



International Dialogues on Education Past and Present

2017, Volume 4, Number 2

ORTH

„Ein Backofen voller Liebe“ – Luthers Rede von Gott im Kontext (früh)kapitalistischer Zivilisation

RETTNER

Luther und die Reformation: Erwägungen und Kritik im Spiegel aktueller Literatur

FRANZ & FRANZ

Bedeutende Sozialutopien im Kontext des deutschen Bauernkrieges und der Lutherischen Reformation: Thomas Müntzer, Michael Gaismair und Johann Hergot

RETTNER

Zur Frage der Toleranz in der Epoche zwischen Reformation und Aufklärung

BIEGEL

Braunschweig und die Reformation – regionalgeschichtliche Aspekte

SCHEUERMAN & ELLIS

“House Fathers” and “People of the Fields” in Art and Folk Literature since the Reformation

GIRMES

Leben aus dem Geiste oder: Warum Bildungseinrichtungen als menschliche Entfaltung tragende ‚Gemeinden‘ gedacht werden sollten

SCHONDER

Kohärenzgefühl und Religiosität bei polnischen und deutschen Studierenden

ASSELMEYER

Die Kommune als wahrer „Lernort“ - eine neue Perspektive für Bildungsregionen? Zum besonderen Ergänzungsverhältnis bedeutsamer Lernorte: Schule und Kommune

COMES

Negative Erfahrung im Zweitspracherwerb: Eine Studie zur Entwicklung der Interlanguage von Kindern einer deutsch-französischen Kindertagesstätte in Berlin

Данилюк & Факторович

Смысл как педагогическая категория

www.ide-journal.org

Edited by Olaf Beuchling, Reinhard Golz & Erika Hasebe-Ludt

ISSN 2198-5944

International Dialogues on Education: Past and Present

Edited by

Olaf Beuchling, Reinhard Golz and Erika Hasebe-Ludt

© International Dialogues on Education: Past and Present

All rights reserved

ISSN 2198-5944

International Dialogues on Education: Past and Present
Volume 4, Number 2, 2017

<i>Reinhard Golz</i>	
Foreword / Предисловие / Vorwort	6-14
<i>Gottfried Orth</i>	
„Ein Backofen voller Liebe“ – Luthers Rede von Gott im Kontext (früh)kapitalistischer Zivilisation	15-25
<i>Hein Retter</i>	
Luther und die Reformation: Erwägungen und Kritik im Spiegel aktueller Literatur	26-47
<i>Anja Franz & Dietrich-Eckhard Franz</i>	
Bedeutende Sozialutopien im Kontext des deutschen Bauernkrieges und der Lutherischen Reformation: Thomas Müntzer, Michael Gaismair und Johann Hergot	48-61
<i>Hein Retter</i>	
Zur Frage der Toleranz in der Epoche zwischen Reformation und Aufklärung	62-77
<i>Gerd Biegel</i>	
Braunschweig und die Reformation – regionalgeschichtliche Aspekte	78-87
<i>Richard D. Scheuerman & Arthur K. Ellis</i>	
“House Fathers” and “People of the Fields” in Art and Folk Literature since the Reformation	88-104
<i>Renate Girmes</i>	
Leben aus dem Geiste oder: Warum Bildungseinrichtungen als menschliche Entfaltung tragende ‚Gemeinden‘ gedacht werden sollten	105-113
<i>Malgorzata Schonder</i>	
Kohärenzgefühl und Religiosität bei polnischen und deutschen Studierenden	114-128
<i>Herbert Asselmeyer</i>	
Die Kommune als wahrer „Lernort“ – eine neue Perspektive für Bildungsregionen? Zum besonderen	

Ergänzungsverhältnis bedeutsamer Lernorte: Schule und Kommune	129-149
<i>Nadine Comes</i> Negative Erfahrung im Zweitspracherwerb: Eine Studie zur Entwicklung der Interlanguage von Kindern einer deutsch-französischen Kindertagesstätte in Berlin	150-156
<i>Александр Я. Данилюк & Алла А. Факторович</i> Смысл как педагогическая категория	157-168

Reinhard Golz (Deutschland)

Foreword

IDE publishes thematically connected issues as well as others in which the title of the journal provides the sole orientation for the examination of educational events from historical, international and comparative perspectives. In this current issue you will find a **mix of thematically oriented and thematically open contributions**. The former refers to the 500th anniversary of the Protestant Reformation and aspects of contemporary reflections on this event. Over time, different worldviews have engaged with the educational and political legacy of the Reformation. With regard to these contributions, our journal does not favor any particular religious or secular, theoretical-scientific or research-method orientations. We support the position that the 500th year of the Reformation has not been declared as a jubilee inside Protestant circles and is not meant to be centered on Luther only (Käßmann, 2016). The Reformation was one of the world's largest historical transformation processes and has been depicted from different points of view, religious and non-religious, ecumenical and secular, with and without attempts at proselytization.

In addition to Luther, Phillip Melanchthon (1497-1560), the „Praeceptor Germaniae“, needs to be mentioned. Outside Germany in particular, his prominent significance for the Reformation and its ensuing developments in the education sector are not well known. Although we cannot claim to make a special contribution to a proper consideration of Melanchthon with this issue, we hope to do more so within the framework of one of the upcoming issues.

The Reformation provides a worthwhile example for exploring to what extent one can learn from history. Can discussions about the leading representatives of the Reformation and the reforms they initiated as well as their misconceptions and attitudes towards other Christian movements as well as non-Christian faith communities (for example, Jews) be useful for a deeper understanding of current problems and their solutions? It is important to know as much as possible about history in order to gain a perspective *beyond* the effect of the current moment (Diesterweg, 1956, p. 205). In other words: “Those who can not remember the past are condemned to repeat it.” (Santayana, 1905, p. 284) Historical knowledge can help overcome the compulsion to repeat evil, develop empathy toward people from other cultures and religious identities and surmount ethnocentric views.

* * *

The first part of this issue is introduced with a contribution by **Gottfried Orth** on Luther's speech on God at the time of (early) capitalist civilization. For example, the author outlines Luther's deliberations in this context and calls for contemporary critical social perspectives on capitalism as well as understandings of god in the vein of Luther's theology, which can support current faith orientations in their engagement with economic and social developments.

Hein Retter analyzes selected publications on Luther and the Reformation with particular attention to current views of Martin Luther by historians, church historians and literary authors. He concentrates on their representations of Luther in the context of his roots in the Middle Ages, the outstanding accomplishments of the Reformation in words and images, critiques of Luther from a post-Christian perspective, and the future of churches.

In his contribution, **Gerd Biegel** shows an example of how the Reformation was a very heterogeneous movement, with different regional and local manifestations and developments. He highlights names such as Johannes Bugenhagen (1485-1558), Gottschalk Kruse (1499-1540), or Heinrich

Lampe (1503-1583), who are little known today but without whose activities the Reformation was hardly conceivable in the city of Braunschweig in 1528.

Anja Franz & Dietrich-Eckhard Franz describe significant social utopias in the context of the German Peasants' War and the Lutheran Reformation. They focus on Thomas Müntzer (ca. 1489-1525), Michael Gaismair (1490-1532) und Johann Hergot (ca. 1522-1527). The authors claim that Martin Luther's 95 theses initiated the Reformation, but that Müntzer and other utopians spread the Reformation to all levels of society. Many of their society- and utopia-focused critiques pointed far beyond the then existing social conditions in their declarations and demands.

The focus of another contribution by **Hein Retter** is the question of tolerance and intolerance in the epoch between the Reformation and Enlightenment and in the context of the Catholic-Protestant schism. The results from an international conference presented here show that tolerance in the age of the Reformation cannot be confused with the mutual recognition of religious and cultural idiosyncracies when advocating for a peaceful coexistence of different groups in a pluralistic society.

With their arts- and literary-historical essay, **Richard D. Scheuerman & Arthur K. Ellis** bring a new thematic direction and, through the special use of images, a visual enrichment to our journal. The authors deal with the portrayal of "House Fathers" and "People of the Fields" in the arts and folk literature since the Reformation. In early-modern German and Austrian arts and literature, humans' relationship to nature in the context of the technological changes caused by the Industrial Revolution was often connected with ideas of the Protestant Reformation. A sustained engagement with nature was already one of the concerns of these nineteenth-century artists and literary authors.

Renate Girmes explicates why educational institutions should be considered „communities“ for human development. The author explores arguments for a new view on the tasks of the education system from a tradition of Christian thought and in this context discusses the sense and promise of baptism in its argument for the endorsement of the Gospel of John. A way of reading in this tradition is also developed, revealing what foundation information on the nature of inter-generational relationships can be found in the biblical text, and what connected challenges a professional education and learning practice faces.

* * *

The contribution of **Malgorzata Schonder** builds a certain thematic bridge between the first and second parts of this issue. The author's study makes an empirical contribution to the question on whether there is a difference in the influence of religious beliefs and affiliation on the sense of coherence and religious beliefs between young people from a secular country (such as Germany) and a Catholic country (such as Poland). Under the term „religiousness“ it examined religious beliefs, organized and non-organized religious activities.

Herbert Asselmeyer explicates the idea and concept of learning regions, to which school networks make an important contribution, because they are the only type of organization with compulsory enrollment. Learning regions can be a network of potential individual pedagogical institutions, in order to help discover and expand gifts and talents even more effectively. Communities or „communes“ („Gemeinden“) are „the true learning places, for children and adults“.

Nadine Comes' contribution informs about the results of a qualitative study on negative formative experiences in the language acquisition of two- to six-year-old children in a bilingual German-French

daycare center. The author explicates how the investigated „negative experiences“ were related to the existence of a learner’s inner language and aligned with previously defined competence areas.

Alexander Y. Daniliuk & Alla A. Faktorovich describe “sense” as a fundamental pedagogical category. The authors analyze different definitions of the concept “sense” by separating it from “meaning” and similar terms. “Sense”, “Smyslosfera” (смыслосфера; sense sphere) constitute the real content of education, which consists of conscious, free activities and which should become a key element of educational content. The authors are aware of the difficulties in adequately translating the terms in the article’s content and are interested in a constructive critical discussion of this terminology.

References

Diesterweg, F. A. W. (1956): *Sämtliche Werke. Band 2*. Berlin: VVVV.

Käßmann, M. (2016): Reformation und Ökumene – eine Herausforderung. URL : www.ekd.de/vortraege/kaessmann/20160311_kaessmann_reformationsjubilaem.html (retrieved: June 19, 2016).

Santayana, G. (1905): The Life of Reason (...). URL: <http://archive.org/details/thelifeofreaso00san-tuoft> (retrieved: June 19, 2016).

* * *

Regarding our next issues we are continuing with our wide, thematically open orientation to-ward educational developments from historical or international-comparative and intercultural perspectives. [For issue 3-2017 (online: October 15, 2017) we will additionally take up further contributions on the theme of “International and Intercultural Dialogues on Education and Faith in the 500th Year of the Reformation”.]

8

Authors are requested to follow our [Instructions to contributors](#) (!) and to send their articles for issue 3-2017 by August 31, 2017.

We continue to look forward to high-quality articles, essays, and book reviews!

The Editorial Board

Website: www.ide-journal.org/editorial-board/

E-mail: golz@ide-journal.org

* * *

Предисловие

ИДО издает как тематически связанные номера, так и такие, в которых название журнала является единственным ориентиром для исследования педагогических явлений с исторической, международной и сравнительной перспективы. В этом номере мы предлагаем **микс из тематически ориентированных и тематически открытых вкладов**. Первая часть связана с 500-летием протестантской Реформации и аспектами современной рефлексии. В течение времени ученые разных мировоззрений занимались педагогическим и образовательно-политическим наследием Реформации. В отношении подобных статей в нашем журнале не отдается предпочтения специальным религиозным, научно-

теоретическим или научно-методическим направлениям. Мы поддерживаем позицию того, что 500-летие Реформации не объявлялась юбилеем внутри протестантского круга и не должно концентрироваться лишь на Лютере. Реформация была одним из крупнейших мировых исторических трансформационных процессов и представлялась с различных точек зрения: религиозной и не религиозной, экуменической и светской, с попытками и без попыток узурпации.

В дополнение к Лютеру необходимо упомянуть Филиппа Меланхтона (1497-1560), «Praeceptor Germaniae». Особенно за пределами Германии мало известно его выдающееся значение для Реформации и ее влияние в области образования. Но в этом номере мы не можем еще уделить соответствующее внимание Меланхтону, однако надеемся сделать это в большей степени в рамках одного из следующих номеров.

На примере Реформации можно понять, в какой степени можно учиться из истории. Могут ли дискуссии о ведущих представителях Реформации и инициированных ими реформах, а также их заблуждениях и отношениях к другим христианским движениям или нехристианским сообществам верующих (например, евреям) быть полезными для более глубокого понимания современных проблем и их решения? Речь идет о том, чтобы как можно больше знать об истории, чтобы получить точку зрения о воздействии текущего момента (Дистервег, 1956, стр. 205). Другими словами: «Кто не может вспомнить о прошлом, тот обречен на его повторение» (Сантаяна, 1905, стр. 284). Историческое знание может помочь избежать необходимости повторения зла, развить сопереживание людям других культур и других религиозных воззрений и преодолеть этно-центристские взгляды.

* * *

9

Первая часть номера начинается статьей **Готфрида Орта** о речи Лютера о Боге во времена ранней капиталистической цивилизации. Автор очерчивает, например, размышления Лютера по этому поводу и задает вопрос и задает вопрос о современных общественных, критических по отношению к капитализму перспективах, а также о понимании Бога в направлении теологии Лютера, которое может позитивно сопровождать современные ориентиры веры в полемике с экономическим и общественным развитием.

Хейн Ретгер анализирует избранные публикации о Лютере и Реформации при особом внимании актуальных позиций историков, историков церкви и писателей. Он концентрируется на изображениях Лютера в связи с его корнями в Средневековье, с выдающимися успехами Реформации в словах и картинах, критикой Лютера с постхристианской и католической точки зрения и будущего церковью.

В своей статье **Герд Бигель** показывает пример того, что Реформация была очень неоднородным движением, с различными региональными и локальными проявлениями и развитиями. Он знакомит с такими именами как Йоханнес Бугенхаген (1485-1558), Готтшалк Крузе (1499-1540) и Генрих Лампе (1503-1583), которые сегодня менее известны, но без деятельности которых, вряд ли, можно представить, например начало Реформации 1528 года в городе Брауншвейг.

Аня Франц и Дитрих-Экхард Франц описывают известные социальные утопии в контексте Крестьянской войны и Реформации Лютера. Речь идет о Томасе Мюнцере (прим. 1489-1525), Михаэле Гайсмайре (1490-1532) и Иоганне Герготе (1522-1527). Авторы подчеркивают то, что 95 тезисов Мартина Лютера инициировали Реформацию, но Мюнцер и другие утописты

охватили Реформацией все слои общества. Многие из общественно-критических утопических сочинений в своих высказываниях и требованиях выходят далеко за существующие социальные и отношения.

В центре внимания другой статьи **Хейна Реттера** стоит вопрос толерантности и нетерпимости в период между Реформацией и Просвещением, а также в контексте католическо-протестантского раскола. Результаты международной конференции, которые автор представляет, показывают, что нельзя смешивать толерантность в эпоху Реформации со взаимным признанием религиозного и культурного своеобразия, если речь идет о выступлении за мирное сосуществование различных групп в плюралистическом обществе.

Статьей, посвященной истории искусства и литературы, **Рихард Д. Шойерман и Артур Д. К. Эллис** вводят новое тематическое направление, а иллюстрациями новые цвета в наш журнал. Авторы занимаются изображением «House Fathers» и «People of the Fields» в искусстве и народной литературе со времен Реформации. Отношение людей к природе в контексте технологического преобразования благодаря промышленной революции часто связывалось в немецком и австрийском искусстве и литературе начала нового времени с идеями протестантской Реформации. Устойчивое взаимодействие с природой было уже одной из проблем художников и литературных авторов девятнадцатого века.

Ренате Гирмес обосновывает, почему образовательные учреждения должны быть задуманы как ‚общины‘, способствующие человеческому развитию. Она обсуждает аргументы для нового взгляда на задачи системы образования с точки зрения традиционного христианского мышления и рассматривает в этом контексте смысл и обетования крещения в их аргументированной опоре на Евангелие от Иоанна. Для этого разрабатывается толкование данной традиции, которое раскрывает, какие принципиальные сведения может дать библейский текст о формировании отношений поколений и каким связанным с этим вызовам противостоит профессиональная практика воспитания и образования.

* * *

Определенным образом статья **Мальгорцаты Шондер** возводит тематический мост между первой и второй частью этого номера. Ее исследование вносит эмпирический вклад в вопрос о том, является влияние религиозности и религиозной принадлежности на чувство когерентности молодых людей в светской стране (на примере Германии) и в католической стране (на примере Польши). Под понятием «религиозность» были исследованы религиозные убеждения, организованная и неорганизованная религиозная активность. Посещение богослужения и религиозная принадлежность влияют на чувство когерентности польских студентов сильнее, чем на немецких студентов.

Герберт Ассельмейер излагает идею и концепцию образовательных регионов, при которых школьные объединения являются важным вкладом, потому что здесь речь идет о единственном организационном типе, который является обязательным к посещению. Образовательные регионы могут быть сетью потенциалов отдельных педагогических учреждений, чтобы благодаря этому эффективнее оказывать помощь в обнаружении и раскрытии дарований и талантов. Коммуны являются «настоящими местами обучения для детей и взрослых».

Статья **Надин Комес** информирует о результатах качественного исследования темы отрицательного образовательного опыта в освоении языка детьми от двух до шести лет в

берлинском двуязычном немецко-французском детском саде. Автор объясняет, как исследованный «негативный опыт» был связан с существованием языка-посредника детей и причислен к трем заранее определенным компетенциям.

Александр Я. Данилюк и Алла А. Факторович описывают «смысл» как основополагающую педагогическую категорию. Они анализируют различные определения понятия «смысл», отделяя его от «значения» и похожих понятий. «Смысл», «смыслосфера» и т.д. образуют действительное содержание образования, который состоит из осознанной, свободной деятельности должен стать ключевым элементом содержания образования. Авторы понимают сложности адекватного перевода центральных понятий в содержательном контексте данной статьи и заинтересованы в критико-конструктивной дискуссии данной терминологии.

* * *

Относительно следующих номеров мы сохраняем широкую тематическую ориентацию на вопросы развития образования с исторических, международно-сравнительных и межкультурных позиций. *[Для номера 3-2017 (online: 15-го октября 2017 года) мы можем дополнительно принимать статьи по теме «Международные и межкультурные диалоги об образовании и вере в год 500-летия Реформации».]*

Мы просим авторов последовательно соблюдать наши инструкции по оформлению [Instructions to contributors \(!\)](#) и присылать статью в редакцию для публикации в номере 3-2017 до 31-го августа 2017 года.

Мы будем рады высококачественным в научном плане статьям, эссе и рецензиям книг.

11

Издатели

Website: www.ide-journal.org/editorial-board/

E-mail: golz@ide-journal.org

* * *

Vorwort

IDE publiziert sowohl thematisch gebundene Ausgaben als auch solche, in denen der Titel des Journals die einzige Orientierung ist für die Untersuchung pädagogischer Erscheinungen aus historischer, internationaler und vergleichender Perspektive. In dieser Ausgabe haben wir einen **Mix aus thematisch orientierten und thematisch offenen Beiträgen**. Das Erstgenannte bezieht sich auf das 500. Jahr der protestantischen Reformation und Aspekte der gegenwärtigen Reflexion. Im Verlauf der Zeit hat man sich aus differenzierten Weltansichten mit dem pädagogischen und bildungspolitischen Erbe der Reformation beschäftigt. Hinsichtlich solcher Beiträge werden in unserem Journal keine speziellen religiösen, wissenschaftlich-theoretischen, oder forschungsmethodischen Orientierungen favorisiert. Wir unterstützen die Position, dass das 500. Jahr der Reformation nicht deklariert wurde als ein Jubiläum innerhalb protestantischer Zirkel und nicht nur auf Luther konzentriert sein sollte

(Käßmann, 2016). Die Reformation war eines der weltweit größten historischen Transformationsprozesse und wurde aus unterschiedlichen Standpunkten dargestellt: religiösen und nicht-religiösen, ökumenischen und weltlichen, mit und ohne Versuche einer Vereinnahmung.

In Ergänzung zu Luther muss Philipp Melanchthon (1497-1560), der „Praeceptor Germaniae“, erwähnt werden. Besonders außerhalb Deutschlands ist seine herausragende Bedeutung für die Reformation und ihre daraus resultierenden Entwicklungen im Bildungsbereich wenig bekannt. Auch mit dieser Ausgabe können wir keinen besonderen Beitrag zu einer angemessenen Beachtung von Melanchthon leisten, hoffen jedoch, im Rahmen einer der nächsten Ausgaben etwas mehr dafür tun zu können.

Am Beispiel der Reformation lohnt es sich, herauszufinden, in welchem Grad man aus der Geschichte lernen kann. Können Diskussionen über führende Repräsentanten der Reformation und die von ihnen initiierten Reformen sowie ihre Irrtümer und Haltungen gegenüber anderen christlichen Bewegungen oder auch nicht-christlichen Glaubengemeinschaften (z.B. die Juden) nützlich sein für ein tieferes Verständnis gegenwärtiger Probleme und deren Lösung? Es geht darum, so viel wie möglich über die Geschichte zu wissen, um eine Perspektive *über* dem Wirken des Augenblicks zu gewinnen (Diesterweg, 1956, S. 205). In anderen Worten: "Wer sich nicht an die Vergangenheit erinnern kann, ist dazu verdammt, sie zu wiederholen." (Santayana, 1905, S. 284). Historisches Wissen kann helfen, dem Zwang zu entkommen, das Böse zu wiederholen, Empathie mit Menschen aus anderen Kulturen und anderen religiösen Identitäten zu entwickeln und ethno-zentristische Sichtweisen zu überwinden.

* * *

Der erste Teil dieser Ausgabe wird eingeleitet mit einem Beitrag von **Gottfried Orth** zu Luthers Rede über Gott in einer Zeit der frühkapitalistischen Zivilisation. Der Verfasser umreißt z.B. Luthers diesbezügliche Überlegungen und fragt nach zeitgemäßen gesellschaftlichen, kapitalismuskritischen Perspektiven sowie nach einem Gottesverständnis in Richtung von Luthers Theologie, welches gegenwärtige Glaubensorientierungen in der Auseinandersetzung mit ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen positiv begleiten kann.

Hein Retter analysiert ausgewählte Publikationen über Luther und die Reformation bei besonderer Beachtung aktueller Positionen von Historikern, Kirchenhistorikern und Schriftstellern. Er konzentriert sich auf Luther-Darstellungen im Zusammenhang mit dessen Wurzeln im Mittelalter, den herausragenden Leistungen der Reformation in Wort und Bild, der Luther-Kritik aus nachchristlicher und katholischer Sicht und der Zukunft der Kirchen.

In seinem Beitrag zeigt **Gerd Biegel** ein Beispiel dafür, dass die Reformation eine sehr heterogene Bewegung war, mit verschiedenen regionalen und lokalen Ausprägungen und Entwicklungen. Er rückt Namen wie Johannes Bugenhagen (1485-1558), Gottschalk Kruse (1499-1540) und Heinrich Lampe (1503-1583) in den Blick, die heute weniger bekannt sind, ohne deren Aktivitäten aber z.B. der Reformationsbeginn 1528 in der Stadt Braunschweig kaum denkbar gewesen wäre.

Anja Franz & Dietrich-Eckhard Franz beschreiben bedeutende soziale Utopien im Kontext des Bauernkrieges und der Luthrischen Reformation. Es geht um Thomas Müntzer (ca. 1489-1525), Michael Gaismair (1490-1532) und Johann Hergot (1522-1527). Die Autoren konstatieren, dass Martin Luthers 95 Thesen die Reformation initiierten, aber durch Müntzer und andere Utopisten die Reformation alle Schichten der Gesellschaft erfasste. Viele ihrer gesellschaftskritisch-utopischen Schriften wiesen in ihren Aussagen und Forderungen weit über die bestehenden sozialen Verhältnisse hinaus.

Im Fokus eines weiteren Beitrages von **Hein Retter** steht die Frage der Toleranz und Intoleranz in der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung sowie im Kontext der katholisch-protestantischen Aufspaltung. Ergebnisse einer internationalen Konferenz, die der Autor präsentiert, zeigen, dass Toleranz im Zeitalter der Reformation nicht verwechselt werden sollte mit gegenseitiger Anerkennung religiöser und kultureller Eigenart, wenn es um das Eintreten für eine friedvolle Koexistenz differenter Gruppen in einer pluralistischen Gesellschaft geht.

Mit ihrer kunst- und literaturgeschichtlichen Abhandlung bringen **Richard D. Scheuerman & Arthur K. Ellis** eine neue thematische Richtung und mit den Abbildungen auch eine optische Bereicherung in unsere Zeitschrift. Die Autoren beschäftigen sich mit der Darstellung von "House Fathers" und "People of the Fields" in der Kunst und Volksliteratur seit der Reformation. Das Verhältnis der Menschen zur Natur im Kontext des technologischen Wandels durch die industrielle Revolution wurde in der früh-modernen deutschen und österreichischen Kunst und Literatur oft mit Ideen der protestantischen Reformation verbunden. Nachhaltiger Umgang mit der Natur war bereits eines der Anliegen dieser Künstler und Literaten des 19. Jahrhunderts.

Renate Girmes begründet, warum Bildungseinrichtungen als menschliche Entfaltung tragende ‚Gemeinden‘ gedacht werden sollten. Sie erörtert Argumente für einen neuen Blick auf die Aufgaben des Bildungssystems aus der Tradition des christlichen Denkens und betrachtet in diesem Kontext Sinn und Verheißung der Taufe in deren argumentativer Stützung auf das Johannesevangelium. Dazu wird eine Lesart zu dieser Tradition entwickelt, die klären kann, welche grundsätzliche Auskunft der biblische Text über die Gestaltung des Generationenverhältnisses zu geben vermag und welchen damit verbundenen Herausforderungen eine professionelle Erziehungs- und Bildungspraxis gegenübersteht.

* * *

In gewisser Weise baut der Beitrag von **Malgorzata Schonder** eine thematische Brücke zwischen dem ersten und dem zweiten Teil dieser Ausgabe. Ihre Untersuchung leistet einen empirischen Beitrag zu der Frage, ob der Einfluss von Religiosität und Religionszugehörigkeit auf das Kohärenzgefühl junger Menschen zwischen einem säkularen Land (wie Deutschland) und einem katholischen Land (wie Polen) unterschiedlich ist. Unter dem Begriff „Religiosität“ wurden religiöse Überzeugung, organisierte und nicht organisierte religiöse Aktivität untersucht. Gottesdienstbesuch und Religionszugehörigkeit beeinflussen das Kohärenzgefühl polnischer Studierender stärker als dasjenige der deutschen Studierenden.

Herbert Asselmeyer erläutert die Idee und das Konzept von Lernregionen, zu denen die Schulnetzwerke einen wichtigen Beitrag leisten, weil sie die einzige Art der Organisation mit obligatorischer Immatrikulation sind. Lernregionen können ein Netzwerk potenzieller individueller pädagogischer Institutionen sein, um zu helfen, Begabungen und Talente noch effektiver zu entdecken und zu erweitern. Gemeinden sind "die wahren Lernorte, für Kinder und Erwachsene".

Der Beitrag von **Nadine Comes** informiert über die Ergebnisse einer qualitativen Studie über negativ-formative Erfahrungen im Spracherwerb von zwei- bis sechsjährigen Kindern in einer zweisprachigen deutsch-französischen Kindertagesstätte. Die Autorin erklärt, wie die untersuchten "negativen Erfahrungen" mit der Existenz einer internen Sprache Lernender verknüpft und mit zuvor definierten Kompetenzfeldern ausgerichtet waren.

Alexander J. Daniliuk & Alla A. Faktorowitch beschreiben den "Sinn" als eine grundlegende pädagogische Kategorie. Sie analysieren verschiedene Definitionen des Begriffs "Sinn", indem sie ihn von

"Bedeutung" und ähnlichen Begriffen trennen. "Sense", "Smyslosfera" (смыслосфера, Sinnsphäre) bilden den wirklichen Bildungsinhalt, der aus bewussten, freien Aktivitäten besteht und zu einem Schlüsselement des Bildungsinhalts werden sollte. Die Autoren sind sich der Schwierigkeiten bewusst, die zentralen Begriffe des Artikels adäquat zu übersetzen und sind an einer konstruktiv-kritischen Diskussion ihrer Terminologie interessiert.

* * *

Hinsichtlich unserer nächsten Ausgaben behalten wir die weite, thematisch offene Orientierung auf Bildungsentwicklungen aus historischer, international-vergleichender oder interkultureller Sicht bei. *[Für die Ausgabe 3-2017 (online: 15. Oktober, 2017) können wir zusätzlich weitere Beiträge zum Thema „Internationale und interkulturelle Dialoge über Bildung und Glaube im 500. Jahr der Reformation“ aufnehmen.]*

Autorinnen und Autoren werden gebeten, unsere [Instructions to contributors](#) (!) zu beachten und ihre Artikel für die Ausgabe 3-2017 bis zum 31. August, 2017 an die Redaktion zu schicken.

Wir freuen uns auf weitere wissenschaftlich hochwertige Artikel, Essays und Buchrezensionen.

Die Herausgeber

Website: www.ide-journal.org/editorial-board/

E-mail: golz@ide-journal.org

Gottfried Orth (Deutschland)

„Ein Backofen voller Liebe“ – Luthers Rede von Gott im Kontext (früh)kapitalistischer Zivilisation

Summary (*Gottfried Orth: "An Oven Full of Love – Luther's Speech on God in the Context of (Early) Capitalist Civilization*): Martin Luther's writings contain a wealth of economic analyses and perspectives on the beginning capitalist changes in the economy and society of his time. In this case, his economic considerations did not pertain to areas of ethics or ethics in the area of economics, but explicitly theological analyses and perspectives, ones that originated from the First Commandment: they are about god or false gods, the god of the Christian faith or the mammon of the emerging „for profit“ economy. With this, Luther takes up the Jesuanic alternative version of god or mammon emphasized in the New Testament. The author outlines Luther's deliberations and, in the context of the „Radicalizing Reformation“ project, further calls for contemporary critical perspectives on capitalism as well as conceptions of god in the vein of and in line with Luther's theology, which can support current faith orientations in the engagement with economic and social developments.

Keywords: Martin Luther, early capitalism, god or mammon, economical ethics, radicalizing reformation

Резюме (*Готтфрид Орт: «Духовка полная любви» – Речь Лютера о Боге в контексте (ране) капиталистической цивилизации*): Труды Мартина Лютера содержат ряд экономических анализов и перспектив начинающихся капиталистических изменений экономики и общества его времени. При этом его экономические размышления не были теми, которые он, прежде всего, причислял к области этики или экономической этики, но для него это были определенно теологические анализы и перспективы, такие, для которых исходным пунктом является первая заповедь: речь идет о Боге или кумире, о Боге христианской вере или о мамоне начинающейся «спекулятивной» экономики. Тем самым Лютер принимает альтернативу Бога и мамона, акцентированную в Новом Завете Иисусом. Автор излагает размышления Лютера и спрашивает, размышляя в контексте проекта «Радикальная Реформация», об актуальных критических для капитализма перспективах, а также о понимании Бога в направлении и линии теологии Лютера, которое может быть надежным для современной веры в ее дискуссии с экономическими и общественными процессами.

Ключевые слова: Мартин Лютер, ранний капитализм, Бог или мамон, экономическая этика, радикальная Реформация

Zusammenfassung: Martin Luthers Schriften enthalten eine Fülle ökonomischer Analysen und Perspektiven zu den beginnenden kapitalistischen Veränderungen von Ökonomie und Gesellschaft seiner Zeit. Dabei waren diese wirtschaftlichen Überlegungen keine, die er zuerst dem Gebiet einer Ethik oder Wirtschaftsethik zuordnete, sondern es waren für ihn dezidiert theologische Analysen und Perspektiven, solche, die ihren Ausgangspunkt bei dem ersten Gebot nehmen: Es geht um Gott oder Abgott, um den Gott christlichen Glaubens oder um den Mammon der beginnenden „Wucher“-Ökonomie. Damit nimmt Luther die jesuanische, im Neuen Testament betonte Alternative von Gott oder Mammon auf.¹ Der vorliegende Beitrag beruht auf einem Vortrag des Verfassers in der Ringvorlesung „500 Jahre Reformation“ an der TU Braunschweig am 15. 11. 2016. Wenn nicht anders angegeben, wird Luther nach der Weimarer Ausgabe (WA) seiner Werke zitiert. Der Verfasser stellt Luthers Überlegungen dar und fragt im Kontext des Projektes „Radicalizing Reformation“ weiterdenkend nach aktuellen kapitalismuskritischen Perspektiven sowie nach einem Gottesverständnis in Richtung und Linie von Luthers Theologie, das für gegenwärtigen Glauben in der Auseinandersetzung mit ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen tragfähig sein kann.

Schlüsselwörter: Martin Luther, Frühkapitalismus, Gott oder Mammon, Wirtschaftsethik, Radicalizing Reformation

Das war das Bild für Gott, das Luther am 15. März 1522 in einer Predigt formulierte: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da reichet von der Erde bis an den Himmel.“ (WA 10 III, 55-58)

Dieses Bild ist mein erster Ausgangspunkt für die Entfaltung dessen, wie Luther von Gott redete und schrieb. Dabei hat Luther im Gegensatz zu den Schweizer Reformatoren keine Dogmatik hinterlassen, an der man systematisch seine Gotteslehre ablesen könnte. Seine Schriften sind im besten Sinne des Wortes – wie die neutestamentlichen Texte auch – „theologische Kleinliteratur“, die „als ‚Material‘ zur Benutzung durch den jeweiligen Besitzer bestimmt“ ist (Dibelius, 1959, S.59). So könnte es sein, dass Luthers Neuentdeckung der biblischen Schriften nicht nur den Gehalt seiner Texte, sondern entscheidend auch die dazu gehörende Form mitbestimmt hat. Luthers Schriften sind eben „Gelegenheitsschriften“, herausgefordert durch konkrete ökonomische, gesellschaftliche, kirchliche und individuell-persönliche Erfahrungen. Luther war desinteressiert an folgenlosen theologischen Richtigkeiten und höchst interessiert an theologisch zu bedenkenden Erfahrungen, denn, so Luther: „Allein die Erfahrung macht einen Theologen“ (WATr I; 16,13).²

Mein zweiter Ausgangspunkt ist im Titel gekennzeichnet durch die Beschreibung von Luthers Gegenwart als „(früh)kapitalistische Zivilisation“. Die seit dem späten 12. Jahrhundert aufkommende Geldwirtschaft, verbunden mit einer sich rasant entwickelnden Finanzökonomie, war nicht lediglich ein Teilbereich gesellschaftlichen und individuellen Lebens, sondern bestimmendes Moment der Zivilisation geworden – so wie der menschenverachtende und das Leben zerstörende Neoliberalismus und seine Krisen heute. Wie Luther im Kontext einer frühkapitalistischen Zivilisation lebte und arbeitete, so leben und arbeiten wir – und da bin ich ein unverbesserlicher, von Karl Marx³ und so unterschiedlichen Marxisten wie dem US-Amerikaner Richard Rorty (1998), dem Briten Michael Hardt oder dem Italiener Antonio Negri (2003) belehrter Optimist – in spätkapitalistischen Zeiten. Und wenn Luther bereits feststellte, dass „das Unwesen“ frühkapitalistischer Wirtschaftsweisen „so weit eingerissen ist und in allen Dingen in allen Landen überhandgenommen hat“ (Luther, 1967, S. 262), so beschreibt er damit lediglich den Beginn einer eben nicht nur ökonomischen, sondern zivilisatorischen Entwicklung, an deren Ende wir heute mit der nahezu totalen Ökonomisierung unseres Lebens stehen.⁴

Ausgehend von diesen beiden Gesichtspunkten gliedern sich meine Überlegungen. Mir geht es dabei nicht um eine umfassende Darstellung der Gotteslehre Luthers. Diese müsste ihren Ausgangspunkt nehmen an Luthers Erfahrung, dass „der name Gottes das mannchfeltigste wortt ist. Man hat wohl tausenterlej Gott“ (WA 33, 460, 31-33), und dann müsste ich von dem gnädigen und dem zornigen, dem offenbaren und dem verborgenen Gott reden, Gottes aktive und passive Gerechtigkeit erläutern und Luthers weitgehenden Verzicht auf trinitätstheologische Überlegungen diskutieren, um schließlich der vielfältigen Bilderwelt von Luthers Gottesverständnis nachzudenken. Das alles möchte ich nicht tun. Mir geht es um das, was – mit Dietrich Ritschl – „bleibend wichtig“ und „jetzt dringlich“ ist!

„Ein Backofen voller Liebe“

Luther war nach dem Reichstag zu Worms 1521 zu seinem Schutz auf die Wartburg ‚entführt‘ worden. Im März 1522 reiste er von dort nach Wittenberg. Unruhen waren ausgebrochen, die er beru-

higen wollte. Wie macht er das? Er predigt! Er lehrt. Es geht um Bildung, damit Menschen verstehen, was sie tun und dies ändern können. So hält er im März 1522 seine berühmt gewordenen Invokavit-Predigten. In der sechsten Predigt sprach Luther über das Abendmahl und jetzt in der 7. Predigt über die Frucht dieses Sakraments:

„Jetzt wollen wir nun auch von der Frucht dieses Sakraments reden, welches die Liebe ist, nämlich dass wir uns also gegen unsern Nächsten finden lassen, wie uns von Gott geschehen und widerfahren ist. Nun haben wir von Gott eitel Liebe und Wohltat empfangen, denn ist das nicht eine große unaussprechliche Liebe, dass er seinen eingeborenen Sohn vom Himmel herunterschickt hat und ins Fleisch geworfen, auf dass er uns errettet und erlöst von Sünde, Tod, Teufel und Hölle? Ist das nicht eine große unermessliche Liebe, dass derselbige Sohn dem Vater zum Wohlgefallen sein Leib und Blut unserthalben dahingegeben hat? Ist das nicht eine große überschwängliche Liebe, hat alle seine Güter über uns ausgeschüttet, welche niemand ermessen kann, kein Engel kann sie begreifen und ergründen, denn Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da reicht von der Erde bis an den Himmel. Die Liebe, sag ich, ist eine Frucht dieses Sakraments. Die spür ich noch nicht unter euch allhier in Wittenberg, wiewohl euch viel gepredigt ist, in welcher ihr euch doch förderlich üben sollt.“ (WA 10 III, 55-58)

Die Liebe sieht Luther als Konsequenz unserer Erfahrung, von Gott geliebt und mit all dem geschenkt zu sein, was wir zum Leben brauchen. „Die (göttliche) Liebe besteht darin, dem geliebten Geschöpf so zu begegnen, dass es selbst zu einem liebenden Geschöpf wird“ (Härle, 2012, S. 249). Diese Liebe schenkt und diese Liebe fordert, sie ist Zuspruch im Sakrament und Anspruch an uns zu liebevoller Praxis. Luther fordert im Verlauf der Predigt Solidarität mit den Armen und warnt an deren Ende vor dem Zorn Gottes, den er an anderer Stelle als eine Gestalt seiner Barmherzigkeit zu beschreiben weiß. (Barth, 2009, S. 210) Den Zuspruch der Liebe hören wir in der Regel gerne, ihre anspruchsvollen Konsequenzen aber blenden wir ebenso gerne aus wie die Rede von Gottes Zorn.

Wenn ich mit Menschen in meiner Gemeinde oder mit Studierenden über Gott ins Gespräch komme, sprechen diese meist vom ‚lieben Gott‘. Vielleicht kennen Sie das auch: Ich gehe alleine im Wald einen Weg entlang. Da kommt mir ein Hund entgegen. Und von weitem ruft mir dessen Besitzer zu: „Der ist lieb, der tut nix!“ Genauso und diesen Vergleich hat Jürgen Ebach einst formuliert, kommt mir diese monotone und letztendlich lieblose Rede vom ‚lieben Gott‘ vor, der lieb ist und nix tut. Solche Rede vom lieben Gott verkennt „die Lebendigkeit seiner Beziehung zu den Menschen und zu seiner ganzen Schöpfung. Die Liebe selbst hat vielerlei Gestalten, und sie kann sich nach Luther durchaus in Zumutungen Gottes äußern. Der christliche Glaube ist keine ‚wellness‘-Religion“ (Barth, 2009, S. 229), wozu er in unseren deutschen Landen vielfach verkommen oder gemacht worden ist. Wilfried Härle geht so weit, dass er die Rede vom ‚lieben Gott‘ als eine „Art Beschwörungsformel“ ansieht; „es ist aber auch“, so Härle weiter, „eine Verniedlichungs- und Verharmlosungsformel, die mitzuhören und mit zu bedenken ist, wenn von Gottes Wesen als Liebe gesprochen wird. Die Behauptung, dass Liebe Widerstand leisten, Schmerz zufügen, Leid verursachen, zum Gericht werden kann, wirkt demgegenüber fremdartig, ja ungläubwürdig. Was im alltäglichen Sprachgebrauch als ‚Liebe‘ oder ‚lieben‘ bezeichnet wird, könnte man häufig mit ‚Willfährigkeit‘, ‚Freundlichkeit‘ oder ‚nett sein‘ wiedergeben. Dementsprechend wird dann von einem lieben oder liebenden Gott ... erwartet, dass er unsere Wünsche erfüllt, uns vor Unangenehmem bewahrt und unsere Schwächen und Fehler großzügig verzeiht. Ein theologisches und kirchliches Reden von Gottes ... Liebe muss mit solchen Missverständnissen rechnen und sollte versuchen, sich gegen sie abzugrenzen.“ (Härle, 2012, S. 248 f) Dabei gehe ich mit Dorothee Sölle davon aus, dass dieser störungsfreie ‚liebe Gott, der nix tut‘ ein Ergebnis des Zusammenspiels von Kapitalismus und Kirche ist, denn, so hat es

Dorothee Sölle in einem Gespräch mit Oskar Negt einmal formuliert: „der Kapitalismus hat die Religion gründlicher zerstört als alles andere“ (Sölle, 2010, S. 279).

„Worauf du dein Herz hängst, das ist eigentlich dein Gott“

1529 erscheinen der kleine Katechismus (Luther, 1966, S. 138-159), mit dessen Hilfe vor allem die Hausväter ihre Hausgemeinschaften unterrichten sollen, und der große Katechismus Luthers (Luther, 1961, S. 11-150), der vor allem zur Belehrung der Geistlichen gedacht war. „Katechismus“, so Martin Luther, „heißt Unterricht. Ein jeder Christ soll notwendig den Katechismus kennen, wer ihn nicht kann, soll nicht unter die Zahl der Christen gerechnet werden.“ (WA 30 I, 2, 3-7) Luther begründet diese Ansicht damit, dass „der Katechismus der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift ist“ (WA 30 I, 128, 29-30), und unterrichtet uns davon, wie er selbst mit dem Katechismus lernt:

„Ich bin ein Theologe und habe in mancherlei Gefahren die Heilige Schrift doch so einigermaßen gelesen und verfüge über einige Erfahrung. Doch fühle ich mich solcher Gabe wegen nicht so erhaben, dass ich nicht täglich wie die Kinder den Katechismus, d.h. die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vater unser bei mir betete und mit ganzem Herzen betrachtete, dass ich nicht nur die Worte herunterhaspele, sondern dass ich auch darüber nachdenke, was die einzelnen Worte sagen. ... Denn das Wort ist uns von Gott dazu gegeben, dass wir es uns – wie 5. Mose 6,7 sagt – einschärfen sollen und uns darin üben. Ohne diese tägliche Übung setzen unsere Herzen gleichsam Rost an, dass wir uns selbst damit vernichten.“ (WA 40 III, 192, 16-25)

Vielleicht haben unsere Herzen im Blick auf Luthers Auslegung des ersten Gebotes ja schon Rost angesetzt, „dass wir uns selbst – ganz anders als Luther ahnen konnte – damit vernichten“. Ich lade zum Entrosteten ein!

In Luthers Katechismen lautet das erste Gebot: „Du sollst nicht andere Götter haben.“ „Ausführlich“ will Luther das erste Gebot (Luther, 1961, S. 20-28) erläutern, „weil es darauf am allermeisten ankommt, darum dass, wo das Herz wohl mit Gott daran ist und dies Gebot gehalten wird, folgen die anderen alle hernach“. (Korsch, 2016, S. 123)

Das Entscheidende in den zehn Geboten – so Luther – ist die Antwort auf die Frage: Wer ist dein Gott? Luther antwortet:

„Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen glauben und trauen; wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Glauben des Herzens beide macht, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht. ... Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ Und damit dies nun auch wirklich verstanden wird, fährt Luther fort: „Das muss ich ein wenig deutlich erklären, dass mans verstehe und merke an gemeingültigen Exempeln des Gegenteils.“ (Luther, 1961, S. 20)

Und es ist nicht das Gegenüber zu oder die Angst vor Gottheiten oder Glaubensweisen anderer Religionen, etwa des Islam, die Luther hier bewegte, und vor denen er die Menschen warnen wollte, sondern es ist zuvörderst und als erstes der mit Macht beginnende Finanzkapitalismus:

„Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat, verlässt und brüstet sich drauf so steif und sicher, dass er auf niemand etwas gibt. Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißet Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er all sein Herz setzt, welches auch der allergewöhnlichste Abgott ist auf Erden. Wer Geld und Gut hat, der weiß sich sicher, ist fröhlich und unerschrocken, als sitze er mitten im Paradies; und wiederum, wer keins hat, der verzweifelt und verzagt, als wisse er von keinem Gott. Denn man wird ihrer gar wenig finden, die guten Mutes seien, nicht trauern noch klagen, wenn sie den Mammon nicht haben; es klebt und hängt der Natur an bis ins Grab.“ (Luther, 1961, S. 20 f)

Luther nennt in der Folge seiner Auslegung auch weitere Abgötter, doch immer wenn er auf die Alternative Gott oder Abgott zu sprechen kommt, stehen „Geld und Gut“ an erster Stelle. Biblisch ist dies eine, wenn nicht die zentrale Alternative: Gott oder Mammon. Wir hätten es also wissen können – als evangelische Christinnen und Christen, Kirchen und Gemeinden, von Luther an die Bibel verwiesen und im Katechismus belehrt ... Doch wir stehen in einer Tradition der Luther-Wahrnehmung in der Theologie, die argumentiert, wie beispielsweise der Kollege Volker Leppin in Tübingen. Leppin stellt zunächst mit einem Lutherzitat fest, dass ‚nach Luther Geld bzw. Mammon der aller gemeynest Abgott auf Erden ist‘ und fährt begründungslos im folgenden Satz fort: „Die eigentliche theologische Tiefe aber erreichen Luthers Aussagen, wenn er Heiligendienst, Mönchtum, Messgottesdienst oder ganz allgemein Werkgerechtigkeit als Abgötterei bezeichnet“ (Leppin, 2015, S. 38). So kann man nur reden, wenn man dabei nicht bedenkt oder aber sogar will, dass Luther ökonomisch und gesellschaftlich folgenlos bleibt.

Dabei, und das erscheint mir entscheidend: Für Luther ist die Frage des Geldes und des Wirtschafts- und Finanzkapitalismus eben nicht allein eine Frage der zweiten Tafel des Dekalogs, also vor allem des Diebstahlverbotes. Hier in der Auslegung des siebten Gebotes heißt es bei Luther:

„Denn es soll (wie jetzt gesagt) nicht allein gestohlen heißen, dass man Kasten und Taschen ausräumt, sondern das soll überall gelten, wo man hantieret, Geld um Ware oder Arbeit nimmt und gibt. ... So geht es auch mit voller Macht und Gewalt weiter auf dem Markt und in den allgemeinen Händeln, da einer den anderen öffentlich mit falscher Ware, Maß, Gewicht, Münze betrügt.“ (Luther, 1961, S. 59).

Und das Gebot „Du sollst nicht stehlen“ geht für Luther weit hinein in private Eigentumsverhältnisse, weil er noch wusste, dass das Wörtchen „Privat“ von lateinisch „privare“ kommt und auf Deutsch „rauben“ heißt und deshalb kritisiert Luther – da ist er ganz nah bei Franz von Assisi – Privateigentum als der Allgemeinheit geraubtes Eigentum (Gollwitzer, 1975, S. 92 ff.). Doch es bleibt nicht bei dieser ethischen Ablehnung der gerade aufkommenden und sich rasant ausbreitenden neuen Wirtschaftsform des Wirtschafts- und Finanzkapitalismus (Luther, 1961, S. 58 ff), sondern es geht Luther um ein prominent theologisches Thema: Gott oder Mammon ist bei Luther wie im Neuen Testament eine Frage der Beziehung zu Gott und die Alternative biblischer Gott oder Mammon gehört deshalb zuvorderst in die Gotteslehre!

Luther kämpfte an dieser Stelle gegen zwei Fronten: zum einen gegen den seit dem 12. Jahrhundert mit den aufkommenden Stadtgesellschaften sich herausbildenden Frühkapitalismus nationaler und internationaler Handelsgesellschaften und Geldhäuser, zum andern gegen „die Verflechtung von Kirche und frühkapitalistischer Geldwirtschaft“ (Hamm, 2007, S. 239).

Besiegelt wurde die Liebe der römischen Kirche zum beginnenden Kapitalismus ausgesprochen früh; schon im Jahre 1197 „hatte Papst Innozenz III. einen steinreichen Kaufmann aus Cremona mit dem Beinamen oder, besser gesagt, mit dem Übernamen Homobonus (guter Mann) zur Ehre der Altäre erhoben. Nun ist es geschafft: Das Geld wird nicht länger verflucht, und der Kapitalismus kann mit dem Segen der Kirche seinen triumphalen Aufstieg beginnen.“ (Clévenot, 1993, S. 17) Es galt dann nicht mehr „Lieber Jesus, mach mich fromm, dass ich in den Himmel komm“, sondern man machte sich einen neuen Reim aufs Geld: ‚Lieber Jesus, mach mich reich, dass ich komm ins Himmelreich‘.

Das entlarvte Luther als Götzendienst. Seine kritische Perspektive auf die sich neu etablierende Ökonomie findet sich ja nicht nur im Katechismus, sondern beispielsweise auch an einer zentralen Stelle in seiner Freiheitsschrift aus dem Jahre 1520:

„Siehe, so müssen Gottes Güter aus einem in den andern fließen und allgemein werden, so dass ein jeglicher sich seines Nächsten so annehme, als wäre ers selbst. Aus Christus fließen sie in uns, der sich unser in seinem Leben angenommen hat, als wäre er das gewesen, was wir sind. Aus uns sollen sie in die fließen, die ihrer bedürfen ... aus alledem folgt der Beschluss: ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“ (Luther, 1981, S. 273)

Und Daniel Beros kommentiert: „Wer also durch den Glauben das barmherzige Handeln Gottes in Jesus Christus erfahren hat, der weiß sich befreit von der ständige Notwendigkeit, sich ängstlich und gierig seiner eigenen Existenz zu versichern. ... Die Werke müssen nicht etwas vor Gott aufbauen, sondern können sich ganz an der Not der Welt orientieren.“ (Beros, 2015, S. 85; vgl. WA 12, 11-13) Die „Not der Welt“ und Alternativen dazu untersucht Luther in seinen Schriften zum „Wucher“ 1520, 1524, 1540 u.ö., um nur die Jahreszahlen zu den Haupttexten Luthers zu nennen, die sich mit ökonomischen Themen befassen, die freilich durchgängig in seinem Werk eine bedeutsame Rolle spielen; den Begriff „Wucher“ wählt Luther dabei als zusammenfassendes Wort für den Beginn kapitalistischer Waren- und Geldwirtschaft.

Zwei Beispiele nur: 1520 in seinem „Sermon von Kaufshandlung und Wucher“ (Luther, 1967, S. 281) kritisiert Luther die skrupulösen Machenschaften der großen Handelsgesellschaften, sich sichere Gewinne anzueignen: „dass sie die Preise steigern oder erniedrigen nach ihrem Gefallen, und drücken und verderben alle kleinen Kaufleute, gleichwie der Hecht die kleinen Fische im Wasser, gerade als wären sie die Herren über Gottes Kreaturen und frei von allen Gesetzen des Glaubens und der Liebe“ (WA 51, 395 f). Und Luthers kapitalismuskritische Argumentation ist wieder nicht eine ethische, sondern eine dezidiert theologische: die großen Handelsgesellschaften benehmen sich als wären sie die Herren über Gottes Kreaturen. Und ein zweites Beispiel: Im Jahr 1540 richtet „Luther von Neuem eine scharfe öffentliche Ermahnung an die Pfarrherrn, in der er die spekulativen Machenschaften einer Gruppe von Agrarerzeugern und Vorratshaltern in seiner Region kritisierte, die das Getreide anhäuften und darauf spekulierten, dass sich sein Preis erhöhte. Mit dieser Machenschaft riefen sie künstlich Überteuierung und Unterversorgung hervor und schädigten damit die übrige Bevölkerung.“ (Beros, 2015, S. 89) Merken Sie, wie aktuell diese Schriften sind: Sie kennen das, was Luther hier für seine Region beschreibt von den großen Börsen in Frankfurt, London oder sonst irgendwo auf der Welt und ihren Termingeschäften mit Getreide und anderen Lebens(!)mitteln. Und heute sind es an vorderster Stelle nicht evangelische Bischöfe, die dagegen Protest anmelden, sondern Papst Franziskus – ein Anzeichen erneuerter ökumenischer Lernmöglichkeiten? Doch weiter zu Luther: „Die Aufgabe, zu der Luther die Prediger in dieser Situation herausforderte, ist – vom Wort Gottes und vom Evangelium her – den wahren Charakter der Wucherpraktiken aufzudecken und zu entlarven. Die Prediger sollten die Dinge beim Namen nennen

und den Missbrauch und die Ungerechtigkeit anprangern.“ (Beros, 2015, S. 89) Doch da Luther wusste, dass Christen „seltene Vögel“ auf der Erde sind, ermahnte er auch „die weltliche Obrigkeit, ihre Verantwortung wahrzunehmen, zum Wohl der Bevölkerung einzugreifen, Maßnahmen gegen die Spekulanten einzuleiten, um die normale Versorgung mit Lebensmitteln zu vernünftigen Preisen sicherzustellen.“ (Beros, 2015, S. 89) Und wieder folgt Luthers theologische Begründung – seine theologische Nachhilfe für die Pfarrer – auf dem Fuße:

„Also ist auch kein größerer Menschenfeind auf Erden (nach dem Teufel) denn ein Geizhals und ein Wucherer, denn er will über alle Menschen Gott sein. ... Christus, unser Herr, hat angeordnet, dass niemand Gott für den andern sein soll, sondern dass jeder Mensch Diener des andern sein soll gemäß der Liebe.“ (WA 51, 395 f)

Soweit ein paar wenige Hinweise zu Luthers Kapitalismuskritik – immer formuliert unter der theologischen Perspektive: Gott oder Abgott als konkrete gesellschaftliche und ökonomische Frage.

Der andere Gegner Luthers war jene Kirche, die sich mit dieser frühkapitalistischen Wirtschaftsform liiert hatte:

„Man kann sich diese Art kaufmännischer Religiosität am Beispiel des unglaublich reichen Nürnberger Geschäftsmanns und Kreditgebers Konrad Groß veranschaulichen. Er stiftete 1339 das berühmte Heilig-Geist-Spital in Nürnberg als Heimstatt für Hilfsbedürftige und verstand diese immense Geldanlage als Geschäft mit der Ewigkeit. In der Stiftungsurkunde äußert er den Wunsch, ‚zeitliche Güter gegen himmlische einzutauschen‘. Es sei der Ratschluss Gottes, ‚dass die einen im Lauf dieses Lebens Überfluss haben, während die anderen an vergänglichen Gütern Mangel leiden, damit die Reichen durch Unterstützung der Unglücklichen und Darbenden Christi Gebot (der Nächstenliebe) erfüllen‘. ‚Wie heilsam‘, heißt es in der Urkunde weiter, ‚ist doch die Unterstützung der Armen, die, während sie bemüht ist, den Nächsten in ihrem augenblicklichen Unglück zu helfen, sich die Befreiung vom ewigen Unglück verdient.‘ Konrad Groß bleibt seiner kommerziellen Lebensform und Denkweise treu, indem er sein Geld in den Gewinn der himmlischen Güter investiert. Dies ist möglich, weil die Kleriker, die solche religiösen Stiftungsurkunden formulieren und theologisch-argumentativ unterfüttern, ihre Theologie und ihr kirchenrechtliches Denken im Sinne eines kapital- und gewinnorientierten Tauschgeschäftes ausgestaltet haben.“ (Hamm, 2007, 243 f.)

Auch damit wollte Luther, belehrt durch Gottes Wort, brechen. Es geht also bei Luthers Ablehnung des Ablasshandels nicht lediglich um eine soteriologische Frage oder eine ekklesiologische Debatte im Kampf gegen einen kirchlichen Missbrauch, sondern um die konsequente theologische Ablehnung einer ganzen Wirtschaftsform, die das kirchliche Leben schon weitestgehend durchdrungen und zerstört hatte! Die Kritik an dieser Entwicklung sah Luther als entscheidend dafür an, zum einen Gottes Gottheit, zum andern aber auch des Menschen Menschlichkeit zu verstehen und zu wahren. Am 16. Februar 1546, einen Tag vor seinem Tod schrieb Luther – und dies ist sein letztes erhaltenes schriftliches Zeugnis: „Wir sind Bettler, das ist wahr“ (WA 48, 421) – dankbare Bettler und eben keine gierigen Monopolisten.

Die Reformation radikalisieren: „Ruft eine Befreiung aus im Land“ (Lev 25, 10) – Zu einer Leerstelle in Luthers Auslegung zum ersten Gebot

Hinter dem Titel „Die Reformation radikalisieren“ steht ein internationales Forschungs- und Aktionsprojekt im Blick auf das Reformationsjubiläum 2017, das seit 2012 gemeinsam arbeitet. (Radicalization Reformation, 2017) Ausgangspunkt ist eine Bemerkung aus Bonhoeffers Dissertation „Sanctorum Communio“. Bonhoeffer schreibt: „Ernsthafte Besinnung aufs Evangelium und scharfe Augen auf die Gegenwart sind die Kräfte, aus denen die lebendige Kirche neu geboren wird. Die kommende Kirche wird nicht ‚bürgerlich‘ sein.“ (Bonhoeffer, 2015, 292) Ernsthafte Besinnung aufs Evangelium und scharfe Augen auf die Gegenwart – das können wir nicht allein bei Bonhoeffer lernen, sondern eben auch von Luther lernen.

Mit dieser doppelten Perspektive arbeitet auch diese Gruppe: sie lässt sich provozieren von der Bibel und von der umfassenden Krise des Lebens heute. Im August 2014 veröffentlichte dieses Forschungs- und Aktionsprojekt 94 Thesen unter dem Titel „Die Reformation radikalisieren – provoziert von Bibel und Krise“. Die Thesen schließen mit folgenden Sätzen:

„Die Reformation radikalisieren – provoziert von Bibel und Krise‘ ist für Kirchen und Theologie keine beliebige Option, sondern notwendig. Luther selbst machte die Schrift in ihrem historischen Wortsinn zum Kriterium aller Tradition. Die kontextuelle Auslegung der Bibel hat diesen Sinn kritisch-prophetisch geschärft. Und Luther übte systemische Kritik schon am Beginn der kapitalistischen Moderne – Wie sollten wir am Ende dieser immer mörderischen und selbstmörderischen Menschheitsphase und ihrer Krise nicht neu auf unsere Glaubensquellen hören und mit anderen gemeinsam ‚dem Rad in die Speichen fallen‘? Lasst uns gemeinsam mit anderen auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens gehen.“ (Radicalization Reformation)

Im Sinne dieser 94 Thesen möchte ich auf eine Leerstelle in Luthers Auslegung des ersten Gebotes hinweisen, die zum einen für Luthers Theologie nicht zufällig und zum andern aber auch innerhalb der Theologie Luthers nicht zwangsläufig notwendig ist. Luther hat gegenüber der biblischen Formulierung des ersten Gebotes einen entscheidenden Passus in seinen Katechismen gestrichen. In Exodus 20,1 heißt es: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Bei Luther heißt es: „Du sollst nicht andere Götter haben.“ D.h.: Die für das Verständnis des gesamten Dekalogs entscheidende Selbstvorstellung Gottes hat Luther im Gegensatz zum Heidelberger Katechismus der Schweizer Reformatoren gestrichen. In biblischer Tradition ist der Dekalog Gottes Weisung für die Befreiten, für diejenigen, die Gott aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat, und die sich nun nicht wieder von anderen Imperien oder Göttern versklaven lassen sollen. Und es ist entscheidend, dass der Dekalog Gott selbst als Befreier vorstellt. Nur mit dieser biblischen Klarstellung wird auch der befreiende und gerade nicht knechtende Charakter des Dekaloges deutlich. Er beschreibt eben nicht, was Menschen nicht dürfen, sondern eröffnet befreites Leben. Auch deshalb wird in Leviticus 25, 10 das Volk wieder erinnert: „Ruft eine Befreiung aus im Land!“ Lasst euch nicht unterdrücken, sondern sorgt als Basis gesellschaftlichen Zusammenlebens für ökonomische Gerechtigkeit! Im Neuen Testament ist es der Zusammenhang von Wahrheit und Liebe, der frei macht (Joh 8, 31 ff): Geborgen in Gottes Wahrheit und Liebe sind wir befreit zu radikaler Kritik an Gesellschaft und Ökonomie, um ‚alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechte-

tes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist', wie es „sehr evangeliumsgemäß“ der junge Marx formuliert hat (Gollwitzer, 1974, S. 119). Wir können die Wahrheit tun!

