewichtsverlagerung von der Kirche auf den frühmodernen Staat zwar Entklerikalisierung und Laisierung, aber gerade nicht Säkularisierung im Sinne einer Veränderung zu einer vorwiegend nicht-religiösen Bestimmtheit der Lebensverhältnisse, ebenso wie Kontrolle im vor- und frühabsolutistischen Konfessionsstaat nie nur Kontrolle des Staates über die Kirche, sondern stets auch theologisch-konfessionelle Durchdringung der politischen Gewalten und Ordnungen und des ganzen gesellschaftlichen Lebens war. Wichtig ist die Wechselseitigkeit des kirchlich-staatlichen Einflußgefälles.

3. Die Frage nach dem Beitrag der Reformation zur Moderne hängt auch mit der Frage nach den Typen und Phasen der Reformation zusammen, insbesondere im Blick auf Reformationsverständnisse, die von einer »Konstantinischen Wende« innerhalb der Reformation selbst ausgehen: Mit Zustimmung der Reformatoren sei bald das restaurative Modell einer »Kirche von oben« an die Stelle des urreformatorischen progressiven Modells einer »Kirche von unten« getreten. Die Niederlage der Bauern 1525 gilt hier als Zäsur zwischen einer urwüchsigen, kreativen, von der Breite der Gemeinden getragenen Reformation und einer weithin kanalisierten, obrigkeitlich gesteuerten und auf das herrschaftliche Kirchenregiment hinlaufenden Reformation<sup>27</sup>. Diesem Bild einer Abkehr von den Grundimpulsen der Reformation entspricht z.B. die Vorstellung von einer in den Täufern bzw. im »Linken Flügel der Reformation« weiterlebenden reformatorischen Authentizität und Kontinuität. Dieses Bild beherrscht aber auch die Unterscheidung von Stadt- und Fürstenreformation, wobei letztere als Bezeichnung der von dem Landesherrn gesteuerten Reformation gilt; der in der marxistischen Forschung besonders beliebte Begriff der »Fürstenreformation« hat sich mittlerweile auch in der westlichen Reformationsge-

<sup>26</sup> Berndt Hamm, *Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit*. In: *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit*, FS Hans Christoph Rublack, Frankfurt a.M. 1992, 163–193, hier: 191.

<sup>27</sup> Berndt Hamm, *Reformation »von unten« und Reformation »von oben«*. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen. In: *Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband Washington, Gütersloh 1993*, 256–293.

schichte etabliert<sup>28</sup>. Mit dem (neu eingeführten) Begriff »Gemeindereformation« als der Reformationsbewegung des »Gemeinen Manns«, d.h. der städtischen und ländlichen Bevölkerung, die keine herrschaftliche Macht ausübt und nicht zu den Herrenständen gehört, versuchte Peter Blickle<sup>29</sup> die bisherige starre Fixierung der Reformationstypen auf das Gegenüber von Stadtreformation und Fürstenreformation aufzulockern. Aber auch hier bleibt das relativ starre Phasenmodell erhalten, erst recht bei dem marxistischen Bild von der Reformation als »frühbürgerlicher Revolution«<sup>30</sup>, das die schroffe Gegensätzlichkeit von antifeudaler, revolutionärer Volksreformation und reaktionärer, mit Luthers Entwicklung verbundener Fürstenreformation betont. Das Bauernkriegsjahr 1525 bildet hier ebenfalls das Wende- und Schicksalsjahr der Reformation. Demgegenüber ist z.B. mit Berndt Hamm<sup>31</sup> auf die Durchlässigkeit und Wechselbeziehung zwischen sog. Volksreformation von unten und obrigkeitlicher Reformation der Magistrate und Fürsten von oben hinzuweisen, auf Querverbindungen zwischen städtischer und territorialer Reformation, zwischen genossenschaftlichem und herrschaftlichem Reformationsverständnis. Die Gegenüberstellung von obrigkeitlicher Herrschaft und Gemeinem Mann, die Beschreibung der Reformation mit den Kategorien »von oben« und »von unten«, vereinfacht das Bild der Reformation, die auch ein Zwischenphänomen »zwischen oben und unten« ist, die gerade in der Frühzeit wesentliche Anstöße von Personen erhielt, die weder einfach zur Herrschaft noch einfach zum Untertanenbereich des Gemeinen Manns zu rechnen sind. Auch greifen alle Interpretationsmodelle zu kurz, die obrigkeitliche Reformationsmaßnahmen in Städten und Territorien einseitig mit den Kategorien der Kontrolle und Regulierung kirchlicher Lehr-, Kult-, Seelsorge-, Erziehungs- und Frömmigkeitsformen zu erfassen suchen, stehen doch auch die Ratsherren, Adligen und Fürsten selbst unter religiösen Einflüssen. Endlich: »In der obrigkeitlich durchgeführten Reformation der Magistrate und Fürsten und in ihrem Kirchenregiment kommt die theologische Substanz, d.h. das theologisch reformatorische, der frühen reformatorischen Bewegung erst wirklich zur Geltung«<sup>32</sup>.