In der Perspektive von Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ (Luther, 1967, S. 9-51) aus dem Jahre 1523 hätte Luther durchaus diese Befreiungsperspektive des Dekalogs aufnehmen können. Der Kernsatz von Luthers in dieser Schrift formulierten, später so genannten Zwei-Reiche-Lehre lautet:

„So geht beides fein miteinander zusammen, dass du zugleich dem Reich Gottes und dem Reich der Welt äußerlich und innerlich Genüge leistest, dass du zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafst, zugleich dem Übel nicht widerstehst und doch widerstehst. Denn mit dem einen siehst du auf dich und das Deine, mit dem andern auf den Nächsten und das Seine. Wo es dich und das Deine angeht, da verhältst du dich nach dem Evangelium und leidest als ein rechter Christ für deine eigene Person Unrecht; wo es den anderen und das Seine angeht, da verhältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten; und das verbietet das Evangelium nicht, ja vielmehr gebietet es das an anderer Stelle.“ (Luther, 1967, S. 20)

Dieser kurze Text macht deutlich:

„Wo es um das Recht des Nächsten geht, verlangt die Liebe, dass wir uns nicht die Hände sauber halten durch die Abstinenz von Gewalt, sondern die Gewaltmittel, mit denen in der Welt die Stärkeren die Schwächeren vergewaltigen, gegen die Stärkeren zum Schutz der Schwächeren einsetzen. Das gilt sowohl für die Beteiligung am gesellschaftlichen Rechtswesen wie – in einer von Luther nicht gesehenen Konsequenz – für den Widerstand gegen unrecht handelnde Obrigkeit.“

Luther hat diese logische Konsequenz nicht gezogen aus einem jenem Kernsatz fremden Motiv, aus seiner Obrigkeitslehre. Während jener Kernsatz, für sich betrachtet, das Widerstandsrecht gegen unrecht handelnde Obrigkeit zur Widerstandspflicht der Liebe macht, blockiert Luther die Liebe durch eine Tabuisierung der Obrigkeit, gegen die er nur passiven Widerstand und Kritik nur durch die berufenen Amtsträger erlaubt. Luthers Ordnungsangst fällt der Liebe in den Arm.“ (Gollwitzer, 1988, S. 46)

Für unsere Frage nach dem ersten Gebot bedeutet dies, dass Luther durchaus die Befreiungsperspektive dieses Gebotes hätte ernstnehmen und formulieren können – faktisch hat er es in seiner Auslegung getan, wenn er die Verehrung des Geldes und damit der vorherrschenden ökonomischen Ordnung des beginnenden Finanzkapitalismus so deutlich abgelehnt hat. Hier hat er offensichtlich so große Gefahren für den Menschen, für dessen Glauben und für Gottes Gottheit gesehen, dass er größer als seine Ordnungsangst seine Liebe zu Gott und den Menschen angesehen hat.

Ich bin am Ende meines Gedankenganges zu Luthers Rede von Gott angekommen und-wieder bei dem Stichwort Liebe angelangt, das für Luther nicht lediglich in der zitierten Predigt, sondern ebenso in der Auslegung des Ersten Gebotes sowie in den anderen herangezogenen Schriften ein zentraler Begriff war. Ich möchte abschließend noch auf einen Punkt unseres Ausgangszitates hinweisen: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da reichet von der Erde bis an den Himmel.“

Ich finde es bemerkenswert, dass Luther nicht formuliert, Gottes Liebe reiche vom Himmel bis auf die Erde, sondern von der Erde bis an den Himmel. Und dies entspricht ganz seiner Auslegung des

Ersten Gebotes; Luther formuliert: „dass alleine das Trauen und Glauben des Herzens beide macht, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht. ... Denn die zwei gehören zusammen, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ (Luther, 1961, S. 20) Nicht lediglich uns Menschen sieht Luther angewiesen auf Gott, sondern Gott auch angewiesen auf uns: das Trauen und das Glauben des Herzens macht Gott und deshalb reicht der Backofen voller Liebe von der Erde bis an den Himmel. Ein spannendes Thema für eine Vorlesung zur Gotteslehre und (!) zur Christologie Luthers, denn „nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist mit Karl Barth und (!) Albert Schweitzer der Mensch – „inmitten allen Lebens, das leben will“ (Schweitzer, o.J., S. 375) – das Maß aller Dinge“ (Barth, 1970, S. 68). Mach's wie Gott, werde Mensch!

Literatur

- Barth, Hans Martin (2009): *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Barth, Karl (1970): *Christengemeinde und Bürgergemeinde. Theologische Studien 104*. Zürich: EVZ-Verlag, S. 49-82.
- Benjamin, Walter (1991): Kapitalismus als Religion. Fragment 74. In: Ders.: *Gesammelte Schriften VI*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Herrmann Schwepenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, S. 100-103.
- Beros, Daniel (2015): Die Reformation und „Der Geist des Kapitalismus“. In: Duchrow, U. & Hoffmann, M. (Hrsg.): *Politik und Ökonomie der Befreiung. Die Reformation radikalisieren. Bd. 3*. Münster: LIT-Verlag, S. 76-106.
- Bonhoeffer, Dietrich (2015): Sanctorum Communio. In: *DBW 1. Hrsg. v. Joachim von Soosten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Clévenot, Michel (1993): „Lieber Jesus, mach mich reich!“ *Geschichte des Christentums im XIV. und XV. Jahrhundert*. Luzern: edition exodus.
- Dibelius, Martin (1959): *Die Formgeschichte des Evangeliums*. München: Kaiser Verlag.
- Gollwitzer, Helmut (1974): Die kapitalistische Revolution. München: Kaiser Verlag.
- Gollwitzer, Helmut (1988): Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre. In: Ders.: *...dass Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik. Band 1*. München: Kaiser Verlag, S. 40-68.
- Gollwitzer, Helmut (1975): Kirche ist Kommune. Predigt zu Apg 2, 44-47. In: Ders., *Vortrupp des Lebens*. München: Kaiser Verlag, S. 92-100.
- Hamm, B. (2007): Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14.-16. Jahrhunderts. In: Ebner, M. et al. (Hrsg.): *Jahrbuch für biblische Theologie. Band 21. Gott und Geld*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, S. 239-275.
- Härle, Wolfgang (2012): *Dogmatik*. Berlin: DE GRUYTER.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2003): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Kaufmann, Thomas (2006): *Martin Luther*. München: C.H.BECK.
- Korsch, Dietrich (2016): *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Herausgegeben und kommentiert von Dietrich Korsch*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Leppin, Volker (2015): Art. Abgott. In: Leppin, V. & Schneider-Ludorff, G. (Hrsg.): *Das Luther-Lexikon*. Regensburg: Bückle&Böhm, S. 38 f.
- Luther, Martin (1981): *Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: Aland, K. (Hrsg.): Luther deutsch. Band 2: Der Reformator*. Göttingen: Klotz im Verlag Vandenhoeck&Ruprecht, S. 251-274.
- Luther, Martin (2003): *Vorwort zu: Leisniger Kastenordnung. In: WA 12, 11-30*. Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus NF.
- Luther, Martin (1940): *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung. In: WA 51, 325-424*. Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus NF.

- Luther, Martin (1967): *Von Kaufshandlung und Wucher*. In: Aland, K. (Hrsg.): *Luther Deutsch. Band 7: Der Christ in der Welt*. Stuttgart/Göttingen: Klotz im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, S. 262-283.
- Luther, Martin (1961): *Der große Katechismus*. In: Aland, K. (Hrsg.): *Luther Deutsch. Band 3: Der neue Glaube*. Göttingen: Klotz im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11- 150.
- Luther, Martin (1966): *Der kleine Katechismus*. In: Aland, K. (Hrsg.): *Luther Deutsch. Band 6: Kirche und Gemeinde*. Göttingen: Klotz im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, S. 138-159.
- Marx, Karl (o.J.): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858, Anhang 1850-1859)*. Frankfurt-Wien: Europäische Verlagsanstalt, Europa Verlag.
- Orth, Gottfried (1995): *Zur Solidarität befreit. Helmut Gollwitzer*. Mainz: Grünewald Verlag.
- Radicalizing Reformation (2016): URL: <http://radicalizing-reformation.com/index.php/de/>
- Rieth, R. (2015): Art. Wirtschaft. In: Leppin, V. & Schneider-Ludorff, G. (Hrsg.): *Das Luther-Lexikon*. Regensburg: Bückle & Böhm, S. 764-768.
- Rorty, Richard (1998): *Das kommunistische Manifest. 150 Jahre danach. Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schweitzer, Albert (o.J.): Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. In: *Gesammelte Werke in fünf Bänden. Band 2*. Zürich: ex libris.
- Sölle, Dorothee (2010): „Der Kapitalismus hat die Religion gründlicher zerstört als alles andere“. Gespräch mit Oskar Negt über Karl Marx, die Religionskritik und die Sehnsucht im Sozialismus und Christentum. In: *D. Sölle, Gesammelte Werke. Band 11: Löse die Fesseln des Unrechts*. Freiburg: Herder Verlag, S. 277-286.

Über den Autor

Prof. Dr. phil. Dr. habil. theol. Gottfried Orth: Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der TU Braunschweig. Mitglied im Team des ORCA-Instituts für Konfliktmanagement und Training. Kontakt: g.orth@tu-bs.de

1 Der vorliegende Beitrag beruht auf einem Vortrag des Verfassers in der Ringvorlesung „500 Jahre Reformation“ an der TU Braunschweig am 15. 11. 2016. Wenn nicht anders angegeben, wird Luther nach der Weimarer Ausgabe (WA) seiner Werke zitiert.

2 Dazu u.a.: Kaufmann, T. (2006): Martin Luther. München: C.H. Beck Verlag, S. 59 u. ö.: „Dass Luther Theologie als praktische, erfahrungsbezogene Schriftauslegung, als Selbstauslegung des Menschen im Horizont des Wortes Gottes verstand, macht den lebendigen und zugleich den fragmentarischen Charakter seines Werkes aus.“ (S. 63)

3 Der Hinweis auf Karl Marx an dieser Stelle ist kein Zufall, denn Marx sah sich von seiner Professionalität her in der Tradition Luthers, wenn er diesen als den „ältesten deutschen Nationalökonom“ bezeichnete (Marx, K. [o.J.]: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Rohentwurf 1857-1858, Anhang 1850-1859]*. Wien. S. 891 f.) Hier zitiert Marx ausführlich aus Luthers Schrift „Von Kaufshandel und Wucher“. Ebenso im ersten und dritten Band von Karl Marx' „Das Kapital“ (Berlin/DDR, 1969) finden sich eine Fülle von Zitaten aus Luthers dezidiert ökonomischen Schriften.

4 Für einen ersten Blick auf Luthers Ökonomiekritik siehe den Artikel von R. Rieth (Wirtschaft), in: Leppin, V. & Schneider-Ludorff, G. (Hrsg.) (2015): *Das Luther-Lexikon*. Regensburg: Bückle & Böhm, S. 764-768. Zur Bedeutung von Luthers Schriften zur Wirtschaft hält K. Aland fest: „Sein ganzes Leben hat Luther an den wirtschaftlichen Fragen seiner Zeit lebhaft Anteil genommen und immer wieder seine Ansichten dazu mit Nachdruck zur Geltung gebracht. ... Seine Grundhaltung, die sollte für uns Richtschnur ‚Gesetz‘ (in des Wortes richtiger Bedeutung) sein.“ (Aland, K.: *Luther Deutsch. Band 7: Der Christ in der Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 406 und 408).



Hein Retter (Deutschland)

Luther und die Reformation: Erwägungen und Kritik im Spiegel aktueller Literatur

Summary (*Hein Retter: Luther and the Reformation: Considerations and Critique as Reflected in the Current Literature*): The literary production on Luther has been in full swing for more than a year – with impressive results. This contribution is looking at the current view of Martin Luther by historians, church historians and literary authors. The following themes are dealt with through examples from the literature: Luther's roots in the Middle Ages – Outstanding achievements – Treasures of the Reformation in words and images – The special approach to Luther – Critique of Luther from a post-Christian perspective – Luther and the Catholics – The future of churches.

Keywords: Martin Luther, Reformation, sale of indulgences, economics, posting of Luther's theses, anti-judaism

Резюме (Хейн Реттер): Лютер и Реформация: рассуждения и критика в зеркале актуальной литературе): литературное производство в отношении Лютера идет уже более года полным ходом и с внушительными результатами. Статья задает вопрос о сегодняшнем взгляде историков, историков церкви и писателей на Мартина Лютера. На основе литературных примеров рассматриваются следующие темы: Корни Лютера в Средневековье – Выдающиеся успехи – Богатства Реформации в словах и картинах – Особый подход к Лютеру – Критика Лютера с постхристианской точки зрения – Лютер и католики – Будущее церкви.

Ключевые слова: Мартин Лютер, Реформация, продажа индульгенций, экуменический союз, Тезисы Лютера, антииудаизм

Zusammenfassung: Die literarische Luther-Produktion läuft seit mehr als einem Jahr auf vollen Touren – mit beeindruckenden Ergebnissen. Der Beitrag fragt nach der heutigen Sicht von Historikern, Kirchenhistorikern und Schriftstellern auf Martin Luther. Folgende Themen werden anhand von Literaturbeispielen behandelt: Luthers Wurzeln im Mittelalter – Herausragende Leistungen – Schätze der Reformation in Wort und Bild – Der besondere Zugang zu Luther – Luther-Kritik aus nachchristlicher Sicht – Luther und die Katholiken – Die Zukunft der Kirchen.

Schlüsselbegriffe: Martin Luther, Reformation, Ablasshandel, Ökumene, Luthers Thesenanschlag, Antijudaismus

Luthers Wurzeln im Mittelalter

Es mag den Zeitumständen geschuldet sein, das den Münchener Pantheon Verlag bewog, das Buch des Kirchenhistorikers Heiko Oberman (1930-2001) mit dem Titel „Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel“ auf der Basis der verbesserten Auflage von 1987 im Jahr 2016 neu aufzulegen, um auf den Zug der Luther-Produktion aufzuspringen. In den achtziger Jahren markierte Obermans Luther-Buch eine Trendwende der Forschung mit der These, Luthers Denken und Handeln sei nur zu verstehen, wenn man ihn von seinen Bindungen an das Mittelalter her interpretiert. Luthers 95 Thesen, so Oberman, beinhalteten nicht das Programm einer kirchlichen Erneuerung. Sie waren Abwehr jenes Neuen, das Luther ängstigte. Luther habe sich nicht als Kündler der Moderne gesehen, sondern als jemanden, der von Gott immer wieder angetrieben wurde, die Menschen auf das baldige Ende der Welt vorzubereiten. Oberman, der 1966-84 in Tübingen lehrte und anschließend in die USA ging, verabschiedete sowohl das „nationale“ als auch das „moderne“ Bild von Luther; beide Perspektiven auf Luther vermittelte die Kirchenhistorik des 19. und 20. Jahrhunderts.

Wenn man im Lutherjahr 2016/17 nach einem Luther-Forscher Umschau hält, der den mittelalterlichen Luther und dessen mystische Wurzeln ins Blickfeld rückt, dann wird man an dem Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin (*1966) nicht vorbei gehen. Er leistete für die Erforschung der vormodernen religiösen Wurzeln Luthers wichtige Beiträge. Leppins 2016 im Verlag C.H. Beck erschienenes Buch „Die fremde Reformation“ betont: Luther lebte im Bußverständnis des Spätmittelalters. Er war erfüllt von dem Gedanken, dass die Schuld des Menschen gegenüber Gott unendlich groß und nur die Gnade Gottes größer sei. Die Liebe Gottes rettete nicht nur vor der Verdammnis, sondern sie war für Luther auch das Medium, in welchem sich das Bußverständnis, das Verhalten gegenüber den Mitbrüdern und die mystische Vereinigung mit Gott vollzogen. Luthers erste Publikation behandelte die sieben Bußpsalmen, die er auslegte.

Nach Leppin (2016, S. 55ff.) bestand der theologische Aufruhr, den Luther 1517 mit seinen Thesen verursachte, in der Grundsätzlichkeit, mit der er ein völlig neues Bußverständnis forderte. Die (nach Reue und Beichte) zu leistende „Genugtuung“ durch ein gutes Werk darf nicht den Mittelpunkt bilden, da sie die Reue unerheblich macht. Im Glauben komme vielmehr alles an auf echte Reue und auf die Zuversicht, durch Gottes Gnade gerettet zu werden. Leppin bleibt dabei, dass es keinen Thesenanschlag Luthers an den Wittenberger Kirchen am 31. 10. 1517 gegeben habe, Luther vielmehr zu einem Meinungsaustausch einlud (ebenda, S. 66ff.).

Seit der katholische Kirchenhistoriker Iserloh 1961 die Ansicht vertreten hatte, ein Thesenanschlag habe nicht stattgefunden, wurde dieser Befund als historische Wahrheit lange Zeit nicht in Zweifel gezogen. Doch eine neue Befundlage führt heute Martin Treu mit der Mehrzahl der Lutherforscher zu der Auffassung: Auch wenn bis heute „kein Wittenberger Druck der Thesen bekannt geworden“ sei, und dies keineswegs überrasche: „Sicher ist jedenfalls, dass die Thesen am 31. Oktober 1517 in gedruckter Form vorgelegen haben müssen (Treu, in: Landesamt, 2016, Bd. II, S. 95, Spalte 1).

Leppins Band ist eines der wichtigsten Werke der gegenwärtigen Luther-Literatur, weil es dem Deutungsanspruch der Mehrzahl protestantischer Kirchenhistoriker widerspricht, der Wittenberger Reformator habe die Moderne vorgedacht. Leppin (2016, S. 204) vertritt die These, dass sich bei Luther „durch alle Transformationen hindurch“ die Mystik voll erhalten habe. Im weiteren Wandel der Anschauungen Luthers sei jedoch nur ihre domestizierte Form sichtbar.

Lyndal Roper (2016, S. 138), deren Buch im nächsten Kapitel vorgestellt wird, sieht das anders. Sie spricht davon, Luther bzw. das Luthertum habe sich in den zwanziger Jahren getrennt von der „meditativen Dimension, die einen so starken Anteil an der mittelalterlichen Frömmigkeit hatte“. Das habe bei Luther „zu einer mehr intellektuellen Beschäftigung mit der Bibel“, geführt – ausgerichtet „auf Taten, Auslegung der Schrift und Autorität“.

Luther und die Geschichte der Reformation – herausragende Leistungen

Wie immer man 2016/17 als Erinnerungsjahr an 500 Jahre Reformation in seinem Wert einschätzt: Das Ereignis hat in literarischer Hinsicht wissenschaftliche Spitzenleistungen hervorgebracht. Innerhalb weniger Monate des Jahres 2016 waren plötzlich dickleibige Werke zu Luther greifbar, die man sonst nur im Abstand von Jahrzehnten erwartet. Der umfangreiche wissenschaftliche Apparat mit Anmerkungen, Quellen- und Literaturverzeichnis in jedem dieser drei Bände verdeutlicht den betriebenen Forschungsaufwand, Namen- und Stichwortverzeichnisse erleichtern die Orientierung.

Im Detail über das Beste zu Luther aus der Feder führender Forscher izu berichten, ist hier nicht die Absicht. Man ist als Laie sowieso sprachlos angesichts der zum Ausdruck kommenden wissenschaftlichen Leistung. Die Werke verweisen auf eine hohe Sprachkultur ihrer Verfasser. Das gilt für die Monographien von Schilling, Roper und Kaufmann gleichermaßen.

Die 2012 in erster Auflage erschienene und 2016 aktualisierte Luther-Monographie von Heinz Schilling (*1942), dem emeritierten Professor für europäische Geschichte der frühen Neuzeit an der Berliner Humboldt-Universität, gehört, trotz der Flut neuester Arbeiten, zu den führenden Luther-Monographien. Es ist ein Genuß, sie zu lesen – geschrieben mit großer europäischer Perspektive, die zwar die historischen Voraussetzungen der Reformationszeit nicht vergisst, den Schwerpunkt der Interpretation aber auf die religiösen, politischen und gesellschaftlichen Folgen der Reformation legt. Luther wird hier sehr differenziert und abwägend dargestellt. Zwar ist naheliegend, von ihm aus die Spuren bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Doch Schilling macht Luther nicht zum Wegweiser für Entwicklungen, deren Auswirkungen vielfach gegenläufig zu dem waren, was er wollte, was ihm sein Glauben sagte, was er aber selten zu überschauen vermochte. Es wäre töricht, Luthers Weigerung, auf dem Reichstag zu Worms seine Lehre zu widerrufen, als Eintreten für Glau-benstoleranz, für religiöse Gewissensfreiheit oder gar für Liberalität zu deuten. Und doch war es ein Zeichen der Zeit, das etwas Neues ankündigte. Nach den Ablassthesen von 1517 bildete „Worms“ den europaweit wahrgenommenen Ausgangspunkt für die religiösen und politischen Umbrüche, die Luther mit seiner Lehre bewirkte. Schilling steht für die gegenwärtig beste von einem deutschen Fachhistoriker verfasste Luther-Biographie.

Doch es gibt eben auch noch die Luther-Biographie von Lyndal Roper. Die 1956 in Melbourne geborene australische Historikerin Roper studierte unter anderem bei Heiko Oberman in Tübingen, und sie forschte ein Jahrzehnt in den für die Lutherforschung relevanten Archiven. Sie lehrt heute an der Universität Oxford, hält allerdings auch Vorträge in Deutschland. Ropers jüngstes Luther-Buch ist auf einem kaum mehr zu steigernden Level hinsichtlich der Höhe der Forschungsqualität, der überragenden Kenntnis der politischen Entwicklungen der Zeit und vor allem der Kenntnis sämtlicher Fundstätten, in denen noch Dokumente aufspürbar sind über Luther wie über Zeitgenossen, mit denen er in Verbindung stand. Ropers Luther-Buch hat aber außerdem noch einige interpretatorische Glanzlichter, die dieses Werk über alle anderen hinaushebt. So beschreibt Roper erstmals ausführlich die sozialen Verhältnisse des Elternhauses und das Mansfelder Bergbau- und Hüttenwesen, in dem Luthers Vater ein wohlhabender Unternehmer war. Sie hat die Fähigkeit, die Charakterzüge der einzelnen Akteure, so weit sie historisch belegbar sind, mit wenigen Strichen deutlich zu machen. Roper geht es primär nicht um den Theologen, nicht um den Kirchenreformer, sondern um den Menschen Luther. Ihrer Leserschaft macht Roper klar, wie Luthers Theologie mit ihren Vorprägungen ab dem Spätherbst 1517 wirkte: Luthers Thesen setzen all jene unterdrückten Gefühle und religiösen Anschauungen explosionsartig frei, die die römische Kirche seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wie in einem unter Hochdruck stehenden Dampfkessel gefangen hielt.

Roper (2016, S. 128ff.) zeigt, wie widersprüchlich die Äußerungen Luthers und der Zeitgenossen über Absicht und Wirkung der 95 Thesen waren. Interessant ist der Hinweis, dass sich bis heute zwei großflächige (dem DIN-A3-Format vergleichbare) Einzeldrucke erhalten haben, auf denen jeweils die Thesen in unterschiedlicher Weise samt einem dem Drucker unterlaufenen Nummerierungsfehler angeordnet sind. Es war völlig normal damals, dass Kirchentüren akademische Diskussionsorte wurden, indem durch Anschlag irgendwelche – selbstverständlich in Latein verfasste – akademische Thesen Universitätsmitgliedern und Gebildeten bekannt gegeben wurden, um eine Diskussion zu eröffnen. Roper spricht davon, es sei rätselhaft, dass sich Luthers Thesen so schnell verbreiten konnten, und sie zählt auf, soweit dies belegbar ist, welcher Gelehrte sie wann an wen weitersandte. Sie korrigiert Luthers spätere Behauptung, dies sei innerhalb von 2 Wochen der Fall

gewesen. Roper setzt dafür zwei Monate an. Jedem, der sie lesen konnte, war sofort klar, dass es hier nicht um eine der vielen trockenen scholastisch-spitzfindigen Behauptungen ging, sondern um einen auch emotional spürbaren Angriff, bezogen auf ein allseits bekanntes Problem. Aber der Stein, den Luther lostrat, traf ihn wohl selbst etwas zu stark, so dass er an seinen Nürnberger Freund Christoph Scheuerl schrieb, er habe die Thesen gar nicht veröffentlichen, allenfalls einem kleinen Kreis bekannt machen wollen (Roper, 2016, S. 129). Breite Bevölkerungskreise konnten Luthers Anliegen dann erst in seiner 1518 in Deutsch erschienenen Schrift, „Ein Sermon von Ablass und Gnade“, die vielmals nachgedruckt wurde, persönlich nachlesen.

Luthers Thesen waren ein öffentlichkeitswirksames Ereignis, weil er den Ablasshandel kritisierte, drastisch argumentierte und einige Praktiken der Kirche, in These 26 auch die Schlüsselgewalt des Papstes in puncto Sündenvergebung in Frage stellte. Luthers Begründungen wurden allerdings gar nicht in tiefergehender Weise zur Kenntnis genommen. Wenn er etwa in der 3./4. These wie in der 94./95. These die innere Buße als Pein beschrieb, die dem bußfertigen Gläubigen fleischliche Marter und Selbsthass auferlege und ihn in Trübsal versetze. Luther betonte, dass selbst aufrichtige Reue nicht schon die Sicherheit des Friedens schenke. Letztere sei erst mit dem Eintritt in das Himmelreich gegeben. Vergegenwärtigt man sich der Sicht Luthers in ihrer ganzen Schroffheit, boten die Praxis kirchlicher Sündenvergebung und der Ablass vom Fegefeuer, an dessen Existenz Luther nicht zweifelte, den Erlösung Suchenden sehr viel größere Attraktivität als das, was der Reformator theologisch zu bieten hatte. Luthers Anthropologie war ein Zug zur Selbsterniedrigung eigen, auch wenn diese Sicht ab den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts eine weltliche Überformung erfuhr.

Roper beherrscht souverän die Fähigkeit, die Fülle des Brief- und Dokumentationsmaterials, aus dem sie zitiert, und die verschiedenen sozialen Netze, mit denen Luther kommunizierte, so auszubreiten, dass beim Leser nicht der Eindruck einer Überwucherung des Wesentlichen durch die Details aufkommt. Vielmehr bringt sie es fertig, all jenen, die meinen, „ihren“ Luther bereits zu kennen, zu einer spannenden Lektüre zu verhelfen, bei der man sich oft genug mit Erstaunen sagt: Das habe ich noch gar nicht gewusst. Am Ende aber überrascht in ihrem Urteil über Luther die Übereinstimmung mit ihrem akademischen Lehrer Oberman: „Luther war nicht modern“ (Roper, S. 536), er war kein Aufklärer, sondern „immer ein eigenbrötlerischer Denker“ der gegenüber der allwaltenden Vernunft zutiefst misstrauisch blieb. Doch er war Gott zutiefst zugewandt.

Aus kirchenhistorischer Perspektive beeindruckt Thomas Kaufmanns „Geschichte der Reformation in Deutschland.“ Das Werk des Göttinger Kirchenhistorikers (*1962) ist eine bewunderungswürdige Leistung. Man freut sich einfach, dass es ein solches Werk gibt. In ihm bildet Luther zwischen der Vor- und Nachgeschichte der Reformation selbstverständlich den Mittelpunkt. Für Kaufmanns Interpretationsrichtung sei ein Beispiel gegeben. Die volkstümliche Darstellung, wie Luther im sogenannten „Turmerlebnis“ zu seiner reformatorischen Einsicht kam, füllte die Lutherbiographien wie den evangelischen Religions- und Konfirmandenunterricht von Generationen. Heute kann man dies online nachlesen (<https://martinlutherunddiereformation.jimdo.com/das-turmerlebnis>; Abruf: 30.3.17). Dass Luther eine Art paulinisches Damaskus-Erlebnis gehabt habe, das ihm den Grundgedanken des evangelischen Glaubens offenbarte, wie er es selbst in einem kurzen Rückblick auf sein Leben 1545 beschrieb, beschäftigte alle Luther-Biographen. Der Forschern ging es darum, Zeitpunkt und Umstände einer von Luther als Erlösung beschriebenen Antwort auf die Frage zu klären, die ihn in seinem Leben als Augustinermönch ständig quälte: Wie kann ich verlorener Sünder vor der Majestät Gottes und dem Gericht bestehen? Wie kann ich gerecht sein vor Gott, wie kann ich Gnade vor seinem Zorn finden? Die Antwort, die sein Leben veränderte, lautet bekanntlich: Gott hat mir diese Gnade bereits geschenkt – im Glauben an den Erlöser Christus Jesus.

Auch wenn die jüngere kritische Forschung in Bezug auf Luthers Wende-Erlebnis kaum Hinweise auf ihr objektives Zutreffen erbrachte, will Kaufmann die Selbstdarstellung Luthers nicht in Frage stellen. Als subjektive Äußerung hat sie einen Geltungsanspruch. Das eigentliche Problem, das interpretatorisches Neuland bietet, liegt woanders. Der Streit von Luther-Exegeten ganzer Epochen ging um die Frage, ob diese Entdeckung relativ früh auftrat oder eher in die Nähe des Oktobers 1517 zu datieren sei. Dann wiederum erhielt die Einsicht Gewicht, dass nicht eine einmalige Glaubenserfahrung, im Sinne von „reformatorischer Wende“, sondern eher eine Folge von schubartig auftretenden Einsichten den Urquell der lutherisch reformierten Theologie bildete.

Kaufmann (2016, S. 149f.) geht mit der Mehrzahl der Kirchenhistoriker davon aus, dass die öffentliche kirchenkritische Wirksamkeit Luthers mit Verschickung bzw. Verbreitung der Ablassthesen Ende 1517 begann. Sie hat als Ausgangspunkt der Reformation zu gelten. Nicht ein persönliches Erlebnis, sondern eine öffentlichkeitswirksame Handlung (die Verschickung und das Öffentlichmachen der Ablassthesen) bildete den Auftakt. Kaufmann distanziert sich von der Vorstellung, dass Luther zuvor von einer Reihe eruptiv auftretender Offenbarungen heimgesucht wurde. Vielmehr sei von einem Geflecht von Einflüssen auszugehen, welches die neue Einsicht in Predigten und Vorlesungen festigte, insbesondere durch Luthers Paulus- und Augustinus-Studien. Nicht dank himmlischer Eingebung, sondern auf der Basis rational nachvollziehbarer Auslegung sei Luthers Theologie entstanden.

Der Deutungsansatz Kaufmanns ist so naheliegend wie überzeugend. Man muss allerdings sehen, dass die rationale Bearbeitung der psychischen Heimsuchung durch das professionelle Alltagsgeschäft nicht verhinderte, dass Luthers Selbsthass, das Gefühl seiner eigenen Sündhaftigkeit (unter selbst zugefügter körperlicher Pein!) und seine frei flottierende Höllenangst rational ungebremst in mehrere der 95 Thesen eingingen (wie oben angedeutet wurde). Kaufmanns Deutung steht jedoch in Koinzidenz mit dem Faktum, dass die evangelisch-lutherische Kirche die „Höllenfahrt Christi“ (descensus ad inferos, in der lateinischen Form des apostolischen Glaubensbekenntnisses) zurückgenommen hat, indem die Gläubigen heute – im interkonfessionellen Einklang – „herabgestiegen in das Reich der Toten“ beten. Hier tut sich eine Differenz des Jenseitsverständnisses auf zu Luther, die, denke ich, deutlich zu machen mit in den Aufgabenbereich der Kirchenhistoriker fällt, jedoch auch grundsätzlichen Klärungsbedarf erfordert.

Es dient der Überschaubarkeit der Faktenfülle, dass Kaufmann die zahllosen theologischen Streitigkeiten im Luthertum vor und nach Luthers Tod 1546 und Melanchthons Tod 1560 nicht alle zur Sprache bringt, sondern sein Buch zur Geschichte der Reformation eher den Charakter eines Compendiums besitzt. Das 17. und 18. Jahrhundert ist nur durch Zusammenfassungen präsent – eine nachvollziehbare Entscheidung des Autors, weil der Band, der eine breitere Leserschaft zu erreichen in der Lage ist, sonst überladen wäre. Die relativ kleine Schriftgröße, die der Surhkamp Verlag wählen musste, um den Band noch handlich zu halten, deutet die Kompromisse an, die zur Bändigung des Textes eingegangen wurden.

Umso wichtiger werden für Kaufmann im Schlusskapitel seiner Reformationsgeschichte Theologen und ihnen nahestehende Geisteswissenschaftler ab dem Ende des 19. Jahrhunderts, die die Modernisierungsdebatten im deutschen Protestantismus bestimmen, wie etwa Ernst Troeltsch. Der sich allmählich verändernde Umgang katholischer Kirchenhistoriker mit Luther, den Kaufmann analysiert, ist bemerkenswert. Ebenso wertvoll ist der Blick auf die Situation der Reformationsforschung nach dem Zweiten Weltkrieg, deren Spektrum heute sehr viel stärker die einzelnen Richtungen der Reformationsbewegungen erfasst. Ein Epilog, der den Ertrag des Buches in die kritische Reflexion des Jubiläumsjahr 2017 einfließen lässt, rundet Kaufmanns beeindruckende Darstellung ab. (Ein

drucktechnisches Versehen des Verlages dehnt im Anhang die Seitenüberschrift „Personen“ auch auf Orts- und Sachverzeichnis aus.)

Wie das Impressum ausweist, ist das 2016 bei Suhrkamp verlegte Buch Kaufmanns, „Geschichte der Reformation in Deutschland“, die durchgesehene, durch einen Epilog ergänzte Neuausgabe des bereits 2009 im „Verlag der Weltreligionen“ erschienenen Buches. Kaufmann publizierte darüber hinaus nach 2009 nicht nur weitere Arbeiten wie seine Abhandlung über „Luthers Juden“, sondern unter dem Titel „Erlöste und Verdammte“ (Kaufmann, 2017) eine über 500 Seiten umfassende „Geschichte der Reformation“; die Bezeichnung ist hier Untertitel! Es handelt sich dabei keineswegs um die Suhrkamp-Ausgabe in verkleinertem Maßstab, wie man im ersten Moment meinen könnte. Denn wenn man den von C.H. Beck publizierten Band aufschlägt, das Inhaltsverzeichnis studiert und sich einliest, ist sofort klar. Dies ist ein anderes Werk, und es besitzt einen anderen Schwerpunkt der Darstellung – selbst wenn gewisse inhaltliche Überschneidungen unvermeidlich sind, wie zum Beispiel Geschichte und Funktion des Ablasses, die im neuen Werk (Kaufmann, 2017, S. 69ff.) in kaum zu übertreffender Klarheit und Kürze dargestellt sind. Während Kaufmann (2016, S. 31) in der bei Suhrkamp erschienenen Reformationsgeschichte sein „Interesse an geschichtlichen Akteuren, Individuen, kleineren und größeren Gruppen und politischen Ordnungsmächten“ erwähnt, die den Eindruck einer „eigenwillig anmutende(n) Gewichtung“ wecken können, steht im Band „Erlöste und Verdammte“ die Makroperspektive im Vordergrund: Reformation wird einerseits als europäisches Ereignis gesehen, andererseits kommen die verschiedenen Strömungen des Protestantismus außerhalb Deutschlands zu Wort, während die Rezeptionsgeschichte Luthers und der Reformation beide Bände behandeln.

Kaufmann hätte stärker herausarbeiten können, wie Erlöste und Verdammte theologisch von Luther bestimmt wurden. Unter Forschern ist strittig, wie stark in Luthers Theologie die Prädestinationslehre eine Rolle spielt (die Erlöste und Verdammte als vom Willen Gottes von Anfang an als vorherbestimmt annimmt). Kaufmann geht darauf nicht weiter ein. Der Erwählungsgedanke spielt im Alten Testament, bei Paulus und bei Augustin eine große Rolle. Dass die bei Luther durchaus nachweisbare Prädestinationsidee nicht zu den detailreichsten Kapiteln in der evangelischen Kirchenhistorik gehört, verwundert nicht. Wird doch die menschliche Unsicherheit korrespondierende Idee göttlicher Vorbestimmung in erster Linie als Herzstück des Calvinismus betrachtet und damit zum Abgrenzungskriterium gegenüber Luthers Lehre. Der Buchtitel „Erlöste und Verdammte“ verweist auf die jenseitsgerichtete Frömmigkeits- und Bußkultur des Mittelalters. Er erinnert an Obermans Buch „Mensch zwischen Gott und Teufel“. Obwohl das Fortwirken von Kontinuitäten nicht bestritten wird, will Kaufmann den Bruch aufzeigen, den Luthers „bürgerliche“ Neuordnung des Kirchenwesens in Kursachsen mit dem mittelalterlichen Kirchenverständnis darstellte.

Schätze der Reformation in Wort und Bild

Wenn es darum geht, jenes Werk aus der aktuellen Luther-Literatur auszuwählen, das in ganz besonderer Weise verdient, als einzigartig hervorgehoben zu werden, kommen die beiden großformatigen, auf Hochglanzpapier gedruckten, mit vielen farbigen Gemäldedruckten, Fotos und Graphiken versehenen Bände in den Blick: „Martin Luther. Schätze der Reformation – Katalog“ und „Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt – Essays“. Das Doppelwerk bietet eine einzigartige Zusammenschau des Wirkens Luthers in seiner Zeit und der Wirkungen die er und die Reformation auf seine Zeit ausübten. Auch ein Stück Kulturgeschichte, das Anfänge und Höhepunkte der Reformation in Wort, Bild und Text in Zeitzeugnissen sichtbar macht.

Konzipiert wurde das großformatige Werk aus Anlass von Luther-Ausstellungen in den USA. Es besteht aus dem Katalogband (504 Seiten) sowie einem bilderreich ausgestatteten Begleitband (496 Seiten) mit 50 Essays führender Forscher zu einer Palette von sozial-, kultur- und kunsthistorischen Themen, die die Reformationszeit erschließen. Das Werk erscheint in einer englischsprachigen Ausgabe für drei Ausstellungen, die von Oktober 2016 bis Januar 2017 an drei Standorten in den USA stattfanden (Institute of Art, Minneapolis; The Morgan Library & Museum, New York; Pitts Theology Library, Emory University, Atlanta). Deshalb existiert sowohl eine englischsprachige als auch eine für den deutschen Markt vorgesehene deutschsprachige Ausgabe. Diese wurde für die vorliegende Rezension zu Grunde gelegt. Mit Schubser wiegt das doppelbändige Werk 5,7 kg (Küchenwaage, eigene Messung).

Der Dresdener Sandstein Verlag, bekannt für seine historischen und kunsthistorischen Editionen, hat sich mit der Herausgabe dieses Werkes ein besonderes Verdienst erworben. An dem Projekt, dessen Federführung beim Landesamt für Denkmalspflege und Archäologie Sachsen-Anhalt lag, hat eine Vielzahl von Forschern und Experten mitgewirkt. Außer Kirchen- und Allgemeinhistorikern kommen zum Beispiel Kultur- und Kunsthistoriker, Wirtschaftshistoriker und Archäologen zum Wort. Der Band ist unbedingt empfehlenswert für alle dem Thema Reformation und Reformationskunst verbundenen Interessenten.

Der besondere Zugang zu Luther

Es gibt Bücher über Luther und sein Umfeld, die einen besonderen Zugang zum Reformator signalisieren – sei es, dass das Besondere durch bestimmte biographische Merkmale des Autors oder der Autorin gegeben ist, sei es, dass die Leserschaft auf Grund besonderer inhaltlicher Aspekte des betreffenden Buches einen besonderen Zugang zu Luther nachvollziehen kann.

Letzteres gilt für den Schriftsteller Bruno Preisendörfer (*1957), dessen „Reise in die Lutherzeit“ von der Leserschaft so gut aufgenommen wurde, dass das 2016 erschienene Werk Anfang 2017 bereits die 8. Auflage erreicht hat. Das hat vermutlich seinen Grund in einer besonderen Gabe des Autors, gut erzählen zu können. Zwischen Dichtung und Wahrheit befindliche Mythen über Luther existieren genug. Doch mit ihnen hat sein Buch nur randständig zu tun. Weder Luther noch seine Theologie stehen im Mittelpunkt des Interesses. Der besondere Zugang zu Luther besteht in einer Zeitreise, zu der der Autor einlädt. Er führt in den Alltag, die Vorstellungen und die Gesellschaft jener Zeit ein, in welcher Luther lebte. Aber auch Luther selbst kommt in den Blick, wenn auch weniger die Theologie, wie das, was sie förderte, wie etwa Luthers Lieblingsessen.

Das Buch ist ein Sachbuch im besten Sinn, das gleichwohl nicht darauf verzichtet, unterhaltsam zu sein. Es richtet sich an eine breitere Leserschaft. Liebevoll sind im Anhang verschiedene Verzeichnisse zusammengestellt: Ein „Schimpfwort-ABC“ mit den ärgsten Schimpfwörtern der Zeit, jeweils auf einzelne Adressaten und -gruppen bezogen, ein „Kleines Latinum für Zeitreisende“, „Gruppenbilder“ (Kurzinformationen) zu wichtigen Zeitfiguren – es sind Päpste, Humanisten, Herrscher, Komponisten, Damen, Drucker; ein Personen-Index mit Kurzviten, eine Zusammenstellung der wichtigsten Nachschlagewerke, Quellensammlungen, Grundlagenwerke. Der Autor gliedert sein Werk in 13 Abschnitte, in denen Luther und die für sein Wirken wichtigen Ereignisse eingebunden werden. Die Kapitel betreffen: Weltlage und deutsche Beschwerden – Die Herren des Reichs – Geldleute – Auf der Burg und in der Stadt – Vom Handwerk – Unter Bauern – Himmel, Hölle, Alltag – Häuslichkeit – Ernährung – Kleidung – Frauen, Männer, Kinder – Leiblichkeit – Alter, Tod und Auferstehung.

Man muss nicht von vorn lesen, das Interesse wird an jeder Stelle, an der man den Band aufschlägt, wachgehalten. Dies geschieht meist in flottem Erzählton, ist dabei weder verletzend noch oberflächlich, sondern eher mit einem leichten Lächeln versehen, mit dem man lesend manchmal selbst zum Lächeln gebracht wird, zum Innehalten oder zum Staunen. Wenn es aber besonders grausam zugeht, wird unsere Distanz nicht durch Bewertungen des Autors, sondern durch Bild- und Textdokumentation der Sache selbst erzeugt, so etwa die Hinrichtung der Prista Frübottin 1540 in Wittenberg als Hexe, wie sie ein Cranach-Bildnis mit Erläuterungen wiedergibt. Preisendörfer verhehlt nicht, dass auf protestantischem Gebiet, sei es lutherisch oder calvinisch, nicht weniger grausame Hexenjagden stattfanden als auf katholischem Territorium. Oder nehmen wir die Sache mit der Reliquienverehrung, die, einbezogen in den Handel mit Ablässen, eine wichtige Einnahmequelle war. Preisendörfer (ebenda, S. 234f.) beschreibt Friedrich den Weisen und Luthers Bischof, Kardinal Albrecht von Brandenburg, als konkurrierende Reliquienjäger, doch einig im Glauben an ihre doppelte Wirkung: Neben der Heilwirkung, die das Fegefeuer verkürzte oder auch von Krankheit befreite, befriedigten die kostbaren Objekte die leeren Kassen – abgesehen davon, dass sie fürstlicher Reputation dienlich waren.

1520, im Jahr der großen Reformationsschriften Luthers, hatte nach Spalatin's Berechnung die Heilumsweisung der Reliquien des Kurfürsten immerhin einen Ablass von fast 2 Millionen Jahren Fegefeuerqualen erbracht. Natürlich war die Zurschaustellung der Reliquien eine so große Gnade, dass sie den Scharen angereister Pilger nicht umsonst angeboten wurde, sondern höherwertig: Ihre wunderwirkende Besichtigung, die Heilung im diesseitigen und Ablass im jenseitigen Leben versprach, erforderte eine finanzielle Gegenleistung der Gläubigen. Man gibt ja gern, sofern man hat.

In den Jahren zuvor war es Friedrich III. gelungen, wie Preisendörfer berichtet, beim Papst den „Gnadenwert“ pro Reliquie auf 100 Jahre zu erhöhen. Der Autor vergisst weder die satirische Kritik von Erasmus an den vielen zu Reliquien erklärten Splintern von Jesu Dornenkrone und seinem Kreuz (das Ausmaß abgeholzter Wälder im Süden Europas ist uns heute ja bekannt), er erwähnt ebenso die gesammelten Milchtropfen aus den Brüsten Marias, die, auf Flaschen gezogen, Calvin veranlassten, der Mutter Gottes die Funktion einer Art Überkuh im Katholizismus zuzuweisen (ebenda, S. 237). Er bringt Beispiele dafür, wie die Volksfrömmigkeit immer auch mit Witz und Bauernschläue verbunden wurde, wenn irgendwo irgendetwas als Wunder ausgegeben werden konnte und dann auch etwas einbrachte. Preisendörfer (2017, S. 235, Fußn.) schlägt den Bogen zur Gegenwart, indem er darauf verweist, dass das Aufstoßen der beiden Flügel des Petersdoms im Heiligen Jahr 2015/2016 für den Pilger bei seinem Durchschreiten mit einem Ablass verbunden ist – vermutlich umsonst, aber Spendenbereitschaft wurde noch nie behindert.

Die Ablasslehre ist päpstlich bestätigte Wahrheit bis heute. Vermutlich denkt der Theologe Eugen Drewerman (*1940) darüber anders. Der ehemalige Priester hatte lange vor der durch seinen Bischof verfügten Entbindung von seinem Amt eine Ausbildung in Neopsychoanalyse absolviert. Drewermann geriet in die Rolle eines Kritikers der römisch-katholischen Kirche und vollzog 2005 den Austritt (wie ein Wikipedia-Eintrag über ihn informiert). Christentum und Bibel werden nicht kirchlich-dogmatisch gelehrt – daran übt Drewermann Kritik –, sondern in den Dienst therapeutischer Angstbewältigung gestellt. Dazu bietet der Protestantismus etwas bessere Chancen als der Katholizismus. In Drewermanns Sicht der Religion enthüllt sich ein Grundelement von Pragmatismus: Es geht darum, das Gute zu nutzen soweit möglich und das Schlechte zu vermeiden. Mit letzterem ist gemeint, die Unterwerfung des Menschen unter kirchliche Herrschaft, die negative Sicht des Menschen als sündhaftem, durch und durch bösem Wesen – kirchlich gesehen. Einerseits wird dieses Wesen auf Grund seiner Sündhaftigkeit für unwürdig erachtet, überhaupt auf Erlösung hoffen zu dürfen, andererseits bedarf es dringend des Glaubens an Erlösung. Zu diesem Glauben zu verhelten verspricht die Kirche mit ihren Gnadenmitteln, sofern vom Gläubigen die eigene Erlösungsbe-

dürftigkeit voll begriffen wurde. Diese Sicht, die das negative Selbstbild des jungen Luther prägte, gilt es, folgt man Drewermann, zu transformieren in einen therapeutischen, von Angst und Selbsthass befreienden Prozess.

Durch viele Schriften und Vorträge ist Drewermann bis heute auch außerhalb des deutschsprachigen Raumes ein Publikumsmagnet geblieben. Wer sich die Mühe macht und die Autoren der hier besprochenen Bücher einem Google-Test unterzieht, um zu erkunden, wieviel Mal die Suchmaschine den jeweiligen Autor im Internet ausweist, wird feststellen: Eugen Drewermann ist Google-König, mit großem Abstand vor den anderen!

Drewermanns Kirchenkritik heute ist von der Kritik Luthers vor 500 Jahren nicht so weit entfernt. So wird man Drewermanns Buch, „Luther wollte mehr“, das – im Gespräch mit dem Journalisten Jürgen Hoeren – als Ergebnis eines umfassenden Interviews beim Verlag Herder erschienen ist, mit einiger Neugierde zur Hand nehmen. Der subjektive Ersteindruck ist erwartungsgemäß. Drewermann, der Theologe, Philosoph und Psychoanalytiker kennt sich bestens aus in der Materie – zum Beispiel in der Bibel, zum Beispiel beim Begriff der Gnade als „bedingungslosem Angenommensein“. Nur: Er redet manchmal zu viel. Das, was hier auf 320 Seiten gesagt wird über Luther, könnte substantiell wohl auch in einem Werk geringeren Umfangs Platz finden. Doch man bemerkt auch, warum der Text etwas länger ausfällt: Drewermann stellt nicht Luther entsprechend einer bestimmten Quellenlage dar, sondern entsprechend seinem Weltbild. Er verbindet Theologie mit psychoanalytischer Therapie. Das macht die Deutung komplexer und ist nicht nur für den Drewermann-Fan interessant. Ist man doch manchmal geneigt, Drewermann zu widersprechen.

An anderen Stelle wiederum hat man als Leser des Textes das Gefühl, dass das psychoanalytische Deutungsmuster mehr verstellt als freilegt – oder zu einfach gestrickt ist. Der Apostel Paulus suchte vergeblich mit seiner Heidenmission normale Römer und Griechen davon zu überzeugen, dass sie erlösungsbedürftig seien, als er ihnen in seiner Missionspredigt verkündete: Ein Jude, der in Palästina von den Römern gekreuzigt worden war, sei nicht nur jüdischer Messias, sondern Welterlöser, dem sich alle durch Taufe auf seinen Namen zu unterwerfen haben angesichts des bevorstehenden Weltendes. Paulus fand als Diasporajude mit seiner neuen, dem apokalyptischen Judentum entsprungenen Narration nur dort Gehör, wo sich Menschen für das Judentum interessierten: bei den Griechen Athens scheiterte er bekanntlich!

Die Parallele wird deutlich: Der theologisch geschulte Therapeut Drewermann verkündet, so hat man den Eindruck, jeder Mensch sei therapiebedürftig. Anstelle der Sündhaftigkeit setzt Drewermann die Angst des Menschen als Normalität. Dass Angstbewältigung ein wichtiges Thema individueller Entwicklung darstellt, wird niemand bestreiten. Widerspruch auslösen muss der Gedanke, dass die Normalität durch einen therapiebedürftigen Angstzustand definiert werden muss, etwa so, wie die Kirche das Sündigsein als menschliche Grundbefindlichkeit lehrt. Dagegen spricht: Frühkindliche neurotische Prägungen treten nicht immer auf. Denn die durch Bindung und Identifikation als Vertrauensbereitschaft erworbene Verhaltenssicherheit bei hoher Selbstwertschätzung ist durch normales Bindungsverhalten in liebevoller Zuwendung der Eltern erreichbar. Sie ermöglicht, Strategien der Konfliktbewältigung zu entwickeln. Angst und Meidungsverhalten bleiben in Extremsituationen der Bedrohung wichtige Schutzmechanismen.

Kein Lutherbiograph und erst Recht nicht Drewermann übergehen den Konflikt des jugendlichen Martin, nachdem der Jus-Student Luther mit dem Entschluss, Mönch zu werden, den Vater vor den Kopf stieß. Das hatte Nachwirkungen. Wer Luthers Angst, der Gnade Gottes verlustig zu gehen, monokausal deutet als verdrängte Vaterangst (Drewermann 2016, S. 15f.) und glaubt, damit irgendetwas „erklärt“ zu haben, simplifiziert nur. Luther nahm den zu erwartenden Konflikt nicht angst-

geschüttelt, sondern in vollem Bewusstsein der Konsequenzen in Kauf. Die Angst Luthers, mit dem Abbruch des Studiums dem Vater gegenüber ungehorsam zu sein, war geringer als die Angst, das eigene Heil zu verspielen, wenn er sein Versprechen nicht einlöst, Mönch zu werden. Die Angst vor dem Vater war auch geringer als die Angst vor dem Ketzertod, den Luther in Rechnung stellte in seinem Willen, nicht zu widerrufen. Die auf Erik Erikson zurückgehende Drewermanssche Erklärung der lutherschen Seelenlage in Bezug auf seinen Vater ist altbekannt. Ein Hinweis dazu findet sich auch bei Lyndal Roper (2016, S. . 70f.), hier allerdings in einem viel breiter angelegten Deutungskonzept, das auch die femininen Seiten der Spiritualität Luthers im Blick hat.

Selbstverständlich unterstützt Drewermann Luther und dessen Kirchenkritik, ja möchte Luther gern im eigenen Sinne weiterdenken. Von daher wird verständlich, dass der Theologe ohne Kirche unzufrieden ist mit dem lutherischen Protestantismus, der in seiner weiteren Entwicklung Luther nicht wirklich gefolgt sei. Stattdessen habe sich der Protestantismus, wie er sich heute zeige, in vier Aporien hineinmanövriert (Drewermann, 2016, S. 49ff.): Unlösbar sei für den Protestantismus erstens das Problem, dass die historische Forschung den Wahrheitsanspruch der Bibel gründlich widerlegt habe; zweitens, dass die Subjektivierung Gottes nur noch inneres Erleben beschäftige, Gott objektiv, als Lenker des Weltgeschehens, jedoch nicht mehr existiere.

Drewermann macht Schleiermacher zum Kronzeugen, dass der Mensch nicht oder nur in Unsicherheit leben könne, ohne Gott subjektiv zu erfahren. Diese Einsicht, so kann man hinzufügen, kommt in der berühmten Definition Schleiermachers zum Ausdruck, Religion sei die Erfahrung schlechthiniger Abhängigkeit. Merkwürdig ist dabei nur, dass Drewermann diese Einsicht des reformierten Theologen Schleiermacher als „wirklich ein Stück lutherisch“ (S. 52) bezeichnet! Die dritte Aporie bestehe im ungeklärten Verhältnis des Protestantismus zu den Erkenntnissen der Naturwissenschaften.: Das biblische Weltbild habe seinen Geltungsanspruch an die Theorien Darwins und Einsteins verloren und finde keine Antworten auf sie. Die vierte Aporie sieht Drewermann in der von Leibniz formulierten Theodizee: Wie kommt das Böse in die Welt, wenn der Allmächtige den Menschen als sein eigenes Abbild geschaffen habe und diese Schöpfung als „sehr gut“ bezeichnete nach biblischem Zeugnis (Gen 1, 27.31)? Drewermann verheimlicht nicht, dass diese Fragen auch jene Kirche, der er einmal zugehörte, nicht zu beantworten vermag (S. 60ff.).

Drewermanns besonderer Zugang zu Luther wird klar: Er ist der Einsicht Ludwig Feuerbachs verbunden (S. 52), die mit der Darwinschen Evolutionstheorie darin übereinstimmt, dass der Mensch im Erkennen der eigenen Schwachheit und Ungewissheit die Götter selbst entwirft, die er anbetet, ebenso das Böse: Der Teufel ist nach Drewermann nur eine „Chiffre“ für die „Dissoziation der menschlichen Persönlichkeit“ (S. 59). Aus dieser Sicht heraus weist Drewermann dem Protestantismus der Gegenwart die Aufgabe zu, „dem Papst einmal zu zeigen, wie Rom aussähe, wenn es begriffen hätte, was Christus wollte“ (S. 63).

An dieser Stelle ist Drewermanns Argumentation selbst aporetisch: Denn wenn alles Göttliche nur Chiffre für Menschliches ist, dann erst recht Christus als Erlöser. Drewermanns Theologie führt über den Subjektivismus und Pragmatismus in jenen Atheismus, in dem ein Großteil der Menschen sich heute sowieso befindet, selbst wenn die Kirchenfernen Kirchensteuer entrichten. Doch die Widersprüche, die Drewermann als aporetisch bezeichnet, sind in der Philosophie Immanuel Kants durchaus einer Lösung zugeführt worden, welche die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts stark prägte. Der Preis dafür bestand im stillen Einverständnis der Theologie mit der Kantischen Zweiteilung der Welt in Wesen und Erscheinung. Nur dadurch können naturwissenschaftliche Erkenntnis und Glaubensannahmen ohne wechselseitige Bevormundung miteinander auskommen.

Die Entdeckung, dass Luthers Weg in die Moderne zugleich den Weg in den Atheismus frei macht, ist wert, festgehalten zu werden. Drewermann lässt sich so lesen. Luthers Selbstzweifel dienten Feuerbach (in: „Das Wesen des Christentums“, 1841), zum Paradebeispiel dafür, wie der Reformator sich „seinen“ Gott schuf, auf den er sich verlassen konnte – und sich dabei ständig dem Teufel ausgesetzt sah, eine Projektion, die ihm immer dann seelisch half, wenn die Welt nicht so funktionierte, wie Gott und er selbst es gern gesehen hätten. Aber die Religionskritik Feuerbachs und die therapeutische Umformung christlicher Theologie durch Drewermann sind nur zwei von vielen Erkenntnissen, die den Stempel der Moderne tragen. Beide können, soweit man bislang darüber zu urteilen vermag, weder die Religion ausrotten, noch Begeisterung im Einsatz für den Mitmenschen auslösen, schon gar nicht eine Geistigkeit erzeugen, die menschliches Tun für andere als wahrhaftig und vorbildlich ausweist. Rupert Neudeck (1939-2016) zum Beispiel vermochte dies mit der Gründung von Cap Anamur trotz seines vielschichtigen Verhältnisses zur (katholischen) Kirche.

Einen anderen Zugang zu Luther als wir ihn bei Drewermann kennenlernten, hält Georg Diez (*1969) für seine Leser bereit: Der Journalist und Buchautor, der auch für seine Kolumnen bei SPIEGEL-Online bekannt wurde, beginnt sein bei C. Bertelsmann 2016 erschienenes Buch, „Martin Luther, mein Vater und ich“ mit der Schilderung seines Austritts aus der Kirche. Später berichtet er, dass er im Grunde schon als Achtjähriger seinen Glauben verlor. Im Eingangskapitel gelingt ihm in der Beschreibung seiner Empfindungen beim vollzogenen Kirchenaustritt in wenigen Zeilen nachvollziehbar darzustellen, wie heute die Versuche der Menschen, noch (christlich) zu glauben, aussehen: Dass dies manchen gelingt, anderen nicht gelingt und Dritte ungläubig wurden, da für sie ein himmlischer Erlöser funktionslos geworden ist.

Diez bringt das Paradox christlichen Glaubens auf den Punkt, (der, lässt sich hinzufügen, bei Luther immer wieder sichtbar wird): Man braucht den Glauben, um zu glauben! Alles was Luther interessant machen könnte für die Mehrzahl der Menschen, die heute zwischen Glauben und Nichtglauben stehen, liegt darin, dass Luther seinem Leser oder seiner Leserin die Chance bietet, etwas über sich selbst zu erfahren, wenn man sich mit ihm beschäftigt (Diez, 2016, S. 38f.). Repression und Gewalt, die Diez als Korrespondent in Moskau, Kairo und New York hautnah erlebte, münden in die Frage, ob die Gegenwart eine „Zeit aus Wut und Glaube“ sei, in der jüngere Menschen in Massen als „Kinder des Zorns“ auftreten. Was hat es mit diesem Zorn auf sich? Wo stehe ich selbst, als Pfarrerskind, aus dem heute leicht ein Terrorist werden könnte, muss sich Diez fragen oder sich sagen lassen (S. 43f.).

Wenn Drewermann die Angst in den Mittelpunkt seines Verhältnisses zum Christentum stellt, dann ist es bei Diez die Wut, die ihn beschäftigt. Der zornige Gott der Bibel, die ungeheure Wut Luthers über seine Gegner. Die Entdeckung, dass vieles Ungeordnete, Aggressive, allgemein die menschliche Zerstörungswut, heute Ähnlichkeiten aufweist mit der Zeit Luthers und dessen eigenem Verhalten. Das ist die eine Seite, die Diez beschreibt. Die andere Seite offenbart sich im Blick auf seinen Vater, der als evangelischer Pastor mit jenen Fragen fertig wurde, die heute seinen Sohn beschäftigen und zu diesem Buch führten. Diez bekennt in seiner reflektiven Erinnerung an den Vater, dass er als Kind dessen Berufsrolle und dessen Glaubensgebundenheit wohl wahrnahm, die Erinnerung an sein Menschsein aber weithin verhüllt blieb. An dieser Differenz arbeitet sich Georg Diez ab, in bemerkenswerter Weise, weil man vieles nachempfindet. Dabei greift er zur Klärung der Fragen, die ihn bewegen, immer wieder auf Luther zurück. Denn anders als diejenigen, „die mit der Idee des Radikalen kokettieren und doch nie gelernt haben, was es bedeutet, für etwas zu kämpfen und alles zu verlieren“ (Diez, 2016, S. 223), hatte Luther diese Möglichkeit immer im Blick.

Am Ende steht für Diez die Frage im Raum, wie man heute, ohne Gott, nach dem Guten streben, ja es überhaupt als gut erkennen kann (ebenda, 220f.). Die Frage bleibt bestehen. Sie wird nicht beant-

wortet, sondern mit Blick auf die weltpolitische Unruhe und die täglich begangenen Unmenschlichkeiten durch Krieg, Folter Verfolgung von weiteren Fragen bedrängt. War die Aufklärung eine Ausnahme? Oder führte sie gar zu Vernichtung ihres Selbstanspruches, könnte man weiterfragen. In dieser Situation wagt Diez wiederum den Rückgriff auf den fremd gewordenen Luther, der in seiner Widersprüchlichkeit wenn man bei ihm eine Antwort sucht, sie nur negativ gibt. Die evangelische Kirche hilft hier nicht, deutet Diez an. Sie habe sich nur an den Zeittrend angepasst und versuche, die Wut in der Gesellschaft allenfalls zu domestizieren.

Luther enthülle sich als „ein gespaltener Mensch und ein Spalter, voller Glaube und voller Gewalt – und diese Gewalt kann einem helfen, beides zu sehen und beides zu verstehen, den Freiheitsdrang und den Fanatismus, die Revolte und die Unterdrückung“ (Diez, 2016, S. 240). Am Ende bekennt der Autor dieses persönlichsten aller Luther-Bücher, dass die Beschäftigung mit Luther für ihn zu einem Selbstlernprozess wurde, welcher ihm die Vertrautheit des Vaters mit Luther noch einmal klar macht, doch die eigene Fremdheit zu Luther nicht löst. Dennoch leistete der Reformator für den Autor etwas Wichtiges: Er brachte den Sohn durch die Erinnerungsarbeit näher an den Vater heran. Auch durch seine selbstreflektierende und bescheidene Sprache ist der Band unbedingt lesenswert.

Lutherkritik aus nachchristlicher Perspektive

Willi Winkler (*1957), preisgekrönter Autor und als Journalist bei führenden Blättern in der bundesdeutschen Presseszene tätig, hat sich ein Luther-Buch von der Seele geschrieben: „Luther, Ein deutscher Rebell“, erschienen bei Rowohlt, 2016, ca. 4,5 cm dick (sagt das Lineal des Rezensenten), mit seinen 640 Seiten ein stattliches Werk, wenn auch auf etwas dickerem Papier und in größerer Schrift im Vergleich zu anderen Luther-Monographien. Anmerkungsteil und Literaturverzeichnis verdeutlichen in ihrem Umfang (S. 563-622): Der Autor will nicht nur einen größeren journalistischen Text vorlegen, sondern hat den Anspruch, wissenschaftlich ernst genommen zu werden.

Wenn Winkler (2016, S. 50f.) von Luther als dem „konservativen Revolutionär“ spricht, reißt das noch nicht vom Hocker. Verwirrend ist die Aussage: „Martin Luther ist beim besten Willen kein Zeitgenosse, sondern bleibt ein Fremder. Zum Klimawandel oder zum Islamismus hat er nichts zu sagen, obwohl ihm der Fundamentalismus vielleicht imponiert hätte“ (Winkler, 2016, S. 561).

Man fragt sich verwundert: Was will dieser Autor? Luther hätte sich zum Klimawandel äußern sollen, um in unsere Zeit zu passen? Wenn er an gleicher Stelle schreibt, Luther sei trotzdem „nicht unrettbar in der Vergangenheit verschwunden“ sondern wirke „über seine Millionen Jünger bis heute“ nimmt man zur Kenntnis, dass Winkler sich nicht zu den Jüngern rechnet. Winkler soll Katholik sein, ist aber doch wohl dieser Institution nicht sehr nahestehend, wenn er schreibt, Luther werfe sich „zum Gegenpapst auf“. Es bedürfe „nur noch einer symbolischen Geste, einer Art Schwarzen Messe, in der die Krönung dieses Gegenpapstes zelebriert würde“ (ebenda, S. 293). Seinem Gegenpapst bescheinigt der Autor: „Luthers Mordlust ist ungebrochen“ (S. 535) – zumal wenn es um Bauern oder Juden geht. Luther der Kategorie „Mörder“ zu subsumieren und dies auch noch mit dem Lustbegriff zu verbinden, steht eher für eine journalistische Abrechnung als für ein Buch, das wissenschaftlichen Anspruch suggeriert. Wenn Winkler mit seinem Buch einen Cartoon hätte aus der Taufe heben wollen, dann wäre alles okay. Aber er beharrt darauf, ernst genommen zu werden. Dem zu folgen fällt schwer. Nicht Luther, sondern Winkler tritt hier als Rebell auf – gegen sich selbst. Man kann nicht behaupten, dass das Vorhaben gelungen sei.

Das erste ins Auge fallende Zeichen eines „rebellischen“ Auftretens von Winkler liegt in seiner Sprache, die mehr als einmal zu Nachfragen Anlass gibt: „Frech vergleicht Luther sich auch in die-

sem Abschiedsbrief an seine weltlichen Herren mit Christus ...“ (Winkler, 2016, S. 13). Rebellisch verhält sich Winkler auch gegenüber dem Lateinischen, wenn er schreibt: „Die mittelalterliche *ordo* ist so peinlich genau beachtet worden“ (ebenda, S. 80), und an „der *ordo* hat sich durch Luthers Trotz noch nichts geändert“ (S. 413). Ich erinnere mich dunkel, dass man *ordo* – weil grammatikalische Ausnahme – dem männlichen Geschlecht (nicht dem weiblichen!) zuzuordnen hat. Winkler zitiert oft aus der Weimarer Ausgabe der Lutherschen Schriften, manchmal so, dass man als Leser die vergessenen Lateinkenntnisse mühsam zurückholen muss ins Bewusstsein. Alles in allem erweckt er den Anschein, dass er sich auskennt. Doch da sind Zweifel erlaubt.

Es wäre Sache des Rowohlt-Lektorates gewesen, Fehler dieser Art, die jedem unterlaufen können, zu korrigieren. Schwerer wiegt, dass Winklers Rebellentum davor nicht Halt macht, seine Leserschaft durch sachliche Fehler zu ärgern. Luther als „Stifter einer Religion“ (S. 10) zu bezeichnen ist sachlich inkorrekt. Das kann man genau genommen nicht mal von Jesus Christus sagen, der Jude war, eine jüdische Mutter hatte, eine Erneuerung des Judentums erstrebte, indem er sein Kommen als die Erfüllung des Gesetzes bezeichnete (Mt 5,17) – und als Jude am Kreuz starb. Alles andere ist, historisch gesehen, rückwirkende christliche Deutung durch den Glauben, wobei man über die Frage, wer denn der erste Christ gewesen sein soll, natürlich streiten kann. Nur sollte man als Lutherbiograph wissen: Luther hat keine neue Religion gegründet.

Besondere Rätsel gibt der Satz auf: „Am 3. Januar 1523, genau drei Jahre nach der Bannbulle 'Exigeturpem', erklärte der Gesandte, die Vorwürfe, die Luther der Kirche gemacht hatte, für berechtigt“ (Winkler, 2016, S. 447). Wenn in jeder Chronik steht, dass die Bannandrohung für Luther durch die Bulle „Exsurge Domine“ vom 15. Juni 1520 ausgesprochen wurde (für den Fall, dass er 41 beanstandete Thesen nicht widerrufe) und der Kirchenbann mit der Bulle „Decet Romanum Pontificem“ vom 3. Januar 1521 Bestätigung erfuhr, dann weiß man nicht, ob Winkler hier einen Fund aus dem päpstlichen Geheimarchiv, eine subjektive Falschaussage des päpstlichen Gesandten, oder eine eigene falsch erinnerte Bezeichnung zitiert. Auch gegen Gesetze der Subtraktion rebelliert Winkler. Ich zähle nur zwei Jahre, nicht drei, wenn von 1523 auf 1521 zurückgeblickt wird. Hier sollte man einfach aufhören, zumal Winklers Luthers-Biographie 1527 mit der Schilderung des Sacco di Roma ihr Ende findet. Denn anschließend geht es ihm nur noch um Luthers Judenschriften und seine letzten Lebenstage.

Damit wenden wir uns zum Abschluss des Kapitels „Lutherkritik“ dem schmalen Band von Christoph Türcke (*1948) zu, „Luther – Steckbrief eines Überzeugungstäters“, erschien im Oktober 2016 im Verlag Zu Klampen. Türcke lehrte bis zur Erreichung des Ruhestandes Philosophie an der Hochschule für Graphik und Buchkunst in Leipzig. Er verfügt neben seiner Ausbildung als Philosoph auch über ein volles Theologiestudium. Seine Veröffentlichungen machen deutlich: die Nähe zur Kritischen Theorie, den Bruch mit dem Christentum sowie eine Gesellschafts- und Religionskritik, die experimentell-spielerisch mit Bruchstücken abendländischer Denktradition umgeht, um neue Sichtweisen zu kreieren. „Aufklärung“ zu leisten in einer Welt, die dringend der Aufklärung bedarf – durchaus im Sinne Immanuel Kants –, ist das Ziel. In Türckes kritisch aufklärender Sicht Luthers ist soviel Neues allerdings nicht zu entdecken. Doch wenn es darum ginge, den dünnen Band von Türcke und den dicken Band von Winkler einem Ranking zu unterziehen, dann würde die Entscheidung zugunsten des dünneren Buches ausfallen.

Türcke vermag mit seiner Lutherkritik aus dem Brunnen professioneller Kenntnis der Zeit und der Kirchengeschichte zu schöpfen. Das gilt zum Beispiel für das Kapitel über den Ablass, in dem darauf verwiesen wird, dass Luther in den 95 Thesen keine Kritik am Ablass selbst, sondern an dessen Missbrauch übte. War doch die Reue, für Luther unerlässlich, völlig aus dem Blickfeld der Kirche geraten. Türckes Knappheit der Darstellung ist wiederum Herausforderung für kritikbereite Leser:

Denn im „Sermon von dem Ablass und Gnade“ (1518) zweifelt Luther an der Wirkung von Ablässen, im Sermon über die Buße (1519) ist der „irdische“ Ablass gegenüber dem eigentlichen „himmlischen“ Ablass – die Vergebung Gottes aus Gnade – klar in den Vordergrund gerückt. Aber das weiß der Autor selbst, der seinen Traktat mit den Worten beschließt:

„Als Ahnherr der Moderne ist Luther zwar ein Popanz. Als Ahnherr der deutschen Schriftsprache beginnt er in unerwarteter Weise einen Hoffnungsschimmer auszustrahlen“ (Türcke, 2016, S. 117). Was Türcke zu sagen unterlässt: Der Popanz Luther war mit seiner Bibelübersetzung immerhin in der Lage, dem „Volk“, dem durch die Bildungsreform Melanchthons das Lesenlernen zur Pflicht gemacht wurde, ein Instrument der Kontrolle in die Hand zu geben – ganz im Sinne von Luthers „sola scriptura“ –, um sich dann selbst fragen zu können, inwieweit so manche eigennützige Forderung der Obrigkeit oder der Kirche mit biblischer Wahrheit vereinbar sei. Dass die Menschen von der Papstkirche mit dem Kauf von Ablässen betrogen wurden, kapierten sie sehr schnell. Und allen, die heute bei Luther nur die Exzesse seiner Judenschriften sehen, muss man sagen: Luther hat dem Volk, jedem einzelnen Menschen, das Alte Testament auf deutsch zugänglich gemacht. Im eigenen Erlesen des Alten Testaments wurde es jedem möglich, mit der Heilsgeschichte des Judentums die Wurzeln der eigenen Glaubensgeschichte zu begreifen, paradoxerweise nur durch Bewahrung eines eigenen Urteils, das sich von Luthers Judenfeindschaft abhob.

In Luthers Botschaft war die tradierte Judenfeindschaft der Kirche enthalten, aber sie stand nicht obenan. Man konnte jetzt die Psalmen selbst lesen und beten: „Der Herr ist mein Hirte ...“ oder „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“. Die tragische Glaubensverirrung Luthers bestand darin, dass ihm die Psalmen einmal mehr Anlass wurden, dem Judentum vorzuwerfen, es habe die christliche Botschaft, die im Alten Testament Grund gelegt sei, nicht verstanden, sie vielmehr verworfen. „Luthers Juden“ (Thomas Kaufmann) waren aus der Sicht des Reformators verstockt, weil sie leugneten, dass das Alte Testament eine gottgewollte Vorbereitung auf den Heiland sei. Stattdessen haben sie ihn nach Luthers Überzeugung ans Kreuz geliefert. Doch dieser Vorwurf des GOTTESMORDES, vielleicht die übelste Schmähung, die führende Träger des (Heiden-) Christentums den Juden zufügten, war altbekannt.

Der Vorwurf des Gottesmordes beherrschte die Theologie der Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts – wie Johannes Chrysostomus im Osten, Ambrosius von Mailand und Augustinus im Westen des römischen Reiches. (Heiden-) Christliche Prediger verkündeten, dass das Christentum das wahre Israel, verus Israel, sei. Sie sprachen dem Judentum ab, sich noch als auserwähltes Volk bezeichnen zu dürfen. Damit erhielt auch das bereits marginalisierte Judenchristentum den Todesstoß, das aus der Jerusalemer Urgemeinde hervorging. Der Streit ging auf Paulus zurück. Als geborener Diaspora-Jude hatte er sich theologisch vom Judentum getrennt (Gal 2,15-21;ff.), sprach von Anhängern der Jerusalemer Urgemeinde als den „falschen Brüdern“ (Gal 2,4) von Petrus als Heuchler (Gal 2,11-14) und verfluchte alle, die nicht seiner Lehre eigenen Lehre folgten (Gal 1,8).

Hier lag der Ausgangspunkt für viele der auch in späterer Zeit erschienenen Angriffe gegen die Juden. Der Konflikt wird bei Luther zur Gänze sichtbar. Der theologische Antijudaismus Luthers berührt das Kernproblem christlicher Identität: den Mangel zu spüren, jene im Bund mit Gott geschlossene Identität Israels nicht zu besitzen, sondern sie sich über die paulinische Theologie der Errettung der Welt durch Christus Jesus kompensatorisch aneignen zu müssen – auf Kosten des Judentums, das für diese Mangelerfahrung christlicher Identität gehasst wurde von Anfang an. Das Identitätsproblem war bei Luther auch deshalb so virulent, weil er, der exkommunizierte Reformator, nur als Einzelperson sprach – ohne institutionelle Abfederung durch die weltbeherrschende Kirche.

Für den neuen Glauben gab es sogar ein doppeltes Identitätsproblem, die christliche Abspaltung vom Judentum wie die evangelische Abspaltung vom Katholizismus. Jene Selbsterniedrigung im Glauben des Mönches Bruder Martin, zu der nur derjenige kommt, der sich als ein von Sündenbewusstsein zerfressenes Wesen erfährt, führte ihn, den wider eigenem Willen zum Reformator gewordenen Luther, in der Erfahrung der Gnade nicht nur zu einem starken Glauben, mit dem er „Pecca fortiter“ („Sündige tapfer!“) sagen konnte. Vielmehr erfuhren die in diesem Glauben unbewältigten, gegen das eigene Selbst gerichteten Aggressionsimpulse, die tiefe Selbsterniedrigung auslöst, eine Abspaltung, deren Schärfe sich auf die Unterlegenen und seit langem Verfeimten richtete: die Juden.

Zu den großen Widersprüchen heidenchristlicher Dogmatik gehört die Aussage, es sei Gottes Heilsplan gewesen, seinen Sohn zu den Menschen zu schicken, um im eigenen Leiden die Sünden der Menschheit am Kreuz auf sich zu nehmen. Zugleich weigerten sich die Interpreten jedoch, den Heilsplan Gottes am Werk zu sehen, wenn es um die Rolle der Juden ging. In seiner Absicht, die Welt zu retten, veranlasste der jüdisch-christliche Gott die Juden – selbstverständlich – das zu tun, was sie taten. Luther war eher bereit, sich selbst als Gottes Werkzeug zu begreifen, als dass er in der Lage war, die heilsnotwendige Rolle derer zu erkennen, die er für theologisch unbelehrbar hielt und hasste. Doch als die vom Christentum ständig Gedemütigten bilden sie, recht betrachtet, jene „Geringsten“, die Jesus erhöhte, wenn er von „diesen meinen geringsten Brüdern“ sprach (Mt 25, 40). Jesus nahm sich nicht der Sieger, sondern der Verlierer der Geschichte an. Als Verlierer der jüdisch-christlichen Geschichte waren die Juden die eigentlichen Heiligen in der Erfüllung der Vorhersehung des Herrn, wenn man (anders als Luther und die Kirche vor seiner Zeit dies taten) die frühchristliche und von Anselm von Canterbury ausgeformte „Satisfaktionslehre“ richtig auslegt – jedenfalls nicht zu eigenem Gunsten missbraucht.

Luther war nicht in der Lage, die Rolle der Juden im göttlichen Erlösungswerk zu begreifen. Erstaunlich, dass dieses dogmatische Dilemma in der Diskussion der Judenfeindschaft Luthers bei Theologen heute keine Rolle spielt. Immerhin hat sich die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) auf ihrer 12. Synode am 11.11.2015 in ihrer Erklärung „Martin Luther und die Juden“ deutlich distanziert von Luthers Sicht und von einem schuldbelasteten Erbe gesprochen. (www.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/s15_04_iv_7_kundgebung_martin_luther_und_die_juden.html; Abruf: 30.3.17).

Luther und die Katholiken

Zu den interessantesten Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt 2017 gehört der Band „Luther, der Ketzer“ (C.H. Beck), von Volker Reinhardt (*1954), Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität Fribourg. Reinhardts Verdienst besteht darin, erstmals umfassend die katholische Reaktion auf die den Ablassthesen Luthers nachfolgenden Jahre bis zum Tod des Reformators erschlossen zu haben. „Bisher unbeachtete Akten in den Vatikanischen Archiven“ habe der Autor benutzt – so steht es im Klappentext – um die bis dahin nicht bearbeitete Frage zu beantworten, wie die römische Kurie diesen Ketzer Luther und seine Anhänger sah. Prüft man das Quellenverzeichnis des Bandes von der Erwartung beflügelt, der Vatikan habe erstmals einem unabhängigen Historiker deutscher Sprache sein Geheimarchiv geöffnet, stellt man fest, diese Vatikan-Akten sind seit langem publiziert und den Fachleuten bekannt. Richtig ist nur, dass sie bisher wohl zu wenig „beachtet“ wurden in der Luther-Diskussion.

Diese etwas ernüchternde Entdeckung macht das Buch um keinen Deut weniger wertvoll. Unsere Vorbemerkung soll nur verdeutlichen, wie eine – im Prinzip – richtige (allerdings interessengelenk-

te) Information des Verlages C.H. Beck bei der neugierig werdenden Leserschaft Erwartungen weckt, die enttäuscht werden – doch nur bei denjenigen, die etwas genauer hinschauen. Wenn Ähnliches im Streit politischer oder religiöser Parteien öffentlich, massenweise und ohne normative Regulierung geschieht, erzeugt interessenbestimmte Information (die im Prinzip durchaus richtig sein kann), ein Paradox: Sie führt zu einem informatorischen Chaos, das nicht Aufklärung, sondern Unsicherheit, Vorurteile, Feindbilder erzeugt und vergrößert.

Mit diesem Mechanismus hat Reinhardts verdienstvolles Buch zu tun. Denn der angedeutete psychische Mechanismus kennzeichnete das Leben Luthers und der Menschen seiner Zeit – einer Epoche, die dank der Erfindung des Buch- und Bilddrucks im religiösen Streit pausenlos Information wie Desinformation erzeugte. Luther steigert die Intensität der Wirkung seiner Worte und Texte durch grobschlächtige, beleidigende, doch in Bezug auf das Leben der Renaissance-Päpste durchaus punktgenaue Polemik. Dass die Kirche zu eigenem Nutz und Frommen in der Erfindung von Glaubenspostulaten glänzte, die im Falle ihrer Bewährung vom Papst zu Wahrheiten erhoben wurden, war Jahrhunderte überdauernde, die Volksfrömmigkeit formende Praxis. Auch wenn alles nicht so schnell ging, sondern einige Zeit in Anspruch nahm: Zuerst wurde das Fegefeuer erfunden, dann wurde der Ablass vom Fegefeuer erfunden, und schließlich konnte diese fromme Befreiungstat nützen, indem durch das Tauschmittel „Geld“ die Genugtuung verschaffende Bußleistung eine gottwollte Transformation erfuhr – ein viel größeres Wunder, als jemand von den Toten auferstehen zu lassen – durch Finanzierung von Kirchen, Spitälern, Bauwerken und nicht zuletzt dienlich dem Schuldendienst der Kirchenoberen bei ihren Darlehensgebern. Einfach genial.

Wenn Luther sich mit seinen Thesen gegen diese bewährte Art der Wirklichkeitserzeugung der Kirche wehrte, dann musste er bei seinen mächtigen Gegnern in Rom genau jenen Eindruck eines Monsters wecken, den Reinhardt dokumentiert. Es lag nach Reinhardt nicht an den vorhandenen theologischen Differenzen, die eine Verständigung zwischen der römischen Kurie und Luther unmöglich machten, sondern an den vorlaufenden Wirklichkeits- und Kommunikationsstrukturen. Die geführten Dispute, veröffentlichten Texte und die schlagartig einsetzende Flugblatt-Polemik führten zum reinen Schlagabtausch, der keinerlei Chancen für eine Verständigung bot. Die Frage „Thesenanschlag oder nicht?“ beantwortet Reinhardt (2017, S. 67) bejahend mit dem Hinweis, dass Melanchthons spätere Äußerung, Luther habe die Thesen an die Tür der Wittenberger Schlosskirche angeschlagen, „heute wieder als glaubwürdig gilt“.

Im Wesentlichen schrieb Reinhardt sein Buch auf der Basis der Berichte über Luther, seine Anhänger und die Stimmung an den Höfen, welche die in Deutschland aktiven päpstlichen Legaten und Nuntien nach Rom sandten. Er beschreibt aber auch die prekäre Lage der Kurie, die Luthers Theologie und die politischen Veränderungen bewirkten: Erstens wurden Luthers Ablassthesen von Anfang an in Rom durchaus ernst genommen. Zweitens sank spätestens nach 1530 die erfolgsverwöhnten Stimmung in der römischen Kurie radikal. Das Bewusstsein der gewohnten politischen und religiösen Überlegenheit der Kirche über Europa wurde erschüttert. Die größte Krise der Kirche seit Beginn ihrer Herrschaft als römische Staatsreligion warf ihre Schatten. So wuchs der Einfluss des Reformflügels der Kirche, der allerdings bis zur Einberufung des Konzils 1545 stillhalten musste angesichts der von Clemens VII. und der ab 1534 von seinem Nachfolger Papst Paul III. wie üblich betriebenen Politik der Förderung von Günstlingen und Familienangehörigen – abgesehen von den ständigen Versuchen politischer Machterweiterung der Kirche, die allein schon durch den Abfall Englands katastrophal endeten.

Reinhardt zeigt die politischen Fehleinschätzungen der römischen Kurie, vor allem ihre diplomatische Inflexibilität auf. Sie war unfähig, angemessen auf die Dynamik des politischen Kräftespiels in Europa zu reagieren. Die für Rom in deutschen Landen wirkenden Gesandten fühlten sich im Stich

gelassen angesichts eines – anscheinend – unaufhaltsam wachsenden Einflusses neugläubig gewordener Fürsten und Stände des Reiches.

Der Hauptzeuge aus Kreisen der römischen Kurie für die ersten Jahre der Reformation ist der – in Lutherbiographien immer erwähnte – päpstliche Gesandte Girolamo Aleandro (Aleander), ein hochgebildeter Humanist, der ab 1520 die Aufgabe hatte, den durch Kirchenbann, Ächtung und Tötung vorgezeichneten Weg für den Ketzler Luther im Reich durchzusetzen – und auf der ganzen Linie scheiterte. Das zeigt Reinhardt (2017, S. 267f.) insbesondere für die zweite (1531) und die dritte Deutschlandmission (1538/39) des päpstlichen Diplomaten. Aleandros Eindruck von Luther war vernichtend. Luther war in seinen Augen ein bössartiger, widerspenstiger, ungebildeter Barbar, wie dieses Land, dessen Sprache der Italiener nicht sprach, Fremdheit ausstrahlte. Die in deutschen Territorien seit langem vorherrschende Aversion gegenüber der Politik der römischen Kirche, der man unterstellte, sie würde die Deutschen ökonomisch und finanziell nur ausbeuten, musste der Sondergesandte hautnah zur Kenntnis nehmen. Dank des enormen Zuspruchs, den Luther erhielt, und der Kirchenreform in Kursachsen hatte der Reformator eine Bewegung ausgelöst, die in ihrer Anti-Rom-Stimmung auch erstmals ein „deutsches“ Nationalgefühl kreierte.

Aleandros Nachfolger als Chefdiplomat der päpstlichen Deutschlandmission wurde, nachdem der Augsburger Reichstag 1530 keineswegs im Sinne Roms ausgegangen war, Pietro Paolo Vergerio, der in den hier besprochenen aktuellen Lutherbiographien nicht Erwähnung findet, von Obermann immerhin kurz genannt wurde. Vergerio ist vor allem deshalb interessant, weil nach einer persönlichen Begegnung mit Luther in Wittenberg im November 1535 beide ihre Eindrücke voneinander festhielten. Beschränken wir uns hier nur auf den Eindruck, den der „Papist“ Vergerio von den Neugläubigen im Allgemeinen und von Luther im Besonderen hatte. Reinhardt (2017, S. 282ff.) zitiert aus Briefen Vergerios nach Rom: Die sechstägige Reise zu den deutschen Barbaren habe ihm, schrieb er, nur „Unannehmlichkeiten und Gefahren“ gebracht –

„alles voller Leute, die dieser verfluchten lutherischen Sekte anhängen. Sie haben mir mehrmals große Angst eingejagt, denn ihre Raserei und ihre Wut werden unglaublich, sobald nur vom Papst und von Rom die Rede ist“ (zit. in: Reinhardt, S. 283).

Luthers Latein schockierte den Nuntius (wie zuvor schon Aleander), denn es sei „so schlecht, dass er einige Bücher, denen man eine gewisse Gewandtheit und Ausdruckskraft im Lateinischen zuschreibt, unmöglich selbst verfasst haben“ konnte. Luther sei „ein Mann von recht grobem Äußeren“. Er sei ihm zwar soweit wie möglich freundlich begegnet, doch:

„Er [Luther] hat so unruhige rollende Augen, dass sie – glauben Sie mir Monsignore – je länger ich sie sah, desto mehr den Augen eines Besessenen ähnelten, den ich früher einmal zu Gesicht bekam – so eingesunken, unstill, wütend, ja rasend war sein Blick. [...] Nach Gesicht, Haltung (habito), Gesten und Worten zu urteilen, ist er – ob besessen oder nicht – die Arroganz selbst, gepaart mit Bössartigkeit (malignità) und dreister Dummheit (imprudencia)“ (zit. in: Reinhardt [2017], S. 284; S. 286).

Bleibt noch zu erwähnen, dass Vergerio nach ausgiebigen Studien der Schriften Luthers 1549 zum neuen Glauben konvertierte und seine letzten Lebensjahre als lutherischer Seelsorger in Tübingen verbrachte.

Nach den Religionsgesprächen anlässlich des Regensburger Reichstages 1541 sah es so aus, als ob – vermittelt durch Melancthon, katholischerseits durch den Reformbefürworter Kardinal Continari – die gelungene Einigung der Kommission in der Rechtfertigungslehre noch zur Wiedergewinnung

christlicher Einheit hätte führen können. Doch die Hardliner der Kurie in Rom lehnten den Kompromiss ab, und die Wittenberger Hardliner, voran Luther, taten dasselbe.

Das von Papst Paul III. 1535 angekündigte, doch erst Ende 1545 einberufene Konzil fand bekanntlich ohne die Protestanten statt. Reinhardt betont, Luthers Kritik habe in der römischen Kurie insofern Wirkung gezeigt, dass die zuvor offen betriebene Pfründenjagd der Prälaten jetzt als anrühlich galt. Dem ist für unseren Kontext hinzuzufügen: Der Nepotismus der Päpste und die Bekämpfung von Andersgläubigen änderte sich nicht. Für Juden und Nichtkatholiken im katholischen Europa begann in der Konzilszeit der fünfziger Jahre keineswegs eine Ära religiöser Toleranz. Gegenüber den bösen „Judenschriften“ Luthers der vierziger Jahre besaßen die päpstlichen Rechtsakte, die Juden (und Andersgläubige) um ihres Glaubens willen verfolgten, eine sehr viel größere praktische Wirkung. Offenbar vergessen war die von Papst Calixtus II. um 1122 zum Schutz der Juden ausgefertigte Bulle „Sicut Judaeis“. Papst Julius III. ließ 1553 alle jüdischen Schriften verbrennen. Papst Paul IV. stärkte die Inquisition, verfolgte Protestanten, befahl 1555 die Gettoisierung aller Juden und ließ 24 Marranen (zwangsgetaufte Juden) in Ancona verbrennen. Papst Pius V. ließ die zum Protestantismus abgefallenen Waldenser 1561 ausrotten. Die wenigen Überlebenden wurden zwangskatholisiert. Seit dem Altertum sah die Praxis der Behandlung von fremden Ethnien so aus: Was sich nicht beugte durch Unterwerfung und irgendeinen Nutzen abwarf, wurde ausnahmslos getötet. Das war Genozid, doch kaum aus purer „Mordlust“ (Willi Winkler), sondern kraft Amtes. Der vom antiken Judentum übernommene Ausschließlichkeitsanspruch monotheistischer kirchlicher Herrschaft trieb dazu und war kirchenrechtlich abgesichert. Gleichwohl handelte es sich aus heutiger Sicht um Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

Reinhardt (2017, S. 251) veranschaulicht, wie Luthers Kampf gegen das Papsttum zum „Ausweis seiner eigenen heilsgeschichtlichen Aufgabe“ geriet. Die eigenen Überzeugungen mit absolutem Wahrheitsanspruch zu versehen war herrschende Praxis der Kirche Roms wie Praxis der Kirche Luthers. Das wechselseitig fleißig geübte Verteufeln und Zur-Hölle-wünschen geriet hier zur Selbstdemaskierung religiöser Glaubensgewissheit. Alles was Luther störte und in der Realität theologischer Dispute und politischer Entwicklungen anders lief, als er es für richtig hielt, war vom Teufel besessen. Reinhardt (2017, S. 318ff.) verweist hierzu auf die letzten beiden Schriften Luthers gegen das Papsttum von 1545. Dessen Verbitterung über eine politische Entwicklung, die die Reformation an den Rand des Scheiterns brachte, sowie persönliche Schicksalsschläge ließen nur noch den Teufel am Werk und das jüngste Gericht nahe sein. Luthers erster und sein letzter Feind war der Papst. Reinhardt (S. 320) spricht von „regelrechten Rachephantasien“ Luthers.

Der Papst ist für Luther (von mir schriftsprachlich angepasst): „Ein Statthalter des Teufels, ein Feind Gottes, ein Widersacher Christi und Verstörer der Kirchen Christi, ein Lehrer aller Lügen, Gotteslästerung und Abgöttereien, ein Erzkirchendieb und Kirchenräuber der Schlüssel, aller Güter, beide, der kirchlichen und der weltlichen Herren, ein Mörder der Könige und Hetzer zu allerlei Blutvergießen, ein Hurenwirt über alle Hurenwirte aller Unzucht, auch die nicht zu nennen ist, ein Widerchrist, ein Mensch der Sünden und Kind des Verderbens, ein rechter Beerwolf.“ (zit. in: Reinhardt, 2017, S. 322).

Wie bewerten heute die deutschen Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche Luthers Anliegen? Ein Essay von Walter Kardinal Kasper über Luther (Patmos-Verlag, 2016) gibt darüber Auskunft. Längst zeichnet sich auch in der römischen Kirche das Bedürfnis nach Verständigung zum Luthertum ab. Schon der Untertitel des Bändchens von Kasper, „eine ökumenische Perspektive“, lässt aufhorchen. Denn Ökumene war bis in die jüngste Zeit das Stichwort zu einem Gesprächsforum, das von jenen christlichen Richtungen benutzt wurde, die nicht zur römisch-katholischen

Kirche gehören, während letztere das Thema unnötig fand: Die Kinder, die sich von der Mutter losgesagt hatten, brauchen doch nur zu ihr zurückzukehren!

Kaspers Erwägungen haben diese Phase der Unbeweglichkeit gegenüber der Ökumene überwunden. Ihm ist deutlich, dass seine Überlegungen in eine Zeit fallen, in der „Kirche“ oder „Gott“ zu Fremdwörtern geworden sind. Weder verstehen heute Katholiken den damaligen Streit um den Ablass, so Kasper, noch wissen Evangelische, was Luther mit Rechtfertigung meinte. Die katholische Kirche habe die Aktualität Luthers erkannt und sein religiöses Anliegen positiv gewürdigt. Kasper betont, dass der Weg, den das Zweite Vatikanische Konzil (1963-1966) eingeschlagen habe, „unumkehrbar“ sei, Papst Franziskus habe eine neue Phase der Rezeption eingeleitet, die die „synodale Struktur“ der Kirche in der „Volk-Gottes-Ekklesiologie“ hervorhebe – für die Evangelischen eine fast unglaubliche Botschaft. Kardinal Kasper (2016, S. 9) spricht von der Erwartung vieler Christen, dass das Gedenken an 500 Jahre Reformation dem Ziel der Einheit der Kirche trotz noch bestehender kontroverser Fragen einen Schritt weiterbringt: „Wir dürfen diese Erwartung nicht enttäuschen.“ Das hat man seit 500 Jahren so zum ersten Mal gehört: Denn diese Erwartung ist eben nicht im bloßen Festhalten an der eigenen Sicht gebunden, geknüpft an die Erwartung, die Gegenseite möge diese Sicht anerkennen. Sie zeigt Verständnis für die andere Seite im Willen zum Dialog:

„Einen wirklichen Dialog können nur Menschen führen, die je ihren Standpunkt haben, die aber bereit sind, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. (...) Das setzt voraus, die Wahrheit des anderen nicht verletzend und polemisch, sondern die Wahrheit in der Liebe (Eph 4,15) zu sagen, den Kontroversen das Gift der Spaltung zu entziehen und sie zum Geschenk zu machen, so dass beide in der im ursprünglichen Sinn verstandenen Katholizität wachsen und Gottes Barmherzigkeit tiefer erkennen und sie gemeinsam der Welt bezeugen“ (Kasper 2016, S. 61f.).

Das lässt hoffen, zumindest auf eine beiderseitig von Empathie getragene gute Absicht. Der Papst hat sich Bedenkzeit für Reformen erbeten. Denn auch das muss gesagt werden: Über symbolische Akte hinaus gibt es katholischerseits in der Praxis von Taufe und Eucharistiefeier keine Veränderung, um die theologische Differenz zum Protestantismus aufzuheben.

Ein Buch, das in diesem Kontext von Interesse ist, trägt den zur Frage erhobenen Titel „Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und ‚Vater im Glauben‘“? Herausgeber sind Mario Delgado (*1955), der aus Spanien stammende katholische Kirchenhistoriker der Universität Fribourg, und der Tübinger evangelische Theologe Volker Leppin. Der 2016 bei Academic Press Fribourg und W. Kohlhammer, Stuttgart erschienene Band enthält die Referate von evangelischen und katholischen Fachleuten – Historikern, Kirchenhistorikern, Philosophen, Theologen –, die einer Tagung über Luther entstammen. Die 23 Beiträge verteilen sich auf drei Themenschwerpunkte: Konfessionelle Auseinandersetzungen um die Person Luthers, Konfessionelle Kulturen in den Nationen Europas, Neuzeitliche Kontroversen und Annäherungen.

Leppin umreißt in seiner Einleitung, in welchem Ausmaß das Bild von Luther in der protestantischen Theologie zu einem Konstrukt wurde, das von konfessionell betriebener Dämonisierung und Monumentalisierung lebte. Erst spät wurde von katholischen Kirchenhistorikern Luther positiv als „Vater im Glauben“ rezipiert, während wenig später ihre evangelischen Kollegen und Kolleginnen gleichsam gegenläufig Luther gegen den Strich zu bürsten begannen, um problematische Aspekte ans Tageslicht zu fördern. Von besonderem Interesse sind die Forschungsbeiträge über die Lutherrezeption in den verschiedenen Territorien Europas, wie in Skandinavien, Polen und den Niederlanden, aber auch in Italien, Frankreich und Spanien. Innerhalb katholischer Gebiete sind es religiöse Minderheiten, die in Opposition zur Kirche stehen und von Luthers Texten argumentative Hilfe

erwarten. Dort aber, wo der lutherische Glaube Basis der Staatskirche bildete, brachte er nationale Kulturen hervor. Der Band zeigt, wie sehr eine Verständigung über Luther davon abhängt, die Fähigkeit aufzubringen, Luthers historische Wahrnehmung in bestimmten Kontexten zu trennen von den theologischen Grundfragen des Christentums in der Moderne.

Aus dem Ketzer Luther von 1521 ist heute eine Glaubensfigur geworden, der katholischerseits – zumindest in manchen Kreisen – Dank abgestattet wird. „Danke, Luther“ – sagt Rita Burrichter, Professorin am Institut für katholische Theologie der Universität Paderborn in ihrem Editorial für die November-Ausgabe 2016 der „Katechetischen Blätter“: „Ein existenzielles Glaubensverständnis und eine auf Mündigkeit und Verantwortung zielende Bildung – fundamentale Voraussetzungen gegenwärtiger Religionspädagogik – verdanken sich nicht zuletzt reformatorischen Impulsen“ (<http://lbib.de/Katechetische-Blaetter-4-2016-Danke-Luther-95935>; Abruf: 30.3.17).

Die Zukunft der Kirchen

Im Moment kann man in Deutschland grob gesprochen von einer konfessionellen Dreiteilung sprechen, wenn man Religionen bzw. Bekenntnisse mit prozentual geringeren Anteilen außer Acht lässt: Etwa ein Drittel der gesamtdeutschen Bevölkerung ist katholisch, ein (knappes) Drittel ist evangelisch und ein (gutes) Drittel ist konfessionslos (allein in Ostdeutschland sind über 80 Prozent der Menschen konfessionslos). In den Niederlanden, in denen im 17. Jahrhundert die protestantische Freiheit der Weltmacht des Katholizismus paroli bot, sind heute über 50 % der Einwohner konfessionslos. Welche Zukunft wird der katholischen und der evangelischen Kirche beschieden sein? Eine kleine Schrift mit dem Titel „Martin Luther“ kann man unter anderem als den Versuch lesen, darauf eine Antwort zu geben. Sie stammt von Thomas Kaufmann (2016a), wurde erstmals 2006 veröffentlicht und liegt derzeit in der vierten Auflage vor. Das Büchlein ist nicht etwa eine Zusammenfassung der beiden großen Werke Kaufmanns zur Reformation. Das kleine Werk hat einen eigenen Duktus. Die römisch-katholische Kirche, stelle sich „bis heute“, so Kaufmann (2016a, S. 116), „als rechtlich und organisatorisch stabilste und weltweit präsenteste Institutionalisierungsgestalt des Christentums“ dar. Dem Göttinger Kirchenhistoriker fällt es offenbar schwer, die Aussage als Faktum gelten zu lassen. Die feine Differenz zur Tatsachenaussage, die seine Formulierung deutlich macht, besagt: die katholische Kirche stelle sich so dar. Wenn dann Kaufmanns Schlusssatz lautet, Luther habe „dem Christentum die Religion erschlossen und die Religion der Welt“ (ebenda, S. 122), kommt man ins Grübeln. Denn ob der „clash of cultures“, den die Dynamik von Migrations- und Flüchtlingsbewegungen Richtung Europas ausgelöst hat, von Dauer sein wird und welche Formen religiöser Durchmischung oder Abgrenzung daraus resultieren, ist schwer zu sagen. Besonders ungewiss ist das Schicksal des Protestantismus. Sein Verweltlichungsprozess, der mit der Reformation beginnt und im Aufklärungszeitalter erstmals Atheismus als Alternative im europäischen Christentum aufscheinen lässt, befindet sich heute in rasanter Fahrt. Die gegenüber dem Katholizismus geringere Geburtenrate im Protestantismus der Welt mindert auf Dauer seine Überlebenschancen, so scheint es auf den ersten Blick. Sieht man etwas tiefer, eröffnet die Freiheit des protestantischen Glaubens ihm immer wieder neue Möglichkeiten der Anpassung und Identitätsgewinnung.

Die katholische Kirche leidet zwar in Europa ebenfalls an geringen Geburtenraten, aber die Zahlen sind etwas besser. Als religiöses Erbe des spanischen und portugiesischen Weltreichs ist der Katholizismus bevölkerungsstatistisch dem Protestantismus international weit überlegen, zumal die geringen Bildungschancen der sozialen Grundschichten des Katholizismus in Südamerika, Afrika und Asien einen Prozess religiöser Emanzipation kaum befördern. Die römisch-katholische Kirche kämpft hierzulande mit einem viel drängenderen Problem: dem akuten Priestermangel. Virulent bleibt, da im Prinzip ungelöst, das Problem sexueller Not, die das Zölibat für den Beruf des Pries-

ters mit sich bringt. Sexueller Missbrauch kann nicht mehr wie früher ohne weiteres verheimlicht werden. Die Änderungsbereitschaft der katholischen Kirche ist gering. Das deuten nicht Kirchengegner, sondern Worte des Papstes Franziskus an, die diesen Zustand – gelegentlich – selbstironisch und treffend charakterisieren.

Ob der Fünfhundertjahrfeier der Reformation im Jahr 2017 im Lauf der Geschichte größere Bedeutung zukommt, als nur eine Fußnote im weiteren Schicksal der Menschheit zu bilden, ist uns nicht zu wissen gegeben. Doch die Spekulation, wie der Protestantismus zur Tausendjahrfeier am 31. Oktober 2517 aussehen wird, behält ihren Reiz.

Literatur (Besprochene Werke)

- Delgado, Mariano & Leppin, Volker (Hrsg.) (2016): *Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und "Vater im Glauben"? Historische, systematische und ökumenische Zugänge*. Fribourg: Academic Press; Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. (422 Seiten; ISBN 3-17-031527-7, 978-3-17-031527-3; 69,00 €)
- Diez, Georg (2016): *Martin Luther, mein Vater und ich*. München: C. Bertelsmann 2016. (255 Seiten; ISBN 978-3-570-10264-0; 17,99 €)
- Drewermann Eugen (2016): *"Luther wollte mehr". Der Reformator und sein Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*. Freiburg: Herder. (320 Seiten; ISBN 978-3-451-37566-8; 19,99 €)
- Kasper, Walter Kardinal (2016): *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. 2. Aufl. Patmos Verlag der Schwabenverlag AG: Ostfildern. (96 Seiten; ISBN 978-3-8436-0769-8; 8,00 €)
- Kaufmann, Thomas (2016): *Geschichte der Reformation in Deutschland*. Berlin: Suhrkamp. (1038 Seiten; ISBN 978-3-518-42541-1; 28,00 €)
- Kaufmann, Thomas (2016a): *Martin Luther*. 4. überarb. Aufl. München: C.H. Beck. (128 Seiten; ISBN 978-3-406-69887; 8,95 €)
- Kaufmann, Thomas (2017): *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*. (3. Aufl. München: C.H. Beck. 508 Seiten, ISBN 978-3-406-69607-7; 26,95 €)
- [Landesamt] Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt – Landesmuseum für Vorgeschichte; Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt; Stiftung Deutsches Historisches Museum; Stiftung Schloss Friedenstein Gotha; Minneapolis Institute of Art; The Morgan Library & Museum (Hrsg.) (2016): *Martin Luther. Schätze der Reformation. Der Katalog [Bd. 1]. – Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt. Essays [Bd. 2]*. Dresden: Sandstein. (Katalog u. Essayband im Schuber. [Zusammen] 1000 Seiten, 759 farbige Abb. und 18 Infografiken. 30 x 24,5 cm [Großformat]; ISBN 978-3-95498-231-8; 68,00 €)
- Leppin, Volker (2016). *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München: C.H. Beck. (247 Seiten; ISBN: 978-3-406-69081-5; 19,95 €)
- Oberman, Heiko A. (2016): *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. München: Pantheon Verlag. (447 Seiten; ISBN 978-3-570-55337-4; 14,99 €)
- Preisendörfer, Bruno (2017): *Als unser Deutsch erfunden wurde. Reise in die Lutherzeit*. 8. Aufl. Berlin: Galiani. (472 Seiten; ISBN 3-86971-126-4; 24,99 €)
- Reinhardt, Volker (2017): *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*. 3. Aufl. München: C.H. Beck (352 Seiten; ISBN 978-3-406-68828-7; 24,95 €)
- Roper, Lyndal (2016): *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*. Aus dem Englischen von Holger Fock u. Sabine Müller. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2016. 729 Seiten; ISBN 978-3-10-066088-6; 28,00 €).
- Schilling, Heinz (2017): *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. 4. Aktualisierte Aufl. München: C.H. Beck. (Gebunden, 728 Seiten; ISBN 978-3-406-70105-4; 29,95 €)
- Türcke, Christoph (2016): *Luther – Steckbrief eines Überzeugungstäters*. Springe: Zu Klampen. (118 Seiten; ISBN 9783866745438; 9,50 €).

Winkler, Willi (2016): *Luther. Ein deutscher Rebell*. Berlin: Rowohlt Berlin Verlag. (639 Seiten; ISBN 978-3-87134-723-8; 29,95 €)

Über den Autor

Prof. em. Dr. Hein Retter: Technische Universität Braunschweig, Institut für Erziehungswissenschaft (Deutschland). Website: www.tu-braunschweig.de/allg-paed/personal/ehemalige/hretter.
Kontakt: h.retter@tu-bs.de



Anja Franz & Dietrich-Eckhard Franz (Deutschland)

Bedeutende Sozialutopien im Kontext des deutschen Bauernkrieges und der Lutherischen Reformation: Thomas Müntzer, Michael Gaismair und Johann Hergot

Summary (Anja Franz & Dietrich-Eckhard Franz: *Significant Social Utopias in the Context of the German Peasants' War and the Lutheran Reformation: Thomas Müntzer, Michael Gaismair and Johann Hergot*): Social-utopian thinking has a long tradition in Germany. Upon closer examination of social-utopian history, it is evident that many society- and utopia-focused critiques point far beyond the then existing social conditions in their declarations and demands. The Reformation and the German Peasants' War are important highlights in this respect. Although all opposing forces derive from the Lutheran critique and programmatic, it is nevertheless first and foremost „bourgeois“ heresy. Martin Luther's posting of his theses on the door of the castle church in Wittenburg is that famous spark which initiated the Reformation in October 1517, but it is not the only one that criticizes and attacks the Roman-Catholic papacy in the German-speaking area. Through the work of personalities such as Thomas Müntzer, Michael Gaismair or Johann Hergot the Reformation not only spread to all levels of society but it also changed its structure, beginning with religion, to the economy and the sciences, and into education and the arts.

Keywords: social utopia, Peasants' War, Reformation, Thomas Müntzer, Michael Gaismair, Johann Hergot

Резюме (Аня Франц и Дитрих-Экхард Франц: *Известные социальные утопии в контексте Крестьянской войны в Германии и Реформации Лютера: Томас Мюнцер, Михаэль Гайсмайр и Иоган Гергот*): Социально-утопическое мышление имеет в Германии долгую традицию. При более подробном рассмотрении социально-утопической истории бросается в глаза, что большое количество общественно-критических и общественно-утопических трудов в их высказываниях и требованиях выходят далеко за существующие социальные отношения. Реформация и Крестьянская война в Германии представляют собой при этом важные кульминационные пункты. Хотя все оппозиционные силы черпают из критики и программы Лютера, однако, в первую очередь, дело касается «буржуазной» ереси. Тезисы Мартина Лютера на двери Дворцовой церкви Виттенберга были той знаменитой искрой, которая в октябре 1517 года приводит в действие Реформацию, но он не единственный на немецко-говорящем пространстве, кто нападает на римско-католическое Папство и критикует его. Благодаря влиянию таких личностей как Томас Мюнцер, Михаэль Гайсмайр и Иоган Гергот Реформация охватила не только все слои общества, но и изменила также его структуру, начиная с религии, экономики и науки, и заканчивая образованием и искусством.

Ключевые слова: социальная утопия, Крестьянская война, Реформация, Томас Мюнцер, Михаэль Гайсмайр, Иоган Гергот

Zusammenfassung: Sozialutopisches Denken hat in Deutschland eine lange Tradition. Bei näherer Betrachtung der sozialutopischen Geschichte ist auffällig, dass eine Vielzahl gesellschaftskritischer und -utopischer Schriften in ihren Aussagen und Forderungen weit über die bestehenden sozialen Verhältnisse hinausweisen. Die Reformation und der deutsche Bauernkrieg stellen dabei wichtige Höhepunkte dar. Obwohl aus der lutherischen Kritik und Programmatik alle oppositionellen Kräfte schöpfen, so ist sie doch zuallererst „bürgerliche“ Ketzerei. Martin Luthers Thesenanschlag an der Tür der Schlosskirche zu Wittenberg ist zwar jener berühmte Funke, der im Oktober 1517 die Reformation in Gang setzt, aber er ist nicht der einzige im deutschsprachigen Raum, der das römisch-katholische Papsttum angreift und kritisiert. Durch das Wirken von Persönlichkeiten wie Thomas Müntzer, Michael Gaismair oder Johann Hergot erfasste die Reformation nicht nur alle Schichten der Gesellschaft, sondern veränderte auch ihre Struktur, angefangen von der Religion, über die Wirtschaft und Wissenschaft, bis zur Bildung und Kunst.

Schlüsselwörter: Sozialutopie, Bauernkrieg, Reformation, Thomas Müntzer, Michael Gaismair, Johann Hergot

Reformation und Utopie

Sozialutopisches Denken und soziale Utopien haben in Deutschland eine lange und beständige Tradition und Geschichte. Wenn man diese Geschichte sozialutopischen Denkens näher betrachtet, so ist auffällig, dass man einer Vielzahl gesellschaftspolitischer, gesellschaftskritischer und gesellschaftsutopischer Schriften begegnet, die in ihren Aussagen und Forderungen weit über die bestehenden sozialen Verhältnisse hinausweisen.

Die Reformation und der deutsche Bauernkrieg stellen dabei wichtige Kulminations- und Höhepunkte dar. Die sich in ganz Europa vollziehenden grundlegenden Wandlungen der Feudalgesellschaft bleiben naturgemäß nicht ohne Wirkung auf alle anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Produktion, Technik, Handel und Wissenschaften erleben einen bis dahin nicht gekannten Aufschwung und führen zu gravierenden Änderungen in der Sozialstruktur des feudalen Systems. Begleitet werden diese Prozesse von Gärungen im ideologischen Bereich, die auch Ausdruck des Wandels des ökonomischen und gesellschaftlichen Lebens überhaupt sind. *Werner Lenk* weist in seiner verdienstvollen Studie zur Ideologieentwicklung im Umfeld der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland darauf hin, dass sich zu diesem Zeitpunkt „ein sozialetisches, im wesentlichen kritisches Schrifttum herausbildete, das in zunehmendem Maße die öffentliche Meinung sowohl widerspiegelte als auch prägen half“ (Lenk, 1978, S. 40).

Der Ruf nach dem Gebrauch von Vernunft und Verstand sowie nach Weisheit wird immer lauter. Daneben ertönt ebenso ein Appell für Gerechtigkeit allgemein, Frieden und eine gerechte Ordnung. Die alte, feudale Gesellschaft ist in eine ernste Krise geraten und „die im gesellschaftlichen Bewußtsein der Zeit verfestigten Vorstellungen und Meinungen, daß die bestehende Standeshierarchie mit ihren Unterordnungs- und Knechtschaftsverhältnissen gleichsam naturgegeben und unveränderlich sei, gerieten ins Wanken. Aus dem Komplex von ethischen, religiösen und anderen ideologischen Begründungen, die diese Meinungen und Vorstellungen und damit das Feudalsystem stützten, brach ein Argument nach dem anderen heraus.“ (ebd.)

In der Literatur jener Zeit artikuliert sich zunehmend deutlicher die Hoffnung auf eine neue, bessere gesellschaftliche Ordnung. Um diese zu erreichen, ist auch ein neuer Menschentyp, eine neue Persönlichkeit gefragt und gefordert. Im Chiliasmus und in der Eschatologie, beide ein Ausdruck des zeitgenössischen Denkens in die Zukunft, verbindet sich das neue Menschenbild mit den Hoffnungen und Erwartungen auf eine Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens. Die von ihnen ausgesprochenen Zusammenhänge und die Begründungen beeinflussen über einen längeren Zeitraum die ideologischen Prozesse. Während die in den sogenannten Weissagungsliteraturen vertretenen Thesen vom bevorstehenden „Ende der Welt“ und vom „Weltuntergang“ Ausdruck der sich immer mehr vertiefenden und offenbarenden Krise des Feudalismus sind, so kann man die gleichzeitig auftretenden Thesen vom „Jüngsten Gericht“ und vom kommenden „Tausendjährigen Reich“ bereits als Versuch ansehen, positive Alternativen zu formulieren.

Mit beiden Ansätzen, Weltuntergangs-Prophetie oder Verkündung des künftigen Reiches Gottes auf Erden, wird jedoch die offizielle Religion untergraben. Es ist zudem nicht zu übersehen, dass die genannten Schriften des 13. bis 15. Jahrhunderts neben ihrem unmittelbar innerkirchlichen reformatorischen Aspekt eine bestimmte politische Tendenz offenbaren, indem die Forderung nach innergesellschaftlichen Veränderungen zunehmend deutlicher wird (siehe hierzu auch Töpfer, 1963, 1964).

Martin Luther entfacht das Feuer

Der Boden für neue, entscheidende antifeudale Attacken ist entsprechend zu Beginn des 16. Jahrhunderts bereits erarbeitet und überaus günstig für die sich stürmisch entfaltende frühbürgerlich-demokratische und bäuerlich-plebejische Bewegung. Die Lunte, um im Bild zu sprechen, ist längst gelegt, es fehlt nur noch derjenige, der sie in Brand setzt. *Martin Luthers* (1483-1546) Thesenanschlag an der Tür der Schlosskirche zu Wittenberg ist jener berühmte Funke, der im Oktober 1517 in Gang setzt, was in der Folge nicht mehr aufzuhalten ist. Seine Reformationsschriften aus dem Jahre 1520 „Von den guten Werken“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, insbesondere aber das umfassendste Reformprogramm jener Zeit „An den christlichen Adel deutscher Nation“ liefern die geistige Grundlage für die oppositionellen Kräfte (Luther, 1888, 1897):

„Luther vermochte es nicht nur, die spätmittelalterliche Häresie, den Biblizismus und das Laienchristentum sowie die vielfältige Kritik an der Papstkirche und ihrem Dogma zu einer Theorie zusammenzufassen und daraus ein Reformprogramm zu entwickeln. Er schuf zugleich auch eine neue bürgerlich-progressive Theologie und Ideologie, die sowohl zu einem Kampfinstrument für die revolutionäre Volksbewegung werden als auch ... die Durchsetzung bürgerlicher Verhältnisse, die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft außerordentlich begünstigen konnte.“ (Lenk, 1978, S. 75)

Die lutherischen Angriffe gegen das römisch-katholische Papsttum und das von dem Reformator gepredigte neue Evangelium entsprechen den Interessen der sich emanzipierenden antifeudalen Kräfte vom Bürgertum in den Städten, den Handwerkern, Bauern und plebejischen Schichten bis hin zur Adelsopposition, deren nationale Ambitionen in Widerspruch zum römischen Vormachtanspruch stehen. *Martin Luthers* anfängliche Opposition hat, wie *Friedrich Engels* (1820-1895) bemerkt, einen sehr allgemeinen Charakter:

„Ohne über die Forderungen der früheren bürgerlichen Ketzerei hinauszugehen, schloß sie keine einzige weitergehende Richtung aus und konnte es nicht. Im ersten Moment mußten alle oppositionellen Elemente vereinigt, mußte die entschiedenste revolutionäre Energie angewandt, mußte die Gesamtmasse der bisherigen Ketzerei gegenüber der katholischen Rechtgläubigkeit vertreten werden.“ (Engels, 1973, S. 347)

Die neue Lehre des Reformators ist so einerseits die zusammengefasste und auf die Spitze getriebene Kritik auf religiösem, moralischem, sozialem und politischem Gebiet und stellt andererseits die Legitimation der sich immer deutlicher artikulierenden bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsbestrebungen und zwar in durchaus bürgerlichem Sinne dar. Obwohl aus der lutherischen Kritik und Programmatik alle oppositionellen Kräfte schöpfen, so ist sie doch zuallererst „bürgerliche“ Ketzerei.

Die plebejische Ketzerei des Thomas Müntzer

Neben dieser „bürgerlichen“ Ketzerei regt sich jedoch bald eine andere, die - ebenfalls nach den Worten *Friedrich Engels*' - „der direkte Ausdruck der bäuerlichen und plebejischen Bedürfnisse war“ (ebd., S. 345). Wie der Engländer *John Wiclif* (1320-1384) in *Wat Tyler* (1341-1381) und *John Ball* (1383-1381) ein Pendant findet, so tritt in Deutschland neben *Martin Luther* der die plebejischen Kreise repräsentierende *Thomas Müntzer* (1489-1525).

Die frühkapitalistische Entwicklung in Deutschland, die vornehmlich in der Textilherstellung und im Bergbau bereits zur Herausbildung vorproletarischer Elemente führt, sowie die zunehmende Auflösung feudaler Verhältnisse und die damit verbundenen Wandlungen in der Sozialstruktur geben der plebejischen Fraktion eine besondere Stellung im sozialen Gefüge, die *Friedrich Engels* folgendermaßen charakterisiert:

„Die Plebejer waren damals die einzige Klasse, die außerhalb der offiziell bestehenden Gesellschaft stand. [...] Sie hatte weder Privilegien noch Eigentum [...]. Sie war in jeder Beziehung besitzlos und rechtlos [...]. Nicht einmal in Berührung mit den bestehenden Institutionen, von denen sie völlig ignoriert wurden. Sie waren das lebendige Symptom der Auflösung der feudalen und zunft-bürgerlichen Gesellschaft, und zugleich der erste Vorläufer der modern-bürgerlichen Gesellschaft. Aus dieser Stellung erklärt es sich, warum die plebejische Fraktion schon damals nicht bei der bloßen Bekämpfung des Feudalismus und der privilegierten Pfahlbürgerei stehenbleiben konnte, warum sie, wenigstens in der Phantasie, selbst über die kaum empordämmernde modern-bürgerliche Gesellschaft hinausgreifen, warum sie, die vollständig besitzlose Fraktion, schon Institutionen, Anschauungen und Vorstellungen in Frage stellen mußte, welche allen auf Klassengegensätzen beruhenden Gesellschaftsformen gemeinsam sind.“ (ebd., S. 346)

Dieser geschichtlich-gesellschaftliche Hintergrund lässt verstehen, weshalb die bäuerlich-plebejische Fraktion und ihre Sprecher zwar die Forderungen der bürgerlichen aufnehmen, warum sie aber in ihren eigenen Forderungen wesentlich darüber hinausgehen. So gewinnt beispielsweise die Gleichheitslösung in ihren Programmen eine eminent wichtige Bedeutung, wobei Gleichheit bereits in jener Zeit schon nicht mehr nur schlechthin bürgerlich verstandene Gleichheit sein soll, sondern - wie *Friedrich Engels* ebenfalls betont - eine Gleichheit, die die unteren Klassen und Schichten nicht ausschließt und damit vor allem auf die Beseitigung des Unterschiedes von arm und reich gerichtet ist. So ist es nicht verwunderlich, dass einige in der Zeit der Reformation und des deutschen Bauernkrieges entstandene Schriften weit über *Martin Luther* hinausgehen und einen eher utopischen Charakter tragen. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang vor allem die Ideen *Thomas Müntzers*, *Michael Gaismairs* (1490-1532) und *Johann Hergots* (erwähnt 1522, gestorben 1527).

Thomas Müntzers Position ist insbesondere seiner bekannten „Fürstenpredigt“ (1524) zu entnehmen, wobei sie sich im Kern bereits im „Prager Manifest“ (1521) zeigt. Wenngleich im Folgenden die in diesen Schriften formulierten utopischen Gedanken *Thomas Müntzers* im Vordergrund stehen, so soll darauf hingewiesen werden, dass er „keineswegs nur der messianische Prophet einer künftigen Klasse (war), er war ebenso auch der demokratische Revolutionär, der für reale Ziele kämpfte.“ (Steinmetz & Brendler, 1969, S. 27; siehe auch Bensing, 1966, S. 61)

Eine Auffassung, die in *Thomas Müntzer* lediglich den großen Utopisten sieht und in *Martin Luther* hingegen den bedeutenden Realisten, geht an der wirklichen Alternative vorbei. Dies sei nochmals ausdrücklich betont, weil hier in erster Linie *Thomas Müntzers* Utopismus reflektiert wird und auf seine Gesamtpersönlichkeit sowie sein Gesamtwirken nicht in der nötigen Ausgewogenheit eingegangen werden kann (Bensing, 1980; Steinmetz, 1983). Für *Thomas Müntzer* ist die bestehende Welt, d. h. die seinerzeitige Gesellschaft, voller Widersprüche und Gegensätze, sie ist eine zerteilte, „zertrennte Welt“. Auf der einen Seite sieht er die geistliche und weltliche Obrigkeit, die Herren, Fürsten und Pfaffen und mit ihnen die korrumpierte Gelehrtenschicht und auf der anderen Seite den „armen Ackermann“ und „Handwerckmann“: Sieh zu, die Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Rauberei sein unsern Herrn und Fürsten, nehmen alle Kreaturen zum Eigentum: Die

Fisch im Wasser, die Vögel im Luft, das Gewächs auf Erden muß alles ihr sein.“ (Müntzer, 1980, S. 225)

So konstatiert er nicht nur die bestehenden Übel, er benennt zugleich deren Verursacher. Diese Ordnung könne weder im Sinne Gottes noch des Evangeliums sein, argumentiert er und beruft sich dabei auf die Bibel. Aus ihr, namentlich aus dem 4. Kapitel des *Lukas* und der darin enthaltenen Bergpredigt, leitet er seine Vorstellung von einer neuen, besseren, vollkommeneren gesellschaftlichen Ordnung ab, deren Grundpfeiler Gleichheit, Brüderlichkeit, Nächstenliebe und Gemeinsamkeit sein sollen. Auf diese Weise entwickelt *Thomas Müntzer* eine Theologie der Revolution (o. A., 1988, S. 48), d. h. seine Ideen und Absichten tragen ein religiöses Gewand wie in dieser Zeit und noch lange später fast alle oppositionellen Äußerungen und Aktionen. Die Ursachen dafür erklärt *Friedrich Engels* knapp, aber äußerst plausibel:

„Das Mittelalter hatte alle übrigen Formen der Ideologie: Philosophie, Jurisprudenz an die Theologie annektiert, zu Unterabteilungen der Theologie gemacht. Es zwang damit jede gesellschaftliche und politische Bewegung, eine theologische Form anzunehmen; den ausschließlich mit Religion gefütterten Gemütern der Massen mußten ihre eignen Interessen in religiöser Form vorgeführt werden, um einen großen Sturm zu erzeugen.“ (Engels, 1973, S. 304)

Deshalb beruft sich der revolutionäre Ideologe und demokratische Revolutionär *Thomas Müntzer* auf das „Gesetz Gottes“ und sah in der notwendigen Veränderung der Welt Gottes Wille. Seine in der sogenannten Fürstenpredigt ausführlich dargelegte Geschichtskonzeption kommt entsprechend zu dem Fazit:

„Es ist wahr und (ich) weiß vorwahr, daß der Geist Gottes itzt vielen auserwählten frommen Menschen offenbart eine treffliche, unüberwindliche, zukünftige Reformation von großen Nöten sein. Und es muß vollführet werden, es wehre sich gleich ein itztlicher, wie er will.“ (Müntzer, 1974, S. 210)

Er erwartet zunächst vor allem von der trefflichen zukünftigen Reformation die Überwindung aller die Gesellschaft trennenden Momente; er erstrebt demnach keine zertrennte, sondern eine harmonische Welt. Dieser Harmonie steht aber der Gegensatz von Armut und Reichtum, von Untertanen und Obrigkeit, gegenüber. Die erstrebte, aus christlicher Nächstenliebe sich herleitende Harmonie setzt allerdings die Überwindung dieses Gegensatzes voraus. Die Müntzeraner fordern demzufolge nicht lediglich eine Milderung des Loses der Armen und Unterdrückten, sondern die gänzliche Beseitigung von Armut und Unterdrückung.