4. War die Reformation eine Revolution? »Wenn gefragt wird, ob eine herrschende Klasse oder Schicht durch eine andere abgelöst werden sollte

<sup>28</sup> Vgl. Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München 1982, 66.

<sup>29</sup> Peter Blickle, Die Reformation im Reich, Stuttgart 1982, 141.

<sup>30</sup> Karl Dienst, Zur marxistischen Reformations- und Aufklärungsinterpretation. In: Mitteilungsblatt des Evgl. Pfarrervereins in Hessen und Nassau, 16, 1967, 3-8.

<sup>31</sup> Hamm, Reformation (wie Anm. 27), 262.

<sup>32</sup> Hamm ebd., 284.

oder wurde, ist hier mit Nein zu antworten. Das darf aber nicht übersehen lassen, daß in den von der Reformation ergriffenen Gebieten das gesamte päpstliche und hierarchische Rechtssystem beseitigt, das weltliche Regiment von Bischöfen und Äbten über viele Stiftsgebiete aufgehoben, die Kontrolle über große Teile des Kirchengutes dem weltlichen Regiment zugewiesen, die Versorgung der Kranken und Armen neu organisiert und die Theologie mitsamt Frömmigkeit grundlegend umgeformt wurden, was auch zu sozialen Veränderungen führte. Jede Deutung der Reformation muß davon ausgehen, daß sie primär eine religiöse Erneuerungsbewegung sein wollte, in der das Wort Gottes einen ›seligen‹ bzw. ›geistlichen Aufruhr‹ anrichtet (WA 7, 281, 33; 8, 683, 18–684, 16), daß sich ihr in allen sozialen Schichten Menschen aus religiösen Motiven anschlossen und sie gleichzeitig das politische und soziale Leben so durchdrang, daß sie spätmittelalterliche Entwicklungen zum Teil abbrach und zum Teil förderte. Die spätmittelalterliche Vielfalt in Frömmigkeit, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, die unterschiedliche Motivation – auch politische und soziale – der einzelnen Personen und der wechselnde Verlauf der Reformation stehen den Bemühungen entgegen, ein allgemeines Interpretationsmodell für die gesamte Reformation zu finden<sup>33</sup>.

Kurz vor der sog. Wende 1989 hat Gerhard Brendler<sup>34</sup> zu unserer Frage Stellung genommen und darauf hingewiesen, daß das marxistische Reformationsbild zwischen historischer Wahrnehmung und ideologischer Abzweckung schwankt. Mit der Interpretation der Reformation als frühbürgerlicher Revolution hat Friedrich Engels den wesentlichen Hinweis zur Bewältigung des Themas gegeben. Brendler wies nun auf die Zeitbedingtheit dieser Einordnung hin: »Als die deutschen Intellektuellen Ende des 18. Jahrhunderts Zeitgenossen der Französischen Revolution waren, da standen sie vor der Frage, wo hat es so etwas schon einmal gegeben? Da kamen jene Leute, die die klassische deutsche Philosophie und Literatur geschaffen haben, sehr rasch zu der Einsicht: ja. Die Franzosen machen jetzt auf ihre Weise das, was wir Deutschen im 16. Jahrhundert mit der Reformation gemacht haben. Also ist die französische Revolution eine Art von Reformation bzw. die Reformation war so etwas Ähnliches wie eine Revolution. Also, daß es sich bei der Reformation um eine Art Revolution handelt, ist keine Erfindung des Marxismus, sondern das haben Marx und Engels in ihren Gymnasialjahren mit Selbstverständlichkeit in sich aufgenommen, das war Grundüberzeugung der fortschrittlichen deutschen Intelligenz zu