Um dies zu erreichen, sei es jedoch notwendig, die wirklichen Ursachen der bedrückenden Zustände in der Welt zu erkennen. (Müntzer et al., 1968, S. 226). Er sieht sie in erster Linie darin, dass sich die Menschen immer weiter vom Reiche Christi entfernen, dass die Regenten, wie er nachzuweisen sucht, es gar zugrunde gerichtet hätten. Die weltlichen Herren und Regenten sowie die Pfaffen und bösen Geistlichen haben sich zusammengeschlossen zum Schaden der heiligen Christenheit, zum Schaden der Welt und auf Kosten all der kleinen, armen, unterdrückten und ausgebeuteten Menschen, so argumentiert er. Es sei deshalb der Wille Gottes, durch die rechte Christenheit, d. h. durch die Rückkehr zum ursprünglichen, wahren Christentum die Welt zu verändern und Gottes Gesetz der Nächstenliebe, der Gleichheit und Brüderlichkeit zu verwirklichen. Weder die herrschende feudale Abhängigkeit und Knechtschaft, noch die Versuche zu ihrer Legitimierung und ideologischen Rechtfertigung durch die Geistlichkeit der Zeit könnten vor dem Gesetz Gottes bestehen.

Sein idealer Gegenentwurf sieht eine soziale Ordnung vor, in der das Privateigentum und die daraus folgende Ungleichheit des Besitzes zugunsten des gemeinschaftlichen Besitzes der Güter überwunden ist, wo gemeinsames Eigentum und gemeinschaftliche Arbeit Garantie für eine gerechte Verteilung der Produkte und überhaupt für soziale Gerechtigkeit bieten sollen: „Welcher furst, graff oder herre das nit hätte thun wollen oder des erstlich erinnert, den solt man dye koppe abschlahen ader hengen.“ (ebd., S. 548)

Damit erhält das religiös-theoretische Programm *Thomas Müntzers* eine politisch-praktische Dimension. Es ist dabei weit mehr als nur Forderung zur Tat, wodurch er sich von den anderen großen Utopisten unterscheidet. Es ist die Tat selbst, der Versuch, seine frühkommunistische Utopie von einer neuen gesellschaftlichen Ordnung und von einem neuen Menschen in die Realität zu setzen. Seine konsequenten Demokratismus und Internationalismus verkörpernden Positionen weisen ebenso wie seine Lehre von der Machtausübung durch das Volk und sein Persönlichkeitsbild von der revolutionären Vorhut des aufständischen Volkes über seine Zeit hinaus (Lenk, 1978, S. 132; Hofmann, 1983, S. 44 f.; Nationale Forschungs- und Gedenkstätten, 1982, S. XXXII ff.).

Wenn *Clara Zetkin*, die Frauenrechtlerin und Bildungspolitikerin der internationalen Arbeiterbewegung, das „Aufgehen der Persönlichkeit“ akzentuiert, dann bestimmt sie damit nicht allein *Thomas Müntzers* Haltung und seinen unbeugsamen Willen, sie trifft seine tiefsten Intentionen und Absichten (Zetkin, 1920, S. 36). Denn *Thomas Müntzer* zielt nicht vordergründig auf eine Radikalisierung der gerechten Forderungen der armen Bauern und Handwerker, wie sie etwa in den am meisten verbreiteten sogenannten „Zwölf Artikeln“ der Bauernschaft und zahlreichen weiteren Beschwerdebriefen zum Ausdruck kommen, für ihn steht vielmehr das Problem der Humanisierung des Menschen im Vordergrund. Das heißt nichts anderes, als dass er fordert, die Menschen sollen Herren ihrer selbst sein, dass sie - frei von Ausbeutung und Unterdrückung - die Bedingungen ihres Zusammenlebens selbst und menschlich gestalten können.

Mit einer solchen Zielstellung ist *Thomas Müntzer* seiner Zeit weit voraus. Dass er dennoch nicht die nächsten, unmittelbaren Aufgaben aus dem Auge verliert, wird auch an weiteren Schriften deutlich, die - wenn sie auch nicht aus seiner Feder stammten -, so doch durch seine Ideen maßgeblich beeinflusst sind. Zu nennen sind hier in erster Linie der sogenannte „Artikelbrief“ der Schwarzwälder Bauern und die Flugschrift „An die Versammlung gemeiner Bauernschaft“, die beide aus dem Frühjahr des Revolutionsjahres 1525 stammen dürften.

Während im „Artikelbrief“ eine radikale Interpretation des auch von *Thomas Müntzer* so ausgelegten „göttlichen Rechts“ gegeben wird, so geht es dem anonymen Autor der zweiten Schrift um das konkrete Problem der Staatsmacht. Im Schwarzwälder „Artikelbrief“ heißt es beispielsweise:

„Dwyl bishar große beschwerden, so wider Gott und alle gerechtigkeit dem armen gemeinen mann in stetten und uff dem land, von geistlichen und weltlichen, herren und oberkeiten uffgelegt worden (...), ervolgt, daß man sölch burden und beschwerden lenger nit tragen noch gedulden mag, es wölle der gein arm mann sich und sine kindskind ganzt und gar an bettelstab schicken und richten.“ (o. A., 1975, S. 110)

Deshalb hätten sich die Schwarzwälder armen gemeinen Leute aus Stadt und Land in einer „Christlichen Bruderschaft“ zusammengeschlossen, um „mit der Hilf Gottes sich ledig zu machen“, sich also befreien zu können von der Unterdrückung durch die geistliche und weltliche Obrigkeit. Jedem stehe es frei, ihrer brüderlichen Vereinigung beizutreten und gemeinschaftlichen Nutzen zu fördern. Diejenigen allerdings, die dazu nicht bereit sind, sollen mit dem weltlichen Bann, was als eine Art totaler Boykott zu verstehen ist, belegt werden. Insbesondere und ohne Verzug wurde aber gegen

die Obrigkeit der Bann verkündet, weil „aller verraut, zwangnus und verderpnus uß schlössern , klöstern und pfaftenstiften ervolgt und erwachsen“ (ebd., S. 111). Wenn die Adligen und Geistlichen jedoch bereit sind, auf ihr Eigentum zu verzichten und so zu leben, wie alle anderen auch und sich der Vereinigung anschließen, dann werden sie jederzeit willkommen geheißen.

Es handelt sich hier demnach um das Programm eines „Haufens“, der eine auf allgemeiner Gleichheit beruhende Ordnung anstrebt, in der die Volksherrschaft dem Nutzen des Volkes dienen soll. Wie bereits erwähnt, spielt die Frage der Macht in einer weiteren Schrift dieser Zeit eine wesentliche Rolle, nämlich in der in Nürnberg anonym gedruckten, aber teilweise erkennbar von *Ulrich Zwingli* (1484-1531) beeinflussten Flugschrift „An die Versammlung gemeiner Bauernschaft“. Der Verfasser argumentiert mit *Paulus von Tarsus* (10 v. Chr.-60 n. Chr.), dass der wahre christliche Glaube auf brüderlicher Liebe gründet und eine Unterscheidung zwischen Herren und Knechten nicht kenne. Daraus wird nun jedoch keineswegs die Negierung jeglicher Regierung abgeleitet und Anarchie gepredigt; das Land bedürfe sehr wohl einer verständigen Leitung und Verwaltung:

„Nun ist aber wissentlich, daß jedes Land oder jede Stadt muß haben einen gemeinen Seckel, Weg und Steg damit zu bauen, das Land zu beschirmen und in all Weg den gemeinen Nutz damit zu beschirmen“ (o. A., 1974, S. 173).

Es stellt sich für den Autor nicht die Frage, ob eine „Oberkeit“ notwendig sei oder nicht, auch steht für ihn außer Frage, dass ihr Respekt und Gehorsam geschuldet werden müsse; es geht ihm vielmehr darum, deutlich zu machen, welchen Inhalt und welchen Charakter die Regierung haben muss. Von Bedeutung ist, welche Kräfte die Staatsgeschäfte übernehmen und welche Funktionen sowie Aufgaben sich daraus ergeben. Es geht also letztlich um die Grundfrage einer jeden Revolution, um die Frage der politischen Macht, d. h. um die Staatsmacht. Regieren bedeutet nicht, über andere Menschen zu herrschen, sondern an besonderer Stelle mit besonderer Verantwortung das Gemeinwohl zu befördern. „Oberkeit“ habe ausschließlich die Aufgabe, „den gemeinen Nutz und brüderliche Einigkeit unter uns zu halten (darum allein und aus keiner andern Ursachen ein Oberkeit eingesetzt und von Gott verordnet ist)“ (ebd., S. 175).

Nicht Herrschaft über Menschen, sondern Verwaltung der Sachen zum Nutzen aller sei die vornehmste Aufgabe der Regierenden. Dies ist eine gleichermaßen anspruchsvolle wie kühne Forderung, welche hier auf dem Höhepunkt der revolutionären Kämpfe der Bauern erhoben wird. Mit scharfen und bewegenden Worten schildert der Verfasser dieser Flugschrift die durch Tyrannei und feudale Willkürherrschaft bewirkte Misere der Niederen, der „Einernter“ und „Arbeiter“. Zudem stellt er die Frage, was an dieser menschenverachtenden und menschenunwürdigen Ausbeutung und Unterdrückung des Volkes durch einige wenige, durch Fürsten und Herren, noch christlich sei. Die Antwort darauf liegt in der Frage selbst. All die Herren, die aus Herzenslust und nur ihren eigenen Interessen folgend, sich all das aneignen, was eigentlich dem Wohle der Gemeinschaft dienen sollte, die das Volk auspressen bis zum letzten Blutstropfen, „die sind wahrhaft recht Rauber und abgesagt Feind ihrer eigen Landschaft“ und verdienen den Thron nicht (ebd., S. 185). Deshalb soll, so fordert der Autor, die Sturmglocke geläutet werden und der „Schlachttag soll an gahn über das gemäst Vieh, die ihre Herzen geweidet haben mit allem Wollust in des gemeinen Manns Armut“ (ebd.). Aus Tyrannei und Machtmissbrauch der Herren und Fürsten leitet er gleichermaßen das Widerstandsrecht der unterdrückten Volksschichten ab, die durch eigenes, geschlossenes und konsequentes Handeln die bestehende Ordnung niederreißen und ihre eigene Herrschaft errichten müssen.

Am Beispiel der Geschichte des Römischen Reiches und anderer Völker und Staaten sucht der Verfasser dann nachzuweisen, dass allein das „gemeine Regiment“, also demokratische Regierungs-

formen, zu einer gerechten, wahrhaft menschlichen Ordnung führen könne. Dies sei dann eine Ordnung, die keine Tyrannei mehr kenne, auch nicht „Schandlohn“ und „Raubrecht“. Erst wenn Schneider, Schuster oder Bauern die Regierungsgewalt ausüben, wird eine bessere Zeit für alle bisher Unterdrückten anbrechen. Um dieses Ziel jedoch zu erreichen, heißt es, tapfer zusammenzustehen und sich nicht auf Versprechungen durch die Herrschenden einzulassen. Jegliche Uneinigkeit und Halbherzigkeit der Aufständischen werde von den Gegnern erbarmungslos genutzt und hart bestraft (ebd.). Wie Recht er mit dieser Warnung haben sollte, wird nach der Niederlage der aufständischen Bauern auf erschreckende Weise deutlich.

Michael Gaismair und die Tiroler Landesordnung

Auch der Tiroler Zollbeamte und Schreiber *Michael Gaismair*, Führer der Südtiroler Bauern, muss diese bittere Erfahrung machen. Nach Beginn der Erhebungen in Brixen im Mai 1525 ist er an die Spitze der Aufstandsbewegung gewählt worden. Als Programm entwirft er einen Forderungskatalog, in dem zwar der Landesherr anerkannt wird, sämtliche Privilegien des Adels und der Geistlichkeit sollen aber abgeschafft und die Rechte der fürstlichen Beamten eingeschränkt werden. Dieser erste Entwurf einer Tiroler Landesordnung schließt sich im Wesentlichen an die bekannten Bauernprogramme an und zielt auf eine gründliche Reform von Kirche und Gesellschaft. Dem *Erzherzog Ferdinand* (1503–1564), Habsburger Landesherr, gelingt es jedoch durch Zugeständnisse an die Bauern, die Bewegung zu spalten und kurze Zeit darauf zu besiegen. *Michael Gaismair* wird in Innsbruck inhaftiert. Ihm gelingt jedoch anschließend die Flucht in die Schweiz, wo er dann versucht, gemeinsam mit *Ulrich Zwingli* einen neuen Plan für einen Feldzug gegen die Habsburger aufzustellen.

In Graubünden entsteht auch sein zweiter, wesentlich konkreterer Entwurf der „Tiroler Landesordnung“. Bei dieser im Frühjahr 1526 konzipierten Landesordnung handelt es sich um

„das Modell einer Staats- und Gesellschaftsordnung, wie sie nach dem Siege über die Habsburger dem Lande Tirol gegeben werden sollte. Nirgends in den Programmen des Bauernkrieges findet sich ein so detailliertes, alle Lebensbereiche umfassendes Bild eines neuen Staatswesens, wie es Gaismair hier für sein Land entwarf.“ (Lenk, 1978, S. 168).

Michael Gaismair, der einige Jahre Sekretär des Tiroler Landshauptmanns *Leonard von Völz* (1458–1530) und anschließend des Bischofs von Brixen ist, bekommt in diesen Ämtern einen relativ guten Einblick in die Probleme des Landes, was sich - ebenso wie der Umstand, dass dieser Zukunftsentwurf für ein abgegrenztes, folglich besser überschaubares Territorium konzipiert wird - positiv auf die Konkretheit des Projekts auswirkt. Bereits die Einleitung, wie die gesamte Schrift, lassen erkennen, dass sich ihr Verfasser zur Reformation bekennt, sie aber ganz und gar als Volksreformation verstanden wissen will. Deshalb fordert er auch gleich im ersten Artikel, die Ehre Gottes zu bewahren und den „gemeinen Nutz“ zu suchen. Die gottlosen Menschen hingegen, und dazu zählt er all jene, „die das ewig Wort Gottes verfolgen, den gemein armen Mann beschwären und den gemeinen Nutzen verhindern“ (ebd., S. 238), sollen ohne Erbarmen davongejagt werden. Hatte *Michael Gaismair* in seinem ersten Entwurf noch Gehorsam gegenüber dem Landesherrn gefordert, so fehlt eine derartige Formulierung - aus verständlichen Gründen - im zweiten Entwurf. Hier ist nur noch die Rede von Treu und Gehorsam gegenüber der vorgesetzten Obrigkeit; aber selbst diese Obrigkeit ist nicht mehr die gewohnte aus den bevorrechteten Kreisen des Adels und der Geistlichkeit auserwählte Herrschaftskaste. Die neue Obrigkeit soll eine gewählte Regierung des Volkes sein, deren vornehmste, allgemein-übergreifende Aufgabe in der Sicherung der Wohlfahrt des Volkes besteht.

Über die Struktur sei hier nur gesagt, dass auf der örtlichen Ebene die Regierungsgewalt von den mit ausgedehnten Vollmachten ausgestatteten „Gerichten“ ausgeübt wird. Jede Gemeinde wählt dazu jährlich einen Richter und acht Geschworene, die wöchentlich einen öffentlichen Gerichtstag halten. Dort werden alle anstehenden Fragen entschieden und Streitfälle geschlichtet. Diese Angestellten werden vom Lande besoldet, was vor allem auch ausschließen soll, dass bei Streitigkeiten diejenige Partei Recht erhält, die am meisten zu zahlen in der Lage ist. Die Annahme irgendwelcher Gelder, Leistungen und dergleichen ist den Beamten streng untersagt. Darüber hinaus wird das Land in vier Bezirke unterteilt, in denen Abgesandte die Leitung innehaben. Sowohl die Landesviertel als auch die Bergleute wählen sodann ihre Mitglieder der Landesregierung, die ihren Sitz in Brixen, als dem zentralen Ort des Gebietes, haben sollte. Zu den gewählten Vertretern der Bauern und Bergleute, so sieht es die Ordnung vor, sollen in der Landesregierung auch drei „gelehrte“ Männer vertreten sein. Dieses Modell einer vom Volk getragenen demokratischen Republik steht, vor allem wenn wir noch die weitreichenden ökonomischen und sozialpolitischen Maßregeln hinzunehmen, die ebenfalls von *Michael Gaismair* in die „Tiroler Landesordnung“ aufgenommen werden, in ihrer Zeit einzigartig da. Sein Staatsmodell hat einen konsequenten Demokratismus und eine strenge Zentralisation zur Grundlage. Es wird daher gelegentlich sogar als revolutionäres Gegenstück zu macchiavellistischen Positionen charakterisiert (Macek, 1965, S. 379). Beide, sowohl *Niccolò Macchiavelli* (1469-1527) als auch *Michael Gaismair*, gehen von der Erkenntnis aus, dass eine schwache Staatsmacht dem Lande nicht zum Vorteil gereichen kann. Während der Florentiner Staatstheoretiker daraus jedoch die Notwendigkeit einer zentralisierten Monarchie und volksfeindlichen Diktatur ableitet, orientiert *Michael Gaismair* auf eine gefestigte Staatsmacht des Volkes, deren vorrangige Aufgabe es sein sollte, für die Befriedigung der materiellen und kulturellen Bedürfnisse des Volkes Sorge zu tragen. Der darin zum Ausdruck kommende revolutionäre Humanismus findet dann in seiner „Landesordnung“ Niederschlag.

Kritiker haben sich in der Vergangenheit vor allem immer wieder an *Michael Gaismairs* radikalen Forderungen nach Bilderstürmerei und dem Niederreißen der Stadtmauern gestoßen und aus letzterem den Vorwurf abgeleitet, in seiner Konzeption sei für Städte kein Platz. Seine Intentionen gelten jedoch keineswegs einer Vernichtung der Städte. Er will vielmehr den Unterschied zwischen Land (oder Dorf) und Stadt beseitigt wissen, damit „ein ganze Gleichheit im Land sei“ (Lenk, 1978, S. 238). Die Herstellung von Gerechtigkeit, Gemeinnutz und Gleichheit sind dabei die finalen Ziele der „Tiroler Landesordnung“.

Diesen Zielen dienen all jene konkreten Maßnahmen, die in dem Entwurf fixiert sind. Dazu gehören, mit modernen Termini ausgedrückt, die Verstaatlichung des Bergbaus wie überhaupt der Bodenschätze, um nicht nur dem Adel, sondern ebenso ausländischen Gesellschaften einen ihrer wichtigsten ökonomischen Rückhalte zu entziehen. Denn nicht nur der Adel hatte aus dem Bergbau beträchtlichen Gewinn gezogen, der sowohl einen prunkhaften Lebenswandel erlaubte als auch der Finanzierung von immer neuen Kriegen diente. Deren Leidtragender war in jedem Falle der gemeine Mann, wie *Michael Gaismair* ausdrücklich betont. Durch die Enteignung ausländischer Gesellschaften und Kaufleute verspricht er sich, den Wucher doch spürbar zu erschweren und einzuschränken. Privater Handel, ja Handel überhaupt, ist verboten, damit „sich mit der Sünd des Wuchers niemand befleckt“ (ebd., S. 241). Statt dessen war vorgesehen, alles Handwerk in einer Stadt zu zentralisieren, wo ein Generalamtman die Produkte aufkauft, die dann zum Selbstkostenpreis im Lande abgegeben werden. Auf diese Weise sollen Belastungen von der Bevölkerung genommen und der Bereicherung einiger weniger auf Kosten der Mehrheit ein Riegel vorgeschoben werden. Dazu gehören auch die Abschaffung aller Privilegien sowie die Neuordnung des Steuerwesens und der Zollpolitik. Die Landesordnung sieht zudem umfangreiche Maßnahmen zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion vor. Durch die Trockenlegung von Sümpfen und Mooren können nicht allein ständige Herde von Krankheiten beseitigt, sondern ebenso wie die Nutzung von Ödland,

dem Mischanbau von Getreide und Wein die Ernährungsgrundlagen für die Bevölkerung verbessert werden. Tirol war auf umfangreiche Getreideimporte angewiesen, von denen man sich durch derartige Maßnahmen weitgehend unabhängig machen wollte. Insgesamt jedoch hält *Michael Gaismair* an der arbeitsteiligen Organisation der Produktion fest und unterscheidet sich darin von den kollektivistischen Positionen vieler seiner Zeitgenossen.

Bedeutsam und weitgehend sind auch seine Vorschläge hinsichtlich des Sozial-, Gesundheits- und Erziehungswesens. Dazu heißt es beispielsweise:

„Die Klöster und Deutschen Häuser sollen in Spitälern gemacht werden. In etlichen sollen die Kranken beieinander sein, den mit aller Zaff und Erzney wohl gewahrt werden soll, in den anderen die alten Personen, so Elters halber nimmer arbeiten mügen, und die armen, unerzogen Kinder, die man lernen und zu Ehren ziehen soll.“ (ebd., S. 240)

Außenpolitisch ist außerdem der Kurs des Friedens und des guten Einvernehmens mit den Nachbarn verankert. Zugleich wird Sorge getragen, das Land vor feindlichen Übergriffen zu schützen und ausreichende Mittel zur Verteidigung zur Verfügung zu stellen.

Michael Gaismair wirkt unermüdlich dafür, sein Gesellschaftsmodell in die Realität umzusetzen oder richtiger, die Voraussetzungen dafür zu schaffen. Unterstützt von *Ullrich Zwingli* und im Bündnis mit der Republik Venedig sucht er die Aufstandsbewegung neu zu beleben. Nicht von ungefähr wird der Tiroler Bauernführer verschiedentlich wegen seiner hohen militärischen Qualitäten aus der Menge anderer Hauptleute bäuerlicher Haufen im Bauernkrieg herausgehoben (Engels, 1973, S. 407). So ist es auch nicht zufällig, dass seine Gegner diesen Mann ganz besonders fürchten. Immer wieder versuchen sie, seine Auslieferung durch die Schweiz zu erreichen. Als das nicht gelingt, schicken sie gedungene Mörder, die *Michael Gaismair* 1532 in dessen eigenem Haus ermorden.

57

Michael Gaismairs „Tiroler Landesordnung“ erlangt ihre Bedeutung vor allem dadurch, dass sie in den konkreten Bedingungen des Wirtschaftslebens seines Landes wurzelt. Insofern übertrifft sie als Utopie vorherige politische Programme bei weitem und trägt durchaus moderne Züge. Es ist nicht übertrieben, in seiner Landesordnung „das Zeugnis fortschrittlicher, weit über das 16. Jahrhundert hinausreichender Gedanken“ zu sehen und sie als „ein bedeutendes Zeugnis in der Reihe der sozialen Utopien in der menschlichen Geschichte“ zu bezeichnen (Bensing & Hoyer, 1985, S. 208.). Gerade in der Verbindung zwischen dem genialen Projekt einer neuen Gesellschaft und dem Aufzeigen von möglichen Wegen, dieses Ziel zu erreichen, liegt das besondere Verdienst *Michael Gaismairs* und unterscheidet ihn von vielen Utopisten nach ihm, die zwar ebenfalls kühne Ideen und Entwürfe liefern, aber das Aufzeigen eines gangbaren Weges oftmals schuldig bleiben.

Johann Hergots Vision der drei Tische

Ein ähnlich tragisches Ende erlitt auch *Michael Gaismairs* Zeitgenosse und Schicksalsgefährte *Johann Hergot*. Der Nürnberger Buchdrucker und -händler, der als Verfasser der Schrift „Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens“ gilt, wird ebenfalls auf Geheiß der Obrigkeit ermordet. In Zwickau verhaftet, wird er durch das Hofgericht *Herzog Georgs* (1471-1539) in Dresden zum Tode verurteilt und im Mai 1527 in Leipzig hingerichtet.

Johann Hergot verdient vor allem Aufmerksamkeit wegen der genannten „auführerischen“ Schrift, deren visionäres Schlussbild von den drei Tischen in gedrängter Form Charakter und Ziele der gesamten Darlegungen offenbart: „Es sind gesehen drei Tisch in der Welt“, heißt es da.

„Der erst überflüssig und viel darauf, der ander mittelmeßig und eine bequeme Notdurft, der dritt ganz notdurftig. Do sein kommen die von dem überflüssigen Tisch und wollten nehmen von dem wenigern Tische das Brot. Hieraus erhebt sich der Kampf und daß Gott wird umstoßen den überflüssigen Tisch und den geringern Tisch und wird bestetigen den Mitteln Tisch.“ (Hergot, 1974, S. 257)

Die „neue Wandlung“, von der *Johann Hergot* spricht und von der er überzeugt ist, dass sie dereinst sich vollziehen wird, diese zukünftige Wandlung wird die Welt befreien „von ihrem Argen, da sie jetzo innen seind“ (ebd., S. 244). Vieles, was er in seinem Büchlein von der neuen, zukünftigen Welt zeichnet, der Ruf vor allem nach Gleichheit und Gerechtigkeit unter allen Menschen, wie es das Beispiel von den drei Tischen belegt, nach der Abschaffung aller Privilegien, aber ebenso die Verurteilung der Schriftgelehrten, das alles ist bereits aus den Forderungen der revolutionären Programme des Bauernkrieges in Erinnerung. Nun allerdings, in den Jahren 1526/27, stellt sich die Situation anders dar. Die Bestrebungen der rebellierenden Bauern sind buchstäblich im Blut erstickt worden. Obwohl sich noch hier und da Widerstände regen, so ist die Niederlage der Bauern zu diesem Zeitpunkt bereits besiegelt. Dennoch bleiben die Hoffnungen der Unterlegenen; sie können wohl betäubt, aber ausgerottet werden können sie nicht. *Johann Hergots* Schrift „Von der neuen Wandlung“ ist Ausdruck dieser Hoffnungen. Es ist nicht mehr, wie etwa der Ruf „An die Versammlung gemeiner Bauernschaft“ oder die Revolutionsschriften *Thomas Müntzers*, konkretes Programm und Zielorientierung, es ist nur noch Ausdruck der Hoffnungen von Unterlegenen. Daher zeigt sich die Abhandlung auch viel weniger konkret als *Michael Gaismairs* Projekt für Tirol, weil sich die von ihm prophezeite Wandlung auf die ganze (christliche) Welt bezieht. Es enthält keinerlei Appell zu neuerlichem Aufbruch. An wen hätte sich dieser Appell auch richten sollen? Viele derjenigen, die den Mut zur Forderung nach Veränderung hatten, mussten bereits mit ihrem Leben bezahlen:

„Etliche hat man zerreckt und zerstreckt, etliche zu Asche und Pulver verbrannt, etliche in Häuser versperrt und alles miteinander verbrannt, andere an die Bäume gehengt, etliche mit dem Schwert hingerichtet, etliche ins Wasser gestoßen. Andere sind in finsternen Türmen verhungert und verfault“, wie ein zeitgenössischer Chronist berichtet (Klemm, 1983, S. 163).

Was ist also an dieser Schrift so „auführerisch“ und gefährlich, dass man Studenten, die in Leipzig Exemplare davon vertreiben, verhaftet, die Gesellen der *Hergotschen* Druckerei inhaftiert und *Johann Hergot* selbst, nachdem man seiner habhaft wird, dem Henker übergibt?

Nun, *Johann Hergot* kann als ein Unverbesserlicher bezeichnet werden. Er hält trotz brutalster Unterdrückung und ideologischer Verketzerung an den Zielen der Bauernbewegung fest. Er bekennt sich mit seiner Schrift zu den Forderungen der revolutionären Bauern und sieht in ihrem Handeln das Wirken einer übergreifenden historischen Notwendigkeit. Er nennt sie ‘Gott’. Überzeugt davon, dass sich die gerechte Sache der Bauern, der Unterdrückten überhaupt, letztlich durchsetzen wird, vertraut er auf die Gewissheit eines gerechten Gottes. Dieses Vertrauen, das aus *Johann Hergots* kleinem Büchlein spricht und das ausgemalte Bild einer Gesellschaft, „in welcher wird niemand sprechen: „Das ist mein“ (Hergot, 1974, S. 244), es reicht aus, den Buchdrucker auf das Schafott zu führen. Jenes Bild, welches er von der neuen Ordnung zeichnet, zeigt uns eine Gesellschaft des absoluten und rigorosen Kollektivismus; Gleichheit und Gemeinsamkeit sind eherne Grundpfeiler. Und so ruft er auch aus: „Alle Ding werden kommen zu einem Gebrauch der Gemein, als Holz, Wasser, Wind.“ (ebd.)

Sämtliche Privilegien und Sonderrechte, einschließlich derer, die der Adel von der Geburt ableitet, werden beseitigt, ebenso soll jegliche Knechtschaft der Vergangenheit angehören. Es wird weder

geistliche und weltliche Herren geben, weshalb auch der Gehorsam ihnen gegenüber entfällt. Einzige Ausnahme bildet der Gehorsam gegen den sogenannten „Gotteshausernährer“, also den Gemeindevorsteher, den die Bewohner einer „Flur“ selbst wählen. Neben dem gemeinschaftlichen Eigentum und der Gleichheit aller Menschen steht die gemeinsame Produktion und Konsumtion. „Alle Dinge in gemeinen Brauch verliehen“, heißt es, „also daß sie auch werden essen aus einem Topf und trinken aus einem Fasse“ (ebd., S. 245). Und an gleicher Stelle fährt der Autor fort: „Und es werden die Leute alle erbeten in gemein, ein itzlicher wozu er geschickt ist und was er kann, und alle Dinge werden in gemeinen Brauch kommen, so daß es keiner besser haben wird denn der ander.“

Johann Hergots Forderung nach Aufhebung jeglichen Privateigentums steht - wie wir an anderen Beispielen bereits gesehen haben - in ihrer Zeit nicht allein. Die sich aus dem Privateigentum ergebende Ungleichheit wird allgemein als die Ursache aller bestehenden Übel angesehen und daraus logisch die Forderung nach Gleichheit abgeleitet. Das ist durchaus keine typisch deutsche Position, sie wird zur gleichen Zeit von dem Engländer *Thomas Morus* (1478-1535), später von dem Italiener *Tommaso Campanella* (1568-1639) und im 18. Jahrhundert von dem Franzosen *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778) erhoben. *Thomas Morus*, der unerschrockene Lordkanzler und Stammvater aller neueren Utopien, war Zeit- und Schicksalsgenosse von *Johann Hergot*. Sein Leben endet, nur sieben Jahre später, ebenso auf dem Schafott.

Tenor und Grundanliegen beider Autoren decken sich. Gemeinsames Eigentum, allgemeine Arbeitspflicht, Ackerbau und Handwerk als wirtschaftliche Grundlagen, auch gemeinsame Mahlzeiten und relative Bedürfnislosigkeit sind jene Momente, die sich sowohl bei *Thomas Morus* in „Utopia“ als auch bei *Johann Hergot* finden lassen. Hinzu kommen Analogien im Staatsaufbau (u. a. die Funktion der „Viertelherren“) und im Sozial- und Gesundheitswesen. Daneben jedoch erweist sich *Johann Hergot* als durchaus eigenständig; seine Utopie erwächst aus den konkreten ökonomischen, historischen und politischen Bedingungen seiner Zeit und seines Landes. Sie legt so Zeugnis davon ab, dass sich die deutschen utopischen Vorstellungen durchaus in den Strom sozialer Utopien einordnen und dass die Ideen deutscher „Utopisten“ im Kampf der Menschheit um eine bessere Zukunft einen würdigen Platz einnehmen.

Fazit zum 500. Jubiläum der Reformation

Martin Luthers Thesenanschlag an der Tür der Schlosskirche zu Wittenberg ist zwar jener berühmte Funke, der im Oktober 1517 die Reformation in Gang setzt, aber er ist nicht der einzige im deutschsprachigen Raum, der das römisch-katholische Papsttum angreift und kritisiert. Ohne die visionären Ideen und das mutige Handeln vieler anderer Reformatoren wären die Lutheraner möglicherweise eine bedeutungslose Sekte geblieben. Durch das Wirken solcher Persönlichkeiten wie *Thomas Müntzer*, *Michael Gaismair* oder *Johann Hergot* erfasste die Reformation nicht nur alle Schichten der Gesellschaft, sondern revolutionierte auch alle ihrer Bereiche, angefangen von der Religion, über die Wirtschaft und Wissenschaft, bis zur Bildung und Kunst.

Literatur

Bensing, Manfred (1966): *Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525*. Berlin: VEB Deutscher Verlag.

Bensing, Max & Hoyer, Siegfried (1985): *Der deutsche Bauernkrieg 1524-1526*. Berlin: Deutscher Militärverlag.

Engels, Friedrich (1973): *Der deutsche Bauernkrieg*. MEW, Bd. 7. Berlin: Dietz.

- Gaismair, Michael (1974): *Michael Gaismairs Tiroler Landesordnung*. In: Lenk, Werner (Hrsg.): *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Reclam-Verlag, S. 272-278.
- Hergot, Johann (1974): *Von der neuen Wandlung eines Christlichen Lebens*. In: Lenk, Werner (Hrsg.): *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Reclam-Verlag, S. 279-294.
- Hofmann, Franz (1983): Einleitung: Bildungspolitische und pädagogische Auffassungen der Reformation. In: *Pädagogik und Reformation: Von Luther bis Paracelsus*. Zeitgenössische Schriften und Dokumente, eingeleitet, ausgewählt und erläutert von Franz Hofmann. Berlin: Volk und Wissen Volkseigener Verlag, S. 9-51.
- Klemm, Peter (1983): *Träumer, Ketzer und Rebellen*. Berlin: Kinderbuchverlag.
- Lenk, Werner (1978): „Ketzer“lehren und Kampfprogramme. *Ideologieentwicklung im Zeichen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Luther, Martin (1888): *An den christlichen Adel deutscher Nation*. In: D. Martin Luthers Werke, Bd. 6, Weimar: Böhlau Verlag, S. 381-470.
- Luther, Martin (1888): *Von den guten Werken*. In: D. Martin Luthers Werke, Bd.6, Weimar: Böhlau Verlag, S. 196-277.
- Luther, Martin (1897): *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: D. Martin Luthers Werke, Bd. 7, Weimar: Böhlau Verlag, S. 12-39.
- Macek, Josef (1965): *Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaft.
- Müntzer, Thomas (1974): *Fürstenpredigt. Auslegung des andern Unterschieds Danielis, des Propheten*. In: Lenk, Werner (Hrsg.): *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Reclam-Verlag, S. 228-250.
- Müntzer, Thomas (1974): *Hochverursachte Schutzrede*. In: Lenk, Werner (Hrsg.): *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Reclam-Verlag, S. 251-271.
- Münzer, Thomas, Kirn, Paul & Franz, Günther (1968): *Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- Nationale Forschungs- und Gedenkstätten (...) (Hrsg.) (1982): *Hutten, Müntzer, Luther. Werke in zwei Bänden*. 4. Auflage. Berlin / Weimar: Aufbau-Verlag (Thomas Müntzer – siehe S. 181-268).
- Ohne Autor (1974): *An die Versammlung gemeiner Bauernschaft*. In: Lenk, Werner (Hrsg.): *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Reclam-Verlag, S. 195-227.
- Ohne Autor (1975): *Der Artikelbrief der Schwarzwälder Bauern (1525)*. In: Laube, Adolf & Seiffert, Werner (Hrsg.): *Flugschriften der Bauernkriegszeit*. Berlin: Akademie-Verlag, S. 110-111.
- Ohne Autor (1988): *Thesen über Thomas Müntzer*. In: *Einheit*, Berlin, 43 (1988), 1, S. 36-58.
- Steinmetz, Max & Brendler, Gerhard (Hrsg.) (1969): *Weltwirkung der Reformation*. Berlin: Dt. Verlag der Wissenschaften.
- Steinmetz, Max (1983): *Thomas Müntzer - Bemerkungen zu Herkunft und Charakter seiner Ideologie*. In: *Mühlhäuser Beiträge*, 6, S. 3-10.
- Töpfer, Bernhard (1963): *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen im Mittelalter*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, XII (1963)*, Heft 3, S. 253-262.
- Töpfer, Bernhard (1964): *Das kommende Reich des Friedens*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Zetkin, Clara (1920): *Revolutionäre Kämpfe und revolutionäre Kämpfer 1919 (...)*. Petrograd: Verlag der Komintern.

Über die Autoren

Anja Franz, M.A.: Promovendin und Dozentin am Lehrstuhl für Internationale und Interkulturelle Bildungsforschung der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg (Deutschland); Forschungsschwerpunkte: Bildung und soziale Ungleichheit, Hochschulforschung. Kontakt: anja.franz@ovgu.de

Dr. Dietrich-Eckhard Franz: Philosophiehistoriker, nach Philosophiestudium an der Humboldt-Universität Berlin Promotion an der Friedrich-Schiller-Universität Jena (Deutschland, Forschungsschwerpunkt: europäische Utopiegeschichte.



Hein Retter (Deutschland)

Zur Frage der Toleranz in der Epoche zwischen Reformation und Aufklärung

Summary (*Hein Retter: On the Question of Tolerance in the Epoch Between the Reformation and Enlightenment*): This article deals with the origins of religious tolerance in the modern era. It goes back to the early modern era, when intolerance by the Roman-Catholic church towards new reformatory movements showed itself to be particularly pervasive. At the same time, the Roman-Catholic church faced opposition from regional princes and free imperial cities who had become powerful and frequently tended to lean towards the new faith. They demanded the acknowledgment of the reformatory faith by the pope and the emperor. However, they could hardly be called tolerant towards other faiths in their own territories, especially in the case of minorities seeking public recognition of their alternative beliefs and religious practices. Stark intolerance eased off only when tolerance functioned as an inherent political necessity, in hopes of gaining large economic benefits, especially under secular rule yet hardly ever under that of the church. The results from an international conference presented here show that tolerance in the age of the Reformation cannot be confused with the mutual recognition of religious and cultural idiosyncracies, in the way these are often claimed nowadays when advocating for a peaceful coexistence of different groups in a pluralistic society. In the historical context of the early modern era, tolerance was a one-sided act – in hopes of political and economic advantages – towards gaining a kind of freedom which, in its overall effect, definitely involved risks of conflict. In this context, differing political structures such as the personal beliefs of the ruling prince influenced the different climates regarding tolerance in 16th- to 19th-century Europe.

Keywords: Tolerance, intolerance, church, Reformation, early modern era, confessional era

Резюме (*Хейн Реттер: К вопросу толерантности в эпоху между Реформацией и Просвещением*): Статья рассматривает происхождение толерантности в Новое время. При этом он обращается к раннему периоду Нового времени, когда особенно глубоко проявилась нетерпимость римско-католической церкви по отношению к новым реформаторским течениям. Одновременно римско-католической церкви противостояли ставшие сильными, в большинстве своем склоняющиеся к новой вере, удельные князья и свободные имперские города. Они требовали от Папы и императора признания реформаторской веры. Но на их собственной территории, исходя из их отрицательного отношения к инаковерующим, их, вряд ли, можно было назвать толерантными, в частности, если меньшинство искало общественного признания их отличающегося вероисповедания и их религиозной практики. Лишь если благодаря получению больших экономических выгод толерантность действовала в политике, так сказать, в качестве делового нажима, то жесткая непримиримость ослаблялась – но это, прежде всего, под воздействием светской, но не церковной власти. Проведенный для этого анализ результатов международной конференции показывает, что толерантность в эпоху Реформации нельзя смешивать со взаимным признанием религиозного и культурного своеобразия, как это сегодня часто требуют, выступая за мирное сосуществование различных групп в плюральном обществе. В историческом контексте раннего периода Нового времени толерантность была односторонним – ожидающим политических преимуществ – актом предоставления свободы, которая в своем совокупном воздействии непременно предполагала риски конфликтов. При этом различные политические структуры, как и личные убеждения правящих князей непременно оказывали влияние на различия климата толерантности, встречающихся в Европе в 16-м – 18-м веках.

Ключевые слова: толерантность, нетерпимость, церковь, Реформация, ранний период Нового времени, конфессиональная эпоха

Zusammenfassung: Der Beitrag behandelt die Ursprünge religiöser Toleranz in der Moderne. Er geht dabei auf die frühe Neuzeit zurück, als sich die Intoleranz der römisch-katholischen Kirche gegenüber neuen reformatorischen Strömungen besonders nachhaltig zeigte. Gleichzeitig standen der römisch-katholischen Kirche mächtig gewordene, vielfach zum neuen Glauben tendierende Territorialfürsten und freie Reichsstädte gegenüber. Sie forderten die Anerkennung des reformatorischen Glaubens von Papst und Kaiser. Auf eigenem Gebiet konnte man sie in ihrer negativen Haltung gegenüber Andersgläubigen allerdings kaum tolerant nennen, insbesondere wenn Minderheiten um öffentliche Anerkennung ihres abweichenden Bekenntnisses und ihrer religiösen Praxis nachsuchten. Nur wenn durch Gewinnung großer ökonomischer Vorteile Toleranz gleichsam als Sachzwang in der Politik fungierte, lockerte sich starre Intoleranz auf – dies vor allem unter weltlicher, kaum aber unter kirchlicher Herrschaft. Die hierzu vorgenommene Auswertung der Befunde einer internationalen Tagung ergibt, dass Toleranz im Zeitalter der Reformation nicht verwechselt werden darf mit wechselseitiger Anerkennung religiöser und kultureller Eigenheiten, wie sie heute im Eintreten für das friedliche Zusammenleben verschiedener Gruppen in einer pluralen Gesellschaft oft gefordert wird. Im historischen Kontext der frühen Neuzeit war Toleranz ein einseitiger – politische oder ökonomische Vorteile erhoffender – Akt der Gewährung einer Freiheit, die in ihrer Gesamtwirkung durchaus Konfliktrisiken beinhaltete. Dabei besaßen differente politische Strukturen wie persönliche Überzeugungen des regierenden Fürsten durchaus Einfluss auf die in Europa im 16 bis 18. Jahrhundert anzutreffenden Unterschiede des Toleranzklimas.

Schlüsselwörter: Toleranz, Intoleranz, Kirche, Reformation, Frühe Neuzeit, konfessionelles Zeitalter

Einführung

Der moderne Begriff der Intoleranz steht wie sein Gegenstück „Toleranz“ in engem Bezug zur christlichen Religion und ihrer Geschichte. Die drei großen, im Nahen Osten entstandenen großen monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – waren in vormodernen Epochen intolerant. Alle drei Religionen gehen davon aus, dass nur ein einziger Gott, nämlich der ihre, die Wahrheit und das Heil verkörpert. Die Bibel zeigt dies in vielen ihrer Erzählungen für das antike Judentum, selbst wenn es Ausnahmen gibt (wie das Buch Rut); das rabbinische Judentum gewann in seiner geographischen Zerstreutheit Universalität, öffnete sich aber auch gegenüber Kulturen Einflüssen. Das Merkmal religiöser Intoleranz, verstanden als heiliger Krieg gegen Ungläubige, ist im Koran zu finden. Die Geschichte des Christentums ist voll von Auseinandersetzungen, in denen es um die Durchsetzung der in Dogmen der Kirche verankerten Glaubenswahrheit geht, dass allein Jesus Christus der Erlöser sei, der Anspruch auf Gefolgschaft habe.

Man könnte meinen, Luther und die Reformation habe der bestehenden Intoleranz der Kirche als europäischer Großmacht ein Ende gesetzt. Weit gefehlt! Luther zeigte sich hinsichtlich religiöser Anschauungen, soweit sie abwichen von der eigenen Auffassung, besonders intolerant. Aber seine Anhänger waren, wie er selbst unter Friedrich dem Weisen, auf die Toleranz ihres Landesherrn angewiesen. Falls der Fürst katholisch blieb, hatten sie Vertreibung oder Schlimmeres zu befürchten. Auf Gebieten des lutherischen und des calvinistischen Glaubens ging es, grob gesprochen, kaum weniger intolerant zu als in katholischen. Es wird zu klären sein, wie in der frühen Neuzeit im Zeitalter von Renaissance, Humanismus und Reformation das schwache Pflänzchen „Toleranz“ Wurzeln fasste und was wir heute daraus lernen können.

Vom 22. bis 24. Juli 2013 fand am Gothaer Forschungszentrum für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien eine internationale Tagung statt zur Entstehung des modernen Toleranzbegriffs in der frühen Neuzeit. Der nun vorliegende Tagungsband beinhaltet – neben einer Einführung – die fünfzehn in deutscher und englischer Sprache wiedergegebenen Tagungsreferate. Sie sind folgenden Themengruppen zugeordnet (in Klammern die Namen der Referenten):

- Grenzen der Toleranz (Jan Assmann, Walter Sparr, Lukasz Bienasz);

- Dissidenten und Randgruppen (Kestutis Daugirdas, Sascha Salatowsky, Justin Champion; Friedrich Vollhardt);
- Nationale Varianten des Toleranzdiskurses (Mona Garloff, Jens Glebe-Møller, John-Christian Laursen, Wiep van Bunge, Ulrich Niggemann);
- Juristische und sozialgeschichtliche Aspekte (Wolfgang Forster, Harald Stockert, Alexander Schunka).

Der Band gibt zu Überlegungen Anlass, die über eine Buchbesprechung weit hinausgehen. Gleichwohl verdient er eine Würdigung der Einzelbeiträge. Einen Autorenspiegel, der über Vita und Forschungsschwerpunkte der Referenten Auskunft gibt, enthält der Band leider nicht. Zehn Jahre nach Erscheinen des historisch-systematischen Standardwerkes von Rainer Forst „Toleranz im Konflikt“ (2003) sah sich die Gothaer Tagung vor die Aufgabe gestellt, nicht nur den Erkenntnisstand zur „Tolerantia“ im 16. bis 18. Jahrhundert zu markieren, sondern auch die Frage zu stellen, ob die Hochschätzung von Toleranz in den liberalen Demokratien westlicher Prägung, ebenso in liberalen Religionsgemeinschaften, heute für die Erforschung ihrer Geschichte nicht eher ein Hindernis bildet, wenn vorurteilsfreies historisches Urteilen erwünscht ist. In der Regel steht das moralische Urteil mit seiner dichotomen Struktur von Gut und Böse einem um Differenzierung bemühten historischen Urteil im Weg. Ob die Moral über die Geschichte den Sieg davon getragen hat, zeigt sich am Grad historischer Mythenpflege, mit der gute Toleranz und böse Intoleranz zu Werkzeugen werden, die Geschichte der Toleranz zu schreiben, die dann sehr viel mehr idealisierte (oder janusköpfige) Moralgeschichte als komplexe Realgeschichte darstellt. Dieser Beziehungsfalle auszuweichen war Anliegen der Tagung.

Im Vorwort der Herausgeber – Sascha Salatowsky leitet in Gotha das Forschungszentrum für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt, Winfried Schröder lehrt Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg – wird dies deutlich. Die Forschung habe zwar einen erfreulichen Aufschwung genommen, doch gleichzeitig zu einem „Klärungs- und Vertiefungsbedarf“ geführt. Ein solcher Bedarf ergibt sich aus mehreren Gründen, sei es, dass der Blick der Historiker zu sehr vom Kanon „der als Meilensteine der einschlägigen Debatten eingestuften Texte“ etwa Spinozas, Lockes, oder Bayles gefangen genommen wurde, sei es, dass Humanismus, Reformation und Aufklärung im Zentrum des vorherrschenden Forschungsinteresses standen, ohne dass dabei den epochalen Zwischenphasen, einzelnen Territorien mit besonderem Konfliktpotential oder manchen Gruppen religiös Verfolgter hinreichende Aufmerksamkeit geschenkt worden sei. Drittens aber, und das macht den Band besonders interessant, stellten die Veranstalter die Frage: Gab es in der frühen Neuzeit in Europa nicht auch ein legitimes Motiv, religiöse Toleranz als Übel und somit Intoleranz als einzig mögliche Konsequenz zum Prinzip von Herrschaft und sozialer Ordnung zu erheben?

Cura religionis - die Sorge um die Religion als Glaubenszwang

Dieses Motiv existierte in der Tat. Es war die cura religionis, die „Sorge um die Religion“, wie Winfried Schröder in seinem Einführungsbeitrag klar macht. Allerdings trat diese Sorge immer auch vermischt mit anderen Motiven auf. Gewann der Begriff vor allem in den protestantischen Territorialstaaten kirchenrechtliche Bedeutung durch die Zuständigkeit des Landesherren für alle kirchlichen Angelegenheiten, so wird cura religionis von den Herausgebern des Bandes in einem erweiterten, zeitübergreifenden Sinn verstanden. Gemeint ist ganz allgemein die Sorge um Sicherheit und Frieden für die Menschen.

Im christlichen Glaubensleben hatte sich die Sorge um die Religion als Glaubenszwang etabliert, seit das Christentum unter Kaiser Theodosius I. ab 380 n. Chr. Staatsreligion des Römischen Reiches geworden war. Die Religionsfreiheit, die das Mailänder Edikt 313 n. Chr. gewährte, wurde damit beseitigt. Kaiser Konstantin I., ab 324 Alleinherrscher im Römischen Reich, besaß pragmatische Toleranz. Er privilegierte die Christen als kleine religiöse Elite, ohne zugleich die Masse des Heidentums zu bekämpfen. Verfügten doch die Bischöfe im Reich über eine hervorragende Infrastruktur, die angesichts der nur schwach ausgeprägten römischen Verwaltung politisch zu nutzen war. Paul Veyne (Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, 2008, S. 19f.) erinnert daran, dass das Schicksal des Christentums in den Jahrzehnten nach Konstantins Tod (†337) im Kreis der Religionen des mediterranen Raumes, politisch gesehen, am seidenen Faden hing, und seine spätere Weltmachtstellung keineswegs voraussehbar war. Der Kampf der Kirche gegen Häresie im Inneren war so kompromisslos wie der Kampf gegen alle religiösen Überzeugungen, die ihre Macht von außen bedrohten. Tertullians Wort, dass außerhalb der Kirche kein Heil zu finden sei, und die Überzeugung Augustins, es geschehe um des Heils der Menschen willen, wenn sie gegebenenfalls zwangsweise christianisiert werden, beherrschten die großen christlichen Konfessionen Europas noch in der Missionierung nichteuropäischer Völker mit ihrem Höhepunkt im Kolonialzeitalter bis zum Ersten Weltkrieg.

Schröder erwähnt Augustins Rechtfertigung, Bekehrungsunwillige notfalls mit Zwang zum christlichen Glauben zu verhelfen. Der Kirchenvater verwies auf das Wort Jesu, „Compelle intrare“ (Nötige sie einzutreten!) aus dem Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk 14,23): Die Kirche habe dafür Sorge zu tragen, dass möglichst viele bewahrt werden vom Schicksal ewiger Verdammnis.

Winfried Schröder betont, dass die Argumentation Augustins nicht Ausdruck von Zynismus war. Der Kirchenvater habe sich nicht der Illusion hingegeben, allein durch Zwang Glauben aus freien Stücken zu erreichen, Belehrung sei ebenso nötig. Augustinus sah im Zwang, so Schröder, ein Mittel, Nichtgläubige zu nötigen, ihren Standpunkt zu überdenken, damit sie sich dem Christentum als der allein selig machenden Religion zuwenden. Wer nicht der „wahren Lehre“ folgte, musste mit ewiger Verdammnis rechnen, so bezeugt es das Neue Testament.

Die christliche Delegitimierung jüdischer Heilserwartung

Christen übernahmen den Exklusivitätsanspruch, von Gott auserwählt zu sein, vom antiken Judentum. Unter römischer Besatzung leidend, war das Volk Israel von der apokalyptischen Hoffnung erfüllt, mit dem Erscheinen des erwarteten Messias (des „Gesalbten“, griech. Christos) werde ein neues Zeitalter in Frieden und Freiheit durch das irdisch-himmlische Königreich mit seinem Zentrum Jerusalem anheben, wie es die Bibel beschreibt (Offb 21,1-6). Dass der Messias in Gestalt des Juden Jesus von Nazaret bereits aufgetreten und nach seiner Kreuzigung zum Leben wiederauferweckt worden sei, lehrte der aus der Diaspora stammende Jude Paulus; er war durch eine Vision zu seiner Missionstätigkeit gekommen. Das fromme Judentum widersetzte sich seiner Lehre.

Paulus' Theologie formte den christlichen Glauben, indem er das Judentum theologisch als Bündnispartner Gottes delegitimierte: Der Tempel, Jerusalem als Ort der Erfüllung messianischer Hoffnung und die Erfüllung der Gesetze gehörten zum Kern jüdischer Frömmigkeit. Davon hatte sich die Mission des Paulus deutlich distanziert. Das Christentum entsprang dem antiken Judentum, doch es wurde von Paulus mit deutlicher Distanz zum Judentum gelehrt (einschließlich seiner Distanz zu den Jüngern Jesu als den Leitern der Jerusalemer Urgemeinde). Zum einen tat dies Paulus pragmatisch, indem der neue Messiasglaube nicht unnötig Anstoß erregen sollte, zum andern theologisch durch die Einführung der Differenz von der Bindung an das Gesetz (Judentum) und der Freiheit des

Evangeliums (Christentums), drittens emotional durch die Zuordnung des überwiegend unbelehrbaren Judentums zu Gegnern, die Paulus dem Zorn Gottes ausgeliefert sah (1Thess 2,14-16). Die Juden in Korinth, die ihm verständlicherweise verwehrten, in der Synagoge vom Messias zu predigen, verfluchte Paulus: „Euer Blut komme über euer Haupt“ (Apg 18,6). Das Gebot Jesu „Liebet eure Feinde!“ (Mt 5,44) bezog Paulus, dem Jesus als Prediger nie begegnet war, offenbar nicht auf Glaubensfeinde. Paulus' Lehre bildete den Anfang des theologischen wie emotionalen Antijudaismus im Christentum. Soweit meine Vorüberlegungen.

Jan Assmann verweist in seinem Referat über „Monotheismus und Intoleranz“ darauf, dass die jüdische Religion aus zwei differenten Ursprungsmythen hervorging: dem friedlichen Erzväter-Mythos, der Israel zum Bundespartner Gottes machte, und dem von Mose geführten Auszug aus Ägypten, der mit der Landnahme Kanaans ein ungeheures Maß an Gewalttaten einschloss. Die Geschichte Israels, die Kernbestand seiner Religion ist, ist – auch – eine Geschichte der Gewalt. Sei es, dass Israel als das erwählte Volk den „Feinden Gottes“ mit Gewalt begegnete, sei es, dass das politisch schwache jüdische Volk durch starke Feinde Besetzung, Asylisierung und schweres Leid zu erdulden hatte. Mit dem Exodus-Mythos war eine identitätsbildende, das Bewusstsein Israels prägende Sonderstellung gegenüber den anderen Völkern gegeben. Nicht die Gewaltbereitschaft, sondern der religiöse Exklusivismus, in dessen Dienst die Gewalt ausgeübt wurde, ist das Besondere.

Der Monotheismus des antiken Judentums beinhaltet nach Assmann zwei Aspekte: Die strenge Unterscheidung zwischen Gottesfürchtigen und Gottesleugnern geht zurück auf die Dichotomie der „Wahrheit“ des einzigen Gottes und der „Falschheit“ der vielen Götzen, die die Feinde Israels anbeteten. Freund und Feind, Wahrheit und Falschheit sind in den heiligen Schriften genau bezeichnet. Der Tanach, die hebräische Bibel, ist die kodifizierte Offenbarung des göttlichen Willens, den das Volk durch Befolgung der Gesetze zu erfüllen suchte. Im Bewusstsein der IHM geschuldeten Bundestreue hatte Israel dem Gesetz unbedingten Gehorsam zu leisten. Zugleich blieb bei jahrhundertlang andauernder politischer Abhängigkeit die Erwartung künftigen Heils lebendig. Diese Konstellation stellte, so Assmann, etwas durchaus Einzigartiges in der Antike dar. Sie legitimierte den heiligen Krieg unter Berufung auf das Gesetz, das für Israel im Verweis auf Gottes Wort in der Schrift absolute Geltung besaß. Die exklusive Idee des Heils, dass Jesus von Nazaret der Christus sei, nahm das Christentum für sich in Anspruch. Andere Völker durften an diesem Heil teilhaben. Dass dabei nicht die Reinheit der christlichen Religion beschädigt wurde, darüber wachte die Kirche mit strenger Intoleranz.

Religiös motivierte Gewalt in den Glaubenskriegen der frühen Neuzeit

In den religiösen Auseinandersetzungen ab dem 16. Jahrhundert waren Hass und Gewalt besonders ausgeprägt. Bis dahin hatte die Einheit der römisch-katholischen Kirche im System monarchischer Territorialstaaten und dem Sacrum Romanum Imperium wesentlich beigetragen zur politischen Stabilität Europas, trotz ständiger Auseinandersetzungen weltlicher wie kirchlicher Herrscher um Einfluss und Macht. Diese Einheit war mit den religiösen Aufbrüchen im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhundert überraschend schnell geschwunden. Der Abfall lutherischer und calvinisch-reformierter Glaubensrichtungen von der Kirche erzeugte eine religiöse Eigendynamik, die in ganz Europa um sich griff. Die Kämpfe um die „wahre“ Konfession waren von Verfolgung und Krieg bestimmt. Alle Versuche, die religiöse Einheit wiederherzustellen, zerschellten an der Etablierung des Konfessionalismus, der für die politisch erstarkten Territorialfürsten ein Medium erweiterter, in eigener Entscheidung getroffener religiöser Selbstbestimmung wurde und gegenüber Kaiser und Reich als Instrument der Politik zum Einsatz kam. Die römisch-katholische Kirche blieb dennoch, wie der Gang der Geschichte gezeigt hat, die stärkste religiöse Kraft in Europa. Die Dynamik des Neuen ging allerdings von den virulent auftretenden neuen religiösen Minderheiten aus.

Von Toleranz gegenüber andersgläubigen Christen, Häretikern, konnte aus katholischer Sicht überhaupt nicht die Rede sein. Außerhalb des allgemeinen (katholischen) Glaubens durfte sich niemand Christ nennen. Wer dies tat, war ein Glaubensfeind, der zum „wahren“ (katholischen) Glauben zu nötigen war um seines Seelenheils willen, andernfalls erwarteten den Unbelehrbaren durch die Inquisition Folter und Tod. Die katholische Kirche sah sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg genötigt, die Auffassung zu korrigieren, religiöse Toleranz als Übel zu betrachten, dessen Duldung im Zeitalter verfasster Bürgerrechte sie notgedrungen hinnehmen musste. Erst mit dem II. Vatikanum 1965 wurde von ihr das Recht auf Religionsfreiheit voll anerkannt.

Humanismus und Toleranz

Überlegungen von Gelehrten der frühen Neuzeit, aus Gründen politischer Vernunft im Bedarfsfall eine begrenzte Duldung religiös Andersdenkender zuzulassen, gewinnen im Aufbruch von Renaissance und des Humanismus an Bedeutung. Die von Italien ausgehenden, ganz Europa erfassenden geistigen Impulse vermittelten in einer Epoche wirtschaftlicher Prosperität ein diesseitsgerichtetes Lebensgefühl, mit dem ein neues, auf die nicht-christliche Antike gerichtetes Bildungsinteresse einher ging. Bildung ermöglicht Aufklärung wie geistige Herrschaft. Die Bedeutung letzterer erkannte die Societas Jesu, der Jesuitenorden. Die Jesuiten machten die Erneuerung katholischer Bildung zur Speerspitze ihres Rekatholisierungsprogramms. Doch die Funktion der Selbstaufklärung der Menschen durch Bildung zeigte ihre Wirkungen in den reformierten Gebieten sehr viel stärker. Jeder sollte in der Lage sein, die Bibel in deutscher Sprache zu lesen. Grundbildung wurde zum Element des evangelischen Glaubens. Auf der Ebene der höheren Bildung schuf der Humanismus etwas Neues, das der christliche Glaube, dessen Urtugenden im Gehorsam gegenüber Gott, der Nächstenliebe und dem Halten der Gebote bestanden, so nicht kannte: Es wuchs ein neues Interesse für Dichtung, Philosophie, Literatur und Kunst der Antike, das über das universitäre Studium der tradierten septem artes liberales, der sieben freien Künste, weit hinausging. Es wuchs das Interesse für das Humanum, so wie es in der antiken Originalliteratur überliefert wurde. Das erforderte das Erlernen der alten Sprachen (Griechisch, Hebräisch) und die Kenntnis der alten literarischen Quellen sowie deren Übersetzung. Universale Sprachkenntnis, die über den zeitüblichen Gebrauch des Lateinischen als Gelehrtenssprache hinausging, erweiterte das Verstehen, stärkte die Achtung vor antiken – nichtchristlichen – Quellen und beflügelte neue Denkanstrengungen zur Trennung faktischer Wahrheit von unwahren Behauptungen. Es machte erstmals die Einflüsse der griechischen Philosophie auf frühchristliches Denken sichtbar. Literarische Bildung ermöglichte eine gehaltvollere Kritik gegenüber sachlich unbegründeten Deutungsansprüchen, als sie die formal-scholastische Kritik des Opponenten in der akademischen Disputationstradition bot. Das Interesse an den geschichtlichen Wurzeln der eigenen Vergangenheit erwachte; im deutschsprachigen Raum verband sich dieses Interesse auch mit gewissen, gegen Rom gerichteten nationalen Anklängen. Die Entdeckung neuer Länder, Völker und Erdteile, aber auch neue Theorien über den Kosmos und die Naturkräfte veränderten das Weltwissen, das dank des Buchdruckes weitergegeben werden konnte.

Die christliche Religion bildete dort, wo sie sich mit dem Humanismus von einzelnen, frei denkenden Gelehrten der Zeit verband, den Ausgangspunkt für Inseln toleranten Bewusstseins. Davon waren katholische Gelehrte, selbst Kirchenfürsten, nicht ausgenommen, wie die Friedensschrift von Kardinal Nikolaus von Kues von 1453 belegt. Toleranz zeigte der Humanist Johannes Reuchlin: Er hatte als Antwort auf die ihm von Kölner Dominikanern aufgezwungene Polemik 1511 empfohlen, Juden mit Toleranz zu begegnen. Die weithin bestehende Intoleranz der Zeit gegenüber dem Judentum bildete kein Thema der Gothaer Konferenz. Dass Reuchlin zu Luthers Aufbegehren gegen Papst und Kirche in Distanz stand, hätte im vorliegenden Band durchaus Erwähnung verdient. Auch Erasmus von Rotterdam und die von ihm beeinflussten „Sakramentariier“, die sich wie Luther von

der katholischen Kirche trennten, doch Luthers Abendmahlslehre von der „Realpräsenz“ Christi ablehnten, spielen in unserem Rezensionsband kaum eine Rolle. Die Einigkeit in der Abkehr von der Papstkirche führte frühprotestantische Kreise keineswegs zu Toleranz als einer evangelischen Tugend. Vielmehr verstärkte das Ringen um die Wahrheit des Evangeliums Abspaltung und Zwietracht. Im Fokus des Rezensionsbandes stehen daher Gelehrte, deren Schriften entweder eine besondere staatsrechtliche oder religiöse Auffassung Richtung Toleranz erkennen lassen oder aus konfessioneller Sicht als „häretisch“ galten.

Toleranz, Duldung, wurde in den religiösen Kämpfen des 16. Jahrhunderts ein Thema jener religiösen Minderheiten, die auf Duldung angewiesen waren, um ihren Glauben leben zu können. Toleranzforderungen erhielten besonderes Gewicht, wenn sie mit biblischen Begründungen versehen werden konnten. So stellt Winfried Schröder die 1605 veröffentlichte Schrift „De libertate religionis“ des ungarischen Humanisten Andreas Dudith (1533-1589) vor, die ausgesprochen moderne Züge aufweist, indem das freiheitliche, plurale Verständnis von Religion theologisch begründet wird: Erstens habe der Schöpfer die Menschen darüber im Unklaren gelassen, auf welche Weise er verehrt werden will, woraus sich die auf der ganzen Welt vorhandene religiöse Vielfalt erkläre. Zweitens würde ein völlig einheitlicher Glaube Gottes Freude an der Vielfalt, wie sie sich in der Schöpfung widerspiegelt, nur mindern. Dem Wettstreit, der die Fülle der verschiedenen Weisen der Gottesverehrung ermöglicht, wäre der Boden entzogen, so dass jeder die Freiheit haben sollte, sich in den Fragen der Religionsausübung auf seinen eigenen Verstand zu besinnen. Das sind Argumente, wie sie ähnlich Immanuel Kant in seiner Schrift „Was ist Aufklärung“ 1785 und der Pragmatist William James in seinem Essay „The Will to Believe“ 1897 verwandten. Dudith gab sein katholisches Bischofsamt auf. Er heiratete und wechselte zum (calvinischen) Protestantismus. Seine Schrift enthält Gedanken, die von dem paganen, in Konstantinopel lebenden Gelehrten Themistios aus dem vierten Jahrhundert stammen. Doch Dudiths Gedanken blieben, was ihm durchaus bewusst war, reine Illusion in Bezug auf ihre Verwirklichung in jener Zeit, in der ihr Verfasser lebte.

Vielfach wurde von Toleranz nur im abwertend pejorativen Sinn gesprochen, wie Mona Garloff für die konfessionellen Auseinandersetzungen in Frankreich zur Zeit Heinrichs IV. feststellt; hier besaß traditionsgemäß die durch den König geleistete Einheit von Reich, Gesetz und Religion besonderen Rang. Damit aber bedeutete Toleranz, wie sie den Hugenotten 1598 im Edikt von Nantes gewährt wurde, den ersten Schritt zu einem toleranteren christlichen Europa, auch wenn diese Entwicklung durch den Dreißigjährigen Krieg zunächst einen Rückschlag erlitt.

Das Edikt zu Nantes sicherte den religiösen Frieden (um dessentwillen Heinrich IV. mehrfach die Konfession wechselte) nach Jahrzehnten blutiger Auseinandersetzungen im Land: Den Hugenotten wurde die Ausübung ihrer Religion gestattet unter Beibehaltung des Katholizismus als Staatsreligion. Damit war das Ziel kirchlicher Wiedervereinigung nicht völlig unmöglich, wie sie später Ludwig XIV. 1685 durch Widerruf des Edikts auf seine Weise betrieb. So gesehen gewann in den französischen Religionsdiskursen der Gedanke, eine gewisse Toleranz zuzulassen, doch die Erlaubnis mit einer zeitlichen Begrenzung zu versehen, sehr viel größeres Gewicht als die konfessionelle Annäherung. Dem religiösen Anliegen übergeordnet blieb die Sorge um die politische Einheit des Staates.

Jean Bodin konnte als bedeutendster Staatstheoretiker seiner Zeit in Frankreich und darüber hinaus erfolgreich sein, da er mit seinem Hauptwerk, den sechs Büchern über die Republik, von 1576, als Verfechter des monarchischen Absolutismus den Staatszweck gegenüber der Religion höherstellte. Der Papst setzte seine Werke auf den Index verbotener Bücher. Bis heute ist unklar, ob Bodin, der sich als juristischer Ratgeber für Hexenprozesse einen Namen machte, in seiner Grundeinstellung aber mäßigend und pragmatisch dachte, ein Verfechter des Toleranzgedankens war,

wurde er doch (wohl zu Unrecht) schon zu seiner Zeit als Verfasser der 1583 erschienenen Schrift, „Colloquium Heptaplomeres“, betrachtet – eine der frühesten Toleranzschriften, die in Form einer Diskussion von sieben Weltweisen auf dem Boden der natürlichen Theologie für Duldung plädierte. Ihre literarische Form erinnert an die erwähnte Schrift über den Glaubensfrieden von Nikolaus von Kues (De pace fidei) nach der Eroberung Konstantinopels durch das Osmanische Reich. Beide Schriften machen den Einfluss des Humanismus auf die Toleranzdebatten der Zeit deutlich.

Täufer, Antitrinitarier und Sozinianer - bibeltreue Häretiker als Feinde von Staat und Kirche

Üblicherweise zählen im historischen Rückblick Toleranzverfechter zu den wenigen Guten in einer bösen, intoleranten Zeit. Dass dabei die katholische Kirche und die Jesuiten im Urteil heutigen Toleranzdenkens besonders schlecht abschneiden, angesichts ihres – unter Einsatz fragwürdiger Mittel – durchaus erfolgreichen Bemühens, um Wiedergewinnung verloren gegangenen Terrains im Zuge der sogenannten Gegenreformation, muss nicht betont werden. Doch das Bild stimmt nicht ganz. Richtig ist: Als Ausdruck größter Häresie galten die religiösen Anschauungen jener Gruppen, die sich, – extremer als Luther, Zwingli und Calvin dies praktizierten – allein auf die Heilige Schrift hinsichtlich des wahren Glaubensverständnisses beriefen. Dazu gehörten die damals spöttisch als „Wiedertäufer“ bezeichneten Gruppen, die die Kindstaufe ablehnten. Praktiziert wurde die Erwachsenentaufe. Die Täuferbewegung verstand sich als Gewalt ablehnende Bruderschaft Christi und lebte in der apokalyptischen Erwartung der Wiederkehr des Herrn.

Die zweite große Bewegung von Häretikern, die sich von der Kirche unter Berufung auf die Bibel abwandte, bildeten die Unitarier (Antitrinitarier). Sie spielen in vorliegendem Band eine bedeutende Rolle, da aus ihrem Kreis die wichtigsten Schriften zur Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert stammen. Sie lehnten das Trinitätsdogma ab. Sie waren zwar nicht wie die als politische Umstürzler betrachteten Täufer durch das Mandat des Speyerer Reichsabschiedes von 1529 reichsweit von Verfolgung und Tötung bedroht, doch ein ähnliches Schicksal erfuhren sie durch territoriale Gerichtsbarkeit. Das Maß von Anfeindung und Bedrohung, das sie zu erdulden hatten, war ungeheuer groß. Die Hinrichtung des aus Spanien stammenden humanistischen Arztes und Theologen Michael Servet 1557 mit Wissen und Willen Calvins vor den Toren Genfs auf Grund seiner antitrinitarischen und theosophischen Anschauungen löste religiöse Erschütterungen in ganz Europa aus. Sie veranlassten den Baseler Arzt Sebastian Castellio, in seinen Toleranzschriften die strafrechtliche Verfolgung von Bürgern um ihres Glaubens willen zu verurteilen.

Castellio wurde ein geistiger Wegweiser für Fausto Sozzini, dessen Anhängerschaft der Sozinianer sich ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in ganz Europa verbreitete. In Sozzinis posthum 1611 erschienenem „Traktat über die Kirche“ wurde Ungeheuerliches behauptet: Dass die Kirche, da sie lediglich eine Versammlung der Gläubigen sei, sich in heilsnotwendigen Dingen irren könne und Seligkeit auch außerhalb der Kirche erlangbar sei. Sozinianer setzten sich in England nicht nur für die Laienpredigt ein, sondern wandten sich theologisch argumentativ auch gegen den Anspruch der Kirche, an Gottes statt zu sprechen oder als Gottes Mittler aufzutreten. Justin Champion, dessen Beitrag sich den Sozinianern Paul Best, John Fry, John Biddle und John Knowles in England im Zeitraum 1641-1665 widmet, vertritt die These, dass nicht im Antitrinitarismus, sondern im Antiklerikalismus, der sich gegen den göttlichen Anspruch der Anglikanischen Kirche richtete, die historische Leistung der Sozinianer zu sehen ist, der Religionsfreiheit langfristig zum Sieg verholfen zu haben. Man hat das Wort „langfristig“ zu betonen, denn in den sechziger Jahren des 17. Jahrhunderts kam es zu mehreren einschneidenden Gesetzen, welche außerhäusliche religiöse Versammlungen von Dissenters unter Strafe stellte und die Vergabe von öffentlichen Ämtern an das

Bekenntnis zur Anglikanischen Staatskirche band. Selbst der 1689 von Wilhelm III. erlassene Toleration Act, der für eine gewisse Religionsfreiheit sorgte, befreite diejenigen, die zur Staatskirche in Distanz standen, nicht von dem Nachteil, dann kein öffentliches Amt ausüben zu dürfen.

Der Einfluss des Sozianismus Polens und der Niederlande war in England besonders wirksam. Sassa Salatowsky führt in seinem Beitrag aus, wie der Sozinianer Samuel Przykowsky in der Adelsrepublik Polen-Litauen und ebenso der aus Franken stammende Sozinianer Johann Crell in den Niederlanden, mit dem Eintreten für religiöse Toleranz Einfluss gewannen. Im katholischen Polen konnten auf Grund seiner strukturellen politischen Schwäche reformatorische und sozinianische Bewegungen Fuß fassen, die wiederum von den Jesuiten mit rabiatischen, durchaus in ihrem Sinne wirksamen Methoden bekämpft wurden, wenn auch ohne Scheiterhaufen (vgl. den Beitrag von Łukasz Bieniasz). Anders war die Situation in den reformatorisch geprägten Niederlanden. Unter der spanischen Besetzung sah der Zusammenschluss zur Utrechter Union 1579 die individuelle Religionsfreiheit vor (vgl. den Beitrag von Wiep van Bunge). Als Ausnahmeerscheinung im damaligen Europa herrschte in den Niederlanden eine aus politischer Selbstbehauptung geborene Liberalität des Denkens, die auch durch das Fehlen einer staatlichen wie kirchlichen Zentralmacht möglich wurde. Die für den Toleranzgedanken grundlegenden Schriften von Spinoza, Locke und Bayle waren nicht zufällig in den Niederlanden verfasst worden. Muslime, die Luther als Feinde betrachtete (die "grausamen Türken"), fanden nach ihrer Einwanderung in die Niederlande im späten 17. Jahrhundert als Gegner des Katholizismus dort eher ein tolerantes Klima vor als in lutherischen Territorien. Die kulturelle Fremdheit wurde von der Unterhaltungskultur aufgenommen. Doch die Duldung islamischer Einwanderer besaß auch Grenzen. Verständnis fanden Muslime weniger bei der reformierten Geistlichkeit als bei Spinozisten, Sozinianer und Remonstranten.

Die vom reformierten Glauben abweichenden Bekenntnisse hatten es in den Niederlanden trotz verkündeter Religionsfreiheit keineswegs immer leicht, wie van Bunge ausführt. Das gilt für vor allem für die Gruppe der Remonstranten, die Calvins Lehre von der doppelten Prädestination ablehnten. Theologen der Remonstranten wie Simon Episcopus und vor allem Philipp van Limborch (mit seiner „Theologia christiana“) entwickelten in ihren Texten einen Eckpfeiler modernen protestantischen Denkens. Sie betonten, dass die theologische Differenz im Verständnis des rechten Glaubens ein typisches, positiv zu wertendes Element des Protestantismus sei (vgl. den Beitrag von Kęstutis Daugirdas). Alle Toleranzdenker des 16. bis 18. Jahrhunderts bis hin zu Gotthold Ephraim Lessing, dessen Ringparabel das literarische Herzstück aufgeklärten Toleranzdenkens darstellt (vgl. den Beitrag von Friedrich Vollhardt), waren in ihrer Zeit keine „normalen“, der gesellschaftlichen Konvention angepassten Gestalten. Nicht selten verlief ihr Leben im Kontext ihrer Toleranzforderung konfliktreich und risikobehaftet.

Entwicklung von Toleranz im Luthertum der Frühaufklärung

Im Rezensionsband behandelt Walter Sparn am Beispiel der lutherischen Theologen Johannes Gerhard, Theophil Lessing und Franz Budde die Veränderung des Toleranzverständnisses in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Der Theologe Johannes Gerhard (1582-1637) empfahl, die Praxis der Toleranzausübung der Klugheit der Staatsführung zu überlassen, wandte sich jedoch gegen jede Vermischung von Calvinismus und Luthertum. Der 1669 erschienene Traktat des Theologen Theophil Lessing (Großvater des Verfassers von „Nathan dem Weisen“) behandelte die Frage, ob der Staat Untertanen einer anderen Religion als der vorherrschenden (im Sinne des Augsburger Religionsfriedens von 1555) dulden sollte. Oder muss man die Abweichler nötigen, die vorgeschriebene Religion anzunehmen bzw. sie im Weigerungsfall bestrafen?

Th. Lessing sprach sich mit seinem naturrechtlich begründeten Eintreten für die Nichtbestrafung, demnach für Toleranz aus. Im lutherischen Staatskirchentum stellte seine Argumentation, wie Walter Sparrn erläutert, etwas Neues dar. So deutlich Lessings antiliberaler Konservatismus hervorstach, indem er dem Staat die Pflicht auferlegte, im Falle erkennbar abweichender Religionsausübung einzugreifen, dominierte doch das Plädoyer für ihre Duldung, sofern die Irrenden im Glauben die Gesetze achten und ansonsten kein Aufhebens machen. Der Glaubensfrieden sei von größerem Nutzen für das Gemeinwohl als Glaubenszwang. Während bei Th. Lessing der Religionsbegriff noch ganz lutherisch konfessionell, d.h. mit dem exklusiven Wahrheitsanspruch versehen war, findet man, wie Sparrn fortführt, im Zeitalter der Frühaufklärung bei dem Theologen Franz Budde (1667-1729), zunächst in Halle, ab 1705 in Jena lehrend, einen Religionsbegriff, der nicht mehr normativ vom exklusiven Wahrheitsanspruch lutherischer Theologie bestimmt wird. Unter dem Einfluss der Naturrechtslehren von Hugo Grotius und Samuel Pufendorf wird eine deskriptiv-funktionale Religionsauffassung sichtbar. Die Bedeutung des Naturrechts in der protestantischen Frühaufklärung liegt in der Zurückdrängung theologischer Dogmatik durch den Blick auf den Menschen. Durch seine anthropologische Blickwendung ebnete Budde, wie in Nordamerika zu gleicher Zeit die Quäker, den Weg für die Forderung einer allgemeinen religiösen Toleranz, resümiert Sparrn.

Wie groß war die Toleranzbereitschaft Nordeuropas? Jens Glebe-Møller untersucht dies für Dänemark. Sein Fazit: Beherrscht von der lutherischen Staatskirche, habe während des gesamten 17. Jahrhunderts die streng lutherisch-orthodoxe, auf die Augsburgische Konfession ausgerichtete Geistlichkeit in dänischen Territorien (wozu auch Norwegen gehörte), Toleranz kaum zugelassen. Obwohl der Katholizismus das stärkste Element im konfessionellen Feindbild bildete, existierte in Kopenhagen eine katholische Gemeinde, die einerseits mit Hilfe katholischer Gesandtenkreise am Leben erhalten blieb nicht zuletzt dadurch, dass in deren Privatkanapellen kirchliche Handlungen vollzogen wurden, unter Leitung von kirchenpolitisch aktiven Jesuiten. Einer von ihnen, Heinrich Kircher, musste 1673 auf Grund seiner subversiven Aktivitäten Dänemark verlassen. Auf der anderen Seite war die dänische Krone dort, wo religiöse Toleranz den Handel förderte, nämlich an den Südgrenzen des Staates zum Kontinent hin, bestrebt, sie allen Interessierten kund zu tun, wie Glebe-Møller verdeutlicht. In Glückstadt, 1616 vom dänischen König Christian IV. gegründet, durften sich auch Remonstranten, Mennoniten und sephardische Juden ansiedeln – neben weiteren Glaubensflüchtlingen. Denn Glückstadt sollte als künftige Handelsmetropole in Konkurrenz zu Hamburg treten. 1780 gab der Rendsburger Theologe W.E. Mattiae ein Büchlein heraus „Über die Toleranz in den dänischen Staaten“.

Toleranz konnte im Einzelnen sehr Unterschiedliches bedeuten. Galt die Toleranzforderung meist dem Schutz der eigenen Gruppe, so war sie selten darüber hinaus mit dem Ruf nach allgemeiner Toleranz verknüpft, sondern konnte durchaus auf Kosten anderer Gruppen geschehen. Dass aber Toleranz für die eigene Gruppe gegenüber der herrschenden Gewalt ausdrücklich mit der Forderung von Intoleranz gegenüber einer anderen Gruppe gefordert wurde, war eher die Ausnahme. Aber sie gab es, wie der Beitrag von Christian Laursen zeigt. Im Mittelpunkt steht der von einer Herrscherdynastie aus den Völkern der Anden abstammende – hoch gebildete – Felipe Guaman Poma de Ayala (über den auch ein Wikipedia-Eintrag informiert, zum Teil mit von Laursens Befunden abweichenden Deutungen). Er schrieb die erste Geschichte Perus unter spanischer Herrschaft nach der Unterwerfung der Inka (die seit Jahrhunderten über andere Völker Südamerikas geherrscht hatten) und der Zwangschristianisierung der indigenen Bevölkerung. Obwohl Guaman Poma die Grausamkeiten spanischer Kolonialherrschaft kritisierte, solidarisierte er sich mit der Kirche und der spanischen Krone. An König Philipp II. richtete er die Bitte, dieser möge das eigene Volk – Guaman Poma stammte von der Dynastie der Yarovilca ab – gegenüber den Inkas besserstellen, nachdem die eigenen Vorfahren in der Zeit vor der spanischen Eroberung den Inkas dienen

mussten. Doch als das ursprüngliche Herrschergeschlecht – so die kühne These – stammten die Yarovilca von („weißen“) Söhnen des biblischen Adam ab, und sie haben nach Meinung Guama Pomas quasi christlich in vorchristlicher Zeit gelebt. Seine Forderung war, die Ethnien in Peru rassistisch voneinander zu trennen, um ihre Kultur rein zu erhalten. Das Motiv, den spanischen König zur Apartheid-Politik zu motivieren (den diese Botschaft wohl niemals erreichte), ist nicht schwer herauszufinden: Es ging dem Bittsteller darum, den Einfluss der Inkas, welche die kollektive Erinnerung an die Kulturleistungen der von ihnen Unterworfenen auslöschten, zu begrenzen.

Probleme der Umsetzung rechtlich verankerter Toleranz

Wenden wir uns zum Schluss noch historischen Beispielen zu, die die Schwierigkeiten der Umsetzung ausgehandelter und vertraglich festgelegter Toleranzgewährung in der Praxis beleuchten. Das Referat von Wolfgang Forster widmet sich dem zu London 1604 geschlossenen Friedensvertrag zwischen England und Spanien nach zwölf aufreibenden Jahren des Seekrieges, der für beide Seiten ruinös war. Wenn England eine Toleranzgarantie für seine Schiffs- und Handelsleute bei der Landung an der Küste Spaniens zur Vertragsbedingung machte, um sie dem Zugriff der Inquisition zu entziehen; dann konnte der zu diesem Zugeständnis gezwungene spanische König Philipp II. nicht erwarten, dass der Inquisitionsausschuss diesem Ansinnen begeistert zustimmte. Musste der spanische König doch auch auf das tief katholisch geprägte Leben des Landes Rücksicht nehmen, ebenso auf das Interesse des Papstes, England zu rekatholisieren. Schwerste Strafe hatte gewöhnlich derjenige zu erwarten, der, auch als Ausländer, das Allerheiligste bei der öffentlichen Fronleichnamsprozession nicht mit Ehrfurcht grüßte, doch das war von einem zufällig anwesenden nichtkatholischen Engländer kaum zu erwarten. Die Lösung derartiger Probleme und die Praxis der Handhabung von Konflikten, die tatsächlich auftraten, stellt der Beitrag von Wolfgang Forster anschaulich dar.

72

Gewissensfreiheit in Glaubensfragen erfolgte in theologischen und staatsrechtlichen Diskussionen selten, ohne zugleich Grenzen oder Ausnahmen der empfohlenen Toleranz anzudeuten – so auch im Letter Concerning Toleration, von John Locke (1689). Die Gewährung von Toleranz war nie nur religiös begründet, sondern verknüpft mit politischen und ökonomischen Motiven. Oft spielten dabei die durch Heirat oder Erbfolge veränderten Konfessionslagen der Herrschaftsdynastie eine Rolle. Toleranzbereite Herrscher konnten auf erbitterten Widerstand ihrer Kirche stoßen – wie im vorliegenden Band das Beispiel Heinrich IV. (von Navarra) in Frankreich belegt. Ähnliches lässt sich aber auch in England aufzeigen. Die Toleranzbereitschaft des Stuart-Königs Karl II. bei seinem Regierungsantritt 1660 stieß auf erbitterten Widerstand der anglikanischen Kirche. Sie lehnte in ihrem Kampf gegen Katholiken, puritanische Dissenters und eingewanderte Lutheraner jede Toleranz ab. Der Katholizismus war für die Anglikanische Kirche der Hauptfeind Nummer eins. Ein toleranzbereiter katholischer König musste bei der hohen Geistlichkeit den Verdacht wecken, die Rekatholisierungspläne Roms zu unterstützen. Nach dem Tod von Elisabeth I. (1603) ging die dynastische Erbfolge an die katholische Stuart-Linie über, die nach der Hinrichtung Karls I. (1649) und dem Scheitern der Pläne des Lordprotektors Oliver Cromwell, aus England eine Republik zu machen, mit Karl II. wieder regierendes Herrscherhaus wurde.

Gesellschaftliche Pluralität –

Toleranz förderndes oder Toleranz erschwerendes Faktum?

Man kann generell davon ausgehen, dass die Argumente von Toleranzbefürwortern, wenn es um den Fortbestand der eigenen Konfession ging, nicht weniger von der Sorge um die wahre Religion und den rechten Glauben bestimmt war als die Haltung der – staatliche oder kirchliche Macht re-

präsentierenden – Toleranzgegner. Töricht wäre, die christliche Religion ab dem Zeitalter des Humanismus nur als Hemmschuh des Fortschritts auf dem Weg zur Moderne in Richtung Menschenrechte zu betrachten. Vielmehr bot sich dem Christentum in seinen konfessionellen Ausprägungen und der ihnen innewohnenden Dynamik die Chance, diesen Weg im Wechsel politischer Verhältnisse langfristig mit zu gestalten.

Harald Stockert beschreibt in seinem Beitrag die religiösen Gruppen und ihr Zusammenleben unter dem Aspekt der Toleranz in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts für Mannheim. Bis 1607 ein Dorf, wurde der Ort mit Privilegien ausgestattet, um calvinische Zuwanderer anzuziehen und wirtschaftliche Prosperität zu erreichen. Im Dreißigjährigen Krieg zerstört und entvölkert stieg Mannheim im Zuge der Wiederansiedlungspolitik unter dem kurpfälzischen Regenten Karl Ludwig rasch zur „Vielnationenstadt“ auf. Es war durch seine zu Karrees angeordneten Häuserblocks als Quadrate-Stadt schon damals überregional bekannt. Doch berühmter wurde Mannheim als Metropole des Zusammenlebens eines bunten Gemischs verschiedener Volks- und Glaubensgruppen. Darunter befanden sich Sozinianer und Täufer. Die Stadt war bis zum Herrscherwechsel 1685 reformatorisch geprägt, darüber hinaus besaß sie eine Multikonfessionalität wie kein anderer Ort Europas. Neben Lutheranern und Katholiken existierte eine Vielzahl kleinerer religiöser Gruppen, die nicht nur aus dem Reich, sondern aus vielen Ländern Europas zugezogen waren, dem Aufruf des Kurfürsten folgend, der das ausgeblutete Land ökonomisch aufbauen wollte. Die Gruppen von Reformierten blieben als wallonische (bzw. französische), niederländische (niederdeutsche) und hochdeutsche Gemeinde jeweils für sich, ohne eine Vereinigung anzustreben. Sie dominierten den Rat und die Politik der Stadt. Zwischen ihnen herrschte ein gemeinsames Bewusstsein, der richtigen Religion anzugehören, aber es gab eine Reihe von Konflikten. Anlass dazu boten etwa die streng gehandhabte Kirchenzucht, die Mischehen und vor allem die gerechte Verteilung der Almosengelder. Das Verhältnis zu anderen Glaubensgruppen war stark unterkühlt und konfliktanfällig, auch wenn eine gewisse Pragmatik im Umgang vorherrschte. So sahen sich Lutheraner benachteiligt, weil ihnen lange Zeit, bis 1673, weder ein eigener Geistlicher noch öffentliche Gottesdienste erlaubt waren. Die Lutheraner, deren Auftreten in der Öffentlichkeit für die reformierte Geistlichkeit ein Ärgernis blieb, hofften auf ein eigenes Kirchengebäude. Doch der Kurfürst, der eine Annäherung der Konfessionen wollte, entschied, dass das Gebäude als Kirche simultan von allen drei Konfessionen zu benutzen sei. Das brachte die Katholiken in besondere Schwierigkeiten, da ihnen auch verboten wurde, den Empfang der Sakramente in katholischen Kirchen benachbarter Territorien wahrzunehmen. Die Situation änderte sich, nachdem 1685 der katholische Philipp Wilhelm die Nachfolge von Karl Ludwig als Regent angetreten hatte. Jetzt verloren die Reformierten ihre führende Stellung. Mehr Toleranz brachte diese Wendung nicht.

Das Ergebnis der Analyse Stockerts ist eindeutig. Es war die Politik des Kurfürsten, der die Stadt zwang, eine „tolerante“ Kommunalpolitik zu betreiben, die zahlreiche Konflikte beinhaltete. Das galt insbesondere für die in größerer Zahl ansässigen Juden, denen die großen Konfessionen intolerant begegneten. Doch der Regent schätzte sie als Wirtschaftsfaktor. Mit Recht warnt Stockert davor, das unterstellte „friedliche Zusammenleben“ im historischen Mannheim als Multikulti-Harmonie zu betrachten und sie zum Vorbild zu machen für die heute geforderte Toleranz gegenüber Migranten und Flüchtlingen. Dass ein solches konfliktreiches Zusammenleben überhaupt möglich war, verdient allerdings festgehalten zu werden.

Am Ende stellt sich die Frage: Sind Migranten toleranter? Alexander Schunka entlarvt in seinem Beitrag zunächst einen Mythos, der in der protestantischen Migrationsgeschichtsschreibung eine gewisse Rolle spielt. Da wurden die frühneuzeitlichen Flucht- und Wanderungsbewegungen aus religiösen Gründen gern dargestellt als „Resultat konfessioneller Intoleranz und Engstirnigkeit

weltlicher und kirchlicher Obrigkeiten in den Ausgangsländern“, welcher Einhalt geboten wurde durch die „mildtätige Ansiedlungspolitik einzelner, wahrhaft christlicher Fürsten“ (Schunka). Der Autor zeigt, welches Interesse protestantische Herrscher hatten, die Pflege eines solchen Narrativs den eigenen Geschichtsschreibern zur Pflicht zu machen. Derartige Mythen schienen auch geeignet zu sein, die Vaterlandsliebe nachfolgender Generationen zu stärken, wenn sie in Lesebüchern und im Geschichtsunterricht ausgebreitet werden. Katholische Herrscher verfügten ebenfalls über interessen geleitete Narrative, die die Treue zur allein seligmachenden Kirche beschworen. Man hat zur Kenntnis zu nehmen, so Alexander Schunka, dass die religiös motivierten Migrationsbewegungen in der frühen Neuzeit nicht punktuelle Ereignisse waren, sondern sehr viel häufiger den Strukturen einer seit längerem vorhandenen geographischen Mobilität folgten. Schunka macht darauf aufmerksam, dass die politischen Forderungen von Exulanten sich keineswegs auf die allgemeine Freistellung individueller Bekenntniszugehörigkeit richteten. Vielmehr ging es ihnen um die Herstellung eines in der Erinnerung ideal überhöhten Zustandes früherer Zeit, in der der Glaube derart unbehelligt ausgeübt werden konnte, wie dies die Erinnerungsverklärung suggerierte. Religiöse Autonomie zu fordern war ein Mittel, die Bedrückung der eigenen Gruppe zu lindern und die materielle Versorgung der betroffenen Familien zu sichern – nicht mehr. Das heißt, Autonomie für alle wurde eher für schädlich gehalten. Schunka belegt diese These am Beispiel von differenten Migrantengruppen aus Böhmen, die in mehreren Orten Kursachsens im 17. Jahrhundert angesiedelt wurden. Die nicht nur religiösen, sondern auch ethnischen und sprachlichen Differenzen ließen das Bedürfnis erkennen, die eigene Identität durch scharfe Abgrenzung von anderen Gruppen zu stärken. Im Ergebnis wurde alles andere als die heute moralisch so hoch bewertete Offenheit für Toleranz gefördert, sondern ein „exulantisches Sonderbewusstsein“ kultiviert, welches der leidensvollen eigenen Erfahrung die Hartherzigkeit anderer Gruppen gegenüberstellte. Das Leiden für die Reinheit des eigenen Glaubens gewann als Narrativ die Funktion, den Gemeinschaftswillen zu stärken – eine durchaus funktional-pragmatische Einschätzung. Schunka betont, dass die kommunalen Ämter und Behörden meist überfordert waren, einerseits den Anordnungen der fürstlichen Kanzlei, andererseits der Masse der Migranten bei nur bescheiden vorhandenen Ressourcen gerecht zu werden.

Das Resümee dieses aufschlussreichen Essays lautet, dass Pluralität im gesellschaftlichen Zusammenleben nicht etwas ist, das per se zu Toleranz führt, wie heute in der hohen Wertschätzung einer pluralen Gesellschaft offenbar naiv angenommen wird. Pluralität ist vielmehr bloßes Faktum, das zu akzeptieren die betroffenen Gruppen erst bereit sind, wenn sie gelernt haben, im eigenen Interesse mit Glaubenszwietracht umzugehen. Diese Erkenntnis, zu der man als Leser des vorliegenden Bandes gelangt, erinnert den Rezensenten an einen Zeitungsartikel von Jens Bisky in der „Süddeutschen Zeitung (Nr. 278, S. 13) vom heutigen Tage, dem 1. Dezember 2016, an dem diese doch recht ausführlich gewordene Buchbesprechung zum Abschluss kommt. Bisky schreibt: „Die freie Gesellschaft muss lernen, mit ihren Feinden umzugehen.“ In der Tat. Wer sich heute für Toleranz in konkreten Konfliktsituationen einsetzt, wird dies kaum mit der Forderung nach Frieden, Wertschätzung und Humanität erreichen, die sowieso jeder mit sich herumträgt. Vielmehr hat man Machtverhältnisse und Interessenlagen mitsamt ihren Kontexten zu analysieren, um pragmatische Lösungswege zu finden, muss dabei aber auch zu erwartende Konfliktlagen in Rechnung stellen.

Einsichten

Aus der Realgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts, wie sie sich im vorliegenden Band in einzelnen Facetten zeigt, lässt sich unter anderem lernen, dass gewährte Toleranz damals sehr viel weniger dem Drang christlicher Nächstenliebe folgte (obwohl sie nie völlig ausgeschlossen war), sondern aus einem Prozess des Abwägens der politisch Verantwortlichen hervorging. Die Erhaltung der

bestehenden Ordnung und der bestehenden Religion als dem wichtigsten stabilisierenden Element kirchlicher wie staatlicher Herrschaft stand dabei im Vordergrund der Politik römisch-katholischer Herrscherdynastien. Ihr Interesse war der Ausbreitung des Toleranzgebotes eher hinderlich. Monarchische Herrschaft erwartete in der frühen Neuzeit die Dienstbarkeit des Volkes und dessen Unterordnung unter die Religion des Herrschers. Das Sonderleben einzelner Gruppen mit einem eigenen religiösen Wahrheitsanspruch duldete die Kirche nicht. Unterschiedliche Bekenntnisse blieben ein Unruheherd auch für die weltliche Ordnung, insbesondere wenn das Zusammenleben in dichten Siedlungsgebieten zu ständiger Konfrontation herausforderte. Dezentralisierte, schwächer strukturierte Regierungssysteme und geringere Siedlungsdichte verminderten religiöse Konflikte, aber sie führten, wie das Beispiel der Besiedlung Amerikas durch europäische Glaubensflüchtlinge zeigt, nicht automatisch zu größerer Toleranz; die Siedlergemeinschaften besaßen bis zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung 1776 den Charakter von Theokratien. Die in Europa im Namen des „rechten“ Glaubens geführten Kriege, in denen man jeweils Andersgläubige als Feinde verfolgte, folterte und tötete, wurden auf dem Boden bestehender religiöser Intoleranz geführt. Die Zerstörungen, die der Krieg hinterließ, boten der Toleranz Chancen dank einer umsichtigen Ansiedlungspolitik.

Die Ideen zu einem modernen Toleranzbegriff kamen nicht von den Repräsentanten der herrschenden Mächte, sondern von einzelnen Gelehrten, die das Schicksal teilten, religiöser oder politischer Intoleranz ausgesetzt zu sein. Aufgeklärte Monarchen bedienten sich ihrer. Die negativen Konnotationen des Toleranzbegriffs aus der Perspektive einer das Volk unterwerfenden Herrschaft unter Kirche und Krone bedurften einer positiven Umfunktionierung. Sie beruhte auf einem im Zuge der Aufklärung entdeckten Einsicht, dass das Ziel der Vervollkommnung des Menschseins und der Besserung darniederliegender sozialer Verhältnisse nur im Medium eines persönlichen Raumes der Freiheit möglich ist, die selbstverantwortliches Handeln stärkt. Eine gute und gerechte Regierung erkennt den sehr viel größeren Nutzen einer in freiwilliger Bindung erfolgten, von bürgerlichem Gemeinsinn getragenen Zustimmung zur vorherrschenden Ordnung, als dies bloße Unterwerfung unter das Gehorsamsgebot leisten könnte. Das religiöse Bekenntnis sollte demnach nicht mehr von weltlich-kirchlicher Gewalt erzwungen werden, sondern persönlich-privater Entscheidung überlassen sein.

Der vorliegende Band regt an zu einer neuen Diskussion über Toleranz im historischen Kontext. Es erscheint zweifelhaft, ob die heute unter dem Begriff der Menschenwürde gefasste wechselseitige Respektierung der Person – unabhängig von ethnischen Merkmalen und religiösen Bindungen – über den Toleranzbegriff voll erschließbar ist. Religiöse Toleranz impliziert die Anerkennung eines Anspruchs auf ein Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit, das der Ausübung des tolerierten Bekenntnisses entspricht. Doch wie Diskussionen um nicht verletzende sprachliche Termini oder um das Tragen von Kopftuch und Burka zeigen, sind hier zahlreiche Konflikte möglich, die die Frage des wechselseitig Zumutbaren berühren. Die einseitig gewährte, von humanen Grundsätzen getragene Toleranz lebt von der Hoffnung auf einen Gewinn für beide Seiten. Die Toleranz gewährende ethnische Mehrheit bzw. deren Regierung räumt einer auf Duldung angewiesenen Minderheit Rechte ein, auch unter Inkaufnahme von Risiken. Die Staatsleitung hofft, dabei sowohl pragmatische Vorteile für das gesellschaftliche Wachstum zu gewinnen, als auch höheren Zielen wie Frieden, Humanität und Verständnisbereitschaft gerecht zu werden. In der Regel betonen die Führungseliten des Gemeinwesens durchaus, höherwertigen Zielen verpflichtet zu sein, wenn mit der Toleranzgewährung konkrete Erwartungen in Bezug auf ihren Nutzen für das gesamtgesellschaftliche Wohl erfolgreich umzusetzen sind. Die auf Toleranz angewiesene Minderheit wird eigene Vorstellungen vom guten Leben in der sie aufnehmenden Gesellschaft an die hier vorfindbaren Bedingungen anzupassen haben, indem sie sowohl Chancen nutzt, als auch erkennbare Einschränkungen und

Grenzen zu beachten lernt.

Als Wert, der zur Menschenwürde gehört, wird Toleranz ihrem normativen Anspruch nicht dadurch gerecht, dass sie den Menschen, die auf sie angewiesen sind, unter dem Deckmantel einer pluralen Gesellschaft das Dauerschicksal sozialer Zweitklassigkeit beschert. Politische Toleranz impliziert aufs Ganze gesehen die volle Teilhabe an den bürgerlichen Rechten, Pflichten und Lebenschancen in dieser Gesellschaft. Dahinter verbergen sich in einer auf engem Raum lebenden Gesamtbevölkerung mit multikulturellem Gepräge Prozesse kultureller Anpassung, die selten konfliktfrei sind. Die Lernprozesse finden auf beiden Seiten statt, nur – und das macht den Begriff „wechselseitig“ unscharf – gelernt wird im positiven Fall weitgehend Unterschiedliches während im negativen Fall, bei verfehlter Annäherung, Enttäuschung auf beiden Seiten vorfindbar ist – verursacht durch Konflikte, die entweder auf die unzureichende Realisierung gewährter Toleranz für eine um Aufnahme nachsuchende Minderheit, auf fehlende Toleranzbereitschaft innerhalb der Bevölkerungsmehrheit oder auf eine noch allzu schwach entwickelte kulturelle Lernbereitschaft der emigrierten Minderheit zurückgehen.

Man erkennt, dass eine ideengeschichtliche Betrachtung, welche „Erlaubnistoleranz“ ganz unten im Toleranzranking ansetzt und „hohe wechselseitige Wertschätzung“ zum Gipfel der Werteordnung einer auf Pluralität wie auf Anteilnahme beruhenden modernen Gesellschaft erklärt, sich jenseits der aus der Geschichte gewonnenen Erfahrungen befindet. Nicht ohne sarkastische Färbung sagt eine heutige Lebenserfahrung, dass die vielfach geforderte Toleranz in unserer liberal-pluralen Gesellschaft dort erwartbar ist, wo sie *nicht* von der Befürchtung lebt, dass sie einen selbst oder der eigenen (ethnischen, religiösen oder sozialen) Bezugsgruppe etwas kosten könnte, demnach mit materiellen oder ideellen Einschränkungen verbunden ist. In der pluralen Gesellschaft ist „Wechselseitigkeit“ sozialer Akzeptanz nur als Prinzip, doch kaum als Realbeziehung möglich, in der jeder mit jedem verbunden ist, auch wenn Handy und Internet, Blogging und Twittern, einen solchen Verbund ermöglichen würden. Der mediale Sozialverbund hat leider auch neue Formen von Intoleranz geschaffen, genannt Cybermobbing. Praktisch jedoch sind, wie sozialpsychologische Befunde bestätigen, unseren Möglichkeiten, mit anderen Menschen in persönlichen, wertebildenden Kontakt zu treten, quantitative Grenzen gesetzt. Nachhaltige Kommunikation vollzieht sich durch Selbstbegrenzung der daran beteiligten Personen in Form einer Gruppe. Es ist problematisch, denjenigen das Prinzip der Wechselseitigkeit aufzubürden, die von der Gewährung einer einseitig ausgesprochenen Bereitschaft leben, als mittellose Minderheit von der ökonomisch starken Mehrheit akzeptiert zu werden. Nach christlicher, nicht zuletzt paulinischer Ethik, setzt wechselseitiger Respekt einseitige Bereitschaft voraus, zumindest zeitweise Einschränkungen hinzunehmen: „Einer trage des anderen Last“, schrieb Paulus an die Galater (Gal 6,2). Die Forderung ist nicht pluralistisch relativierbar, sondern geht alle an. Sie verlangt ein gemeinsames Bekenntnis zu humanem Handeln.

Im Alltag dominiert heute ein Begriff von Toleranz, der wechselseitigen Respekt in der kommunikativen Beziehung meint – ironisch gesagt, dazu auffordert, sich wechselseitig im Ertragen der Macken des Anderen zu üben. Dieses Verständnis von Toleranz setzt die Gleichheit sozialer Machtverhältnisse der an der Situation Beteiligten voraus. Sind sie ungleich, was eher die Regel als die Ausnahme darstellt, wird die Forderung wechselseitiger Duldung zynisch: Es wäre Hohn, von einem „Neuen“ in der Klasse Duldung zu fordern für den Fall, dass er dem aggressiven Spott einer Clique von Klassenkameraden ausgesetzt ist, die behauptet, die dunkle Hautfarbe des Neuzuganges nur ertragen zu können, wenn der Neue ihre Art des Umgangs mit ihm ebenfalls dulde. Dass nach den Verbrechen des 20. Jahrhunderts und der Missachtung der Menschenrechte in heutigen Kriegszone

Forderung ist, bleibt davon unberührt. Davon ist jene einseitige Toleranz, die Verfolgten Lebenschancen eröffnet, zu unterscheiden. Um sie geht es hier. Toleranz im politischen Sinne setzt ein Machtgefälle voraus, das nicht durch eine auf Gleichheit beruhende Wertung aufhebbar ist. Bezogen auf vergangene Jahrhunderte lässt sich heute durchaus von größerer Toleranzbereitschaft in den westlichen Demokratien sprechen. Zugleich macht die aktuelle Diskussion um Begrenzung der Zuwanderung von Gruppen, die inhumanen Lebensbedingungen in ihrer Heimat zu entkommen suchen, die Sensibilität des Themas Toleranz deutlich.

Die Verankerung der Religionsfreiheit als Grundrecht in den liberalen Demokratien der Gegenwart geht über die Gewährung religiöser Toleranz aufgeklärter Fürsten früherer Jahrhunderte weit hinaus. Sie ist zurückzuführen einerseits auf eine durch den Säkularisierungsprozess veränderte gesellschaftliche Rolle der christlichen Religion, andererseits auf die wachsende Fähigkeit zur Selbsteinsicht des durch die Aufklärung hindurchgegangenen Menschen der Moderne. Dabei ist praktizierte Toleranz im Alltag als Tugend eines auf Empathie und Freundlichkeit beruhenden Zusammenlebens keineswegs überflüssig geworden.

Schon länger verzichten die großen Konfessionen darauf, die Botschaft des Evangeliums im Sinne des augustinischen „Compelle intrare“ zu verstehen. Auch wenn es nicht weiter betont wurde, siegte die Bemühung, den Zeichen der Zeit zu folgen. Vom Begriff „Judenmission“ trennte sich die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) erst auf ihrer Synode in Magdeburg, am 9. November 2016, in Form einer öffentlichen Erklärung. Katholische und evangelische Kirche arbeiten heute an ihrem Erscheinungsbild. Sie verstehen ihre Botschaft als Einladung an alle Menschen, Gläubige wie Nichtgläubige. Mit ihren sozialen Diensten, mit seelsorgerischer Betreuung, mit einem integrativen, von der Haltung der „Annahme“ bestimmten Gemeindeleben sowie mit öffentlichen Stellungnahmen zu kontroversen Zeitfragen nimmt die Kirche zentrale Aufgaben in der modernen Gesellschaft wahr und findet in dieser Funktion auch allgemeine Akzeptanz. Das gilt ebenso für ihre Mitwirkung bei der Bestimmung eines gesellschaftlich relevanten, praktisch umsetzbaren Toleranzbegriffs.

Literatur

Salatowsky, Sascha & Schröder, Winfried (Hrsg.) (2016): *Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit*. Friedenstein-Forschungen. Hrsg. v. Forschungszentrum Gotha für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Band 10. Stuttgart: Franz Steiner (313 Seiten; ISBN 978-3-515-11368-7; 313 Seiten; Preis: 56.00 Euro (Deutschland); eBook-Ausgabe: ISBN 978-3-515-11369-4).

Über den Autor

Prof. em. Dr. Hein Retter: Technische Universität Braunschweig, Institut für Erziehungswissenschaft (Deutschland). Website: www.tu-braunschweig.de/allg-paed/personal/ehemalige/hretter. Kontakt: h.retter@tu-bs.de



Gerd Biegel (Deutschland)

Braunschweig und die Reformation – regionalgeschichtliche Aspekte

Summary (Gerd Biegel: Braunschweig and the Reformation – Regional Historical Aspects): This essay looks at the early Reformation movement in a small Guelphic principality from a regional historical perspective, with a view to the independent development in the city of Braunschweig. The cities were the actual locations where the spiritual-clerical impulses which originated from Wittenberg and Luther were taken up most quickly. This „city reformation“ is characterized as a „citizen’s republicanism“ in the transition from the Middle Ages to modernity. Deciding factors in the transmission and dissemination of reformatory ideas were the increasing alphabetization in the cities, printing with its rapid spread of information as well as the concentration of educational institutions. Teachers, professors, predicants and the developing early humanistic educational bourgeoisie (patricians, trades and crafts people) were among the first municipal supporters of Luther’s doctrine. The result was an „embourgeoisement“ of the church, or more precisely: the Reformation brought with it the communalization of church matters. Even more foundational was the change of municipal communal affairs through the Reformation. Aspects of commerce, law, and life in the „city“ community were expanded through a faith and religious community. Municipal church orders such as in Braunschweig in 1528, Hamburg in 1529, Hannover in 1530, 1533 in Nürnberg, or 1534 in Straßburg became symbols of this change. The impetus for the Reformation in the cities was mostly a bottom-up one, because it was concerned with enhanced participation in the day-to-day political process.

Keywords: municipal reformation, Braunschweig, bottom-up reformation, council order

Резюме (Герд Бигель: Брауншвейг и Реформация – регионально-исторические аспекты): С регионально-исторической точки зрения статья рассматривает ранее реформаторское движение в княжестве Вельфов в отношении самостоятельного развития города Брауншвейг. Города были подлинным местом, в котором быстро подхватывали духовно-церковные импульсы, исходившие из Виттенберга и Лютера. Эта «Городская Реформация» будет именоваться в период переход от Средневековья к Новому времени «буржуазным республиканством». Решающими факторами для передачи и распространения реформаторских идей были возрастающая грамотность в городах, книгопечатание со своей быстрой передачей информации, а также концентрация образовательных учреждений. Учителя, профессора, священники и формировавшаяся ранняя гуманистическая буржуазия (патриции, коммерсанты и ремесленники) относятся к первым городским последователям Лютера. В конце стояло «Обуржуазивание» церкви, точнее: Реформация принесла муниципализацию церковного дела. Еще более основательным было изменение городской общины, вызванное Реформацией. Экономическое, правовое и жизненное сообщество «город» расширилось благодаря религиозной общине. Символом стали городские церковные уставы, как, например, в 1528 году в Брауншвейге, в 1529 году в Гамбурге, в 1530 году в Ганновере, в 1533 году в Нюрнберге или в 1534 году в Страсбурге. Толчок к Реформации в городах, большей частью, приходил снизу, так как речь шла о лучшем участии в повседневной политической жизни.

Ключевые слова: городская Реформация, Брауншвейг, Реформация снизу, решение Совета

Zusammenfassung: Der Essay betrachtet aus regionalgeschichtlicher Sicht die frühreformatorische Bewegung in einem welfischen Kleinfürstentum mit Blick auf die eigenständige Entwicklung in der Stadt Braunschweig. Die Städte waren der eigentliche Schauplatz, auf dem die geistig-kirchlichen Impulse, die von Wittenberg und Luther ausgingen, besonders rasch aufgegriffen wurden. Diese „Stadtreformation“ wird als „Bürgerrepublikanismus“ am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bezeichnet. Entscheidende Faktoren der Vermittlung und Verbreitung reformatorischer Ideen waren die zunehmende Alphabetisierung in den Städten, der Buchdruck mit seiner schnellen Informationsvermittlung sowie die Konzentration der Bildungsanstalten. Lehrer, Professoren, Praedikanten und das sich entwickelnde frühe

humanistische Bildungsbürgertum (Patrizier, Kaufleute, Handwerker) zählten zu den ersten städtischen Anhängern von Luthers Lehre. Am Ende stand eine „Verbürgerlichung“ der Kirche, genauer: die Reformation brachte die Kommunalisierung des Kirchenwesens. Noch weitaus grundlegender war durch die Reformation der Wandel des städtischen Gemeinwesens. Die Wirtschafts-, Rechts- und Lebensgemeinschaft „Stadt“ erweiterte sich durch eine Bekenntnis- und Glaubensgemeinschaft. Sinnbild wurden die städtischen Kirchenordnungen wie 1528 in Braunschweig 1529 in Hamburg, 1530 in Hannover, 1533 in Nürnberg oder 1534 in Straßburg. Der Anstoß zur Reformation in den Städten kam meist von unten, denn es ging auch um verbesserte Teilhabe am politischen Tagesgeschäft.

Schlüsselwörter: Stadtreformation, Braunschweig, Reformation von unten, Ratsbeschluss

Mit Martin Luther, Worms, Wartburg oder Wittenberg verbindet man allgemein zentrale Begriffe der Reformation in Deutschland. Kaum jemand kennt dagegen Namen wie Johannes Bugenhagen, Gottschalk Kruse oder Heinrich Lampe, und doch ist ohne deren Wirken jener Ratsbeschluss der Stadt Braunschweig vom 5. September 1528 kaum denkbar, mit dem offiziell in der Stadt die Reformation eingeführt wurde, Braunschweig eine lutherische Stadt wurde. Es war dies ein Schritt, der die Eigenständigkeit der Stadt Braunschweig betonte und sich gleichzeitig gegen die herkömmliche Religionspolitik von Herzog und Kaiser richtete. Im Grunde war es eine Bürgerbewegung, die eine grundlegende Änderung des städtischen Kirchenwesens erzwang. Diese Besonderheit zeigte sich auch darin, dass es sich am 5. September 1528 um eine Entscheidung des Rates der Gesamtstadt gehandelt hat, der die Entwicklung der Kirche letztlich auch im Braunschweiger Land grundlegend bestimmen sollte.

Die Städte waren der eigentliche Schauplatz, auf dem die geistig-kirchlichen Impulse, die von Wittenberg und Luther ausgingen, besonders rasch und begeistert aufgegriffen wurden. Diese „Stadtreformation“ wird auch als „Reformation von unten“ oder als „Bürgerrepublikanismus“ am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bezeichnet. Im Gegensatz dazu stand die vom Landesherrn bestimmte „Reformation von oben“, wie dies im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel erst 1568 durch Herzog Julius erfolgte. Entscheidende Faktoren der raschen Vermittlung und Verbreitung reformatorischer Ideen waren die zunehmende Alphabetisierung in den Städten, der Buchdruck mit seiner schnellen Informationsvermittlung sowie die Konzentration der Bildungsanstalten. Lehrer, Professoren, Praedikanten und das sich entwickelnde frühe humanistische Bildungsbürgertum (Patrizier, Kaufleute, Handwerker) zählten zu den ersten städtischen Anhängern von Luthers Lehre. Es war meist keine sozial in sich geschlossene Gruppe, die sich der neuen Lehre zuwendete, sondern alle Schichten der frühneuzeitlichen Stadtbevölkerung waren davon betroffen. Am Ende stand eine „Verbürgerlichung“ der Kirche, genauer: die Reformation brachte die Kommunalisierung des Kirchenwesens. Noch weitaus grundlegender aber war durch die Reformation der Wandel des städtischen Gemeinwesens in seiner Struktur seit der Blütezeit des deutschen Städtewesens im Spätmittelalter. Die Wirtschafts-, Rechts- und Lebensgemeinschaft „Stadt“ erweiterte sich nun – innerhalb eigenständiger kirchlicher Strukturen – durch eine Bekenntnis- und Glaubensgemeinschaft. Sinnbild dafür wurden die städtischen Kirchenordnungen wie 1524 in Magdeburg, 1528 in Braunschweig, 1529 in Hamburg, 1530 in Hannover, 1533 in Nürnberg oder 1534 in Straßburg. Es war stets ein vielfältiger und vielschichtiger Prozess, der sich meist über mehrere Jahre erstreckte, Konflikte nicht aussparte und gelegentlich von den städtischen Obrigkeiten im Sinne einer neu gewonnenen universalen Zuständigkeit zugleich machtpolitisch zur Disziplinierung der Untertanen genutzt wurde. Auffallendes Kennzeichen: der Anstoß zur Reformation in den Städten kam meist von unten, von Zünften, Gemeinheiten oder dem einfachen Klerus aus den Klöstern heraus, denn es ging zugleich um verbesserte Teilhabe am politischen Tagesgeschäft.

In Braunschweig lässt sich bald nach Luthers sog. Thesenanschlag in Wittenberg feststellen, dass seine reformatorische Botschaft vor allem unter Fernhändlern, Kaufleuten und in Handwerkerkreisen verbreitet wurde und Anhänger fand. In aufgeschlossenen Bürgerkreisen fand der neue Glaube schnell Eingang. Dazu zählten Bürger wie der Fernhändler Hans Pelt, der von sich behauptete, alle Schriften Luthers, auch die lateinischen gelesen zu haben. Ferner waren es Bekannte von Pelt, wie der Kaufmann und Brauer Hans Hornburg oder der Zollschreiber Marsilius, der 1523 wegen seiner lutherischen Gesinnung noch der Stadt verwiesen worden war. Es war dies ein typisch privater Kommunikationskreis in der Stadt Braunschweig, der für rasche Ausbreitung der Reformationsideen sorgte, nachdem man bereits in vorreformatorischer Zeit nach einer an der Bibel orientierten Christenfrömmigkeit und vertieften Glaubensgewissheit suchten. Kaufleute, die am wirtschaftlichen Aufschwung partizipierten, scheinen dafür besonders empfänglich gewesen zu sein. Die mit dem Fernhandel gegebenen wirtschaftlichen Möglichkeiten, die oft mit einem hohen Risiko verbunden waren, forderten das Empfinden, dass die traditionelle Vermittlung von religiösen Werten unzulänglich ist. Die Frömmigkeitspraxis wurde hinterfragt, weil man sich nicht sicher war, ob bisherige Zusagen eine Sicherheit boten. Diese Laien waren folglich für neue religiöse Erfahrungen offen.

Ihre Haltung ordnete sich in den breiteren Strom vorreformatorischer Frömmigkeit ein. Sie beschränkte sich indes nicht auf das Suchen des Einzelnen nach der Wahrheit, sondern wurde durch die Kommunikation gefördert, die auf sozialer, beruflicher, bildungsmäßiger und verwandtschaftlicher Verflechtung beruhte. Der Übergang von der vorreformatorischen Christusfrömmigkeit und humanistischen Gelehrsamkeit zum frühreformatorischen Glauben vollzog sich folglich anfangs relativ problemlos.

Wenn nach Luthers Ablasskritik dessen reformatorische Botschaft bei Handwerkern, Kaufleuten und Fernhändlern in Braunschweig ein positives Echo fand, so hatte das frühe Interesse dieser Laien an religiösen Fragen dem vorgearbeitet, und sie hatten schließlich mit Thomas Müntzer einen sachkundigen Berater und kritischen Förderer an ihrer Seite. Die rasche Drucklegung von Luthers Schriften förderte dabei die Verbreitung der reformatorischen Bewegung entscheidend. Das kurzzeitige Wirken des jungen Priesters Thomas Müntzer an St. Michaelis in der Altstadt 1514 muss für die Beurteilung der Braunschweiger Entwicklung größere Berücksichtigung als bisher finden. Vermutlich bildete sich um den jungen Priester seit seinem kurzen Aufenthalt in der Stadt ein weiterer Kreis von sympathisierenden Bürgern. Als Müntzer, wohl im Frühjahr 1515, von der Stelle des Altarpriesters an St. Michaelis in die eines Präfekten bzw. Propstes des kleinen Kanonissenstiftes Frose bei Aschersleben wechselte, ließ er seine Pfründe in Braunschweig von einem Stellvertreter verwalten. Er blieb jedoch mit Braunschweig in Verbindung. Braunschweiger Kaufleute ließen nach der Sitte der Zeit ihre Söhne von ihm in Frose unterrichten, wie die Ratsherren und Fernhändler Hans Dammann und Henning Binder. Die Beziehungen zwischen Müntzer und dem Braunschweiger Bürgerkreis waren offenbar nicht nur beruflicher bzw. geschäftlicher Art. Darauf deutet auch die vertraute Art hin, in der sein Freund, der Fernhändler Hans Pelt mit Müntzer brieflich verkehrte.

Zu Braunschweigs vorreformatorischem Sympathisantenkreis gehörte auch der Erfurter Humanist Euricius Cordus, der als Stadtarzt in Braunschweig von 1523 bis 1527 tätig war. Sein Wirken belegt, dass der Einfluss des Humanismus in Braunschweig vor der Reformation bereits deutlich wirksam war. Euricius Cordus hatte am 24. Juni 1524 in einem Brief an seinen Freund Lange, den Reformator Erfurts, berichtet, dass das Wort Gottes in Braunschweig weithin behindert werde: „Geächtet und verprügelt werden, die in dieser Sache auch nur den Mund auf tun“. Allerdings gab es auch viel Unmut:

„Täglich wachsen die heimlichen Aufstände gewisser Bürger, die Anstoß nehmen an der allzu gottlosen und allzu strengen Bestrafung der Evangelischen durch die Herrschenden. Verbreitet werden Flugschriften gegen die Priester, und durch das alles erscheint dies wie ein Vorspiel eines zukünftigen Tumultes, wenn Gott es nicht abwenden wird.“ (Biegel, 2016, S. 12-22)

Cordus selbst hatte offen für die Anhänger Luthers Partei genommen und dadurch schwere Anfeindungen in Braunschweig hinnehmen müssen. Er rächte sich mit einer Fülle satirischer Gedichte und ließ an den Braunschweiger Bürgern kein gutes Haar. Enttäuscht darüber, wie wenig das Evangelium bei ihnen galt, und wie wenig sie den ärztlichen Rat, auf Alkohol zu verzichten, befolgten, meinte er in einem seiner Gedichte an den Magister Johann Laffard, man müsse den Braunschweigern das Evangelium und ihre Medizin heimlich beim Brauen in ihre Frühlingsumme mischen. Rückschläge, insbesondere nach dem Wormser Edikt vom 26. Mai 1521, blieben für die Lutheraner in dieser Zeit allerdings nicht aus, und die unnachgiebige Haltung des Landesherrn, Herzog Heinrich des Jüngeren, stärkte zunächst die Gegenbewegung der Papisten. War die frühreformatorische Bewegung in Braunschweig überwiegend von Bürgern wie Euricius Cordus getragen, so wurden nach 1521 der Mönch Gottschalk Kruse von St. Aegidien sowie Heinrich Lampe von St. Michaelis und andere Prediger und Praedikanten die bestimmenden Personen, wobei deutlich eine soziale Komponente erkennbar war. Das bedeutet, besonders in den armen und abhängigen Kreisen der Kirchendiener wuchs die Zahl der Anhänger der Reformation.

„Wiege der Reformation“ in Braunschweig

Ende 1521 war der Benediktinermönch Gottschalk Kruse aus Wittenberg in sein Heimatkloster St. Aegidien in Braunschweig zurückgekehrt. Mit dem Einverständnis seines Abtes Magister Dietrich Koch begann er mit Lektionen über das Matthäus-Evangelium, und zwar mit wachsendem Erfolg bei der städtischen Geistlichkeit sowie der Bevölkerung der Stadt. Im Allgemeinen verbindet man mit Kruses Wirken den frühesten Beginn der reformatorischen Bewegung in Braunschweig. In der historiographischen Literatur zur Reformation in Braunschweig werden dabei im Allgemeinen drei unterschiedliche Überlieferungen über die Anfänge vertreten. Siegfried Bräuer hat in einem lesenswerten Aufsatz über den „Beginn der Reformation in Braunschweig“ drei Modelle herausgearbeitet, die mit den Jahresdaten 1528, 1527 und 1522 verbunden sind. (Bräuer 1994, S. 85 – 116). Letzteres, das als Kloster-Modell beschrieben wird, bezeichnet dabei den frühesten Termin und wird mehrheitlich favorisiert. Bedenkt man die von Bürgern getragene frühreformatorische Bewegung, so kann man auch ein durch Thomas Müntzer geprägtes Modell nutzen und noch früher datieren. Als vor dem Hintergrund des Wormser Ediktes Herzog Heinrich der Jüngere am 12. Januar 1522 ein gegen die reformatorische Bewegung gerichtetes Edikt erließ, musste Kruse sein Kloster verlassen. Er predigte noch einige Zeit auf lüneburgischem Gebiet in Volkmarode vor den Toren der Stadt Braunschweig und ging schließlich erneut nach Wittenberg. Dort verfasste er die früheste niedersächsische Reformationsschrift „van adams und unsem valle und wedder uperstendinghe“, gewidmet seinem Freund und Gönner Heinrich Reinhusen und bei Hans Dorn in Braunschweig gedruckt, um zu erklären, warum er das Kloster verlassen hatte. Gegen Ende 1522 kehrte Gottschalk Kruse nach St. Aegidien zurück, jedoch nur für kurze Zeit. Hier legte er – unter großem Andrang der Schulmeister und Geistlichen, aber auch vieler Laien – seinen Vorträgen die lutherische Auslegung des Römerbriefes zugrunde. Zugleich predigte er erneut in Volkmarode, wo er mit seinem wegen seines Glaubens der Stadt verwiesenen Freund Hans Hornburg zusammentraf. Aus Kruses Schrift, mit der er sich an alle „Christgelouigen fromen mynschen, beßondern der statt Brunswyk“ wendet, können wir ablesen, wie früh die reformatorische Botschaft in Braunschweig gewirkt hatte. Kruse berichtet nämlich, dass ihm Gott im Jahre 1518, zur Zeit seiner tiefen Glaubenskrise, „eynen man

togeschicket/bey nhamen Peter Humelen to Brunswygg wolbekant.“ Hummel habe ihn auf den gelehrten Augustiner Martinus und dessen Ablasssermon hingewiesen. Wie viele andere habe er aber den Sermon verdammt, bevor er ihn gesehen und gelesen habe.