<sup>33</sup> Helmar Junghans, Art. Reformation. In: EKL<sup>3</sup> Bd. 3, 1992, 1470–1492; hier: 1476.

<sup>34</sup> Gerhard Brendler, Müntzer im Urteil der Geschichte – seine umstrittene Stellung in der Gesellschaft. In: Epd-Dokumentation Nr. 35/89 (21.8.1989), 13–20.

Beginn des 19. Jahrhunderts... Es ist dies für uns sehr wichtig, weil nämlich das 16. Jahrhundert und die Französische Revolution für Marx und Engels eine ganz zentrale Rolle gespielt haben bei der Selbstverständigung über die eigene Zeit, bei der Ortsfindung ihrer Gegenwart... Wir müssen zunächst einmal begreifen, daß Marx und Engels von vornherein gesehen haben eine Epochenanalogie zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert. Das ist die Rahmenvorstellung, die Grundvorstellung, von der aus marxistische Historiker das 16. Jahrhundert denken... Diese Epochenanalogie war eine bleibende Grundvorstellung, auf die Marx und Engels immer wieder zurückkommen.«<sup>35</sup>

Für die marxistische Vorstellung von der Reformation war die Bauernkriegsinterpretation des entschiedenen Aufklärers und radikalen Demokraten Wilhelm Zimmermann entscheidend. Der württembergische Pfarrer entkleidete in seiner Bauernkriegsdarstellung von 1841 bis 1843 Müntzer und die Reformation weitgehend seiner bzw. ihrer theologischen Grundmotive. Zugleich verlängerte er die Auseinandersetzung der eigenen Epoche in die Geschichte zurück, wenn er in Müntzer (und in der frühen Reformation) den Vorkämpfer der Aufklärung und des Junghegelianismus sieht. Orientiert an den moralischen Kategorien und politischen Zielvorstellungen der radikalen Demokraten im Vormärz ist Zimmermann von der Vorstellung beseelt, »daß die kommende Revolution das verwirklichen werde, was Müntzer und den Bauern 1525 mißlungen« sei. »Engels' retrospektive Analyse leistet im wesentlichen zweierlei. Zum einen wird die materialistische Begrifflichkeit auf ein weit zurückliegendes Ereignis der Deutschen Geschichte angewendet, so daß Reformation und Bauernkrieg zusammen als ›frühe bürgerliche Revolution‹ identifiziert werden; zum anderen bemüht sich Engels, ein Jahr nach dem blutigen Lehrstück von 1849, in der Parallele zu 1525 zugleich auch auf die hoffnungsstiftenden Unterschiede aufmerksam zu machen, indem er verheißt, ›daß die Revolution von 1848–1850 ... nicht enden (könne) wie die von 1525, weil die Revolution jetzt keine deutsche Lokalangelegenheit wie 1525 mehr, sondern zu einer europäischen Bewegung geworden sei.«<sup>36</sup>

5. Die Reformation hat durch die faktische Einführung eines konfessionellen Pluralismus, der dem Monopol einer Kirche ein Ende machte, einen Beitrag zur neuzeitlichen Religionsfreiheit geleistet. Allerdings haben verschiedene Faktoren, vor allem der Territorialismus, die Entfaltung religiöser Freiheit in Europa, die vor allem von den Dissidenten des 16. Jahrhun-

<sup>35</sup> Brendler ebd., 15 f.