Mit Peter Hummel begegnen wir dabei einem weiteren Mitglied des frühreformatorischen Personenkreises in Braunschweig, der ebenfalls in engem Kontakt zu Thomas Müntzer stand. Zu diesem Kreis zählte auch Hans Hornburg. In der Zeit gemeinsamer Tätigkeit verbreiteten deren hartnäckigsten Gegner das Gerücht, Kruse und Hornburg würden in Volkmarode eine Ketzerschule unterhalten, ständig das Fastengebot brechen und die Benediktinermönche von St. Ägidien weiter mit der neuen Ketzerei beeinflussen. Diese Verleumdungen hinterbrachten die Ankläger Herzog Heinrich der Jüngere und veranlassten ihn als Patron des Klosters in Wolfenbüttel und bekennendem Gegner der Reformation zum Eingreifen. Obwohl das Dorf Volkmarode jenseits der Landesgrenze im Lüneburgischen lag, überfielen herzogliche Reiter den Ort und entführten Hans Hornburg gewaltsam nach Wolfenbüttel, wo er im Kerker landete. Kruse aber war nicht in Volkmarode anwesend, konnte daher dem Überfall entkommen und entschloss sich endgültig Braunschweig zu verlassen. Er hat noch im selben Jahr in Wittenberg seine für die Reformations- und Braunschweiger Stadtgeschichte bedeutsamste Schrift verfaßt, mit der er seine Flucht rechtfertigte: „To allen Christ gelöuigen fromen mynschen beßondern der statt Brunswygg, D. Godschalci Crußen / Worumme hee gheweken wth synem Kloester eyn vnderichtunghe.“ die er seinen Braunschweigern widmete. Aufgrund der massiven Verfolgung durch den Landesherrn musste Kruse also 1523 erneut fliehen. Er sollte nicht wieder nach Braunschweig zurückkehren. Vielen Historikern gilt aufgrund dieser Ereignisse das Aegidienkloster noch heute „geradezu als Wiege der Reformation“ in Braunschweig. Allerdings dürfte diese Deutung auch auf St. Michaelis, der Wirkungsstätte von Thomas Müntzer, zutreffen.

Nicht zuletzt durch Gottschalk Kruses Schriften wissen wir, dass die reformatorische Bewegung nachweislich große Teile des aufgeschlossenen Bürgertums erfasst hatte. Die Zahl lutherisch gesinnter Prädikanten in der Stadt wuchs ebenfalls. Ihnen kam besondere Bedeutung für die „Reformation von unten“ zu, denn ihre Predigten erreichten auch jene Menschen in der Stadt, die in der Mehrzahl nicht lesen konnten und dies war eine große Anzahl. Der Übergang von vorreformatorischer Christusfrömmigkeit und humanistischer Gelehrsamkeit zum frühreformatorischen Glauben scheint sich in Braunschweig anfangs relativ problemlos vollzogen zu haben. In allen Weichbildern gab es begeisterte Verkünder der neuen Lehre. In der Altstadt an St. Michaelis Heinrich Lampe, im Hagen an St. Katharinen Johannes Wissel, in der Neustadt an St. Andreas Konrad Dume, in der Altenwiek an der Spitalskirche St. Marien Johannes Kopman und vor den Toren der Stadt an der alten Leprosenkapelle St. Leonhard Johannes Bessel.

„Sie hatten aber von der Evangelischen Lehre noch keine sonderliche Anleitung / nahmen derowegen für / weil noch keine Postillen oder Catechißmi vorhanden und bekandt waren / die gewöhnlichen Evangelien / auch oft ein gantz Capitel aufs beste / wie sie vermochten / zu erklären / wobei sie denn nach Gelegenheit der Papisten Mißbräuche allgemählich entdeckten. Solche Art zu predigen kam dem Volk gantz neu und frembd vor / weil gar wenig Leute die Bibel oder deren Historien gesehen oder gelesen hatten / wurden also von den Fabuln ab und zu den Texten der Bibel angeführet. Welches denn vielen Anlass gab, das Neue Testament / und andere Christliche Bücher an sich zu kauffen / dieselbe fleißig zu lesen und nachzuschlagen / erforschende nach dem Exempel der Thessalonicher / ob sichs auch also verhielte / wie sie es in der Kirchen von ihren Predigern gehört hätten? Und nachdem sie es also wahr befunden / giengen sie fleißiger denn vorhin zur Kirchen / dadurch die Hitze und Durst zur wahren Evangelischen Lehre immer zunahm / die Papistische aber immer tieffer in Verachtung geriehet.“ (Rehtmeyer, 1710, S. 24)

Die Prälaten, die es inzwischen nicht mehr wagten, mit offener Gewalt vorzugehen, versuchten ihre Gegner mit deren eigenen Waffen zu schlagen, indem sie hervorragende Prediger der alten Kirche auftreten ließen. Diese predigten aber bald vor tauben Ohren und leeren Bänken.

Ungeachtet der eindringlichen Warnungen der Obrigkeit zog die Bewegung der neuen Lehre immer weitere Kreise in der Bürgerschaft und der Geistlichkeit. Wie weit dabei die Entwicklung innerhalb kurzer Zeit fortgeschritten war, machen mehrere Ereignisse deutlich: erstmals wurde z.B. 1526 die Messe im Dom zu Ostern in deutscher Sprache zelebriert und im Herbst 1527 hatten die Prädikanten Heinrich Lampe und Johannes Oldendorp an St. Magni die katholischen gottesdienstlichen Zeremonien aufgehoben. Zu Beginn des neuen Kirchenjahres gingen sie mutig daran, an der Magnikirche alle papistische Bräuche abzuschaffen. Dies taten sie auf eigene Verantwortung, ohne ihren Pfarrer zu fragen oder die Genehmigung der kirchlichen oder weltlichen Oberen einzuholen. Die einzigen Sakramente, an denen die junge Kirche noch festhielt, Taufe und Abendmahl, wurden in deutscher Sprache gespendet. Außerdem wurde die evangelische Predigt auch an allen Wochentagen – als Konkurrenz zu der täglichen Messe – durchgeführt. Das Vorgehen der beiden Prädikanten von St. Magni fand bald Nachfolge bei den übrigen evangelischen Predigern der Stadt. Ein vom Rat erlassenes Strafmandat gegen diese reformatorischen Aktivitäten blieb ohne die geringste Beachtung. Das Vorgehen von Lampe und Oldendorp war im Grunde ein selbstherrlicher Akt, entsprechend heftig war die Reaktion von Rat und katholischer Stadtgeistlichkeit.

Den weiteren Verlauf der reformatorischen Bewegung konnte die Obrigkeit aber nicht mehr aufhalten. Ein Bericht in Rehtmeyers berühmter Kirchen-Historie gibt einen bezeichnenden Eindruck, wie der Versuch scheiterte, mit einem Magdeburger Prediger den alten Glauben zu verteidigen.

Dieser „wollte mit drei Predigten alle lutherische Ketzerei aus Braunschweig stürzen und ausrotten“. „Als er nun mitten im vollen Predigen war / und einen Spruch aus dem Briefe Petri anführte / damit er nach seiner Meynung beweisen wollte / daß man mit guten Wercken die Seeligkeit Gott abverdienen könne / stund unter andern Zuhörern ein fremder Prediger aus dem Lande Lüneburg / mit Namen Herr Johann / ein kühdreister Mann / der fiel dem auf der Kanzel stehenden pralenden Doctor in die Rede / und sagte etlichemal laut heraus: Herr Doctor, ihr führet den Spruch nicht recht an; wiese ihm sein Buch / und sprach: Herr Doctor, hier steht anders geschrieben. D. Sprengel antwortete mit Schrecken: Guter Freund, ihr möget vielleicht eine andere translation oder Übersetzung haben / nahm sein Buch und sagte: In meinem ist's so geschrieben / oder mein Exemplar hält also / wie ich gesagt. Hierauf predigte er weiter fort / und machte den Schluß mit diesen Worten: Hieraus ist nun bewiesen / daß ein jeder Mensch durch seine guten Werke könne selig werden. Darauf hub ein Bürger / mit Namen Henning Rischau an / und sagte mit lauter Stimme: Pape / du lügst / oder Pfaffe / du läugst. Fieng hierauf mit eben so heller Stimme an / den XII. Psalm zu singen / welchen erst neulich D. Luther in recht nachdenckliche teutsche Verse gebracht: Ach GOTT vom Himmel sieh` darein / und laß dich deß erbarmen / Wie wenig sind der Heiligen dein / Verlassen sind wir Armen / den zugleich alle Zuhörer anstimmten. Da stieg D. Sprengel sehr beschämt von der Kantzeln herunter / und konnte vor starkem Gedränge des Volks kaum aus der Kirche kommen / zog davon / und unternahm sich zu Braunschweig keines Predigens mehr: wurd noch dazu von dem Syndico Preussen / der ihn hatte hierher gebracht / hefftig ausgemacht / daß er nicht mit grösserer Klugheit und Vorsichtigkeit eine so wichtige und angelegene Sache bey einer so Volckreichen Gemeinde gehandelt hätte / und hielt ihm vor / ob er nicht wüsste, daß sie Sachsen wären / welche sich nicht zwingen / sondern führen liessen.“ (Rehtmeyer, 1710, S. 31f.)

In der politischen Führung des Weichbildes der Altewiek entschied man sich als Folge der Handlungen Lampes gegen die alte Predigtweise. Erstmals nahm damit ein Weichbildrat gezielt Einfluss auf die inhaltliche Ausrichtung der Predigt. Die Bürgervertretungen, Gilden und Bauerschaften, forderten schließlich vom Rat die Neuordnung des Gottesdienstes, die Beseitigung der Missbräuche in der Kirchengemeinschaft und die Einstellung von Predigern, die das Evangelium in der neuen Auslegung verkündeten. Vermehrt führten in der Folgezeit illegale Versammlungen revolutionären Charakters zu Unruhen und zwangen den Rat zum Handeln und Verhandeln. Die Situation, insbesondere zu Beginn des Jahres 1528 war dabei für den Rat der Stadt Braunschweig äußerst schwierig. Mit Hilfe des allgemein angesehenen Rechtsgelehrten Autor Sander hatten nämlich die Bürger eine Eingabe an den Gemeinen Rat gerichtet, in der die endgültige Einführung der evangelischen Lehre in allen Kirchen der Stadt gefordert wurde. Durch das Wormser Edikt war jedoch jede Änderung in Religionsangelegenheiten untersagt. Kaiserliche Mandate sowie herzogliche Edikte verschärften nach den Auslegungen der katholischen Vertreter, wie Herzog Heinrich dem Jüngeren, diese Bestimmungen noch. Bei diesen Mandaten handelte es sich wohl um die Reichstagsbeschlüsse von Speyer 1526. Auf diesem Reichstag vertrat Ferdinand I. seinen Bruder Kaiser Karl V. Statt Reformation sollte vordringlich die Unterstützung des militärischen Vorgehens gegen die Türkengefahr behandelt werden. Die lutherischen Kräfte forderten jedoch mit Blick auf das Wormser Edikt zuerst die reformationsrelevanten Themen zu behandeln. Im Auftrag seines Bruders sollte daher Ferdinand I. im Interesse der politischen Handlungsfähigkeit die strengen Vorgaben des Wormser Edikts lockern. Nach Entscheidung des Reichstags sollte daher jeder Landesfürst bzw. die Reichsstände in der Frage der Einhaltung des Edikts so vorgehen, „wie ein jeder solches gegen Gott und Kayserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten.“ Diese Entscheidung kam einem Toleranzbeschluss gleich und übertrug das Entscheidungsrecht in Glaubensfragen faktisch auf die einzelnen Reichsstände. Diese sahen es als gegeben an, nun in eigener Entscheidung entweder beim alten Glauben bleiben oder aber zum evangelischen Glauben übertreten zu können.

In diesem Sinne griff man nun, vor allem in den Weichbildern Altewiek und Hagen in den Gottesdienstablauf und in die Zeremonien mit maßgeblichen Änderungen ein. Diese Vorgehensweise war grundlegend und forderte ein Eingreifen des Rates, im Interesse der Stadt. Noch mehr galt dies für Zusammenkünfte der Bürger mit dem erklärten Ziel, eine Änderung des Kirchenwesens zu erreichen. Dazu zählten die verbindliche Einführung der lutherischen Predigt, Abschaffung „Papistischer Mißstände“ oder die Feier des Abendmahls gemäß dem Evangelium unter beiderlei Gestalt, mit Brot und Wein. Die Braunschweiger Politik befand sich dabei in einem echten Dilemma, denn ein solcher Verstoß durch den Rat hätte Herzog Heinrich der Jüngere mit Unterstützung des Kaisers nutzen können, um endlich gegen die verhasste Stadt Braunschweig gewaltsam vorzugehen. Der Herzog hatte, im Einverständnis mit Erzbischof Albrecht von Mainz, gefordert, das herkömmliche Kirchenwesen in der Stadt zu erhalten. Der Rat spielte zunächst auf Zeit und gab schließlich doch der Forderung der Bürger nach lutherischer Predigt nach. Zugleich ging er eine auf weitere Forderung der Gemeinde ein, nämlich die Berufung eines gelehrten Theologen. Die Wahl fiel auf den ehemaligen Prior des St. Johannisklosters in Halberstadt, Heinrich Winkel, einen auch in Braunschweig durchaus bekannten Mann, der 1525 aus seinem Kloster ausgeschlossen worden war und sich wegen seiner evangelischen Überzeugung als Prediger in Halberstadt nicht halten konnte. Am Sonntag 1. März 1528 hielt Winkel seine erste Predigt in Braunschweig und fand überwältigendes Interesse bei der Bevölkerung. Es gelang ihm allerdings nicht die vom Rat erhoffte Beruhigung in der Bevölkerung zu erreichen. Die Unruhen drohten allmählich sogar in einen gewaltsamen Umsturz umzuschlagen. Damit war der Boden bereitet für die Tätigkeit jener Persönlichkeit, die im Mittelpunkt der Reformation in Braunschweig stehen sollte: Johannes Bugenhagen.

Johannes Bugenhagen

Johannes Bugenhagen stammte aus der unmittelbaren Umgebung von Martin Luther, war seit 1523 Universitätsprofessor und Stadtpfarrer in Wittenberg und galt als herausragender Vertreter der neuen Lehre. Am Tag vor Himmelfahrt, am 20. Mai 1528, traf er in Braunschweig ein und wurde noch am selben Abend in der St. Andreaskirche durch Heinrich Winkel in sein Amt „als allgemeiner Lehrer und Prediger in allen Kirchen der Stadt“ öffentlich eingeführt und durch Handauflegen aller versammelten Prediger sozusagen feierlich bestätigt. Die Bürgerhauptleute bezeichneten Bugenhagen als „unseren erwählten und von Gott gesetzten Praedikanten und Bischof“, was Rehtmeyer in seiner Braunschweiger Kirchengeschichte hervorhebt: „daher er den Namen des ersten Braunschweigischen Superintendenten bekommen.“ (Rehtmeyer, 1710, S. 60) Bugenhagen hielt am Himmelfahrtstag seine Antrittspredigt in der Brüdernkirche. So groß war dabei der Andrang der Gläubigen, dass vor der Kirche von einem anderen Prädikanten eine zweite Predigt gehalten werden musste. In einer ungeheuer intensiven Tätigkeit verkündete Johannes Bugenhagen nicht nur das neu gewonnene Verständnis des Evangeliums, verhandelte mit dem Rat und den Bürgern und machte sich mit den städtischen Verhältnissen vertraut, sondern erarbeitete auch sein Hauptwerk, die neue Braunschweiger Kirchenordnung. Diese Arbeit erfolgte in engem Einvernehmen mit dem Rat, in dem sich inzwischen ebenfalls eine Mehrheit zur Reformation bekannte.

Sollte die neue Kirchenordnung auf gesetzlich gültigem Wege in Kraft gesetzt werden, und zwar als Ratsordnung, so war die Zustimmung der beiden Stände, der Gildemeister der 14 Gilden und der Bürgerhauptleute der fünf politischen Gemeinden notwendig. Dieses Problem löste Bugenhagen, indem er Ende August 1528 einen ersten Entwurf der zukünftigen Kirchenverfassung den Ständen zur Stellungnahme überreichte. Dazu verfasste er ein Verzeichnis, in dem er die entscheidenden Sachaussagen in kurzer Form zusammenfasste. Zustimmungen, Einwände und Kritik wurden vermerkt, teilweise bei der Endredaktion berücksichtigt oder verworfen. Schließlich konnte die von Johannes Bugenhagen weitgehend erarbeitete neue Braunschweiger Kirchenordnung am 5. September 1528 in ihrer endgültigen Fassung vorgelegt werden. Bereits in Bugenhagens Anmerkungen wird die Besonderheit dieser Kirchenordnung erkennbar: Für ihn ist sie zunächst sein theologisches Werk, enthält seine Lehre. „Für die Lehre aber, hierin beschrieben, will ich durch Gott antworten“. Zugleich aber ist – und dies gilt es besonders zu betonen – auch „die Ordnung ... des Rates und der ganzen Gemeinde in Braunschweig“. Bereits im ersten Abschnitt wird die grundlegende Zielrichtung der Kirchenordnung ersichtlich:

„Vor allen Dingen sind drei Dinge als nötig angesehen. Das erste: gute Schulen aufzurichten für die Kinder. Das andere: Prediger, die das Wort Gottes rein dem Volke vortragen, anzunehmen; auch lateinische Lesungen und Auslegung der heiligen Schrift für die Gelehrten zu verschaffen. Das dritte: gemeine Kasten einzurichten mit Kirchengütern und anderen Gaben, daraus solche und andere Kirchendienste erhalten und der Armen Notdurft geholfen werde. Danach wird auch behandelt, was christliche Zeremonien und andere Kirchendienste anbetrifft.“ (Bugenhagen, zit. in: Jürgens, 2010, S. 140)

Zur Abstimmung und Annahme kamen Rat und Ratsgeschworene, die Gildemeister der 14 ratsfähigen Gilden und die 28 Hauptleute der fünf Gemeinden am Sonnabend, dem 5. September 1528 zusammen. Dazu vermerkte Bugenhagen:

„Und ein Ehrbarer Rat und die ganze Stadt oder Gemeinde haben einträchtiglich alle Ordnungen von den Schulen, Praedikanten, Kasten, Kirchengesängen und anderen Dingen, wie in diesem Buch beschrieben ist, angenommen. Die Annahme und einträchtigliche Vereinigung

ist geschehen Sonnabend vor Marien-Geburt im Jahr 1528 und ist am anderen Tage in allen Kirchen von den Kanzeln bekannt gegeben worden. Darum haben auch die Bürger über die ganze Stadt hin in allen Kirchen zur Danksagung das Te deum laudamus gesungen.“ (Bugenhagen, zit. in: Jürgens 2003, S. 80)

Es war Bugenhagens erste Kirchenordnung, die in Kraft gesetzt wurde. In den nächsten fünfzehn Jahren folgten ihr bis Dänemark nach diesem Braunschweiger Vorbild zahlreiche weitere. Sie haben Johannes Bugenhagen den Ruf als Reformator des Nordens eingebracht.

Ausblick

Mit dem Erlass der Kirchenordnung aber war Bugenhagens Mission in der Stadt Braunschweig vorerst erfüllt. Sein nächster Auftrag wartete schon: Hamburg. Gern hätte man ihn für Braunschweig – sogar als Superintendenten – gewonnen; jedoch vergeblich. Die Bemühungen um einen tüchtigen Lenker der jungen Braunschweiger Kirche unterstützte Bugenhagen allerdings noch, und Martin Luther selbst hatte ihn ausgewählt: Martin Görlitz, der bis dahin Prediger in Torgau gewesen war. Am 18. September 1528 traf er in Braunschweig ein und wurde als Superintendent eingesetzt. Görlitz empfing in feierlicher Versammlung von dem ganzen Rate und unter den Augen Bugenhagens durch Handschlag das Gehorsamsgelöbnis sämtlicher Geistlicher. Winkel wurde sein erfolgreicher Koadjutor. Kurze Zeit nach der Einführung der beiden Männer in ihr Amt hat, um den 10. Oktober 1528, Braunschweigs Reformator Johannes Bugenhagen die Stadt verlassen. Das Reformwerk für Kirche (und Schule) war – vorerst – erfolgreich abgeschlossen, auch wenn noch mancher Kampf um die Festigung der Reformation folgen sollte. Johannes Bugenhagen gilt zu Recht als der Reformator Braunschweigs. Der Rat der Stadt Braunschweig aber war durch seine Haltung und seinen Beschluss ein wesentlicher und entscheidender Träger der Reformation in Braunschweig. „Für Braunschweig war am 5. September 1528 eine neue Zeit angebrochen“, wie die Chronik der Stadt vermerkte.

Mit dem „einträchtlichen“ Ratsbeschluss vom 5. September 1528 war die Reformation in der Stadt Braunschweig endgültig eingeführt. Zu Recht gilt diese Ratsvorlage und damit die Braunschweiger Kirchenordnung als eines der wichtigsten Verfassungsdokumente des deutschen Luthertums. Selten war ein Ratsbeschluss so zukunftsbestimmend für die Stadt Braunschweig wie dieser und man darf ihn zweifelsohne als einen der historisch bedeutsamsten der Stadtgeschichte bezeichnen. Zugleich steht die Entwicklung in Braunschweig geradezu paradigmatisch für eine frühe Stadtreformation, die sich als ein von Bürgern getragener vielschichtiger Prozess darstellt, an dessen Ende eine Reformation von unten erfolgreich realisiert wurde, beispielhaft für zahlreiche weitere Städte und Regionen.

Literatur

- Biegel, Gerd (2016): Euricius Cordus. Ein Humanist am Vorabend der Reformation in Braunschweig. In: Einert, Benedikt & Ploenus, Michael (Hrsg.): *Aus dem Nähkästchen des Historikers. Miniaturen für Matthias Steinbach*. Braunschweig: Selbstverlag.
- Bräuer, Siegfried (1994): Der Beginn der Reformation in Braunschweig. Historiographische Tradition und Quellenbefund. In: *Braunschweigisches Jahrbuch* Bd. 75, S. 85-116.
- Bräuer, Siegfried & Vogler, Günter (2016): *Thomas Müntzer. Neu Ordnung machen in der Welt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Brüdermann, Stefan (2000): Das Zeitalter der Glaubensspaltung (1495-1634). In: Jarck, Horst-Rüdiger & Schildt, Gerhard (Hrsg.): *Die Braunschweigische Landesgeschichte. Jahrtausendrückblick einer Region*. Braunschweig: Appelhaus Verlag (insbes. S. 447-450).

- Dzionara, Karin (2017): *Reformation entdecken. Zwischen Heide, Harz und Leine*. Dresden: Sandstein Verlag.
- Jürgens, Klaus (1978): Die Reformation in der Stadt Braunschweig von den Anfängen bis zur Annahme der Kirchenordnung. In: *Die Reformation in der Stadt Braunschweig. Festschrift 1528-1978*. Braunschweig: Limbach, S. 25-70.
- Jürgens, Klaus (2003): Um Gottes Ehre und unser aller Seelen Seligkeit. Die Reformation in der Stadt Braunschweig von den Anfängen bis zur Annahme der Kirchenordnung 1528. In: *Die Geschichte der Reformation in der Stadt Braunschweig. Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig*. Heft 13. Braunschweig: Selbstverlag, S.7-82.
- Jürgens, Klaus (2010): Das Zeitalter der Reformation im Lande Braunschweig. In: Weber, Friedrich & Hoffmann, Birgit & Engelking, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Von der Taufe der Sachsen zur Kirche in Niedersachsen. Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig*. Braunschweig: Appelhans Verlag, S. 129-180.
- Rehtmeyer, Philipp Julius (1710): *Historiae Ecclesiasticae Inclytae Urbis Brunsvigae Pars III Oder Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie Dritter Theil*. Braunschweig: Zilliger.
- Zimmermann, Gottfried (1978): Der Mönch Gottschalk Kruse, Initiator der reformatorischen Bewegung in Braunschweig. In: *Die Reformation in der Stadt Braunschweig. Festschrift 1528-1978*. Braunschweig: Limbach, S. 19-24.

Über den Autor

Prof. Dr. h.c. Gerd Biegel: Institutsdirektor, Technische Universität Braunschweig, Institut für Braunschweigische Regionalgeschichte (Deutschland). Kontakt: biegel@gerd-biegel.de



Richard D. Scheuerman & Arthur K. Ellis (USA)

"House Fathers" and "People of the Fields" in Art and Folk Literature since the Reformation

Summary: Themes related to humanity's relationship to nature as technological change led to the Industrial Revolution are evident in early modern German and Austrian art and literature. Authors of popular Hausväterliteratur (house fathers' literature) associated with the Protestant Reformation advocated the rudiments of agricultural "improvement" through division and specialization of agrarian labor, plant selection, crop rotation, and other changes that upper class landowners adopted for their own economic benefit. By the nineteenth century, authors of Volksliteratur and Dorfgeschichten (village stories) composed novels and short stories celebrating aspects of rural culture and land stewardship as both values were increasingly threatened by modernity. In his writings on Die Gute Gesellschaft (The Good Society), Peter Rosegger cautioned against preoccupation with technical progress that was contributing to rural depopulation and erosion of the sustaining Volksgeist (folk spirit) of locale, community, and obligation.

Keywords: Protestant work ethic, rural German enlightenment, progress, folk literature

Резюме (Рихард Д. Шойерман и Артур Д. К. Эллис: «Отцы семейств» и «Люди поля» в искусстве и народной литературе со времен Реформации): Темы, которые занимают отношение людей к природе и технологическим преобразованием в контексте промышленной революции, являются очевидными в немецком и австрийском искусстве и литературе начала нового времени. Авторы популярной литературы об отцах семейств, которые ассоциировались с протестантской Реформацией, отстаивали «улучшения» основ ведения сельского хозяйства за счет деления и специализации аграрной работы, отбора растений, севооборота и других культур, которые землевладельцы высших классов использовали только для своей экономической выгоды. До 19-го века авторы народной литературы и деревенских историй писали романы и короткие рассказы и тем самым восхваляли ценности сельской культуры и хозяйства в то время, когда этим ценностям угрожало Новое время. В своем труде «Хорошее общество» Петер Розеггер предостерегал от технического прогресса, который способствовал уничтожению сельского населения размыванию народного духа в отношении местной и общественно-социальной ответственности.

Ключевые слова: протестантская этика труда, немецкое Просвещение на селе, прогресс, народная литература

Zusammenfassung (Richard D. Scheuerman & Arthur K. Ellis: "Hausväter" und "Menschen des Feldes" in der Kunst und Volksliteratur seit der Reformation): Themen, die sich mit menschlichen Beziehungen zur Natur und technologischen Wandel im Kontext der Industriellen Revolution beschäftigen, sind evident in der früh-modernen deutschen und österreichischen Kunst und Literatur. Autoren der populären Hausväterliteratur, die mit der Protestantischen Reformation assoziiert wurden, befürworteten die „Verbesserung“ der Grundlagen der Landwirtschaft durch Teilung und Spezialisierung der Agrararbeit, Pflanzenauswahl, wechselnde Fruchtfolge und weitere Veränderungen, die die Gutsbesitzer der oberen Klasse nur für ihren eigenen wirtschaftlichen Nutzen vornahmen. Bis zum 19. Jahrhundert haben Verfasser von Volksliteratur and Dorfgeschichten Romane und Kurzgeschichten geschrieben und damit die Werte der ländlichen Kultur und Wirtschaft gepriesen, in einer Zeit, als diese Werte zunehmend durch die Moderne bedroht wurden. In seinem Werk "Die Gute Gesellschaft" warnte Peter Rosegger vor einem technischen Fortschritt, der zur ländlichen Entvölkerung und einer Erosion des Volksgeistes hinsichtlich lokaler und gemeinschaftlich-sozialer Verantwortung beiträgt.

Keywords: protestantische Arbeitsethik, ländliche deutsche Aufklärung, Fortschritt, Volksliteratur

That art and literature of beauty and noble truths foster moral well being is an abiding theme in the novels of Christoph Wieland (1733-1813) and the plays of Friedrich Schiller (1759-1805). Yet one searches in vain in *Oberon*, Schiller's *Wallenstein* trilogy, or works by most other century Weimar Classicists, for agrarian scenes and experience in which these motifs are developed. Schiller's favored poem "The Walk" (1785), however, does consider the fundamental question of humanity's relationship to nature in the wake of civilization's urban and technological encroachment:

O, happy People of the Fields, not yet
Wakened to freedom from the gentle will
Of the mild Nature, still content to share
With your own fields, earth's elementary law!
Calm harvests to calm hopes the boundary set,
And peaceful as your daily labor, there
Creep on your carefree lives.
But ah! what steals
Between me and the scenes I lately saw—
A stranger spirit a strange world reveals,
A world with method, ranks, and orders rife—
And rends the simple unity of life.
The vista'd Poplars in their long array
The measured pomp of social forms betray.
... And now out the rocky kernel flowers
The haughty CITY, with its thousand towers!
(Schiller, 1887, p. 145)

Wernher der Gärtenaere's epic poem *Meier Helmbrecht* (c. 1250) is remarkable for being among the earliest German literary works based on a contemporary and personal theme, and for its realistic portrayal of a farm family's generational drama. The father, Helmbrecht and his eponymous son confront the challenges of life in the waning era of knights and chivalry, and the younger Helmbrecht's lust for adventure leads to destructive ends in spite of his devoted father's wise counsel. The boy's fate is more tragic than the biblical Prodigal Son, but the story, which is set in the Bavarian-Austrian borderland, offers enriching insights into the lifeways of German farmers during the High Middle Ages.

We learn the elder Helmbrecht is a free laborer who farms a medium-sized farm on a heritable lease that he ardently hopes his son will one day assume, and that they pay a tenth of their produce, perhaps to the local monastery. The family also includes the mother and Helmbrecht's two sisters, and all are accustomed to hard work that includes tending lost calves, feeding oxen, digging beets and cutting cabbage, beating flax, and flailing grain. The pace and labors are too much for impatient young Helmbrecht who seeks wine and "wheaten bread" instead of spring water and his mother's soup of oats and rye, and tells his father words they both will come to greatly regret:

Now what I wish to say, please hear:
Though peasants do much work, I fear
They eat up more than is their share.
And now, however I may fare,
I certainly will plow no more!
If soiled and blackened hands I wore
Because I did the plowing here,
Then by the grace of God, it's clear
I should be shamed, beyond all chance,
When I took the ladies' hands in dance.

(Bell, 1931)

As with the similar genre in France, German *Hausväterliteratur* ("House-Father Literature") emerged as a popular if more Protestant moralized style about rural living in the seventeenth and eighteenth centuries. Books featured informative entries on topics like crop production, raising livestock, bee-keeping, and the household economy. Many *Hausväter* authors were Protestant clergy whose ideas had been influenced by Martin Luther's extraordinary German language translation of the Bible and Reformation teachings on "House Father" responsibilities as husband, parent, and manager of household and farm. Luther's idea contributed significantly to the emergence of the Protestant work ethic that upheld work as honorable means to make yourself or find yourself.



Image I: Daniel Hopper: Proverbs 10:4-7, Illustration (detail, 1534); (Verse 5: "He who gathers in summer is a prudent son, but he who sleeps in harvest is a son who brings shame.") Woodcut on paper, 8 ¼ x 11 ½ inches; Wikimedia Commons.

Martin Luther (1483-1546) had often mentioned that he was "a farmer's son," and his Bible commentaries contain much agrarian imagery. In his discussion of John 6:27, for example, in which Jesus speaks with the disciples about their need for bread, Luther refers to Christ as Owner of the Granary, Baker, Brewer, and Supply; and he encourages prayer and the public reading of the Gospels in the fields to "purify the air" and that "fruit may grow vigorously." (Luther, 1969, pp. 14-15, 90-91) The complete *Lutherbibel* was first published in

Wittenberg in 1534 and because of the newly invented printed press copies were widely disseminated Reformation thought. Indeed, fully a third of all books printed in German during the first half of the sixteenth century were works by the reformer. Luther had high interest in using artful illumination to facilitate understanding of vernacular biblical texts, and had known the Elector of Saxony's court painter and engraver, Lucas Cranach the Elder (c. 1472-1553), since 1504 as both men had been in Duke Frederick III's circle of patronage.



Image 2: Hans Holbein: Ruth and Boaz; *Biblia Sacra iuxta Vulgatam* (Paris, 1552); Adolf Bartels: *Der Bauer in der deutschen Vergangenheit* (Leipzig: Eugen Diederichs, 1900)

Luther and others from his circle of translator-colleagues like Phillip Melanchthon are known to have participated in the arrangement of text and Cranach's vividly colored woodcuts of lively depictions for the first complete 1534 version. Habsburg Emperor Maximilian I commissioned Cranach and renowned German Renaissance artist Albrecht Dürer (1471-1528) to illustrate in pen the margins of a parchment Order of St. George Prayer-Book (c. 1515) that included Dürer's drawing of the Virgin Mary with ears of wheat. Images of *Maria im Ährenkleid* (Mary in [Grain] Ear Dress) date to the late fourteenth century in Milan and cathedral paintings of the graceful Madonna with long blonde hair and clad in dark blue dresses adorned with golden heads of grain were popular until the Reformation. The origins of these depictions have been attributed to early church lore about the Virgin's girlhood when she was said to have prayed for the Bread of Heaven while she embroidered clothes. In the medieval church tradition, blue represents heavenly grace and ears of grain have symbolized the spiritual nourishment and fertility of the church.ⁱ

German artist and printmaker Hans Holbein (c. 1497-1543) also provided woodcut illustrations for early editions of the *Lutherbibel* as well as commissioned works for Sir Thomas Moore in England and European papal princes. While his ambiguous religious convictions changed over time, Holbein is generally associated with the reformist movement and his art is considered among the supreme examples from the German reformation. As seen in his rendering of Ruth and Boaz for a Vulgate edition of the Bible (c. 1525), Holbein's art represents a unique aesthetic in the transition from Gothic formalism to the refreshing realism in illustrations and portraiture. German printmaking is also notable for the popular "perspective" (*vue d'optique*) panoramas by Georg Balthasar Probst (1732-1801) and others artists affiliated in the eighteenth century with Augsburg printers that simulated three-dimensional views of Bible and historical and city scenes (Schmidt, 1977, p. 17-19, 487).

Among the most important contributors to Hausväterliteratur were the Lutheran pastors Johann Coler (1570-1639) and Franz Phillip Florinus (1649-1699). German writers like Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) were also known to moralize on agrarian themes in poems like "As a Man Soweth":

We must not gather hope to be mowers,
And to gather the ripe old ears,
Unless we have first been sowers
And watered the furrows with tears."

"It is not just as we take it,
This mystical world of ours,
Life's field will yield as we make it
A harvest of thorns or of flowers.

(Etheridge, 2014, p. 38)

Works like the Florinus's widely read *Oeconomus Prudens* (1702) were beautifully illustrated with technical drawings and engravings of threshing scenes and other field labors. One of Germany's most acclaimed engravers and lithographers of country scenes was Johann M. Mettenleiter (1765-1853), a native of Baden-Württemberg whose early work included illustrations for Franz Marius Babo's *Paintings from the Life of the People* (1784) and Lorenz von Westenrieder's *History of Bavaria* (1786). Mettenleiter became a founding member of the Munich *Kunstverein* where he improved lithographic processes of the time which led the wider distribution of his workmanship and noble patronage. In 1790 Elector Karl Theodor of Bavaria appointed Mettenleiter as his court engraver, and Russian Tsar Alexander I subsequently commissioned him to complete a series of engravings of his country estates in St. Petersburg and awarded him the Imperial Order of St. Stanislas. Mettenleiter's distinctive compositions that depict both country labor and aristocratic life are evident in his 1788 woodcut, *Lords and Reapers Celebrate Harvest*.



Image 3: (Left) Albrecht Dürer: "Mary in [Grain] Ear Dress" (c. 1515). Randzeichnungen zum Gebetbuche des Kaisers Maximilian I (München, 1907); (Right) Maria im Ährenkleid (c. 1490), Bayerisches Nationalmuseum, Salzburg.

One of the Enlightenment era's most substantial and lavishly illustrated works on religion and natural science was Swiss academician Johannes Jacob Scheuchzer's four-volume *Physica Sacra, oder Geheiligte Natur-Wissenschaft derer in Heil* (*Physica Sacra, or the Sacred Nature of Science and Salvation*). Published in four volumes from 1731 to 1735 in Augsburg and Ulm in separate German, Latin, and French editions, Scheuchzer's masterwork was popularly known as the "Copper Bible" (*Kupfer-Bibel*) for some 760 full-page copper-plate illustrations. For this work he commissioned such notable German Baroque engravers as Jacob Fridrich (1684-1751), Johann Pintz (1697-1767), and Martin Tyroff (1704-1759). Selected landscape views and other illustrations in some editions were beautifully hand-colored. Scheuchzer was a professor of mathematics and physics in Zürich, and is considered the founder of paleontology for his pioneering field studies in the Swiss Alps and southern Germany. He intended *Physica Sacra* to popularize unfolding scientific discoveries that he believed shed light on Bible history and meaning for both Catholics and Protestants, and also to defend the faith from natural philosopher skeptics.



Image 4: J. Fredrich: Flax and Barley (Exodus 9: 31); M. Tyroff, Emmer and Wheat (Exodus 9:32). Copper-plated engravings on paper, 10 ¼ x 16 inches; Johann Scheuchzer, *Physica Sacra* (1731-1735).

Scheuchzer's chronological commentaries included numerous references to plants and animals of the Bible in illustrated stories from both Old and New Testaments involving crops and ancient field operations. Scheuchzer supervised all aspects of the series' production and entrusted Nuremberg Academy of Fine Arts director Johann Daniel Preissler (1666-1737) with the design of elaborate frames unique to each illustration which was also included reference to a specific Bible verses. In the case of engravings related to the Exodus account of the plague of hail upon Egyptian crops (Genesis 41), Gideon's threshing floor (Judges 6:37), Elisa's miracle of the bread (II Kings 4:42), and Jesus' parables (e. g, Matthew 13), these borders contain detailed close-up views of threshing tools and heads of flax, grain, and other crops familiar to early eighteenth century artists. But

Preissler's horned straw pitchforks did not appear until medieval times and his rendering of emmer looks more like German spelt, a separate primitive wheat species. The bushy branching heads of a peculiar club wheat (*Triticum vulgare compactum*, German "Miracle wheat") prominently displayed at the base of the "Pharaoh's Dream" (Genesis 41), however, are a variety native to Egypt. These detailed imaginative views in the Kupfer-Bibel attest to the significance of agrarian imagery in minds of Scheuchzer's many readers. (Van Berkel & Vanderjagt, 2006, p. 115-116)

Agrarian associations with German Enlightenment thought is also evident in the writings of Augsburg's Gottlieb Tobias Wilhelm (1758-1811) and poet and pedagogue Christian Felix Weisse (1726-1804) of Leipzig. Wilhelm was a Protestant pastor and natural philosopher who contributed nineteen of twenty-five volumes in the magisterial Discourses in Natural History published from the 1790s to 1810 by his father, Christian Art Wilhelm, with hundreds of hand-colored copperplate engravings by Jacob Xaver Schmutzer (1713-1775) and Balthasar Friedrich Leizelt (1855-1812). Weisse tutored children of the nobility and edited the influential journal *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (Library of the Beautiful Sciences and Liberal Arts) for three decades beginning in 1759. Weisse criticized extravagance in literature and became a popular children's author of stories that blended religious piety with regional folklore, and published a pedagogical weekly, *Der Kinderfreund* (The Children's Friend), the first periodical for children in German. As in his poem "After the Harvest" ("Nach der Ernte"), many of Weisse's stories and poems served to impart young and old alike with appreciation for country life throughout Saxony.

The fields around all empty lie,
Our barns are stored with grain,
And joyfully we homeward hie,
And bring our labor's gain.
Lovely field, when Spring around
Has flung her verdure bright,
When May spreads flowers on the ground,
And trees are blooming white.
But lovelier far the golden wheat
That springeth from the soil,
That bows the head as though to greet.
With thankfulness our toil.
On wagons, 'neath their golden weight
That groan, our maidens ride,
The while, with honest joy elate,
Our reapers march beside.
(Dulcan, 1856, p. 250)

Rural themes in Continental literature further developed into the nineteenth century *Volksliteratur* (folk literature) and *Dorfgeschichte* (village tales) of Swiss writer Jeremias Gotthelf (1797-1854), Germans Fritz Reuter (1810-1874) and Berthold Auerbach (1812-1882), and Austrian novelist and poet, Peter Rosegger (1843-1918). Writing in the Low German dialects of country people, these popular writers composed colloquial verse, humorous short stories, and adventuresome *Bauernroman* novels of local flavor that idealized some

aspects of peasant life while presenting frank depictions of the rural poor. Julian Schmidt, a literary critic of the time, observed that these writers keenly conveyed their characters' personal enjoyments alongside internal dissensions common to village life through the hearty openness of peasant conversation. (Schmidt, 1865, p. 171)



Image 5: Attributed to Jacob Xaver Schmutzer, "Methods of Threshing and Flailing Grain"; Hand-colored engravings, 3 ¾ x 6 ½ inches; Gottlieb Tobias Wilhelm: *Unterhaltungen aus der Naturgeschichte* (Augsburg, 1810).

Gottself's *Uli der Knecht* (Ulrich the Farm Servant, 1841), translated into English by John Ruskin, is the story of a poor farmer who struggles to learn newer methods of cultivation to transform his meagre holdings into a thriving enterprise. He seasonally hires out to more prosperous Bernese neighbors to sharpen scythes and tend livestock. He partakes of harvest feasting where, "Even the most callous [landowners] feel some sentiment of thankfulness towards God, and understand that they owe Him some offering as an expression of their gratitude. ...Should not habitual thanksgiving be the result of so much bounty?" (Ruskin, 1907, p. 452) Reuter, who was jailed as a young man for political activism, wrote the three-volume novel *Ut mine Stromid* (1862-1864), published in English as *Seedtime and Harvest* (1872) and *From My Farming Days* (1878), which describes with hints of Dickens-like caricature the peasant farmers and villagers of his native Mecklenburg.

One of the most influential *Dorfgeschichte* writers was the German-Jewish poet and Swabian novelist Berthold Auerbach, author of the immensely popular *Schwabwälder Dorfgeschichten* (Black Forest Village Tales, 1843), published in English in 1869 as *Black Forest Village Stories*. In the eponymous tale "Lauterbach," Auerbach tells of the young country schoolmaster who finds work patiently tending the youth of Nordstettin. As a result of Lauterbach's after-school countryside ramblings, readers are shown his "Wisdom of the Fields" notebook that records personal reflections and relates coarse-grained peasant harvest lore and provincial expressions to lessons for life:

- In cutting grain, the reaper must lay the swath behind him, so as to have nothing before him but the blades still standing. So with the deeds that we have done. They must be out of sight, so that all our attention may be turned to what yet remains to do.
- When in the distance I see mowers bowing and rising so regularly, it seems as if they were going through some ceremonious ritual of prayer.
- The weeds in the grain-fields are no man's property until the poor take them away and convert them into nutritious food. Do you ask, of what use are weeds? Perhaps many other things should be judged by the same rule.
- Every patch of ground has its history. Could anyone unravel the mutations which transferred it from hand to hand, and the fortunes and sentiments of those who tilled it, he would understand the history of the human race... (Auerbach, 1869, p. 321-328)

One of the Austria's most beloved authors, Heimatdichter (homeland poet) Peter Rosegger fashioned lively novels, short stories, and poetry deeply influenced by his experiences as a farm youth and devout country schoolteacher in the rural southeastern Tyrolian highlands. Critics praised such works as *Volklieben in Steiermark* (Folklife in Styria, 1871), his semi-autobiographical *Waldheimat* (The Forest Farm, 1877), and epistolary novel *Erdsegen* (Earth's Blessing, 1900) for their lyrical yet unsentimental representations of land-folk that combined humor and ill-fortune. Rosegger's country characters live between worlds ancient and modern and confront challenges of the day in stories rich with rural proverbs, folksongs, traditional remedies, and culinary lore. Europeans who perceived growing urban pretentiousness found in Rosegger's works meaningful expression of *Die Gute Gesellschaft* (The Good Society) where dignity and respect for others and nature were informed by tradition and religious belief. Personal autonomy celebrated by avant popular culture offered a choice of risk divorced from the stabilizing, meaningful *Volksgeist* humus of locale, community, and obligation. By 1905 Rosegger's books had been translated into twenty-two languages; in 1913 he received the Nobel Prize for Literature and became the most widely read German author of his day. Details of agronomy and nature woven into Rosegger's prose reflect intimate knowledge of farm life, as evident in the observations of *Waldheimat* farmer "Jakob der Letzte":

Before him the brown fields stretch away, the larks blow their trumpets, and in tender, reddish blades the dead arise and look up to heaven. Then gradually everything begins to grown green, the tiny leaves curl and bend earthwards again as if they are listening for any counsels about life that the Mother may give to them. Then they aspire upwards, rolling themselves into sheaths, out of which, little by little, emerges the stalk and the inmost being of the grain. ... And the single blade is now in its full glory. The four-sided ear, in which the still tender grains lie scale-like over each other, hangs its blossom out like tiny flags wherever a grainlet lies in its cradle, which flutter and tremble without ceasing, while the high stalk rocks thoughtfully to and fro.

... Strong and slender the stalks grow up from joint to joint. The lance-shaped, dark green leaves that lorded it at first, have nearly vanished, the stalks droop their heavy heads, which give back the sown grain thirty or forty-fold, one stalk laying its golden head on the shoulder of another. In the sun's heat by day, at night in the light of the moon and the stars and the glimmer of glow-worms, they are ripening towards harvest. ...When Jacob, always first and last in the heat and burden of the day, rests in late evening beneath a grain-stook in the harvest field, his dreaming begins again. The breath of grass and flowers makes him drowsy: he watches the antics of a jolly grasshopper, hears the chirp of a cricket—then it all fades away. He is looking out over a country where there is no blue forest, no green meadows,

no mountain crags, and no clear streams. So far as ever the eye can reach is one great golden sea, an immeasurable field of grain. (Rosegger, 1912, p. 194-195)

Northern Landscapes, Biedermeier, and Music of Harvest

The 1815 Congress of Vienna had brought peace to a rising European middle class long weary of Napoleonic devastation. Latent desire for domestic tranquility following so many years of foreign interventions restored the vitality of regional cultures and led to renewed appreciation for contentment through the simple life. The martial grandeur evident in public events and fine art of galleries in Berlin, Mainz, and Vienna gave way to a half-century of introspection during which many artists and designers found meaning in more sentimental expressions of community *Gemütlich* and personal piety. Biedermeier furniture designers used locally available cherry, ash, and oak instead of the imported mahogany formerly preferred by homeowners to construct unique designs featuring straight lines and panels often colorfully decorated with unpretentious designs inspired by peasant folk art.



Image 6: After Ferdinand Waldmüller: *The Harvest* (1847). Lithograph on paper, 7 ½ x 9 inches (1887). Palouse Regional Studies Collection.

Influential Biedermeier artists, named for the pseudonym used by a pair of Munich area poets, included the Austrian painters Ferdinand Georg Waldmüller (1793-1865) and Friedrich Gauermann (1807-1862), who painted detailed harvest scenes after summer visits to the hinterland. Waldmüller's blissful *The Harvest* (1847) appears to show a foursome of parents and grandparents smiling at a child who lies contentedly in a basket. The trappings of harvest field labors surround the group with the women clutching grain while the elderly man ties a sheaf and the younger sharpens a sickle with a peening hammer. A field crucifix is prominently mounted on a post behind them, and a church steeple is visible in a distant village. Some Vienna Successionists later praised Waldmüller for introducing a new kind of atmospheric realism through his naturalistic *plein air* coloring technique. Friedrich Gauermann's *Harvesting in the Foothills of the Alps* (1835, issued as a popular lithograph by Vienna's Austrian Kunstverein as *The Harvest*) and *The Harvest Wagon* (1837) are notable for imposing skiescapes that seem to frame the colorfully clad peasant workers in a dramatic nobility of the countryside. The latter painting, in the Liechtenstein Princely Collection, shows three horses straining to pull a

wagon heavily laden with grain uphill as a furious storm rolls in from mountains in the distance. The viewer is drawn to the vital struggle of life near Lake Zellar in central Austria and the likelihood of deliverance. No marching army could be more heroic. (Dow & Sandrock, 1976)

Classical and Romantic composers of the period found inspiration in popular folk tunes surely known to rural subjects of their contemporaries' harvest landscape paintings. Austrians Joseph Haydn (1732-1809), Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), Franz Schubert (1797-1828), and Franz Liszt (1811-1886) are known to have delighted in the familiar tunes of Viennese ballads, Tyrolean folksongs, and other melodies that are heard as elaborated segments in many of their orchestral and choral works. Mozart set to music German lyrical poet Ludwig Christoph Heinrich Hölty's "The Old Farmer to His Son," a succinct expression of Prussian rural values, in his 1791 opera *The Magic Flute*; and Liszt's stirring "Reapers Chorus" (*Schnitterchor*) from his symphonic poem *Prometheus Unbound* (1850) left audiences cheering for encores as if the overture's harvesters were lauding the gift of fire to humanity. In 1816, Franz Schubert set Hölty's *Ernteliedii* (*Harvest Song*, 1773) to a lively four-part strophic setting of the same title for one of his few contrapuntal songs. One can hear the reapers' scythe swing in the poem's onomatopoeic opening lines that scarcely need translation ("Sicheln schallen, Ähren fallen...") and continue with a simple story that concert audiences of the day found entertaining and might well have been heard in summertime grain fields along the Donau:

Sickles sound;
On the ground
Fast the ripe ears fall;
Every maiden's bonnet
Has blue blossoms on it;
Joy is over all.

Sickles ring,
Maidens sing
To the sickle's sound;
Till the moon is beaming,
And the stubble gleaming,
Harvest songs go round.

All are springing,
All are singing,
Every lisping thing.
Man and master meet;
From one dish they eat;
Each is now a king.

(Reed, 1997, p. 224)

Akademien, Malerkolonien, and Americans Abroad

By the mid-nineteenth century, patrons of the arts in Germany experienced a range of aesthetic styles variously influenced by regional responses to Romanticism and Biedermeier as well as by foreign trends. Berlin, Düsseldorf, Frankfurt, a. M., Munich, and other major German cities hosted academies that became generally known for interpretations of nature and society through new approaches to subject, color, and composition. Jakob Becker (1810-1872) studied at the Düsseldorf Academy from 1833 to 1841 where he mastered the finely detailed if fanciful landscapes and genre subjects for which the school became known and which significantly

influenced many prominent American Hudson River painters. Following his studies in Düsseldorf, Becker began his three-decade tenure as the first professor landscape and genre painting at the Städelschule in Frankfurt, and sought out rural subjects in order to depict with both realism and emotion the social conditions of the peasantry. Among his most famous works are the harvest and family-themed paintings *Reapers Fleeing a Thunderstorm* (1840), which shows workers' responses to the fearsome prospect of a grainfield fire, and joyous *Homecoming of the Reapers* (1847).

Munich native Karl Theodor Piloty (1826-1886) painted grand scenes from German history and inaugurated a generation of realist artists following his appointment in 1856 as professor at the influential Munich Art Academy. One of his most notable protégées, Theodor Schütz (1830-1900, sometimes "Schultz") studied at the school from 1857 to 1863 and frequently painted central German and Italian country scenes while traveling with Piloty and other academy artists. Schütz's brilliantly colored, naturalistic canvases like *Midday Prayer in the Harvest* (1861) and *Evening Landscape in Harvest* (1879) depict some of the era's most evocative scenes of German country life. The Munich Academy also influenced William Merritt Chase, Walter Shirlaw, and other American artists who studied under the tutelage of Piloty, Karl Otto, and others prominent German artists.

One of Piloty's and Schütz's most notable students, Albert Kappis (1836-1914), was a prodigious painter and printmaker from Stuttgart who favored genre themes and rural landscapes that included numerous harvest and haying scenes. Kappis traveled to Barbizon in 1867 and many of his subsequent works anticipate Impressionism through use of a Swabian earth tone palette to depict scenes of peasant labor in such paintings as *Harvesting* (1871), *Harvest Time* (1871), *Stuttgart Harvest* (1878), and *Children at a Harvest Festival* (n.d.). Artistic fidelity to Volksgeist agrarian and religious values is also seen in the work of such regionalist painters of the time as Hans Thoma (1839-1924), and though trained at prestigious art academies in Düsseldorf and Karlsruhe, where he later taught, his heart and imagination never strayed far from the Black Forest settings of his youth. The prolific Thoma credited the sixteenth century influence of Lucas Cranach the Elder more than the modern masters with whom he studied. His many robust biblical scenes and naturalistic poetic of Baden-Württemberg and Hessen were prized by galleries and collectors throughout Europe. Thoma's colorfully placid depictions of harvest time labors, often amidst intricately painted foliage of trees and forbs, include *Ripened Grain*, *Summer in the Black Forest* (1873), *Grainfield in Ears* (1883), and *Grainfield by Oberusel* (1902).

Pittsburg's Charles Stanley Reinhart (1844-1896) studied in Munich and Paris in the 1880s and returned home to become a leading figure in America's Golden Age of Illustration. Willa Cather (*Lincoln Courier*, October 23, 1897) wrote that Reinhart depicted "the dignity and tragedy of labor" in the many scenes he supplied to illustrate Harper & Brothers publications and novels by European authors. One can sense the heat, exhaustion, and noise in his spirited scene, *Primitive Thrashing*, which shows a man straining with a taut rope to guide a team of horses around in a circle as they pull a threshing sled weighed down by a woman who holds on dearly to a wooden brace for support and balance.



Image 7: After Jakob Becker: *Reapers Fleeing a Thunderstorm* (1840). Engraving on paper, 5 x 7 inches (1860); Palouse Regional Studies Collection.

Popular American travel writer Bayard Taylor (1833-1908) traveled extensively throughout Europe in the 1850s, became fluent in German and Swedish, and served from 1862 to 1863 as U. S. Minister to Russia. His many published travelogues make frequent mention of rural life on the continent. His descriptions of harvest time in a chapter from *Byways of Europe* from an 1856 journey through Thuringian in central Germany speak to aesthetic associations with place and people, and understanding of poetry's source as both senses and imagination:

I went to northward from Gotha into a boundless, undulating region of tawny harvest and stubble fields. The plain behind me, stretching to the foot of the Thuringian Forest, was covered with a silvery, shimmering atmosphere, on which the scattered villages, the orchards, and the poplar-bordered highways were dimly blotted, like the first timid sketch of a picture, which shall grow into the clear, confident color. Far and wide, over the fields, the peasants worked silently and steadily among their flax, oats, and potatoes,—perhaps rejoicing in the bounty of the sunshine, but too much in earnest to think of singing. ...Wains, laden with sheaves, rumbled slowly along the road towards the village barns. I had nothing to do but watch the mellow colors of the broadening landscape, as we climbed the long waves of earth, stretching eastward and westward out of sight. Those mixed, yet perfect moods, which come equally from the delight of the senses and the release of the imagination, seem to be the very essence of poetry... (Taylor, 1864, 323-324)

In the same vicinity Taylor also recorded a familiar German Harvest-Home custom:

The field-laborers on my friend's property commemorated the close of the season by bringing him, according to custom, an Erntekranz (harvest-wreath) of ripe rye and barley-stalks, mixed with wild grasses and adorned with fantastic strips of colored and gilded papers. This wreath was formally delivered to the landlord, who also, according to custom, regaled the laborers with plum cakes and wine. They passed the afternoon and evening in one of the outer rooms, settling their accounts and partaking

of the cheer, after which a gittern was brought forth and room cleared for a dance. We had some of the old Thuringian songs, with a chorus more loud than musical, and two-step waltzes danced to the tinkling gittern.ⁱⁱⁱ (Taylor, 1864, 323-324)

One of Germany's most prolific painters of harvest and haying scenes, Hugo Mühling (1854-1929), was born in Dresden to a family of prominent landscape artists. He became a seasonal participant in the country's oldest art colony, the Willingshäuser *Malerkolonie*, which had been established in the picturesque Hessian village north of Frankfurt, a. M. surrounded by rolling hills and valleys bathed in a liquid light that had long attracted artists to the area. Colony founder and Baltic German Gerhardt Wilhelm von Reutern (1794-1865) came to Willingshausen to recover from serious injuries he had suffered as a commander in the Russian army at the 1814 Battle of Leipzig. The Romanov family provided von Reutern a stipend and with encouragement from Goethe and Emil Ludwig Grimm, the third of the brothers Grimm, he decided to remain in the area and become a painter of local inhabitants and scenes. Subsequent artist visitors to the area like Jakob Dielmann (1809-1885) and Ludwig Knaus (1829-1910) further popularized the location which in turn attracted a later generation of painters like Mühling. Many of these later colony artists painted *plein air* renderings of summertime field labors though few, in any, completed as many harvest and haying scenes as did Mühling whose works (c. 1885-1905) include *The Grain Harvest*, *Prayers in the Grainfield*, *The Harvest Sheaves*, and *Farmers in Harvest*.^{iv} (Taylor, 1871, p. 310-311)



Image 8: Lionel C. Henley: *Harvest Festival in Germany*. *The Graphic* (July 2, 1870)

Dresden emerged as an important center for German Expressionist art with the formation in 1905 of the Die Brücke (The Bridge) Group by Fritz Bleyl (1880-1976), Eric Heckel (1883-1966), and several others who had no formal training in art but valued intuition and fresh perspectives to interpret a changing world. These bohemian artists sought to assert the inspired printmaking and painting styles of Dürer and Lucas Cranach the Elder and appropriate new ways of depicting meaning in the spirit of Van Gogh and Kandinsky without the constraints of academic conventions. Similar movements soon arose in Munich, Berlin, and other German cities where writers and artists sought to express their perceptions of troubling social and political trends that contributed to a sense of alienation from the natural world and preoccupation with material values.

Expressionists like Heckel, Eric Nolde (1867-1956), and Munich's Franz Marc (1880-1916) and Ludwig Zumbusch (1861-1927) looked to the inner self for a psychological oeuvre of personal interpretation depicted not in external visual reality, but in flowing forms and rich colors as seen in Zumbusch's placid *Harvesters*. Nolde drew from his rural upbringing in northwestern Germany for such paintings as *Harvest Day* (1904), a vivid composition of unlikely greens and yellows with splashes of mauve that swirl around a team of rakers as if they are fighting back the tide. The painting caused a sensation when exhibited in Berlin two years later as viewers experienced invigorating if somewhat vertiginous feelings of prospect for the new century. Marc's more soothing depiction of harvest in *Sheaves of Grain* (1907) with soft yellow stalks against a placid sky of lavender and gray is strongly reminiscent of Van Gogh, and expresses his appreciation for agrarian ways and rhythms of nature.v



Image 9: Karl Hermann Schmolze: Harvest Nooning (c. 1855). Palouse Regional Studies Collection.

The Reformation, following on the Renaissance, takes its place as one of the great disruptive innovations in European and world history. The radical, world-changing work of such giants as Luther and Melancthon was made possible because of advances in the arts, sciences, and technology, among them the printing press which made possible individual access to both salvation (religion) and literacy (education). Other technologies followed on, changing the shape of things to come from predominantly agrarian and pastoral to industrial and urban. In this essay we have attempted to capture an image of something largely lost, the hallowed harvest.

Literature

Auerbach, Berthold (1869): *Black Forest Village Stories*. New York: Leypoldt & Holt.

Bell, Clair Hayden (1931): *Peasant Life in Old German Epics: Meier Helmbrecht and Der Arme Heinrich*. New York: Columbia University Press.

Dow, James R. & Sandroock, James S. (1976): Peter Rosegger's 'Erdsegen': The Function of Folklore in the Work of an Austrian Heimatdichter. In: *Journal of the Folklore Institute*, Vol 13, Nr. 3, Special Issue, pp. 227-239.

- Dulcan, Henry William (1856): *The Book of German Songs*. London.
- Etheridge, Samuel N. (Ed.) (2014): *Poetry for a Lifetime*. Orinda: Miravista Press.
- Luther, Martin (1969): *Luther's Works*, Vol. 42. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Reed, John (1997): *The Schubert Song Companion*. New York: Manchester University Press.
- Rosegger, Peter (1912): *The Forest Farm: Tales of the Austrian Tyrol*. London: A.C. Fifield
- Schiller, Friedrich (1887): *Schiller's Poems and Ballads*. London: George Routledge and Sons.
- Schmidt, Julian (1865): *Geschichte der Deutschen Literatur seit Lessing's Tod*. Leipzig: F. W. Grimow.
- Schmidt, Phillip (1977): *Die Illustration der Lutherbibel, 1522-1700*. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.
- Taylor, Bayard (1864 / 1871): *Byways of Europe*. New York: G. P. Putnam and Son.
- Van Berkel, Klaas & Vanderjagt, Arjo (Eds.) (2006): *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*.
Leuven: Peeters, Bondgenotenlaan.