<sup>36</sup> Günter J. Trittell, Thomas Müntzer mit dem Hammer – Metamorphosen einer Legende, Epd-Dokumentation Nr. 2a/89 (9.1.1989), 6 f.

derts, z.B. den Täufern und den Spiritualisten, gefordert worden war, noch längere Zeit verhindert. Das Recht auf religiöse Freiheit wurde dann im 17. und 18. Jahrhundert in Nordamerika und durch die Proklamation der Menschenrechte zur Zeit der Französischen Revolution behauptet. Daß die sog. Zwei-Reiche-Lehre Luthers, die sich, wenn auch in abgeschwächter Form, auch bei Calvin findet, die Einführung eines konfessionellen Pluralismus begünstigt hat, liegt auf der Hand.

6. Im Zusammenhang mit der Zwei-Reiche-Lehre steht die Frage nach der Lehre vom Widerstand gegen die Staatsgewalt. Insbesondere wird im Blick auf Calvin gefragt, ob man bei ihm den Ansatz zu einer Theorie des Widerstandsrechts finden kann. Calvin unterscheidet prinzipiell zwischen dem Recht des individuellen Staatsbürgers und dem der sog. magistratus popularis, d.h. Stände, Ephoren, Tribunen usw. Individuellen Untertanen erkannte Calvin nur das passive Widerstandsrecht zu, nämlich wenn die Obrigkeit Forderungen erhob, die mit Gottes Geboten unvereinbar waren. »Was hier als Ausnahme hingestellt ist, setzte indessen so viel selbständige Urteilskompetenz und Entscheidungsfähigkeit voraus, daß in bestimmten gespannten sozialen und politischen Situationen die Grenze zwischen passivem und aktivem Widerstand leicht zu überschreiten war, wie die Französischen Religionskriege, der Niederländische Aufstand und die Englische Revolution zeigen sollten«<sup>37</sup>. Der Unterschied zu Luther ist, was den theoretischen Gehalt anbelangt, hier nicht allzu groß.

Weithin unbekannt ist jedoch der Umstand, daß auch Martin Luther eine Bedeutung in der Vorgeschichte der amerikanischen Verfassung durch Roger Williams (um 1604–1683) erhalten hat<sup>38</sup>. Williams geriet in seiner Heimat England in Konflikt mit der Staatskirche und wanderte nach Nordamerika aus. Was er dort vorfand, verschärfte aber nur seinen Konflikt: Die Puritaner versuchten dort ein Gemeinwesen nach den Grundsätzen des Genfer theokratischen Modells aufzurichten. Die Gegner der puritanischen Siedler sind für sie Gottesfeinde und haben damit ihre Ausrottung verdient – dies ist die »Rückseite« der von den Puritanern vertretenen Prädestination. Dagegen wehrte sich Williams mit Impulsen aus Luthers Theologie: Es kommt im Sinne des Evangeliums darauf an, daß die Prädestination der Gnade unterstellt wird. Nur so bleibt sie für alle Menschen zugänglich. An Luther, auf den sich Williams ausdrücklich gegen die blutige Bundestheologie des Genfer theokratischen Modells beruft, erinnert auch die von Williams geforderte Unterscheidung des religiösen und des politischen Bereichs. Anders als Luther nimmt Williams jedoch entschlossen die Gestal-

<sup>37</sup> Nijenhuis (wie Anm. 12), 587.

<sup>38</sup> Karl Dietrich Erdmann, Roger Williams – Das Abenteuer der Freiheit. Kiel 1967.

tung des öffentlichen Lebens nach diesen seinen Vorstellungen in Angriff; er wird aktiver Verfechter der Religionsfreiheit.

7. Als »klassischer« Beweis für den Beitrag der Reformation zur Moderne gilt der Versuch von Max Weber (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus), Interdependenzen zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus aufzuzeigen. In seiner Auffassung von der »innerweltlichen Askese« geht Weber von dem Hinweis aus, daß das calvinistische Ethos, durch Genügsamkeit und Arbeitsamkeit geprägt, die lutherische Berufsethik von allem Traditionalismus befreite und dadurch entscheidend dazu beitrug, daß in Europa das Streben nach Gewinn rational organisiert und kontinuierlich betrieben wurde.

Die von Weber hier als konstitutiv herausgestellte Prädestinationslehre – der Christ erkennt aus dem Erfolg seiner Arbeit sein Prädestiniertsein – darf jedoch nicht überschätzt werden. Während Weber im Calvinismus die für die Entstehung einer kapitalistischen Gesinnung theologisch prädisponierten und ethisch hervorragend geeigneten Kräfte sieht, lehnt z.B. Hartmut Lehmann<sup>39</sup> im Blick auf jene Christen des 17. Jahrhunderts, die die berufsethischen Tugenden höher als bisher werteten, eine solche konfessionelle Festlegung ab: Im 17. Jahrhundert wurden über alle theologisch-konfessionellen Grenzen hinweg berufsethische Kräfte als eine Art »Krisenideologie« angesichts einer bedrohten christlichen Gesellschaft mobilisiert. »Es war ein grundlegender Irrtum Webers, wenn er vom äußeren Erfolg puritanischer Geschäftsleute auf ihre theologisch-ethische Motivation und dann von dieser Motivation wieder auf den äußeren Erfolg schloß«.

#### 4. *Als Ausblick*

Der Beitrag der Reformation zur Moderne und zum modernen Europa vollzog sich – pauschal formuliert – eher durch die Spaltung Europas. Diese war der Preis, um von einem mittelalterlichen zu einem pluralistischen und demokratischen Europa zu gelangen. Bei der näheren Untersuchung der inhaltlichen Aspekte sind wir auf Fakten und Tendenzen gestoßen, die es erlauben, den Begriff »Epochenwende« im Blick auf die Reformation zu rechtfertigen, ohne ihn jedoch zu überanstrengen. An nicht wenigen Stellen lag allerdings die Modernität eher in einer gezielten Aufnahme und Weiterbildung von Tradition. An anderen Stellen wiederum zeigte sich die Nähe der Reformation zum Mittelalter. Die eingangs zitierten Voten z.B.

<sup>39</sup> Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Christentum und Gesellschaft Bd. 9. Stuttgart 1980. 150.

von Novalis, Heine und Hegel greifen jeweils Aspekte aus einem umfassenden Ganzen heraus. Ich denke: Wir können im großen und ganzen Marc Lienhard zustimmen, wenn er als Zusammenfassung unserer Thematik schreibt: »Der Weg in die Moderne mußte durch die Erschütterung der mittelalterlichen Christenheit bezahlt werden, welche die Reformation herbeigeführt hatte. Nur durch die Spaltung Europas konnte man in die neue Welt gelangen, auf die wir nicht mehr verzichten möchten.«<sup>40</sup>.

Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78, 64297 Darmstadt

## KANN MAN HEUTE NOCH MELANCHTHON'S »LOCI COMMUNES« LESEN?

Erfahrungen einer kritischen Lektüre\*

Von Volker Gummelt

Vielen heutigen Studenten evangelischer Theologie ist die protestantische Urdogmatik nur dem Namen nach bekannt. Allenfalls Spitzensätze wie »Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere« (= Christus erkennen heißt seine Heilstaten erkennen) können daraus zum Examen zitiert werden. Die Gründe für die Unkenntnis der »Loci Communes« liegen vor allem darin, daß eine lateinische Lektüre einige Mühe bereitet. Zudem sind die scholastischen Begriffe, mit denen sich Melanchthon in seinen »Loci« seitenlang auseinandersetzt, den Theologen unserer Tage nicht mehr vertraut.

Daher ist es besonders begrüßenswert, daß das Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland (VELKD) den Osnabrück-

<sup>40</sup> Lienhard (wie Anm. 4), 89.

\* Mein Dank gilt den Studenten der Theologischen Fakultät Greifswald, die im Wintersemester 1993/94 gemeinsam die Lektüre von Melanchthons »Loci communes«: 1521, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, betrieben haben. Ihre Erfahrungen sind im folgenden eingearbeitet.