About the Authors

Prof. Dr. Richard D. Scheuerman: Associate Professor of Curriculum and Instruction, Seattle Pacific University, Seattle, WA (USA). Contact: rscheuerman@hotmail.com

Prof. Dr. Arthur K. Ellis: Professor of Education, Director of the Center for Global Curriculum Studies, Seattle Pacific University, Seattle, WA (USA). Contact: aellis@spu.edu

i Cranach's woodcuts were reworked in later editions of the *Lutherbibel* by other prominent German artists including Christoph Murer (1558-1614), and Paul Creutzberger (1539-1591). Other fifteenth century portrayals of *Maria im Ährenkleid* are in the Bavarian National Museum, Munich; State Pushkin Museum, Moscow, and St. Mary's Church, Budweis, Czech Republic. Luther also sought to refocus spiritual attention to obligations that had become increasingly secularized and decried, for example, the "disgraceful babble and hilarity" of village processions and raucous outdoor festivals that took place during Rogation Week. Observed since at least the sixth century, Rogate Sunday was to begin a time of fasting and abstinence in anticipation of Ascension Sunday in April or May, and was associated with the annual "Blessing of the Fields" ceremonies which signaled the beginning of springtime planting.

ii Schubert's *Erntelied* score is found in *Franz Schubert's Werke, Serie XX: Sämtliche Lieder und Gesänge* (Leipzig, 1894-1895). The exuberant *The Four Seasons* concerto series (c. 1723) by Italian composer Antonio Vivaldi (1678-1741) is the Baroque composer's most famous work and was influenced by his viewing the seasonal landscapes of Marco Ricci (1676-1730). Published in 1725 with accompanying sonnets likely written by Vivaldi himself, *The Four Seasons* is one of the first-known examples of program music which features narrative elements relating text to music to better inform listeners. His third concerto in the *Seasons* series, "Autumn" (No. 3 in F major, Op. 8, "L'autunno") includes verse that explicitly relates the music to "the pleasure of the rich harvest."

iii A gittern is a small guitar-like instrument.

iv In his later years Mühlhing became a prominent figure in the Düsseldorf Successionist movement. Notable German scientists of the time also contributed to documentary botanical art featuring cereal grains.

Among the most notable publications that contains hundreds of color lithographs is *Flora von Deutschland, Österreich und der Schweiz* (1885), the ambitious four-volume work by Otto Wilhelm Thomé (1840-1925) of Cologne.

v Marc's *Sheaves of Grain (Getreidegarben)* is in the collection of Iowa City's University of Iowa Museum of Arts which also contains Expressionistic works by Gabrielle Münter and Wassily Kandinsky.



Renate Girmes (Deutschland)

Leben aus dem Geiste oder: Warum Bildungseinrichtungen als menschliche Entfaltung tragende ‚Gemeinden‘ gedacht werden sollten

Summary (*Renate Girmes: Living Through the Spirit or: Why Educational Institutions Should Be Considered „Communities“ for Human Development*): The following text explores existing arguments for a new view on the tasks of the education system from a tradition of Christian thought. It takes up what can be considered the sense and promise of baptism in its argument for the endorsement of the Gospel of John in this tradition. A way of reading in this tradition is also developed, revealing what foundational information on the nature of intergenerational relationships can be found in the biblical text, and what connected challenges a professional education and learning praxis faces.

Keywords: Baptism, education, development, intergenerational relations, pedagogical professionalism

Резюме (*Ренате Гирмес: жизнь, вытекающая из образа мыслей, или: Почему образовательные учреждения должны быть задуманы как ‚общины‘, способствующие человеческому развитию*): Нижеследующий текст исследует, какие существуют аргументы для нового взгляда на задачи системы образования с точки зрения традиционного христианского мышления. Он исследует, что в этой традиции может рассматриваться как смысл и обетования крещения в их аргументированной опоре на Евангелие от Иоанна. Для этого разрабатывается толкование данной традиции, которое раскрывает, какие принципиальные сведения может дать библейский текст о формировании отношений поколений и каким связанным с этим вызовам противостоит профессиональная практика воспитания и образования.

Ключевые слова: Крещение, образование, раскрытие, отношение поколений, педагогический профессионализм

Zusammenfassung: Der nachfolgende Text lotet aus, welche Argumente es für eine neue Sicht auf die Aufgaben des Bildungssystems aus der Tradition christlichen Denkens gibt. Er greift auf, was in dieser Tradition als der Sinn und die Verheißung der Taufe in deren argumentativer Stützung auf das Johannesevangelium betrachtet werden kann. Dazu wird eine Lesart zu dieser Tradition entwickelt, die entfaltet, welche grundsätzliche Auskunft der biblische Text über die Gestaltung des Generationenverhältnisses zu geben vermag und welchen damit verbundenen Herausforderungen eine professionelle Erziehungs- und Bildungspraxis gegenübersteht.

Schlüsselwörter: Taufe, Bildung, Entfaltung, Generationsverhältnis, pädagogische Professionalität

Es ist der 6. Sonntag nach dem Fest Trinitatis, zur Dreifaltigkeit Gottes, der sich mit der Taufe auseinandersetzt, die die Menschen im Kontext der Kirche zu einer Gemeinschaft im Geiste Gottes macht. Zur christlichen Reflexion über die Taufe gehört der nachfolgend abgedruckte Text aus dem Johannesevangelium:

„Es war aber unter den Pharisäern ein Mann mit Namen Nikodemus, ein Ratsherr der Juden. Dieser kam zu ihm bei Nacht und sagte zu ihm: „Rabbi, wir wissen, dass du als Lehrer von Gott gekommen bist. Denn niemand kann diese Zeichen wirken, wenn nicht Gott mit ihm ist.“ Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wer nicht von oben her geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen.“ Nikodemus sagte zu ihm: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist?“

Kann er etwa zum zweitenmal in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geist geboren ist, ist Geist. Wundere dich nicht darüber, daß ich zu dir sagte, ihr müßt von oben geboren werden. Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt noch wohin er geht. So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.“ Johannes 3, 1-8 (Übersetzung der Jerusalemer Bibel)

Die hier zum Taufkonzept beigezogene Passage widmet sich dem Mysterium des Geistes und betrachtet dessen Bedeutung im Leben der Menschen. Der von Gott gekommene Lehrer, nämlich Jesus, erläutert dieses Mysterium einem lehrenden Menschen, nämlich Nikodemus. Dieser erfährt, was es bedeutet, aus dem Geiste geboren zu sein/ zu werden und entsprechend zu handeln; er bekommt das gesagt, weil es zu wissen wichtig sei, wenn Menschen in das Reich Gottes eingehen können sollen, wozu ein Lehrer der Menschen ja seinen Beitrag zu leisten in der Lage sein sollte. Er sollte – so Jesus – deshalb lernen zu verstehen, dass aus dem Geist geboren zu werden und entsprechend zu leben/handeln, bedeutet: „Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt noch wohin er geht. So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geist geboren ist.“

Nikodemus ist irritiert und bekommt ergänzend erläutert, dass es zwei Formen des „Geboren-Seins“ zu unterscheiden gilt: die aus dem Fleisch und die aus dem Geist, was ihn veranlasst zu fragen, ob und wie man ggf. auch noch als Erwachsener aus dem Geiste geboren werden könne und was das meint.

Die Antwort von Jesus ist, dass man ihm und mit ihm Gott glauben solle, dass den Menschen ein Geboren-Sein aus dem Geiste *und* aus dem Wasser – also aus der mit dem Leben und den anderen Menschen verbindenden Taufe – dass also den Menschen ein Leben aus dem „Geiste“ möglich sei, wenn man an das glaube, was die Taufe will und vermag. Was also gilt es zu glauben? Dass Gott „aus dem Geist“ geborene Menschen auf der Erde wolle und Jesus, als der aus dem Geiste geborene Menschensohn, den Menschen zeige, was es bedeutet, aus dem Geist heraus zu leben und zu handeln.

Eine Gemeinschaft, die tauft, ist vor diesem Hintergrund betrachtet also ein Kreis von Menschen, der an die menschliche Möglichkeit von einem Leben aus dem Geiste heraus glaubt. Eine solche Gemeinschaft empfängt die Neugeborenen als ‚Gotteskinder‘, also als solche, die mit der Möglichkeit ausgestattet sind, aus dem Geiste heraus zu leben. Damit übermitteln die taufenden Gemeinschaften Zuversicht an die getauften Neugeborenen, und zugleich übermitteln sie – so lässt sich weiter interpretieren – ein Versprechen: nämlich, dass sie es den durch die Taufe aus dem Geist geborenen Kindern zugestehen, sich so zu verhalten, wie der Wind. Sie erinnern sich: „Der Wind weht, wo er will und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt, noch wohin er geht“. Jesus hatte ja genau das dem Lehrer der Menschen erläutert: „So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geist geboren ist“. Der Lehrende soll, so lässt sich ‚lesen‘, verstehen: aus dem Geiste lebende Menschen sind unberechenbar, und sie dürfen es sein. Und so heißt Getauft-Werden, in die Gemeinschaft derer aufgenommenen zu sein, die einander zusichern: Es ist in Ordnung, dass ihr euch hinbewegt, wohin ihr es mögt und ihr seid in eurer Nicht-Berechenbarkeit akzeptiert und in unserer Mitte aufgehoben.

Aus erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Perspektive ist genau das von zentralem Interesse: Es lässt sich dazu festhalten, dass in der hier umrissenen christlichen Tradition zu denken, bedeuten kann, Menschenkindern eine wirklich günstige Entfaltungsbedingung zu schaffen, insofern darin gilt,

dass man Kindern/ Menschen ein Leben aus dem Geiste zutraut, und dass man ihnen zusichert, aufgehoben und angenommen zu sein, und zwar ohne Vorbehalt und mit der Bereitschaft verknüpft, sie zu akzeptieren, unabhängig davon, wie sie sich entwickeln. Indem ich so formuliere und interpretiere, stellt sich die Frage, ob diese mögliche Botschaft des Evangeliums nicht im Kern als eine pädagogische Botschaft des Neuen Testaments an die Lehrer der Menschen zu lesen sein könnte.

Die Frage bejahend interessiert mich also jetzt: Wie meint dieser Jesus als Belehrer der Lehrer das genauer? Was ist der Kontext dieses Aufrufs zu einem Einander-ohne-Bedingungen-im-jeweiligen-freien-geistigen-Tun-Annehmen? Was ist das für eine Programmatik? Wie wird sie testamentarisch ausbuchstabiert und was könnte es heißen, sie pädagogisch einlösen zu wollen?

Ich habe mit Blick auf diese Fragen – einmal alternativ zum bildungswissenschaftlichen Diskurs – in der Bibel weiter nachgelesen und betrachte für das fortgesetzte Nachdenken über die Belehrung des Nikodemus durch Jesus den Beginn des Johannes-Evangeliums als eine tragfähige Arbeitsgrundlage: Johannes schafft hier eine – modern gesprochen – erkenntnistheoretische Klärung wenn es heißt:

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war Gott, und Gott war das Wort“. Gott wird hier, zu Beginn dieses Evangeliums, eingeführt als das Wesen, das „das“, was ist, in Worte fasst. „Alles ist durch es – das In-Worte-Fassen – geworden, und ohne es ist nichts geworden“. Die Folgen sind gravierend: „Was geworden ist“ – durch dieses In-Worte-Fassen / durch den Geist / durch Gott – für das gilt: „in ihm war das Leben/ und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht“ – dieses Licht des Wortes auf das, was ist – „scheint in der Finsternis“ – als Finsternis, also als dem Nicht-in-Worte-Gefassten – „und die Finsternis hat es nicht ergriffen.“

Wird das Gegebene in Worte gefasst, - so die Klärung - wird es zum Leben, und so wird das gefundene Wort zum Licht auf das Gegebene – das Gegebene, das ohne den in Worte fassenden Geist „Finsternis“ bleibt.

Das heißt doch wohl – und das ist pädagogisch sehr folgenreich –: nur durch die gedankliche Aneignung der Welt gelingt ein Leben jenseits der Finsternis, also jenseits der unbegriffenen Fülle des Gegebenen und auch jenseits des bloßen Lebens aus dem Fleische, d.h. nur aus den bestehenden Notwendigkeiten.

Diese ‚alte‘ erkenntnistheoretische Position formulieren wir heute neu, z.B. innerhalb des Konstruktivismus. Sie meint dort so wenig wie bei Johannes, dass die realen Gegebenheiten nicht existierten, wenn wir sie nicht gedanklich/ sprachlich repräsentieren. Gemeint ist – so möchte ich sagen – vielmehr: dass und wie wir das Gegebene in Worte fassen und gedanklich repräsentieren, das macht unser Leben aus. Das entscheidet darüber, wie viel Licht in die Finsternis des Erdenlebens kommt: „Das Wort war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, es kam in die Welt“ so heißt es bei Johannes. Und dann wird aus „es“ im Text ein „er“, also Gott. Und er/ Gott macht nach Johannes jetzt eine merkwürdige Erfahrung, nämlich: „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt“.

Mir scheint, das soll aufzeigen: Weil das „In-Worte-Fassen“ existiert, existiert die Welt. Aber die Welt bzw. der die Welt schaffende Gott sowie die sie schaffenden Menschen haben nicht in der Hand, dass verstanden wird, dass das so ist. „Er kam in sein Eigentum“ – also das in Worte fassende Wesen kommt in die Welt, die seine Worte geschaffen haben, und stellt fest – so erzählt das Johannesevangelium weiter – „die Seinigen nehmen ihn nicht auf“.

Eine schwierige Situation. Und so fragt sich, was macht denn Gott, als das In-Worte-Fassende Wesen? Wir lesen dazu bei Johannes: "Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden". D.h. in meinen Augen: Allen, die verstehen, dass die Welt das Ergebnis des "Gegebenes-in-Worte-Fassen" ist, gab Gott/ gab das mögliche Wort die ‚göttliche‘ Macht, eben das zu tun, was Gott als Schöpfer, was den Geist, ausmacht: die Welt in Worte zu fassen und damit – wie Gott – Welt zu schaffen.

Das erzählt das Neue Testament und berichtet auch, wie die Menschen von ihren Lehrern eben das lernen können sollten: Gott zeigt ihnen die Möglichkeit dieser Macht, indem er einen Menschen, nämlich Jesus, als denjenigen schickte und benannte, "der nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren wurde".

Das Prinzip/ die Option des In-Wort-Fassens und damit des Welt-Schaffen-Könnens geht mit diesem Jesus, der das Prinzip verstanden hat und es den Menschen erklärt, über auf den Menschen als dem Gottessohn, der zugleich der Menschensohn namens Jesu ist: "Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." – sagt das Johannes-Evangelium dazu.

Deswegen lässt sich in der christlichen Tradition denken und sagen: Die Menschenkinder sind, wenn sie auf den Namen Jesu getauft werden, aus seinem Geiste, als aus dem Wort/ dem Geist Geborene. So Getaufte sind gottes-ebenbildlich, sie können mit ihren Worten Licht in die Finsternis bringen, wenn sie von ihrer Neu-Geburt aus dem Geiste Gebrauch machen, d.h. wenn sie daran glauben und danach leben.

Ich denke, diese Botschaft Jesu lässt sich durchaus als eine menschheitliche und zugleich pädagogische Herausforderung hören: Sie besteht darin zu verstehen, dass die Welt so wird, wie wir Menschen sie in Worte fassen/ wie wir sie begreifen. Die Vertreter des Konstruktivismus haben eben das formuliert: Die Welt konstruierende Tätigkeit der Menschen gilt es wahrzunehmen, zu verstehen, aufzugreifen und in ihren Konsequenzen zu verantworten (siehe statt anderer: von Förster, 1985).

Als pädagogische Herausforderung daran ist zu verstehen und zu akzeptieren, dass beim Welt-in-Worte-Fassen jeder neue Mensch die Möglichkeit hat, diese Welt für sich neu zu begreifen und damit auch zu verändern und dass „Gott“ / das Leben aus dem Geist von den Lehrern der Menschen fordert, dass sie die neuen Menschenkinder im Gebrauch dieser Möglichkeiten, d.h. im Gebrauch ihrer Freiheit zur Selbstbestimmung und zum Welten-Schaffen, annehmen und unterstützen.

Was folgt daraus in erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Perspektive?

Wenn die Welt das ist, was wir in Worte gefasst haben, dann kommt es darauf an, dass wir Erwachsenen uns über die dabei getroffenen Entscheidungen Rechenschaft ablegen, um sie den Nachwachsenden offen legen zu können. In dem, wie wir die Welt heute sehen, stehen wir einerseits auf den Schultern von Riesen – wie Norbert Elias sagt –; unser Verstehen ist eine gigantische kollektive Leistung vieler Menschen, die uns und auch kommenden Generationen zu Gute kommen soll. Zugleich und andererseits kann es aber sein, dass die neu ankommenden Menschen womöglich besser als wir, die schon Etablierten, sehen können, dass und wie man intelligenter mit der Welt umgehen könnte, als wir es bisher getan haben und derzeit tun. Das gilt es zuzulassen und zu akzeptieren.

Das gemeinsame Leben im Geiste bedeutet also dreierlei:

- die Selbstaufklärung der Erwachsenen über die von ihnen in Worte gefasste und damit zu verantwortende Welt,
- die Ermutigung, der Potenzialität der Nachwachsenden zur Formgebung und, der Möglichkeit nach, zur neuen Erfassung und Gestaltung der Welt auf der Erde Raum zu geben sowie schließlich
- die Akzeptanz der Unvorhersehbarkeit und Nicht-Vorbestimmbarkeit der Entwicklung der Welt und der (neuen) Menschen und ggf. der Menschheit.

Alles drei entspricht dem, was in meinen Augen spätestens heute von einer an Selbstbestimmung und Weltentfaltung – also an „Bildung“ – orientierten Pädagogik eingefordert werden sollte.

Es zu leben – in Schulen, Hochschulen, Elternhäusern – ist weder einfach noch erreicht. Es ist nur möglich auf der Basis einer pädagogisch professionellen Haltung, die der Form eines pädagogischen Eides, der immer mal wieder im Gespräch ist (siehe auch v. Hentig, 1997, S. 244-247), einen sinnvollen Gehalt gäbe, womit ein pädagogischer Eid dem Taufversprechen gleichkommen könnte: Eine Zusage an die nachwachsende Generation über das von der ‚Gemeinde‘ Getragen-Werden und zu der prinzipiellen Annahme eines jeden als schöpferischem Wesen. Das wäre eine Zusage, von der die Menschen für ihre produktive Entwicklung stark unterstützt werden könnten und würden.

Heute belegen auch die Neurowissenschaften das, was Jesus vor 2000 Jahren als Anforderung an die Lehrer der Menschen ‚offenbart‘ hat, und was die wissenschaftliche Pädagogik seit spätestens der Aufklärung eigentlich weiß und doch selbst immer wieder missachtet: Akzeptanz, Angenommen-Sein, Angstfreiheit und ermutigende, anregende Bedingungen und Angebote zur Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des Lebens und der dazu bereits verfügbaren Antworten/ Lösungen machen den Geist tatsächlich frei und beweglich; sie stärken unser aller (menschlich-göttliches) schöpferisches Potenzial, die Welt gedanklich zu erschließen, sie begrifflich zu erfassen und sie verantwortlich, d.h. aus dem Geiste heraus, zu gestalten.

Was folgt aus der so möglichen Rekapitulation des Taufversprechens? Es geht weder im christlichen Kontext noch in diesem Text hier um eine Sonntagsrede. Als Erziehungs- und Bildungswissenschaftlerin, Hochschullehrerin und Erdenbürgerin schlage ich vor, das Gesagte als notwendige Alltagsrede zu lesen und zu denken, also als eine Programmatik des wirklichen Tuns und zwar – wie ich glaube – eines heute dringend erforderlichen Tuns. Warum? Dazu ein paar abschließende Gedanken in den Worten und Theoriebezügen, in denen wir WissenschaftlerInnen und auch ich das Gesagte normalerweise vertreten.

Unser Bemühen, dahinter zu kommen, wie das ‚System Erde‘ – also die ‚Schöpfung‘ – funktioniert, hat uns mit dem ‚Essen vom Baum der Erkenntnis‘ – so der basale jüdisch/ christliche Mythos – aus dem Paradies, als dem Ort des Aufgehobenen-Seins, ‚vertrieben‘. Wir wurden mit dem ‚Essen vom Baum der Erkenntnis‘ jene schöpferischen Wesen und deshalb wurden wir notwendig aus der paradiesischen Fürsorge entlassen und mussten uns selber kümmernⁱⁱ. Das war/ ist beschwerlich, und wir haben dabei jede Menge Fehler gemacht, die aber vom System und dem darin waltenden Geist über einige Zeit ausgeglichen werden konnten und wurden, weil das System eine hohe Fehlertoleranz hat/ hatte, wie es mit Buckminster Fuller (wie wir gleich sehen werden) formuliert werden könnte (Fuller, 1976, S. 148/149).

Noch im Rahmen dieser Fehlertoleranz kommt nun dieser Jesus und sagt: Wenn ihr aus dem Geist des Ganzen lebt, seid ihr wie das Ganze, und dann werdet ihr ewig leben, d.h. ihr werdet gemeinsam mit dem Ganzen der Erde Bestand haben.

Wir haben gehört, dass viele *das*, was dieser Jesus gesagt hat, vielfach *nicht* verstanden haben: "Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt."

Wir Menschen hatten seit dieser klärenden, heute quasi wissenschaftlich fundierten ‚Offenbarung‘, ca. 2000 Jahre Zeit u.a. von dem Lehrer Jesus zu lernen. Aber das hat sich so nicht eingestellt und insofern ist irgendwann auch die längste Lernzeit zu Ende und die Menschen müssten erwachsen werden, d.h. sie müssten tatsächlich lernen, selbst Verantwortung zu übernehmen. Der Zeitpunkt dafür ist heute da, wenn nicht schon überschritten: In dem schönen Buch „Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde“ hat Buckminster Fuller diesen jetzigen Zustand unserer Menschenwelt bereits 1969 so auf den Punkt gebracht:

„Jetzt jedoch kommen sie aus dem Schoß erlaubter Unwissenheit, in dem sie ihre frühe subjective Phase der Geborgenheit, Versorgung und Beaufsichtigung verbrachten, und sie fangen an, sich all der Dinge, die wir bisher behandelt haben, komprehensiv bewußt zu werden. Sie fangen an zu verstehen, daß sie sich inmitten eines begrenzten, biosphärischen Systems der Lebenserhaltung befinden, dessen ursprünglich überreiche Lebensvorräte nur angelegt waren, um dafür zu sorgen, daß die Menschheit ihre anfänglichen Versuch-und-Irrtum-Entdeckungen ... im Universum machen konnte. Die Menschen kommen schnell zu der Einsicht, daß sie jetzt beginnen müssen, bewusst ihr Raumfahrzeug Erde mit totaler planetarischer Kooperation, Kompetenz und Integrität zu lenken (Fuller, [1969], S. 148/149).“

Nun könnte man aus der vorstehenden Rekonstruktion und Interpretation der Tauftradition folgern: Die Menschen müssten und würden zu dieser Einsicht kommen, wenn sie aus dem Geiste lebten. Eigentlich müssten die Gemeinschaften, die Menschen taufen, Gemeinschaften von Menschen sein, die verstanden haben, dass die Welt erhalten/ gerettet werden kann und die Menschen „ewiges Leben“ haben, wenn sie dem gesandten Gottessohn als dem Lehrer der Lehrenden glauben würden und danach handelten, was er sagt.

Der zu vermittelnde Glauben besteht darin, für möglich zu halten, dass sich die Welt durch ihre gedankliche Durchdringung als lebensfähig und überlebensfähig für alle Menschen einrichten ließe. Bedingung für die Wirksamkeit dieses Glaubens ist der entsprechende Umgang mit den bestehenden geistigen Erschließungen der Welt und mit den neuen Menschen, so dass diese einerseits möglichst umfassend und klar in den Stand der menschheitlich erzielten Klärungen eingeführt werden und andererseits Gelegenheit und Ermutigung erhalten, mit diesen Klärungen neu umzugehen. In pädagogischer Sprache: Es geht um die Ermöglichung von "Bildung" als der Befähigung zum selbstbewussten und selbstbestimmten Umgang mit gesellschaftlichen Wissensbeständen bezogen auf die menschheitlich zu bearbeitenden Aufgaben (siehe dazu ausführlicher: Girmes, 2012), und es geht um das Fördern der Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen für das, was die gewählten gedanklichen Fassungen der Welt mit der realen Welt machen.

Die Erziehungs- und Bildungswissenschaftler und Bildungswissenschaftlerinnen sehe ich also dazu herausgefordert, den Menschen/ Kindern beim selbstbewussten und selbstbestimmten Umgang mit sich und der Welt mit gesellschaftlichen Wissensbeständen zur Seite zu stehen. Es ist vielleicht eine ungewohnte Sichtweise auf die Aufgabe/n dieser Wissenschaft/en, aber ich betrachte sie als dazu aufgerufen, ihre Arbeit in eben diesem Geiste zu verstehen und auszuüben: Es ist diese Art pädagogischer Eid denkbar, als ein Bemühen um die Einlösung des Taufversprechens, als eines Versprechens der Erwachsenengeneration an die Nachwachsenden. Das Versprechen bestände darin, die Wirksamkeit des Geistes wahrzunehmen und auch anzunehmen, d.h., der Freiheit der Menschen und dem Gebrauch dieser Freiheit Anlass und Raum zu geben und zu lassen. Das ergibt und ereignet sich

nämlich nicht von selbst, weil es meint, der menschlichen Möglichkeit zur freien Entfaltung beim ‚Der-Erde-und-dem-Leben-auf-ihr-Form-Geben‘ die dazu erforderlichen Fähigkeiten und Haltungen zugänglich und ergreifbar werden zu lassen.

Es kann helfen und dazu beizutragen, diesen großen Auftrag zu realisieren, wenn man sich vorzustellen versucht, dass eine Schule, eine Hochschule, ja jede Bildungseinrichtung wie eine ‚Gemeinde‘ gestaltbar wäre, in der so gelebt werden kann und gelebt wird, dass dort spürbar ist: Die ‚Gemeindemitglieder‘ wissen um die Macht und welterschaffende Wirksamkeit der gedanklichen Durchdringung und Formung der Welt. Und sie respektieren die entsprechenden Potenziale aller ihrer Mitglieder, die sie als Formgebende schätzen und fördern – und haben dabei mit besonderer Aufmerksamkeit die Potenziale ihrer Kinder und aller sich entfaltend lernenden Mitglieder im Blick.

Ich finde in diesem Zusammenhang, dass viel stärker ins Bewusstsein zu heben wäre, dass es dafür, in dieser Weise mit der nachwachsenden Generation und allen bildungsaktiven Menschen umzugehen, einen attraktiven „Lohn“ gibt, nämlich die Partizipation an geistigem Wachstum überhaupt. Für mich steht deshalb der andere Lohn für eine entsprechende Haltung, den das Johannesevangelium – wir kommen darauf nochmals kurz zurück – anbietet, eher nicht im Vordergrund. Er sei trotzdem erwähnt:

“Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat. Darin aber besteht das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht; denn ihre Werke waren böse. Denn jeder, der Schlechtes tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott getan sind.”

Sicher geht es auch darum, am Ende als Mensch und als für die menschliche Entfaltung auf jeden Fall *Mitverantwortlicher* „gerechtfertigt“ dazustehen. (M)Eine Art der Verantwortungsfrage gerecht zu werden, ist allerdings eher die der Teilhabe an der Freude über die lebensbezogene und lebensbejahende Botschaft, die Jesus, der hier vorgestellte Lehrer der Menschen, übermittelt: Wir sind aufgefordert und explizit gerechtfertigt, uns unseres Geistes für das Leben zu bedienen. Es geht darum, sich selbst und andere im Gebrauch des/ ihres Geistes zu fördern: Das ist eine, vielleicht sogar *die* große menschliche Herausforderung und Aufgabe, nicht zuletzt, sondern zu allererst für die Bildungswissenschaften. Ob die angemessene Bearbeitung dieser Aufgabe in der knapper werdenden Zeit noch gelingen wird und kann, ist mittlerweile fraglich. Es zu versuchen, die Arbeit angemessen in Angriff zu nehmen, erscheint mir aus der Liebe zur Welt, zu den Menschen und zum Leben angezeigt.

Alternativ zum Johannesevangelium aber gleichsinnig lässt sich das mit Hannah Arendt auch so formulieren:

„In der Erziehung entscheidet sich, ob wir die Welt genug lieben, um die Verantwortung für sie zu übernehmen und sie gleichzeitig vor dem Ruin zu retten, der ohne Erneuerung, ohne die Ankunft von Neuen und Jungen, unaufhaltsam wäre. Und in der Erziehung entscheidet sich auch, ob wir unsere Kinder genug lieben, um sie weder aus unserer Welt auszustoßen und sich selbst zu überlassen, noch ihnen ihre Chance, etwas Neues, von uns nicht Erwartetes zu unternehmen, aus der Hand zu schlagen, sondern sie für ihre Aufgabe der Erneuerung einer gemeinsamen Welt vorzubereiten“ (Arendt, [1968] 1994, S. 273).

Es ist sicher gut, wenn Menschen sich diese gemeinsam vorzubereitende und zu schaffende Welt als eine vorstellen können, die aufgehoben ist in der Welt Gottes/ des Wortes/ des Geistes. Wenn die

Menschen das können und tun, dann besteht – so darf man sagen – berechnete Hoffnung auf den Bestand der Welt, und es ist nicht mehr so schwierig, die Unbestimmtheit auszuhalten – wovon wir Erwachsenen nicht selten die meiste Angst haben. Es ist dann akzeptierbar, *nicht* zu wissen, wie eine Welt mit der neuen Generation und mit mehr Licht in der Finsternis – also mit mehr aufklärendem Wissen – aussehen wird.

Die Taufe und die Taufgemeinschaft als Prototyp für die Einladung zu ‚Bildung‘ und in Bildungsgemeinschaften könnten zeigen, wie aus dieser Angst vor der Unbestimmtheit und Ungewissheit eine Zuversicht werden kann – etwas, das der Pädagogik und ihren Wissenschaften bisher nur mit mäßigem Erfolg zu bewirken gelungen ist. Die trotz Unsicherheit mögliche und berechnete Zuversicht basierte auf der Gewährleistung eines Raumes mit der Zusicherung, dass darin Aufgehobenheit ohne Vereinnahmung bestehen und gelebt werden. Die durch einen solchen Raum begründbare Zuversicht wäre – wie sich mit Nikodemus vom ‚Lehrer‘ Jesus und in der Beschäftigung mit dem Johannesevangelium auf neue Weise lernen ließe –, ein mögliches und ein heute fast notwendiges Geschenk der gottebenbildlichen Menschen an sich selbst, an den Geist und an die Welt, die ja durch formgebende Wesen geschaffen wurde. Man kann/ muss hoffen, dass es viele Gemeinschaften geben wird, die dieses Geschenk der Aufgehobenheit ohne Vereinnahmung, also in noch anderen Worten und auch anderen möglichen Traditionen ausgedrückt, das Geschenk der Liebe, zu machen verstehen. Mir scheint auch jenseits der christlichen Tradition argumentierbar, dass wir viele solcher Bildungsgemeinschaften entstehen lassen sollten und dass wir sie brauchen werden, wenn der Menschheit ein dauerhaftes Leben auf der Erde möglich bleiben soll. Die Zukunft der Bildung und ihrer Wissenschaften, das ist meine These (Girmes, 2012, Kap I.4), würde damit erst zu einer Übernahme der ihr sich stellenden und gestellten Aufgaben in einer Welt kommen, in der die Menschen hoch dringlich die Verantwortung für die Formgebung ihres Geistes übernehmen müssten. Mir scheint: Es gilt, Bildung und Bildungseinrichtungen in eben diesem Sinne neu zu erfinden. Das kann man – wie zu zeigen war – im Anschluss an die obige Deutung des Sinns der christlichen Taufe denken und tun; aber die damit verbundene Argumentationsfigur trägt aus meiner Sicht auch unabhängig davon. So lade ich ein, ihr zu folgen.

Literatur

- Arendt, Hannah ([1968] 1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*. München. Zürich: Piper Verlag.
- Fromm, Erich ([1976] 2006/2007): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Aus dem Engl. von Brigitte Stein*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. (genutzt: Ungekürzte Lizenzausgabe des SPIEGEL-Verlags. Hamburg).
- Fuller, Richard Buckminster ([1969] 1998): *Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften*. Amsterdam, Dresden: Verlag der Kunst.
- Girmes, Renate (2012): *Der Wert der Bildung. Menschliche Entfaltung jenseits von Knappheit und Konkurrenz*. Paderborn: Verlag Schöningh.
- Foerster, Heinz von (1985): „Konstruieren einer Wirklichkeit.“ In: Paul Watzlawick (Hg.): *Die erfundene Wirklichkeit: Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. München. Zürich: Piper Verlag.
- Hentig, Hartmut von (1993): *Die Schule neu denken*. München/Wien: Beltz-Verlag.

(Die hier in Klammern stehenden Jahreszahlen sollen da, wo es mir bedeutsam erscheint, in Erinnerung bringen/ halten, seit wann ein Text/ Konzept/Gedanke publiziert vorliegt.)

Über die Autorin

Prof. em. Dr. Renate Girmes: Lehrgebiete: Bildungstheorie, Aufgabenorientierte Didaktik, Theorie von Bildungsräumen und Bildungssettings; Professorin für Allgemeine Didaktik und Theorie der Schule; Bildungsunternehmerin und Geschäftsführerin von Odyssee's End GmbH & Co. KG. Kontakt: renate.girmes@odyssees-end.de

i Grundlage des Textes ist eine Predigt von Renate Girmes, gehalten in einem Akademischen Gottesdienst in Magdeburg (URL:www.ekmd.de/attachment/aa234c91bdabf36adbf227d333e5305b/b797debe4de611dd83b54f7212dec81ec81e/Predigt+R._Girmes.pdf)

ii Dass und wie das u.a. im Anschluss an Erich Fromm (1976) genauer zu denken sein könnte, habe ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt, in: Girmes, 2012, S. 52-74.



Malgorzata Schonder (Deutschland)

Kohärenzgefühl und Religiosität bei polnischen und deutschen Studierenden

Summary (Malgorzata Schonder: Sense of Coherence and Religious Beliefs of Polish and German Students): This empirical study contributes to the question of whether there is a difference in the influence of religious beliefs and affiliation on the sense of coherence between young people from a secular country (such as Germany) and a Catholic country (such as Poland). To empirically capture the sense of coherence a survey on life orientation was used. Under the concept of „Religious Beliefs“ it examined religious convictions, organized and non-organized religious activities. The random sample included 2266 students from Germany and Poland. The participants had Protestant, Catholic, and Buddhist religious affiliations, as well as no religious affiliation. At the individual level, where sense of coherence was only examined in relation to indicators of religious beliefs, having a religious conviction shows positive effects on students' sense of coherence. However, its relevance is country-specific. Going to church and being affiliated with a religion has a stronger influence on Polish students' sense of coherence than on German students.

Keywords: Religious affiliation, sense of coherence, health, religious and cultural traditions, non-denominational

Резюме (Мальгорцата Шондер: Чувство когерентности и религиозность у польских и немецких студентов): Данное исследование вносит эмпирический вклад в вопрос о том, является влияние религиозности и религиозной принадлежности на чувство когерентности молодых людей в светской стране (на примере Германии) и в католической стране (на примере Польши)? Для эмпирического учета чувства когерентности была использована анкета относительно жизненной ориентации. Под понятием «религиозность» были исследованы религиозные убеждения, организованная и неорганизованная религиозная активность. Выборочный контроль охватил 2266 студентов из Германии и Польши. Опрошенные лица имели как евангельскую, католическую и буддистскую религиозную принадлежность, так и не принадлежали ни к какому вероисповеданию. На индивидуальном уровне, где чувство когерентности исследовалось только в отношении индикаторов религиозности, религиозность раскрывает свое позитивное влияние на чувство когерентности студентов. Однако ее релевантность зависит от страны. Посещение богослужения и религиозная принадлежность влияют на чувство когерентности польских студентов сильнее, чем на немецких студентов.

Ключевые слова: религиозная принадлежность, чувство когерентности, здоровье, религиозные и культурные традиции, непринадлежность ни к какому вероисповеданию

Zusammenfassung: Diese Untersuchung leistet einen empirischen Beitrag zu der Frage, ob der Einfluss von Religiosität und Religionszugehörigkeit auf das Kohärenzgefühl junger Menschen zwischen einem säkularen Land (wie Deutschland) und einem katholischen Land (wie Polen) unterschiedlich ist? Zur empirischen Erfassung des Kohärenzgefühls wurde ein Fragebogen zur Lebensorientierung verwendet. Unter dem Begriff „Religiosität“ wurden religiöse Überzeugung, organisierte und nicht organisierte religiöse Aktivität untersucht. Die Stichprobe umfasste 2266 Studierende aus Deutschland und Polen. Die Befragten hatten sowohl evangelische, katholische und buddhistische Religionszugehörigkeiten als auch keine Konfession. Auf der individuellen Ebene, wo das Kohärenzgefühl nur in Bezug auf die Religiositätsindikatoren untersucht wurde, entfaltet Religiosität ihre positive Auswirkung auf das Kohärenzgefühl von Studierenden. Ihre Relevanz ist jedoch landesspezifisch. Gottesdienstbesuch und Religionszugehörigkeit beeinflussen das Kohärenzgefühl der polnischen Studierenden stärker, als dasjenige der deutschen Studierenden.

Schlüsselwörter: Religionszugehörigkeit, Kohärenzgefühl, Gesundheit, religiöse und kulturelle Traditionen, Konfessionslosigkeit

Bedeutung makrosoziokultureller Faktoren für die Gesundheit

In den 80er Jahren widmeten sich die Gesundheitsforscher generalisierten Widerstandsressourcen (GRRs) - Faktoren, die uns helfen, gesund zu werden und gesund zu bleiben. Damit wurde der Fokus nicht auf Krankheit, sondern auf Gesundheit gelegt. Gesundheit, die nicht mehr als das Gegenteil von Krankheit betrachtet wurde, sondern als ein Gesundheits-Krankheits-Kontinuum.

Der Medizinsoziologe Aaron Antonovsky ging davon aus, dass unsere Gesundheit nicht nur von der individuellen (bzw. inneren) Verarbeitung von schwierigen Lebenssituationen und vom sozialen Umfeld, in dem wir leben abhängt, sondern auch von den makrosoziokulturellen Faktoren wie Religion, Land und Kultur (Antonovsky, 1979).

Stressoren erzeugen einen Spannungszustand und generalisierte Widerstandsressourcen helfen uns, diesen Spannungszustand so zu managen, dass er sich nicht in Stress verwandelt und zu einer Krankheit führt. Menschen unterscheiden sich dahingehend, wie erfolgreich diese Auseinandersetzung mit Stressoren verläuft, und wie gut sie ihre Widerstandsressourcen in diesem Prozess nutzen können.

Antonovsky hat das Konstrukt des Kohärenzgefühls (SOC) geprägt, um eine Erklärung für die Frage zu finden: Warum gelingt diese Auseinandersetzung einigen Menschen besser als anderen? Was hält Menschen gesund? Er definierte das Konstrukt als "*eine globale Orientierung*" (Antonovsky, 1979, S. 123). Es ist eine Grundüberzeugung, dass das Leben sinnvoll ist, und dass man es meistern kann, auch wenn es manchmal schwierig ist (Antonovsky, 1979; Franke, 1997).

Menschen mit starkem Kohärenzgefühl sollten Spannungszustände besser managen können, als Menschen mit schwach ausgeprägtem Kohärenzgefühl. Dadurch sollte auch die erste Gruppe mit starkem Kohärenzgefühl dazu tendieren, ihre eigene Gesundheit besser steuern zu können, als die zweite Gruppe. Diese Annahmen wurden auch in zahlreichen empirischen Befunden bestätigt. (Buddeberg-Fischer et al., 2001; Torsheim et al., 2001; Kuuppelomäki et al., 2003; Nielsen et al., 2007; Koushede et al., 2009; Moksnes et al., 2011).

Widerstandsressourcen (GRRs) sind für das Kohärenzgefühl von großer Bedeutung. Sie formen ständig unsere Lebenserfahrungen und schaffen dadurch die Voraussetzung, wichtige und kohärente Erfahrungen zu machen, die wiederum Entwicklung und Stärke des Kohärenzgefühls prägen. Das Kohärenzgefühl beeinflusst dann wieder die Lebenserfahrung. Je mehr generalisierte Widerstandsressourcen einer Person zur Verfügung stehen, desto stabiler bildet sich das Kohärenzgefühl aus. Widerstandsressourcen können entweder als Potenzial im Bewältigungsprozess, oder als Stressoren selbst auftreten. Gesellschaft und Kultur liefern uns Erwartungen, Werte, Handlungsmuster und Verhaltensweisen. Mit diesen Anforderungen müssen wir uns immer wieder auseinandersetzen.

Aktueller Stand der Forschung

Religion gehört zu den makrosoziokulturellen Widerstandsressourcen (Antonovsky, 1979, S. 117-118). Nichtsdestotrotz gibt es nur wenig empirische Befunde zur Verbindung von Kohärenzgefühl und Religion. Die Mehrheit dieser Studien deutet auf eine positive Verbindung zwischen beiden Variablen hin (Gibson, 2003; Delgado, 2007; Zarzycka & Rydz, 2014). Nur die Studie von Tagay u.a. (2006) zeigte keine Korrelation zwischen Kohärenzgefühl und Religiosität.

Diese Forscher beschäftigten sich jedoch mit klinischen Stichproben und/oder älteren Menschen: Tagay - Psychosomatik Patienten, Gibson - Krebsüberlebenden im Alter 50+, Delgado - chronisch erkrankte Leute Menschen im Alter 60+, deshalb scheinen diese Studien nur begrenzt aussagefähig (Tagay et al., 2006; Gibson, 2003; Delgado, 2007).

Im Hinblick auf die Religiositätsindikatoren wurde die Religiosität nur mit einer Skala gemessen, die ihre verschiedenen Aspekte nicht differenziert. Gibson (2003) konzentrierte sich auf die Bedeutung allgemeiner Spiritualität im Leben (*The Spiritual Perspective Scale*). Delgado (2007) wendet sich einer transzendentalen Perspektive zu (*The Spiritual Transcendence Scale*). Tagay u.a (2006) haben subjektive Religiosität und Relevanz der Religion im privaten Leben untersucht. Dazu haben sie zwei Fragen gestellt: Wie religiös bist du? Wie wichtig ist Religion in deinem eigenen Leben? Bisher gibt es nur eine Studie, die sich mit diesem Forschungsproblem umfassender auseinandersetzt. Zarzycka und Rydz (2014) untersuchten den Zusammenhang zwischen fünf verschiedenen Aspekten von Religiosität und dem Kohärenzgefühl in drei unterschiedlichen Altersgruppen (von 18 bis 79 Jahre).

Es ist also deutlich zu sehen, dass der mehrdimensionale Charakter von Religiosität in verschiedenen Studien wenig berücksichtigt wurde. Außerdem wurde dem Thema Kohärenzgefühl und Religiosität bei jungen Menschen kaum Aufmerksamkeit geschenkt.

Aber nicht nur die Religion, sondern auch das Land gehören zu den makrosoziokulturellen Widerstandsressourcen, die das Konstrukt - das Kohärenzgefühl prägen. Eine kleine Gruppe von empirischen Befunden widmete sich dem Kohärenzgefühl im interkulturellen Kontext. Die untersuchten ethnischen Gruppen waren sehr verschiedenartig - Angloamerikaner und Ureinwohner Nordamerikas (Bowman, 1996), Kanadier mit europäischer Herkunft und Einwanderer aus Asien (Hood et al., 1996), Afroamerikaner und Amerikaner mit europäischen Herkunft (Gibson, 2003). Nichtsdestotrotz wurden keine signifikanten Unterschiede im Kohärenzgefühl festgestellt. Nur der Vergleich von arabischen und jüdischen Jugendlichen zeigte Abweichungen (Braun-Lewenshon & Sagy, 2011). Die Mehrheit dieser Studien untermauert Antonovskys Aussage über den universellen Charakter dieses Konstruktes. Andererseits behauptete der Forscher selbst, dass „die Widerstandsressourcen, die das Kohärenzgefühl fördern, (...) in allen menschlichen Gemeinschaften weit von der Gleichverteilung entfernt sind“, was das Kohärenzgefühl auch unterschiedlich beeinflussen kann (Antonovsky, 1979 [zit. nach: Franke, 1997, S. 94-95).

Das Beispiel von Deutschland und Polen verdeutlicht, wie groß diese soziokulturellen Differenzen besonders in Bezug auf Konfessionsverteilung, politischen Einfluss der Kirche und Einstellung zum Glauben sein können. Polen ist ein stark vom Katholizismus geprägtes Land. Hier leben 38 Mio Menschen, etwa halb so viel wie in Deutschland (80 Mio). Davon sind über 90% der Bevölkerung katholisch, ein sehr geringer Anteil ist protestantisch (0,2%), und noch viel weniger Menschen sind Buddhisten (0,04%). Nur 3% bezeichnet sich als konfessionslos (GUS, 2015). Die Verbindung zwischen Kirche und Staat ist eng. In Deutschland ist dagegen die Zahl der Katholiken (29%) und Protestanten (27%) fast gleich. Unter vielen anderen Religionen hat auch der Buddhismus seine aktiven Anhänger deutscher Herkunft, ca. 0,12%, und ca. 0,15% Buddhisten ausländischer Staatsangehörigkeit (Gut, 2002, S. 61) . Ein gutes Drittel aller Deutschen (36%) gehört keiner Konfession an (EKD, 2014; REMID, 2014). Staat und Kirche sind voneinander getrennt. Etwa 47-50% polnischer Katholiken gehen regelmäßig zum Sonntagsgottesdienst (Grycz, 2001). In Deutschland sind das 10% Katholiken und nur 3% Protestanten (DBK, 2015; EKD, 2014). Obwohl in beiden Ländern junge Menschen diejenigen sind, die am wenigsten in die Kirche integriert sind, zeigt sich das Problem deutlicher in Deutschland als in Polen. Mehr als ein Drittel der polnischen Befragten im Alter von 16 bis 34 Jahre besucht die Kirche einmal in der Woche. Knapp 70% der Menschen aus

dieser Altersgruppe erklären sich als religiös (GUS, 2015). Demgegenüber glaubt die Hälfte deutscher Jugendlicher nicht an Gott oder bleibt unentschieden. Dazu bekennen sich nur 15% evangelischer und 20% katholischer Jugendlicher zum Beten (Schell-Jugendstudie, 2015).

Problemstellung der vorliegenden Untersuchung

Aus den dargestellten Studien ergeben sich einige Forschungsprobleme, denen in dieser Untersuchung nachgegangen wird. Die vorherigen Befunde deuten auf eine positive Ausprägung von Religiosität auf das Kohärenzgefühl in klinischen Stichproben und in Gruppen von älteren Menschen hin. Nichtsdestotrotz wurde das Thema in Hinsicht auf die junge Generation nicht genug beachtet. Zusätzlich wurde dem mehrdimensionalen Charakter von Religiosität wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Infolgedessen wird in dieser Studie das Kohärenzgefühl junger Menschen in Bezug auf drei verschiedene Aspekte von Religiosität untersucht—Einstellung zum Glauben, Gottesdienst und private religiöse Praxis. Darüber hinaus wurden hier folgende Annahmen formuliert:

1. Religiösere Studierende verfügen über ein signifikant höheres Kohärenzgefühl als weniger religiöse Studierende.
2. Häufigere Kirchgänger verfügen über ein signifikant höheres Kohärenzgefühl als seltenere Kirchgänger.
3. Häufigere religiös Praktizierende verfügen über ein signifikant höheres Kohärenzgefühl als seltenere religiös Praktizierende.

Zu ihrer Überprüfung wird ein Vergleich von Kohärenzgefühl- Mittelwerten aus jeweils zwei Gruppen durchgeführt: Religiösere Studierende mit weniger religiösen Studierenden; häufigere Kirchgänger mit seltenen Kirchgängern; häufigere Praktizierende mit seltenen Praktizierenden. Dazu wird der t-Test für unabhängige Stichproben verwendet. Die Mittelwertdifferenzen werden als signifikant eingestuft, wenn das Signifikanzniveau kleiner als 0,5 ist ($p < 0,5$). Damit werden auch die Hypothesen dieser Untersuchung bestätigt.

Weiterhin zeigt der Vergleich zwischen Deutschland und Polen wesentliche Differenzen in Konfessionsverteilung, Einstellung zum Glauben und zu der Kirche, wodurch das Kohärenzgefühl in diesen Ländern auf unterschiedliche Weise ausgeprägt sein könnte. Bezogen darauf wurden hier folgende Hypothesen aufgestellt.

4. Es gibt einen landesspezifischen Einfluss von religiöser Überzeugung auf das Kohärenzgefühl.
5. Es gibt einen landesspezifischen Einfluss vom Gottesdienstbesuches auf das Kohärenzgefühl.
6. Es gibt einen landesspezifischen Einfluss von privater religiöser Praxis auf das Kohärenzgefühl.
7. Es gibt einen landesspezifischen Einfluss von Religionszugehörigkeit auf das Kohärenzgefühl.

Annahmen 4, 5 und 6 werden mit der zweifaktorialen Varianzanalyse untersucht. Damit kann der kombinierte Einfluss von Landeszugehörigkeit und Religiositätsindikatoren auf das Kohärenzgefühl analysiert werden. Hierzu wird diese Analyse dreimal durchgeführt, da im Fokus dieser Untersuchung drei Religiositätsindikatoren stehen. Die Interaktionseffekte werden als relevant angesehen, wenn das Signifikanzniveau kleiner als 0,5 ist ($p < 0,5$). Annahme 7 wird mit einer Regressionsanalyse überprüft. Der Mangel an Protestanten in der polnischen Stichprobe hatte zur Folge, dass man den Interaktionseffekt nicht überprüfen konnte. Die polnische Stichprobe war in Bezug auf Konfessionszugehörigkeit nicht komplett (Tabelle 1). Durch die zweimalige Durchführung von der hierarchischen multiplen linearen Regression werden die Einflussstärken von Religionszugehörigkeit und Religiositätsindikatoren auf das Kohärenzgefühl jeweils in der

deutschen und in der polnischen Stichprobe analysiert. Bei der hierarchischen Regression werden sukzessiv unabhängige Variablen, also Religiositätsindikatoren und Religionsgruppen, in das Modell eingefügt. Die Reihenfolge wird durch eine zuvor durchgeführte Produkt-Moment-Korrelation festgelegt. Hierbei werden schrittweise diejenigen Variablen angegeben, welche die höchsten Korrelationen mit der abhängigen Variable, dem Kohärenzgefühl, zeigen. Die Korrelationsanalyse wird hier auch zur Überprüfung der Linearität verwendet. Lineare Zusammenhänge zwischen den Variablen sind eine wichtige Voraussetzung für die Anwendung der linearen Regression (Backhaus et al., 2003, S. 45-116). Bei der Regression wird in jedem Schritt geschaut, ob die eingefügte Variable den Erklärbeitrag im Modell signifikant erhöht. Dabei wird auf die folgenden Werte geachtet: R^2 gibt an, wie viel Varianz von der abhängigen Variable durch die unabhängigen Variable erklärt wird; *Änderungen in R^2* geben an, wie sich die abhängige Variable bei einer Veränderung der unabhängigen Variable verändert; p -Wert ist das Signifikanzniveau, das hier kleiner als 0,5 sein muss ($p < 0,5$), um die Aussagekraft dieser Änderungen als relevant einstufen zu können (Bühl, 2008, S. 366-370; Leonhart, 2010, S. 194-204).

Schließlich hat eine Gruppe von empirischen Befunden keine signifikanten Differenzen im Kohärenzgefühl verschiedener Nationen nachgewiesen. Trotz soziokultureller Unterschiede zwischen Deutschland und Polen wird davon ausgegangen:

8. Das Kohärenzgefühl deutscher Studierender unterscheidet sich nicht vom Kohärenzgefühl polnischer Studierender.

Hier wird ein Vergleich von den Kohärenzgefühl- Mittelwerten der zwei Gruppen, polnischer Studierender und deutscher Studierender, durchgeführt. Dazu wird der t-Test für unabhängige Stichproben angewendet. Die Mittelwertdifferenz wird als signifikant eingestuft, wenn das Signifikanzniveau kleiner als 0,5 ist ($p < 0,5$). Damit wird die Annahme in diesem Forschungsverfahren bestätigt.

Methodisches Vorgehen

Bei jedem Testinstrument ist die Messgenauigkeit wichtig, die mit dem Cronbach-alpha-Koeffizienten „ α “ geschätzt wird, „ α “. Die Reliabilität kann Werte zwischen 0 - keine Messgenauigkeit, und 1 - höchste Messgenauigkeit annehmen, wobei Werte zwischen 0,80 und 0,90 als ausreichende Reliabilität bezeichnet werden. Werte $> 0,90$ werden als gute Reliabilität eingestuft (Hussy et al., 2010, S. 83; Lexikon der Psychologie). Um die aufgestellten Hypothesen zu überprüfen, werden die folgenden Skalen benutzt: Zur empirischen Erfassung des Kohärenzgefühls wird Antonovskys *Langversion des Fragebogens zur Lebensorientierung*, SOC-29Items, verwendet (Deutsch - Franke, 1997; Polnisch - Koniarek et al., 1993). Diese Skala wurde bereits in studentischen Stichproben angewendet (Gibson & Cook, 1996; Jorgensen et al., 1999; Torsheim et al., 2001). Ihre Reliabilität betrug bei unterschiedlichen Probanden von $\alpha = 0,88$ zu $\alpha = 0,91$ (Antonovsky, 1983, 1993). Damit ist gemeint, dass der Fragebogen als Testinstrument für das Kohärenzgefühl zuverlässig ist. Die Werte dieses Fragebogens können zwischen 29 und 203 liegen. Je höher der Wert ist, desto stärker das Kohärenzgefühl. Die Variablen der SOC-Skala waren in dieser Stichprobe normal verteilt (Gauß-Glocke).

Unter dem Begriff Religiosität wurden drei verschiedene Aspekte untersucht: Die Stärke der religiösen Überzeugung, organisierte und nicht-organisierte religiöse Aktivität. Zur Feststellung der Stärke der religiösen Überzeugung wurde *Santa Clara Fragebogen zur Stärke des religiösen Glaubens* (SCSORF-10Items) von Plante und Boccaccini (1997) benutzt (Deutsch - Büssing, 2002; Polnisch -

Wnuk, 2009). Die Skala hat ihre Anwendung in studentischen Stichproben gefunden (Lewis et al., 2001; Plante et al.; 2001; Freiheit et al., 2006; Wnuk, 2009) und ist zuverlässig, $\alpha=0,94$ (Plante & Boccaccini, 1997). Um zwischen weniger religiösen Hochschülern und religiöseren Studierenden unterscheiden zu können, werden die Variable von SCSORF mit dem Median-Split kategorisiert. Dazu dienen die Angaben der Autoren. Außerdem kann diese Skala für verschiedene Religionsgruppen angewendet werden, da sie auf keine konkrete Konfession fixiert ist.

Organisierte religiöse Aktivität - ORA (Wie oft gehen Sie in die Kirche, besuchen Sie andere religiöse Treffen oder Gemeinden?) und nicht-organisierte religiöse Aktivität—NORA (Wie oft beten Sie, meditieren Sie oder lesen Sie die Bibel?) wird durch *The Duke University Religion Index* - DUREL von Koenig u.a (1997) untersucht. Da keine deutsche und polnische Adaptation vorhanden waren, wird hier die Selbstübersetzung angewendet. Nach Empfehlungen der Autoren sollen ORA und NORA getrennt berechnet werden. Ihre Reliabilität betrug in unterschiedlichen Probanden von, $\alpha= 0,78$ bis $\alpha=0,91$ (Koenig et al., 1997). Die Variablen von ORA werden durch den Median-Split kategorisiert und in zwei Gruppen aufgeteilt - häufiger Kirchgänger und seltener Kirchgänger. Die Variablen von NORA werden mit dem Mittelwerte-Split kategorisiert (Median-Split =1), und in zwei Gruppen aufgeteilt - häufiger Praktizierende und seltener Praktizierende. Da keine Angaben von Autoren für diesen Skalen existieren, werden der Median-Split und der Mittelwerte-Split selbst bestimmt. Die Variablen von allen drei Religiosität-Skalen waren nicht normal verteilt in dieser Stichprobe (Gauß-Glocke). Trotzdem werden hier parametrische Testinstrumente angewendet, da sie robust gegen fälschlich angenommene Normalverteilungsannahmen sind (Rost, 2007; Westermann, 2000).

Zur Feststellung von Landeszugehörigkeit und Religionszugehörigkeit wird ein Fragebogen angewendet. Bei der Religionszugehörigkeit lautet die Frage: Welche Religion praktizierst du? Bei der Landeszugehörigkeit ist die Frage: Aus welchem Land kommst du?

Die Studie wurde mit Hilfe der Internet-Plattform *Uni-Park* durchgeführt. Die Anfrage über eine anonyme Teilnahme an diesem Forschungsvorhaben wurde zusammen mit dem Link zu den Fragebögen an deutsche und polnische Studentenverbände, Universitäten und buddhistische Zentren in einer Email geschickt. Die Untersuchung wurde vom 6. Juni bis 6. August 2011 durchgeführt. Die Ausschlusskriterien waren: fehlende Antworten, Teilnehmer älter als 30, die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe, die weniger als 50 Befragte hat.

Die Stichprobe umfasste 2266 Studierende aus Deutschland (72%) und Polen (28%). Das Alter der Befragten lag zwischen 19 und 30 Jahren, woraus sich ein Durchschnittsalter von 23,4 ergab. Die Stichprobe enthielt 26% Männer und 74% Frauen. Tabelle 1 stellt interessante Unterschiede in der Religionszugehörigkeit zwischen den beiden Ländern dar. Während ein großer Teil der deutschen Studierenden keine Religionszugehörigkeit angekreuzt hat (45%), hat dies nur ein Viertel der polnischen Studenten getan. Es gab keine Protestanten in Polen, und mehr als die Hälfte der polnischen Befragten erklärte sich als katholisch. Während in der deutschen Stichprobe 30% Protestanten waren, gaben nur 19% der Befragten eine katholische Konfession an. Trotz einer so kleinen Zahl an deutschen Katholiken, muss betont werden, dass die Zahl der beiden Konfessionen in Deutschland fast gleich ist. Christen sind aber sehr unterschiedlich im ganzen Land verteilt. Nord- und Ost-Deutschland sind mehrheitlich protestantisch. Süd- und West-Deutschland sind mehrheitlich katholisch (Statistisches Bundesamt, 2011; REMID, 2014).

Tabelle 1: Religionszugehörigkeit in Stichproben (in Prozent)

	Deutschland	Polen
Protestanten	30	-
Katholiken	19	66
Buddhisten	6	8
Konfessionslose	45	26
Gesamt	100	100

Die Einstellung zum Glauben zeigt, dass sich über 70% der jungen Deutschen als nicht religiös bezeichneten, dagegen weniger als die Hälfte der polnischen Befragten (Tabelle 2). Die Gottesdienstbesuche deutet auf eine stärkere religiöse Bindung der polnischen Studierenden im Gegensatz zu ihren deutschen KollegenInnen hin (Tabelle 3). Bei der privaten religiösen Praxis zeigen polnische Studenten im Vergleich zu den Deutschen mehr Engagement (Tabelle 4).

Tabelle 2: Einstellung zum Glauben in Stichproben (in Prozent)

	Deutschland	Polen
Religiösere Studierende	24	52
Weniger religiöse Studierende	76	48
Gesamt	100	100

Tabelle 3: Gottesdienstbesuch in Stichproben (in Prozent)

	Deutschland	Polen
Mehrmals die Woche	5	17
Einmal die Woche	6	27
Mehrmals im Monat	5	12
Mehrmals im Jahr	17	15
Einmal im Jahr oder seltener	33	10
Nie	34	19
Gesamt	100	100

Tabelle 4: Private religiöse Praxis in Stichproben (in Prozent)

	Deutschland	Polen
Mehrmals am Tag	69	38
Jeden Tag	8	11
Mehrmals die Woche	4	3
Einmal die Woche	8	13
Mehrmals im Monat	9	25
Selten oder nie	2	10

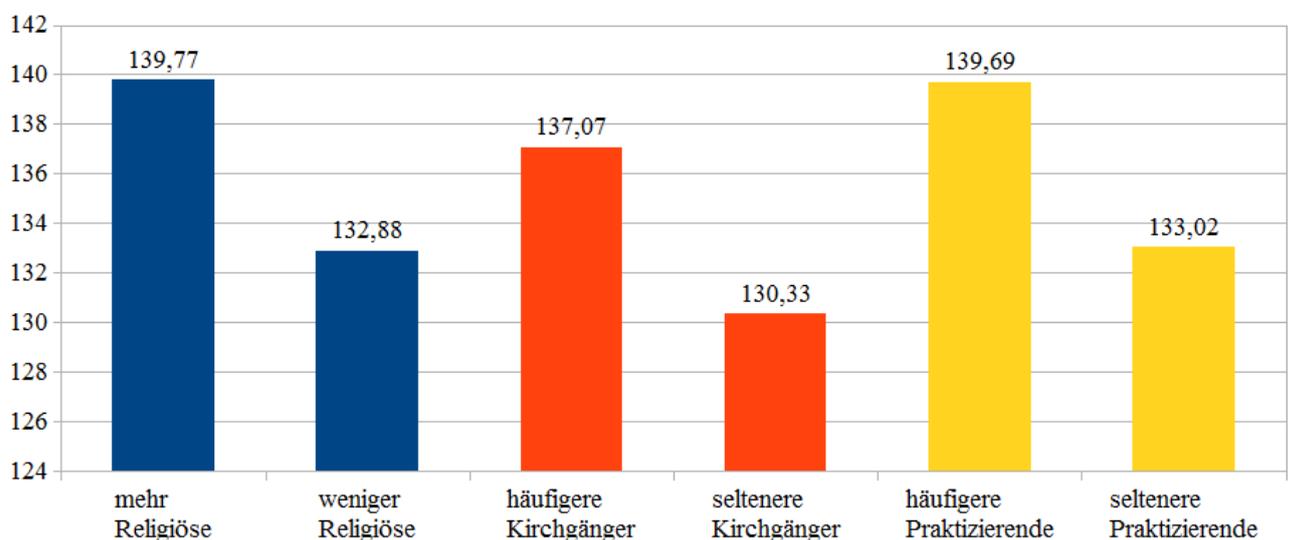
Gesamt	100	100
--------	-----	-----

Ergebnisse

Die erste Hypothese dieser Untersuchung lautet, dass religiösere Studierende über ein signifikant höheres Kohärenzgefühl als weniger religiöse Studierende verfügen. In der Gruppe von stärker religiöseren Studierenden war das Kohärenzgefühl höher ($M=139,77$; $SD=22,46$) als in der Gruppe von weniger religiösen Studierenden ($M=133,88$; $SD=22,51$). Die Unterschiede könnten als signifikant eingestuft werden, $t(2264) = -6,884$, $p < 0,001$. Damit wurde die erste Annahme in dieser Untersuchung bestätigt. Weiterhin wurde vermutet, dass häufigere Kirchgänger ein signifikant besseres Kohärenzgefühl haben als seltenere Kirchgänger. In der ersten Gruppe wurde ein höherer Kohärenzgefühl-Wert beobachtet ($M=137,07$; $SD=21,41$) als in der zweiten Gruppe ($M=130,33$; $SD=23,97$). Die Mittelwertdifferenz war signifikant $t(1138,110) = -6,289$, $p < 0,001$. Damit wurde die zweite Hypothese in diesem Forschungsvorhaben angenommen. Ferner wurde es davon ausgegangen, dass häufiger Praktizierende ein stärkeres Kohärenzgefühl haben als seltenere Praktizierende. Ebenso wie beim Gottesdienstbesuch zeigte die erste Gruppe ein höheres Kohärenzgefühl ($M=139,69$; $SD=21,72$) als die zweite Gruppe ($M=133,02$; $SD=22,39$). Die Unterschiede könnten als signifikant eingestuft werden, $t(2264) = -6,601$, $p < 0,001$. Damit wurde auch die dritte Hypothese dieser Studie bestätigt (Diagramm 1).

Diagramm 1

Das Kohärenzgefühl in Bezug auf die religiöse Überzeugung, den Gottesdienst und die private religiöse Praxis

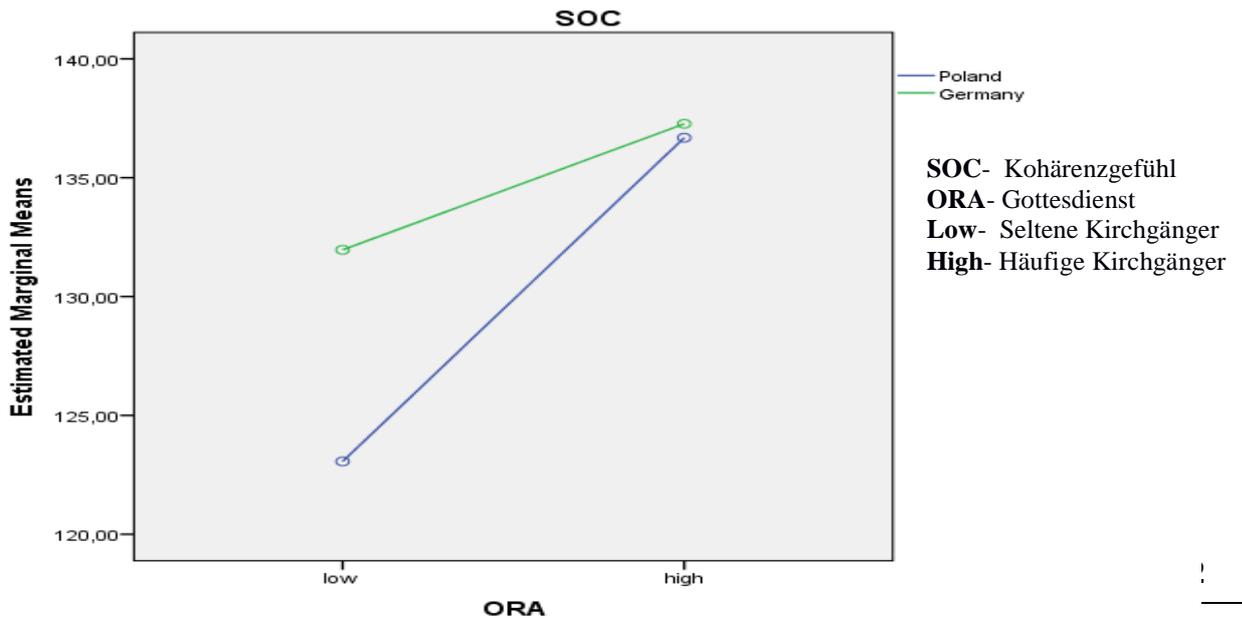


Der nächste Forschungsansatz stellte landesspezifische Einflüsse von Religiositätsindikatoren auf das Kohärenzgefühl in den Fokus. Diesbezüglich wurden drei Annahmen formuliert: Es wurde davon ausgegangen, dass der Einfluss von religiöser Überzeugung auf das Kohärenzgefühl bei polnischen und deutschen Hochschülern unterschiedlich ist. Die zweifaktorielle Varianzanalyse ergab keine Wechselwirkung, $F(1, 2262) = 3,181$ und $p = 0,075$. Damit konnte diese Hypothese in dieser Untersuchung nicht mit „ja“ beantwortet werden. Dasselbe gilt für nicht-organisierte religiöse Aktivität, $F(1, 2262) = 1,817$ und $p = 0,178$. Die Vermutung, dass es eine differenzierte Auswirkung

von privater religiösen Praxis auf das Kohärenzgefühl in den Stichprobe gibt, wurde hier nicht bestätigt. Die Analyse ergab, dass nur organisierte religiöse Aktivität einen landesspezifischen Einfluss auf das Kohärenzgefühl zeigte, $F(1, 2262) = 10,969$ und $p = 0,001$. Der Einfluss des Gottesdienstbesuches auf das Kohärenzgefühl war in Polen stärker als in Deutschland.

Besonders den Gottesdienst weniger zu besuchen, schwächte das Kohärenzgefühl von polnischen Studierenden deutlicher, als das ihrer deutschen KollegInnenen (Diagramm 2).

Diagramm 2, nach SPSS



Weiterhin wurde der Annahme über die landesspezifischen Einflussstärke-Differenzen von Religionszugehörigkeit auf das Kohärenzgefühl nachgegangen. Zu diesem Zweck wurde die hierarchische multiple lineare Regressionsanalyse für die getrennten Stichproben durchgeführt. Die Produkt-Moment-Korrelation ergab in beiden Stichproben lineare Zusammenhänge zwischen den Variablen, was eine wichtige Voraussetzung für eine lineare Regression ist. Die unabhängigen Variablen—Religiositätsindikatoren und Religionszugehörigkeit, korrelierten in den Stichproben schwach aber signifikant mit der abhängigen Variablen, dem Kohärenzgefühl (unter 0,2; $p < 0,05$). Die Korrelationsanalyse teilte auch die Reihenfolge für die unabhängigen Variablen zu, die schrittweise in die Regressionsanalyse eingefügt wurden. Die Änderungen in R^2 zeigen, wie sich der Kohärenzgefühl- Wert verändert, nach der Hinzunahme von den einzelnen Einflussvariablen, was auch als Prognose oder Vorhersage bezeichnet wird.

In der deutschen Stichprobe wurde R^2 3,2% der Varianz im Kohärenzgefühl durch alle gegebenen unabhängigen Variablen erklärt (Schritt 4; $0,032 * 100 = 3,2\%$). Die Erklärungskraft war signifikant, ($p=0,016$). In Schritt 1 prognostizierte die religiöse Überzeugung den Kohärenzgefühl- Wert am stärksten, 1,5%, $p < 0,001$. Das Einfügen von nicht-organisierter religiöser Aktivität in Schritt 2 veränderte den Kohärenzgefühl- Wert nur um 0,4%, $p=0,016$. Organisierte religiöse Aktivität in Schritt 3 - 0,7%, $p=0,001$, und Religionszugehörigkeit in Schritt 4 - 0,6%, $p=0,016$, trugen zum Kohärenzgefühl Wert am wenigsten bei.

Regressionstabelle: deutsche Stichprobe

Einflussvariablen auf das Kohärenzgefühl	R ²	Änderungen in R ²	Sig.
1. Schritt: Die Stärke der religiösen Überzeugung	0,015	0,015	p<0,001
2. Schritt: Die Stärke der religiösen Überzeugung, plus nicht-organisierte religiöse Aktivität	0,018	0,004	p=0,016
3. Schritt: Die Stärke der religiösen Überzeugung, plus nicht-organisierte religiöse Aktivität, plus organisierte religiöse Aktivität	0,024	0,007	p=0,001
4. Schritt: Die Stärke der religiösen Überzeugung, plus nicht-organisierte religiöse Aktivität, plus organisierte religiöse Aktivität Plus, plus Religionszugehörigkeit	0,028	0,006	p=0,016

In der polnischen Stichprobe ergab sich stattdessen, dass R² 11,6% der Varianz im Kohärenzgefühl durch alle gegebenen unabhängigen Variablen erklärt wurde (Schritt 4; 0,116 * 100 = 1,6%). Die Aussagekraft war signifikant (p<0,0001). In Schritt 1 beeinflusste nicht-organisierte religiöse Aktivität 3,9% der Varianz im Kohärenzgefühl. Das Einfügen von der Stärke der religiösen Überzeugung in Schritt 2 veränderte den Kohärenzgefühl- Wert um 0,8%; p=0,022.

Das Einsetzen von organisierter religiöser Aktivität in Schritt 3 prägt den Kohärenzgefühl- Wert nur um 0,7%, p=0,031. Religionszugehörigkeit prognostizierte den Kohärenzgefühl- Wert am stärksten, 6,2%, p<0,001 (Schritt 4). Die Regressionsanalyse wies in diesem Forschungsvorhaben auf, dass sich die Einflussstärke von Religionszugehörigkeit auf das Kohärenzgefühl zwischen den Ländern unterscheidet. In der polnischen Stichprobe prognostiziert diese Variable den Kohärenzgefühl- Wert am stärksten (6,2%). In der deutschen Stichprobe jedoch viel weniger (0,6%). In beiden Fällen war die Aussagekraft signifikant, p<0,05. Damit wurde die Hypothese über den landesspezifischen Einfluss von Religionszugehörigkeit bei dieser Untersuchung angenommen.

Regressionstabelle: polnische Stichprobe

Einflussvariablen auf das Kohärenzgefühl	R ²	Änderungen in R ²	Sig.
1. Schritt: Nicht-organisierte religiöse Aktivität	0,039	0,039	p<0,001
2. Schritt: Nicht-organisierte religiöse Aktivität, plus die Stärke der religiösen Überzeugung	0,047	0,008	p=0,022

3. Schritt: Nicht-organisierte religiöse Aktivität, plus die Stärke der religiösen Überzeugung, plus organisierte religiöse Aktivität	0,054	0,007	p=0,031
4. Schritt: Nicht-organisierte religiöse Aktivität, plus die Stärke der religiösen Überzeugung, plus organisierte religiöse Aktivität, plus Religionszugehörigkeit	0,116	0,062	p<0,001

Schließlich wurde mit dem t-Test die letzte Annahme über potentielle Differenzen im Kohärenzgefühl zwischen Deutschland und Polen überprüft. Laut diesem Verfahren zeigten sich hier keine signifikanten Unterschiede, $t(1011,867)=1,220$, $p=0,223$. Damit wurde die Hypothese in dieser Studie bestätigt.

Diskussion

Die dargestellten Ergebnisse zeigen, dass folgende Aspekte von Religiosität relevant sind für das Kohärenzgefühl junger Menschen: religiöse Überzeugung, organisierte und nicht-organisierte religiöse Aktivität, relevant für das Kohärenzgefühl junger Menschen sind. Auf der individuellen Ebene, wo das Kohärenzgefühl nur in Bezug auf die Religiositätsindikatoren untersucht wurde, entfaltet Religiosität ihre positive Auswirkung auf das Kohärenzgefühl von Studierenden. Dies untermauert die Ergebnisse der vorherigen Studien, die eine positive Verbindung zwischen dem Kohärenzgefühl und Religiosität nachgewiesen haben (Gibson, 2003; Delgado, 2007; Zarzycka & Rydz, 2014). Weiterhin lässt es sich anhand der Resultate belegen, dass die Einflussstärke des Gottesdienstbesuches und der Religionszugehörigkeit auf das Kohärenzgefühl von der Landeszugehörigkeit abhängt.

Der Gottesdienstbesuch zeigte seine Auswirkung auf das Kohärenzgefühl mehr in Polen als in Deutschland. Außerdem prognostizierte die Religionszugehörigkeit den Wert des polnischen Kohärenzgefühls am stärksten und den Wert des deutschen Kohärenzgefühls in viel geringerem Maß. Ferner zeigten die Daten, dass nur ein geringer Teil der Varianz im Kohärenzgefühl durch die erhobenen Religiositätsindikatoren erklärt wurde, und dass dieser Anteil in Deutschland noch geringer gewesen ist, als in Polen.

In den Ergebnissen dieser Untersuchung spiegeln sich die Unterschiede in der Einstellung zum Glauben und die Stärke seines Einflusses auf das soziale Leben in Deutschland und Polen.

In Bezug auf die Religionszugehörigkeit ist die Zahl der Konfessionslosen in Deutschland seit den 1970er Jahren kontinuierlich gestiegen. Ihr Anteil übertrifft mittlerweile in einigen Bundesländern die Konfessionsangehörigen (z.B. in Mecklenburg-Vorpommern oder in Brandenburg; in Sachsen-Anhalt sind über 80 % der Menschen konfessionslos).

Konfessionslosigkeit ist ein Normalzustand in Deutschland, der immer weniger erklärungsbedürftig wird. Konfessionslose sehen ihre gewählte Lebensoption nicht als Defizit. Sie bleiben dabei weiter selbstbewusst, da sie nicht von der modernen Gesellschaft ausgeschlossen sind. Die deutsche Gesellschaft wird weitestgehend als säkular betrachtet und die Religion (damit auch die Kirche) sind

eher Randbereiche im öffentlichen Leben. Von den Konfessionslosen bezeichnen sich nur 28% (West) und 12% (Ost) als religiös erzogen (Pickel, 2014).

In Polen stellt sich die Situation komplett anders dar. Nach Tyralla (2013), einem Initiator der Forschung über die konfessionslose Minderheit im modernen Polen, ist es viel einfacher, Gott aus seinem eigenen Geist zu entfernen, als aus dem sozialen Umfeld. Politik und Kirche sind in Polen sehr stark mit einander verbunden, was natürlich das öffentliche Leben beeinflusst. Darüber hinaus vergleicht der Forscher den Austritt aus der Kirche mit einer Form der Konversion. Die Mehrheit der untersuchten Konfessionslosen kommt aus katholischen Familien und wurde auch katholisch erzogen. Der Prozess begann, bevor sie neunzehn Jahre alt waren. Diese Neuorientierung war ein Wendepunkt in ihrer Biographie und brachte Veränderungen auf zwei Ebenen mit sich - auf der psychologischen Ebene und in der sozialen Ebene. Die Veränderungen auf der psychologischen Ebene bringen eine gewisse Befreiung von der ideologischen Zwangsjacke religiöser Zugehörigkeit. Auf der sozialen Ebene werden Konfessionslose ständig dazu gezwungen, ihre Entscheidung vor der katholischen Familie und den Freunden zu rechtfertigen. Sie bekommen weniger soziale Unterstützung und werden stigmatisiert (Tyralla, 2013).

Wie wichtig der Kontakt mit Gleichgesinnten ist, zeigt eine andere Studie von Lim und Putnam (2010). Die Forscher machen geltend, dass nicht Theologie oder Spiritualität, sondern soziale Aspekte zur Lebenszufriedenheit führen. Im Besonderen geht es hier um die Vernetzung mit Freunden aus der Glaubensgemeinschaft, was die Möglichkeit beinhaltet, dass Menschen glücklicher sind.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung weisen darauf hin, dass die Einflussstärke von Religiosität und Religionszugehörigkeit auf die Gesundheit junger Menschen von der religiösen Struktur der Gesellschaft, in der sie leben, abhängt. In einem katholischen Land wie Polen gewinnen diese Einflüsse an Bedeutung. In einem säkularen Land wie Deutschland verlieren sie an Relevanz.

Eine wichtige Ergänzung dieser Resultate ist schließlich das Ergebnis, dass keine national-spezifischen Unterschiede im Kohärenzgefühl zwischen den Ländern bestehen. Dies untermauern nicht nur die vorherigen Studien (Bowman, 1996; Hood et al., 1996; Gibson, 2003) sondern auch Antonovskys Aussage über den Charakter dieses Konstruktes. Das Kohärenzgefühl ist universell. Nichtsdestotrotz prägt die unterschiedliche Verteilung von Ressourcen in verschiedenen Kulturen das Konstrukt unterschiedlich aus, was man an dem Beispiel von Deutschland und Polen in Bezug auf Religiosität und Religionszugehörigkeit sehen kann.

Einschränkung dieser Untersuchung

Was die Aussagekraft diese Arbeit einschränkt, ist der heterogene Charakter der Stichproben. Im Focus dieser Untersuchung standen zwar Studierende, aber auch innerhalb von dieser Gruppe könnte man sozioökonomische Differenzierungen durchführen. Somit sind Verallgemeinerungen auf andere Gruppen von jungen Menschen nicht zuverlässig. Männer sind in dieser Stichprobe deutlich unterrepräsentiert. Auch der Mangel an Protestanten in Polen könnte die Ergebnisse beeinflussen. Nichtsdestotrotz konnten durch die Fragestellung dieser Untersuchung neue Erkenntnisse in Bezug auf den landesspezifischen Einfluss von Religiosität und Religionszugehörigkeit auf die Gesundheit von Studierenden gewonnen werden.

Literatur

- Antonovsky, A. (1979): *Health, stress, and coping*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Antonovsky, A. (1983): The sense of coherence: development of a research instrument. In: *Newsletter and Research Reports*, Vol. 1, pp. 1-11.
- Antonovsky, A. (1993): The structure and properties of the sense of coherence scale. In: *Social Science and Medicine*, Vol. 36, Nr. 6, pp. 725-733.
- Antonovsky, A. (1997): *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Deutsche Übersetzung von A. Franke. Tübingen: dgvt-Verlag.
- Backhaus, K., Erichson, B., Wulff, P., & Weiber, R. (2003): *Multivariate Analysemethoden. Eine anwendungsorientierte Einführung*. 10. Auflage. München: Springer.
- Bowman, B.J. (1996): Cross-cultural validation of Antonovsky's sense of coherence scale. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 52, Nr. 5, pp. 547-549.
- Braun-Lewenshon, O. & Sagy, S. (2011): Coping resources as explanatory factors of stress reactions during missile attacks: comparing Jewish and Arab adolescents in Israel. In: *Community Mental Health Journal*, Vol. 47, Nr. 3, pp. 300-310.
- Buddeberg-Fischer, B., Klaghofer, R., & Schnyder, U. (2001): Sense of coherence in adolescents. In: *Sozial- und Präventivmedizin*, Vol. 46, Nr. 6, pp. 404-410.
- Bühl, A. (2008): *SPSS 16 Einführung in die moderne Datenanalyse*. 11. Auflage. München: Pearson Studium.
- Delgado, Ch. (2007): Sense of Coherence, Spirituality, Stress and Quality of Life in Chronic Illness. In: *Journal of Nursing Scholarship*, Vol. 39, Nr. 3, pp. 229-234.
- DBK (2015): Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2015/16. URL: <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche> (abgerufen: 3. März 2017).
- Freiheit, S.R., Sonstegard, K., Schmitt, A., & Vye, Ch. (2006): Religiosity and spirituality: a psychometric evaluation of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire. In: *Pastoral Psychology*, Vol. 55, Nr. 1, pp. 27-33.
- Gibson, L.M., & Cook J. (1996): Neuroticism and sense of coherence. In: *Psychological Reports*, Vol. 79, Nr. 1, pp. 343-349.
- Gibson, L.M. (2003): Inter-relationships among sense of coherence, hope, and spiritual perspective (inner resources) of African-American and European-American breast cancer survivors. In: *Applied Nursing Research*, vol. 16, Nr. 4, pp. 236-244.
- Grycz, W. (2001): Polen – ein katholisches Land? In: *Ost-West. Europäische Perspektiven*. Heft 3. URL: <https://www.owep.de/artikel/244/polen-katholisches-land#fnref:1> (abgerufen: 5. März 2017).
- GUS (2015): Statistische Untersuchungen über die Jugend in der Kirche. URL: <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,24441,badania-statystyczne-omlodziezy-w-kosciele.html> (retrieved: March 7, 2017).
- GUS (2015). URL: <http://wiadomosci.onet.pl/religia/gus-92-proc-polakow-to-katolicy-ale-slaba-religijnosc-mlodziezy-i-trzydziestolatkow/fyc1s5> (retrieved: March 7, 2017).
- Gut, J. (2002): *Zur Genese buddhistischer Identität bei westlich sozialisierten Menschen*. Berlin: Uni-Verlag.
- Hood, S.C., Beaudet, M.P., & Catlin, G. (1996): A healthy outlook. In: *Health Reports* Vol. 7, Nr. 4. URL: <http://www.statcan.gc.ca/pub/82-003-x/1995004/article/2817-eng.pdf> (retrieved: March 2, 2017).
- Hussy, W., Schreier, M., & Echterhoff, G. (2010): *Forschungsmethoden in Psychologie und Sozialwissenschaften für Bachelor*. Berlin/Heidelberg: Springer.

- Jorgensen, R.S., Frankowski, J.J., & Carey, M.P. (1999): Sense of coherence, negative life events and appraisal of physical health among university students. In: *Personality and Individual Differences*, Vol. 27, Nr. 6, pp. 1079-1089.
- Koenig, H., Parkerson, G.R., Jr. & Meador, K.G. (1997): Religion index for psychiatric research. In: *American Journal of Psychiatry*, Vol. 154, Nr. 6, pp. 885-886.
- Koniarek J., Dudek B. & Makowska Z. (1993): Kwestionariusz Orientacji Życiowej. Adaptacja The Sense of Coherence Questionnaire (SOC-29) A. Antonovsky'ego. [The Sense of Coherence Questionnaire of A. Antonovsky. Adaptation]. In: *Przegląd Psychologiczny*, Vol. 36, Nr.4, pp.491-502.
- Koushede, V., & Holstein, B.E (2009): Sense of Coherence and Medicine Use for Headache among Adolescents. In: *Journal of Adolescent Health*, vol. 45, Nr. 2, pp. 1-7.
- Kuuppelomäki, M., & Utriainen, P. (2003): A 3 year follow-up study of health care students' sense of coherence and related smoking, drinking and physical exercise factors. In: *International Journal of Nursing Studies*, vol. 40, Nr. 4, pp. 383-388.
- Leonhart, R. (2010): *Datenanalyse mit SPSS*. Freiburg: Hogrefe Verlag.
- Lewis, Ch.A., Shevlin, M., McGuckin, C. & Navrátil, M. (2001): The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire: confirmatory factor analysis. In: *Pastoral Psychology*, vol. 49, Nr. 5, pp. 379-384.
- Lexikon der Psychologie. URL: <https://www.psychomeda.de/lexikon/reliabilitaet.html> (abgerufen: 17. März 2017).
- Lim, Ch., & Putnam, R.D. (2010): Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. In: *American Sociological Review*, Vol. 6, Nr. 75, pp. 914-933.
- Moksnes, U.K., Espnes, G.A., & Lillefjell, M. (2011): Sense of coherence and emotional health in adolescents. In: *Journal of Adolescence*, vol. 35, Nr. 2, pp. 1-9.
- Nielsen, A.M., & Hansson, K. (2007): Associations between adolescents' health, stress and sense of coherence. In: *Stress and Health*, Vol. 23, Nr. 5, pp. 331-341.
- Pickel, G. (2014): Jugendliche und junge Erwachsene. Stabil im Bindungsverlust zur Kirche. In: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. URL: <https://www.ekd.de/EKD-Texte/92120.html> (abgerufen: 2. März 2017).
- Plante, T.G., & Boccaccini, M.T. (1997): The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire. In: *Pastoral Psychology*, vol.45, Nr. 5, pp. 375-387.
- Plante, T.G., Saucedo, B. & Rice, Ch. (2001): The association between strength of religious faith and coping with daily stress. In: *Pastoral Psychology*, Vol. 49, Nr. 4, pp. 291-300.
- RE MID (2014): Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen. URL: http://remid.de/info_zahlen/ (abgerufen: 3. März 2017).
- Rost, D.H. (2007): *Interpretation und Bewertung pädagogisch-psychologischer Studien. Eine Einführung. Auflage 2*. Weinheim: Beltz UTB.
- Schell-Jugendstudie (2015). URL: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/was-glaubt-unsere-jugend> (abgerufen: 4. März 2017)
- Tagay, S., Erim, Y., Brähler, E. & Senf, W. (2006): Religiosity and sense of coherence: protective factors of mental health and well-being? In: *Zeitschrift für Medizinische Psychologie*, Vol. 15, Nr. 4, pp. 175-186.
- Torsheim, T., Aaroeb, L.E. & Wolda B. (2001): Sense of coherence and school-related stress as predictors of subjective health complaints in early adolescence: interactive, indirect or direct relationships? In: *Social Science and Medicine*, Vol. 53, Nr. 5, pp. 603-614.
- Westermann, R. (2000): *Wissenschaftstheorie und Experimentalmethodik. Ein Lehrbuch zur psychologischen Methodenlehre*. Göttingen: Hogrefe Verlag.

- Wnuk, M. (2009): Właściwości psychometryczne Kwestionariusza Siły Wiary Religijnej dla populacji Anonimowych Alkoholików oraz studentów. [Psychometrics properties of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire among samples of Alcoholics Anonymous and students]. In: *Problemy Higieny i Epistemologii*, Vol. 90, Nr. 4, pp. 588-594. URL: <http://www.phie.pl/pdf/phe-2009/phe-2009-4-588.pdf> (retrieved: March 7, 2017)
- Zarzycka, B. & Rydz, E. (2014): Centrality of religiosity and sense of coherence: a cross sectional study with Polish Young, Middle and Late Adults. In: *International Journal of Social Science Studies*, Vol. 2, Nr. 2, pp. 126-136.

Über die Autorin

Dr. phil. Malgorzata Schonder: Promotion an der Fakultät für Geistes- und Erziehungswissenschaften der Universität Braunschweig (Deutschland). Kontakt: margareta.schonder@gmail.com



Herbert Asselmeyer (Deutschland)

Die Kommune als wahrer „Lernort“ - eine neue Perspektive für Bildungsregionen? Zum besonderen Ergänzungsverhältnis bedeutsamer Lernorte: Schule *und* Kommune

Summary (Herbert Asselmeyer: *The Commune as a True „Learning Place“ – a New Perspective for Educational Regions? On the Special Supplementary Relationship of Significant Learning Places: School and Commune*): This contribution deals with the explication of the idea and concept of learning regions, to which school networks make an important contribution, because they are the only type of organization with compulsory enrolment. Learning regions can be a network of potential individual pedagogical institutions, in order to help discover and expand gifts and talents even more effectively. Communes are „the true learning places, for children and adults. Here the young person learns what matters in life, how to configure one’s life with others and to assume responsibility“ (Hüther, 2013).

Keywords: School development, school network, learning regions, intelligent cooperation, neurodidactics

Резюме (Герберт Ассельмейер: *Коммуна как истинное «место обучения» - новая перспектива для образовательных регионов? К особому дополнительному соотношению важных мест обучения: школа и коммуна*): В данной статье излагается идея и концепция образовательных регионов, при которых школьные объединения являются важным вкладом, потому что здесь речь идет о единственном организационном типе, который является обязательным к посещению. В образовательных регионах могут включаться в сеть потенциалы отдельных педагогических учреждений, чтобы благодаря этому эффективнее оказывать помощь в обнаружении и раскрытии дарований и талантов. Коммуны являются «настоящими местами обучения для детей и взрослых. Здесь молодой человек учит, как определится в жизни, как формировать свою жизнь с другими людьми и брать на себя ответственность» (Хютер, 2013).

Ключевые слова: школьное развитие, школьная сеть, образовательный регион, умная кооперация, нейродидактика

Zusammenfassung: In diesem Beitrag geht es um die Darstellung der Idee und des Konzepts von Bildungsregionen, bei denen Schulverbände ein wichtiger Beitrag sind, weil es sich hierbei um den einzigen Organisationstyp handelt, der verpflichtend besucht werden muss. In Bildungsregionen können Potenziale einzelner pädagogischer Einrichtungen vernetzt werden, um dadurch Begabungen und Talente noch wirkungsvoller entdecken und entfalten zu helfen. Kommunen sind „die wahren Lernorte, für Kinder wie für Erwachsene. Hier lernt der junge Mensch worauf es im Leben ankommt, wie man mit anderen sein Leben gestaltet und Verantwortung übernimmt“ (Hüther, 2013, Umschlagtext).

Schlüsselwörter: Schulentwicklung, Schulnetzwerk, Bildungsregion, Intelligente Kooperation, Neurodidaktik

1. Bildung ist mehr als Schule! Schule und Kommune als intelligentes System

Dass Kommunen als komplementärer Lernort zur Schule gesehen werden, wird seit Längerem betont, weil wir ansonsten von ihr „Unmögliches verlangen: im Gestückelten den Zusammenhang, in der Abhängigkeit den Umgang mit der Freiheit, ohne Erfahrung den richtigen Gebrauch von Theorie, ohne gesellschaftliche Aufgabe gesellschaftliche Verantwortung zu lehren“ (von Hentig, 1996, S. 209). Auch Community Education zielt auf die Verquickung von Bildungsarbeit mit Gemeinwesenarbeit, denn demokratisches Lernen sei abhängig von Lerngelegenheiten, und zwar innerhalb einer und für die Kommune (Buhren, 1997). Die Kompetenz zur gesellschaftlichen Teilhabe gelinge durch Empowerment für kollektive Entwicklungsprozesse, was die Integration von formalem, non-formalem und informellem Lernen auf der Ebene einer Kommune notwendig mache.

Neu ist nun, dass aus neurowissenschaftlicher Sicht diese Forderung noch radikaler vertreten wird: Wer darauf vorbereitet werden soll, „sich in komplexen Lebenssituation zurechtzufinden, geschweige denn vielfältige und unterschiedliche Herausforderungen zu meistern und dabei innovative und kreative Ideen zu entwickeln und umzusetzen“, der benötigt - früh ausgebildet - dafür ein entsprechend komplex strukturiertes Gehirn, was sich aber durch Erfahrungsbildung in überwiegend kleinen und abgegrenzten Systemen nicht aufbauen ließe (Hüther, 2013, S. 29). Bildungsregionen schaffen ein intelligentes System, damit pädagogische Fachleute von schulischen und außerschulischen Organisationen zusammenwirken können, um den Bildungserwerb von Kindern / Jugendlichen / Erwachsenen zu optimieren.

Die Antwort auf die Frage, wie der Bildungserwerb (als Reaktion auf die Ergebnisse der PISA-Studien) optimiert werden kann, konzentrierte sich in den letzten 15 Jahren vor allem auf das ‚Drehen an *inerschulischen* Stellschrauben‘: Verändertes Verhältnis von Zentralisierung und Dezentralisierung, mehr Eigenverantwortlichkeit von Einzelschulen, noch mehr Qualitätsbewusstsein und consequentere Best Practice-Orientierung (Schulpreis, Lehrpreis, ...) usw.

Zugespitzt gesagt: Es ist es dadurch gelungen, ein ausgeprägtes Bewusstsein und eine kompetente Praxis zu entfalten, um eine Einzel-Schule als jeweils ‚lernende Organisation‘ zu entwickeln (Erarbeitung/Reflexion von Leitbild und Schulprogramm, schuleigene Curricula, Qualitätsmanagement, Feedback-Kultur/Evaluation/Inspektion). Hierdurch wurde die Kommunikation consequent auf innerschulische Angelegenheiten gelenkt: Die Aufmerksamkeit richtete sich auf die Optimierung der Bildungsprozesse in einzelnen Bildungsorganisationen. Nun kommen weitergehende Fragen in den Blick: Wie passen – aus Sicht der Lerner (Schüler, Jugendliche, Erwachsene) - die pädagogischen Puzzle-Angebote der vielen Einzelorganisationen zusammen, um Bildung zu erwerben? Deutlicher: Es stimmt doch nicht, dass z.B. der *Spracherwerb erst mit der Einschulung beginnt und mit der Aus-schulung beendet ist* (Garbe, 2011)? Oder: Wie sinnvoll ist es, die klassischen Grenzziehungen zur Umwelt (‚Schule als pädagogisch geordnet-gestalteter Schonraum‘) beizubehalten, wenn doch ‚*Auf-brechen*‘ und ‚*Ausbrechen*‘ eine bedeutsame Quelle von Bildung ist? (von Hentig 1996, S. 136). In Schule, so die deutliche Kritik, sollte Bildung nicht unbewusst zur Schulbildung eng-geführt werden – Schule sollte aufpassen, nicht zur „ungewollten Domestizierung“ der Kinder und Jugendlichen beizutragen (ebenda).

2. Andere soziale Perspektiven gewinnen: Die grundsätzliche Bedeutung ‚des Dritten‘ für Menschen

Die Soziologie betont die Grundannahme, dass der Mensch zur Erfüllung von Grundbedürfnissen andere Menschen benötigt, weil es ihm erst in Gruppen gelinge, sowohl seiner Individualnatur als auch seiner Sozialnatur zu entsprechen. Der Kulturanthropologie Simmel betont nicht nur, dass der Mensch „in seinem ganzen Wesen und allen Äußerungen dadurch bestimmt, dass er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt“ (Simmel, 1908, S. 3), sondern auch, dass er lernen sollte, „das isolierte Nebeneinander der Individuen zu bestimmten Formen des Miteinander und Füreinander (zu) gestalten“ (ebd., S. 6). Hierzu muss gesehen werden, dass in einer Dyade („ego‘ et ‚alter ego‘) bestimmte entwicklungsrelevante Sozialkonstellationen (Rollen des Vermittlers, Schiedsrichters, neutralen Beraters, Übersetzers, aber auch des lachenden Dritten, des begünstigten Dritten, des Sündenbocks, des Intriganten oder auch die Figur des ‚Divide et impera‘ als Teilen und Herrschen) nicht möglich sind. Simmel unterstellt, dass erst mit der Dreizahl die Urform des Sozialen entstehe, daher auch die Mindestgröße der Gruppe darstelle und dass es sich bei einer Mehr-als-drei-Zahl nur im eine quantitative Erweiterung handele, ohne dass Gruppen ihren Formtypus änderten (ebd., S. 119). Für die Subjektbildung und die Ausbildung von Sozialität bedeutet das: „Bei den Zweier- und Dreierkonfigurationen handelt es sich um das innere Gruppenleben mit allen seinen Differenziertheiten, Synthesen und Antithesen“. Die Funktion der „Zahlbestimmtheit“ (ebd., S. 126) liege darin, dass sie zum einen Untergruppenbildungen und damit „Überschaubarkeit und Lenkbarkeit der Gesamtgruppe, oft eine erste Organisierung“ (ebd.) ermögliche. Um zum anderen in Gruppen den Effekt zu begünstigen, dass „ein gewisser Gemeingeist, eine gewisse Stimmung, Kraft und Tendenz innerhalb einer vereinigten Personenzahl“ (einträte. HA), müsse man „eine Mindestzahl fordern oder nur eine Maximalzahl gestatten“ (ebd., S. 131). Ferner entstammen soziologischer Theoriebildung zahlreiche gruppenrelevanten Modelle, u.a. der „Idealtypus der Gruppe“ (relative Gruppendauer und Kontinuität, Funktionsdifferenzierung, Entstehung von Traditionen und Gewohnheiten; Wiese, 1933) sowie das quasi-mechanische Modell (Gruppe als Interaktionsmaschine), das organismische Modell (Wachstumsstadien führen zur Reife), das Konfliktmodell (Gruppen müssen widerstreitende Interessen managen und Kompromisse aushandeln), das Gleichgewichtsmodell (Gruppen müssen zur Selbsterhaltung Gleichgewicht herstellen), das struktur-funktionale Modell (zielerreichende Systeme erfordern Anpassung an Umwelten durch Wandlung und Integration) und das kybernetische Wachstumsmodell (Gruppen können Informationen verarbeiten, ihre Fähigkeiten erweitern und komplexe Probleme lösen) (Keupp, 1984, S. 207f.). Soziologischer Herkunft sind schließlich auch Begriffspaare wie Primär- und Sekundärgruppe (Cooley, 1956), formelle vs. informelle Gruppe, Bezugs- oder Mitgliedschaftsgruppe (Gukenbiehl, 1980).

3. Wie organisieren wir zukünftig Bildung? Neurowissenschaftliche Einsichten

Das Leben in sozialen Kleinstsystemen (z.B. Kleinfamilien) schränkt Kinder in ihren Lern- und Erfahrungsmöglichkeiten ein! Auch in der Schule kann man nicht Teilhabe am richtigen Leben aller lernen. Die Folge: Das Leben und Lernen in ‚kleiner werdenden sozialen Systemen‘ verändert die Gehirnzellen negativ, weil in solchen Systemen Menschen aufwachsen und lernen, die nicht herausgefordert werden, die nicht über sich hinauswachsen müssen. Das alte afrikanische Sprichwort „Es braucht eben ein Dorf, um ein Kind zu erziehen“ soll erinnern helfen, dass erst größere soziale Systeme über eine breiter gefächerte Lösungskompetenz verfügen; eine Kommune bietet Lernmöglichkeiten von Menschen in allen Lebensphasen. Bildungsregionen können aus neuro-didaktischen Gründen Schulen veranlassen, den Lernort Kommune (wieder/nach mehr) zu entdecken. Der Appell, das Leben in

die Schule zu holen, ist das eine – noch besser ist es demnach, die Schüler und Schülerinnen ins ‚echte Leben‘ zu schicken, in die Kommune als ‚wahrer Lernort‘, in dem Herausforderungen des echten Lebens gemeistert werden müssen.

3.1 Wenn eine Kommune zum bedeutsamen Lernort für alle Menschen einer Region wird, geht es um einen ‚Lern-Kulturwandel‘, der anschlussfähig kommuniziert werden muss

Bildungsregionen helfen, irreführende Alternativen zu vermeiden! Es geht in diesem Zusammenhang eben **nicht** um ein Plädoyer gegen etwas (z.B. Schule) oder ausschließlich **für etwas** (Bildungsregion), sondern um ein ‚beidhändiges Denken‘: Es geht um die produktive Koexistenz von „Best Practice“ (organisationale Intelligenz, z.B. einer guten Einzelschule) und „Next Practice“ (kommunale Intelligenz, z.B. eine gute Bildungsregion (Kruse, 2004)). Unter dem Stichwort Beidhändigkeit („organisationale Ambidextrie“) wird die Fähigkeit betont, einerseits das Bestehende zu verbessern und gleichzeitig das Neue zu wagen. Diesen Aufbruch ins Unbekannte muss durch ein kluges Bildungsmanagement von Stabilität und Instabilität begleitet und gelenkt werden. Dies geschieht souverän, wenn die Beteiligten mit Zielen und Zielabweichungen umgehen, wenn sie an Widersprüchen und Paradoxien des gewachsenen Schul-/Bildungssystems nicht scheitern und wenn sie bereit sind, sich zu vernetzen, zu kooperieren und zu koordinieren (O’Reilly III/ Tushman, 2008).

3.2 Kommunale Intelligenz erfordert koordiniertes Vorgehen bereitwilliger Kooperationspartner

132

Dass es bei Lernprozessen auf der regionalen Ebene auch um Didaktik geht, um eine klare Orientierung, um förderliche Methoden und eine ausgeprägte Lernbereitschaft, das sollte selbstverständlich sein: Unterstützt durch die professionelle Koordinierung des Personals in den Geschäftsstellen der Bildungsregionen in einer Region, sollte die Aufmerksamkeit nun gerichtet werden auf das gemeinsame Beantworten folgender fünf Fragen:

- a) Was ist unsere Vision?
- b) Welche Strategie sollten wir verfolgen?
- c) Welche Fähigkeiten sind nützlich?
- d) Welche Anreize fördern den Prozess?
- e) Welche Ressourcen helfen, Bewährtes zu pflegen und Neues zu entwickeln?

In Bildungsregionen kommt es nun vor allem darauf, wo nun der Anfang gemacht wird, wie ein Startimpuls entsteht.

4. Zusammenarbeit von Schulen wird zum Thema durch Bildungsregionen

4.1 Assoziationen im Schulalltag

Wenn in Kollegien von Schulen das Thema „Zusammenarbeit von Schulen in Bildungsregionen“ ins Gespräch gebracht wird, dann kommt die breite Palette von negativen und positiven Assoziationen schnell in den Blick. In einem für diesen Beitrag gestarteten Experiment wurden folgende Reaktionen ‚eingefangen‘, die mit Blick auf die gegenwärtige Stimmung in den Schulen als typisch eingeschätzt werden.

Skeptisch machende Assoziationen: Schulverbände in Bildungsregionen können führen ...

- zu alltäglichen Unannehmlichkeiten (Hin- und Herfahren, ständiges Pendeln)
- zu größerem Kommunikationsaufwand („ständig andere Menschen fragen, beteiligen“)
- zum Verlust von Identität („Zerstörung unserer ‚familiären‘ Atmosphäre“, „Vereinheitlichung, z.B. von Schulbüchern“)
- zum Verlust von Ansehen und Macht („Keine eigene Schulleitung mehr“; „Stigma: Wir schaffen’s nicht alleine“; „Schulleiter-Posten fallen weg“)
- zur deutlichen Abwehr
 - Ängste werden geweckt („noch mehr Kontrolle“, „unsere Schule wird geschluckt“)
 - verordnetes Engagement für Schule von oben („noch ein Projekt, was wir machen müssen“)
- zur Deutung als ‚Notlösung‘ („reines Spar-Modell“, „Stellenabbau“).

Auf die Intervention hin, ob denn ein Schulverbund auch positive Effekte zeigen könne, wurde bei diesem ‚zweiten Blick‘ durchaus auch das Potenzial von schulübergreifender Zusammenarbeit thematisierbar.

4.2. Ermutigende Assoziationen: Schulverbände können führen ...

- zur Arbeitserleichterung durch Zusammenarbeit („nicht alles allein machen müssen“)
- zur Erweiterung des Angebotsspektrums für Schüler („mehr Bildungsmöglichkeiten“)
- zu einem stimulierenden Anregungspotential („Lehrer lernen miteinander/voneinander“)
- zu mehr Teamarbeit (bei der Erstellung schuleigener Lehrpläne, beim Übergangsmanagement von einem System ins andere)
- und auch zu mehr Qualität (Abstimmung in Fachgruppen, Verbindlichkeit, ...).

Pädagogen, didaktisch Handelnde und Kommunal-Verantwortliche können aus diesem kleinen Experiment lernen, dass in Schulen hierzu deutliche Positionen vorliegen, und dass in Kollegien eine sensible und im Blick auf den konkreten Nutzen ‚anschlussfähige‘ Kommunikation eine Voraussetzung ist, diese Formen von Zusammenarbeit überhaupt zu ermöglichen.

Pädagogen und Verantwortliche müssen auch wissen, dass es Formen des organisierten Protestes gegen Schulverbände gibt, der nicht nur auf die Botschaft „Das macht viel Arbeit und wenig Freude“ und auf den eindeutigen Appell „Lasst die Finger davon“ hinausläuft, sondern der auch konkrete Anregung zur Verhinderung von solchen Verbänden formuliert (GEW, 2007), und dass es Widerstand durch Interessen gibt, die sich aus bisherigen ‚Grenzziehungen‘ ergeben (verschiedene

Schulträger, kommunale Grenzen). Gleichwohl hat der Deutsche Städtetag in jüngerer Zeit ein überraschend klares Votum für schulische Zusammenarbeit und die Errichtung von Bildungsregionen formuliert, man könnte auch sagen, seine Gestaltungsinteressen auf diesem Gebiet ‚(wieder)entdeckt‘, wenn er „plädiert für eine staatlich-kommunale Verantwortungsgemeinschaft in Bildungsfragen (...). Die Länder müssten dazu die Gestaltungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten der Kommunen in der Bildungspolitik vergrößern: Die Städte kennen wegen ihrer Bürgernähe die örtlichen Verhältnisse am besten. Deshalb brauchen die kommunalen Schulträger größere Spielräume bei der Suche nach den jeweils passgenauen Lösungen. So sollte die Bildung von flexiblen Schulverbänden erleichtert werden, in denen Grundschulen, aber auch weiterführende Schulen zusammenarbeiten und ein möglichst präzise auf den örtlichen Bedarf zugeschnittenes Bildungsangebot entwickeln können. Auch die Frage der Schulstrukturen müsse vor dem Hintergrund der demografischen Entwicklung enttabuisiert und pragmatisch diskutiert werden (Deutscher Städtetag, 2007).

Positiv formuliert: Kein vernünftiger Mensch wird eine Zusammenarbeit mehrerer Schulen ablehnen, wenn dadurch wichtige pädagogische Fragen besser gelöst werden. Aber es wird für Schulleitungen und Lehrkräfte darauf ankommen, welche Aspekte bei Schulverbänden in den Vordergrund gerückt werden und ob die Prozesse der Zusammenarbeit selbst eine hohe Dignität haben (oder nicht).

4.3 Bildungsregionen und Zusammenarbeit von Schulen: Begriff und Definition

Gab es bisher immer schon vielfältige, in der Regel intrinsisch motivierte Formen der Zusammenarbeit zwischen Schulen, die auf freiwilliger Basis stattfinden, also meistens auf Initiative einzelner Lehrkräfte oder Schulleitungen basierten und selten den Status einer verbindlich erklärten Zusammenarbeit der beteiligten Schulen hatten, geht es nun in der gegenwärtigen bildungspolitischen Debatte beim Kompositum „Schule“ und „Region“ um eine gezielte, anregende oder durchaus auch verbindliche und professionell organisierte Form der Zusammenarbeit vor allem zwischen ‚kleinen‘ Schulen. Die hauptsächlichen ‚Treiber‘ solcher Schul-Kooperation kommen derzeit aus zwei Richtungen:

Anregungsfunktion durch Bildungsregionen: Landesweite Konzepte zur staatlich-kommunalen Verantwortungsgemeinschaft können eine schulübergreifende Kooperation stimulieren

Am Beispiel Niedersachsen kann gezeigt werden, dass sich das Land und die Kommunalen Spitzenverbände auf ein „Rahmenkonzept für Bildungsregionen in Niedersachsen“ geeinigt haben.

„In dem Konzept werden grundsätzliche Leitgedanken der Zusammenarbeit von Land und Kommunen, die sich zu einer Bildungsregion entwickeln möchten, beschrieben. Der Begriff Bildungsregion bezeichnet eine auf einen Landkreis, eine kreisfreie Stadt, einen Kommunalverband besonderer Art oder auf eine landkreisübergreifende Kooperation bezogene Vernetzung der Akteure im Bildungsbereich. Unser gemeinsames Rahmenkonzept für Bildungsregionen ist auch ein Symbol für die gemeinsame Verantwortung von Land und Kommunen für ein hochwertiges, qualitativvolles Bildungsangebot vor Ort. Wir nehmen in dem Konzept das gesamte Spektrum der Bildungsangebote für die Menschen von 0-99 in den Blick - und berücksichtigen gleichzeitig die regionalen Besonderheiten und individuellen Zielsetzungen der einzelnen Kommunen. Das ist ein sehr vielversprechender Ansatz, den wir mit zusätzlichen Mitteln aus der Zukunftsoffensive Bildung voller Überzeugung unterstützen“.

(www.mk.niedersachsen.de/aktuelles/presseinformationen/land-und-kommunale-spitzenverbände-stellen-rahmenkonzept-fuer-bildungsregionen-in-niedersachsen-vor-130847.html) (Zugriff am 5.4.2017)

Mit dem Konstrukt der „Bildungs-Region“ wird aber grundsätzlich eine noch weitergehende, nämlich eine schulsystem-überschreitende Zusammenarbeit mit außerschulischen Bildungseinrichtungen und Organisationen aus dem sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Umfeld betont. Schule wird damit in einem deutlich erweiterten, die Lebensphasen überspannenden Bildungszusammenhang gesehen. Hierbei geht es vor allem darum, ein besseres Übergangsmanagement „Schule – Arbeitswelt“ zu erzielen, eine bedarfs-orientierte Bildungsplanung als Teil der regionalen Entwicklungsplanung zu konzipieren und den Anspruch „lebenslanges Lernen“ in der Region einzulösen.

Dieser Ansatz kann als konsequente Weiterentwicklung der Idee ‚lernender Organisationen‘ hin zu ‚lernenden Regionen‘ interpretiert werden. Ziel dieser organisationalen Ausweitung ist es, die herkömmlichen Barrieren zwischen den Akteuren zu überwinden, damit Bildungsprozesse nicht am Horizont einer Institution begrenzt und stattdessen entwicklungsphasen-übergreifend konzipiert werden können. Solche Regionen-Prozesse werden bildungspolitisch gewollt und deshalb auch gezielt gefördert, zum Beispiel durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung (Förderprogramm: „Lernende Regionen - Förderung von Netzwerken“) (o. V., 2007) oder durch Landesinitiativen zur Initiierung, Steuerung und Begleitung von Modellregionen (wegweisend hierzu kann eine diesbezügliche Kooperation „Schulentwicklung & Bildungsregionen“ des Niedersächsischen Kultusministeriums mit der Bertelsmann-Stiftung gesehen werden) (o. V., 2005).

Steuerungsfunktion: Schulgesetze können eine Zusammenarbeit festlegen

Am Beispiel Niedersachsens, das als Bundesland zum 1.8.2007 flächendeckend das Konzept der „Eigenverantwortlichen Schule“ (z.B. § 25 des Niedersächsisches Schulgesetzes NSchG (SRH Nds., 24 August 2007, S. 16) realisiert hat, wird im Konstrukt Schulverbund die „ständige pädagogische und organisatorische Zusammenarbeit“ (§ 25, S. 1 NSchG) gesehen, um den radikalen Veränderungsprozess zu unterstützen (von der Input- zur Output-Steuerung), durch abgestimmte Planung und Durchführung von Unterricht (Lernziele, Lerninhalte und Beurteilungsgrundsätze) die Durchlässigkeit zwischen Schulformen zu fördern und zur Entfaltung eines differenzierteren Unterrichtsangebots beizutragen. Vor diesem Hintergrund werden im Übrigen die Eigenverantwortlichkeit von Schule und die Qualitätsvergleiche von Schulen in Bildungsregionen und Netzwerken bildungspolitisch in ‚einem Atemzug‘ genannt (Niedersächsisches Kultusministerium, o. J.). Das heißt: In Schulgesetzen kann festgeschrieben sein, inwieweit Schulverbünde zu etablieren sind. In Niedersachsen ist das für größere Schulen derzeit eine Empfehlung (Kann-Bestimmung), für kleinere Schulen hingegen, die eine vorgeschriebene Mindestgröße unterschreiten (z.B. 20 Lehrkräfte), ist es eine verbindliche Vorgabe, Schulverbünde zu organisieren (Soll-Bestimmung), sofern nicht unzumutbare Gründe (zu große geographische Entfernungen) einen solchen Verbund unsinnig erscheinen lassen (SRH Nds., 27 Dezember 2007, S. 100). Diese Regelung führt dazu, dass vor allem kleinere Schulen sich diesem Thema nicht werden entziehen können.

Folgt man diesem Ansatz, werden folgende ‚Gewinner‘ einer Zusammenarbeit „Schule – Bildungsregion“ in diesem Zusammenhang postuliert:

- **Schüler** (das Bildungsangebot sei qualitativ hochwertiger und besser aufeinander abgestimmt)
- **Lehrer** (größere Entfaltungschancen, bessere Fortbildungsmöglichkeiten, breite Informationsmöglichkeiten, Unterstützung durch regionales Projektbüro; professionellere feed back-Kultur durch Nutzung von Evaluationskompetenz; demokratische Teilhabe an der Erörterung von Verbesserungspotenzialen und -maßnahmen; positive Rückwirkung für das Handeln in eigenverantwortlichen Schulen)

- **Schulische Funktionsgruppen/Steuergruppen** (bessere Gestaltungs- und Einflussmöglichkeiten auf die sich aus der Selbstevaluation ergebenden Zielsetzungen und Maßnahmenplanungen; umfangreiche Qualifizierungsmaßnahmen (7,5 Tage zu Themen wie Zielbildung, Maßnahmenplanung, Teambildung, Veränderungsmanagement, Konfliktmanagement, Projektmanagement)
- **Schulen** (Beitrag zur Profilierung der Eigenverantwortlichkeit; materielles Anreizsystem: je nach Schulgröße erhalten Schulen für die Region-Teilnahme ein bestimmtes Stundenkontingent für projektbezogene Tätigkeiten; Finanzierung von Vertretungszeit führt damit zur Entlastung). (Bildungsregion Emsland, o. J.)

Zwischenfazit 1:

Bildungsregionen zielen auf und fördern die schulische Zusammenarbeit durch auf eine auf Dauer angelegte pädagogische und organisatorische Zusammenarbeit, um durch curriculare Abstimmung, vergleichbare Leistungsbewertung und gezielte Evaluation die Lehr-/Lernqualität zu erhöhen und die Durchlässigkeit zwischen Schulformen zu ermöglichen.

Schulverbände haben zwei **organisationale Dimensionen**:

- ‚**Horizontale Schulverbände**‘ führen vergleichbare **Schul-Strukturen** zusammen:
 - Handlungsebene Unterricht (z.B. Vereinbarungen zur Sachunterricht benachbarter Grundschulen)
 - Handlungsebene Organisation (z.B. mehrere benachbarte Grundschulen vereinbaren die Zusammenarbeit).
- ‚**Vertikale Schulverbände**‘ zielen auf die Zusammenarbeit von Schulen unterschiedlichen Typs (z.B. Grundschulen/Hauptschulen mit Realschulen und Förderschulen eines Stadtgebiets oder einer Region).

136

Schulverbände können auch eine **entgrenzte Dimension** haben: Schulen können sich zur Lösung besonderer Bildungsfragen in Richtung regionale Problemlösung öffnen. Dieses bietet sich besonders bei komplexen Herausforderungen an (Migration, Jugendarbeitslosigkeit, Gewaltprävention, ...). Von Interesse dürfte sein, dass hierzu mittlerweile Formen eines ‚intermediären Managements‘ (lat.-nlat.: in der Mitte liegend, dazwischen befindlich, ein Zwischenglied bildend - DUDEN Fremdwörterbuch) ins Spiel kommen, um die Zusammenarbeit solcher unterschiedlicher Organisationen und Institutionen (Schulen, öffentliche Hand, Unternehmen, Non-Profit-Organisationen, Politik und informeller Sektor wie Privatpersonen, Familien, persönliche Netzwerke und Akteure des Gemeinwesens) zu koordinieren. Erwähnenswert ist, dass dabei intergenerationale und interkulturelle Aspekte von Bildung betont mitgedacht werden (Bildungsregion Emsland o. J.). Selbst wenn für viele Schulleiter diese Ausweitung noch fremd oder gar utopisch klingen mag, sei daran erinnert, dass in einigen Regionen auch Schulen mit ihren Schulleitern Hauptakteure solcher Integrationsprozesse sein können (ebd.). Zur Vollständigkeit sei nur erwähnt, dass sich die genannte Entgrenzung nicht nur auf den Aspekt ‚unterschiedliche Organisationen einer Region‘ beziehen muss, sondern auch internationale Dimensionen haben kann.

5. Verschiedene, aber auch gute Gründe, einen Schulverbund zu formen

An dieser Stelle wird der Versuch unternommen, Formen des Zusammenwirkens mehrerer Schulen aus vier Blickrichtungen positiv zu begründen (legalistischer, moral-ethischer, antizipatorischer und organisationaler Aspekt). Der Hauptgedanke dabei ist folgender: Zu wissen, nicht allein auf der Welt zu sein und mein Gegenüber auch als Ressource in dieser einen Welt zu achten, könnte ein bedeutender Grund sein für eine wachsende Bereitschaft des Denkens und Handelns nach dem Prinzip ‚mit-einander zu arbeiten und voneinander zu lernen‘.

Verbünde zu schaffen oder sich zu vernetzen, das entspricht einem uralten Kooperationsgebot (Prinzip „Ein Leib, viele Glieder“ sowie „verschiedene Gaben – aber ein Geist“ (Die Bibel, 1. Korinther, 12) – und vor diesem Hintergrund man kann sich nur wundern, dass wir immer wieder besonderer Inszenierungen bedürfen, um entsprechend kooperationsbereit zu handeln.

- **Wortbedeutungen von Verbund:** Das Wort „Verbund“ geht zurück auf das Verb ‚binden‘: Wir kennen das Band, den Bund, die Bande, den Verbund, die Verbindung, die Verbundenheit (früher auch: verbündlich, heute: verbindlich). Wir sprechen von Verbündeten, vom Bündnis, um etwas „zusammen zu fügen“.

Die Verbund-Idee war zunächst eine Erfindung in der technischen Sprache des 20. Jahrhunderts: das Verbundnetz (miteinander verbundene Hochspannungsleitungen), Verbundglas und Verbundmaschine. Aber auch in der Ökonomie setzten sich Verbünde durch, sei es in der Form der ergänzenden Zusammenarbeit (Verbundwirtschaft), des Zusammenschlusses mehrerer Betriebe zur Steigerung der Wirtschaftlichkeit oder des Verbandes im Sinne einer Organisation (Körperschaft).

- **Warum in dieser historischen Situation Vernetzung eine förderliche Grundhaltung für Schulen ist:** Zahlreiche Appelle und Förderprogramme lassen erkennen, dass Vernetzung gewollt ist, um vorhandene Ressourcen besser, effizienter oder mit größerer Reichweite zu nutzen. Hintergrund ist die Paradoxie, dass die Schulpraxis...

- von Eigeninteressen dominiert wird und es zum Beispiel zum Privileg eines Lehrers gehört, sich nicht zu vernetzen (sog. Pädagogische Freiheit, Rekurs auf Artikel des Grundgesetzes). Dieses Verhalten führte u.a. dazu, dass eine Fülle von verfügbaren Lehr-/Lernmaterialien, die mit dem Ziel einer multifunktionalen Nutzung sehr aufwendig entwickelt wurden, völlig ungenutzt blieben und bleiben;

- dass der Schul-Alltag durch jahrelange Belastung(s-Diskussionen) erlahmt ist und eher von (Selbst-) Zweifeln über die Reorganisationsfähigkeit geplagt als von intelligentem Ressourcenmanagement inspiriert wird. An expliziten und verbindlichen Vernetzungs-Strategien und -zielen für die Organisation Schule hat es in den letzten Jahrzehnten gemangelt.

- Schließlich: Schulen sind aus mehreren Gründen in den letzten Jahren stark ins Gerede gekommen. Zynisch gesagt hat sich über die Jahrzehnte ein ‚selbstreferenzieller Autismus‘ eingeschlichen, der es ihren Mitgliedern erlaubte, eine eigentümliche Mischung aus Selbstgenügsamkeit und Wahrnehmungsverweigerung zu praktizieren, mit der Folge, dass sich Schule lange von der sie einschließenden und sie prägenden Gesellschaft entfremdet hat.

- Offen geäußert wurden Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Organisationsstruktur des gesamten Bildungswesens. Viele Stimmen sprachen dem herkömmlichen Schulwesen eine Veränderbarkeit ab, und es lag nicht selten die Forderung auf dem Tisch, die Politik müsse hier Druck machen. Aber wie viel und gegenüber wem? Und sollte man nicht fairerweise gleich mit fragen, wie veränderbar unsere Gesellschaft ist, zu der unsere Schulen gehören?

Sinnvoll ist es doch, davon auszugehen, dass Schulen nicht nur mit sich selbst, sondern sich auch mit der system-relevanten Umwelt ‚ins Gespräch‘ bringen müssen, was auf Vernetzung hinausläuft. Mit den folgenden vier Aspekten soll die Verbund-Diskussion argumentativ bereichert werden – gute Gründe könnten Schulverbände und -vernetzungen initiieren, fördern und unterstützen helfen.

5.1 Der legalistische Aspekt: Verbände unterstützen Entfaltungsrechte

Wenn die oben angedeuteten reklamierten Freiheitsgrade von Lehrern mit Rekurs auf gesetzliche Normen begründet werden, dann lohnt es sich anzuknüpfen an diese legalistische Perspektive: Zu betonen ist dann der Zusammenhang von Lehrer-Rechten einerseits und Entfaltungsrechten von Schülern andererseits (interpretativer Zusammenhang der GG-Artikel I, II und XII) (Weiler, 1979a, b). Dieser ‚Geist‘ des Grundgesetzes, der zu unserer Verwunderung viel zu selten artikuliert wird, dass die eine Freiheit nur Sinn macht, wenn sie in Korrespondenz zu den Rechten Anderer gesehen wird, führt zu der Forderung, sich mit anderen Schulen und bildungsförderlichen Einrichtungen zu vernetzen, wenn dadurch ein pädagogischer Mehrwert entsteht. Also immer dann, wenn Schüler durch Verbände nicht nur erweiterte Angebote und zusätzliche Optionen erhielten, sondern auch einen kompetenten Umgang mit/in Netzwerken erwürben, wäre Vernetzung demnach eine unab- weisbare und vor allem pädagogisch begründbare Aufgabe.

Vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels und der breit diskutierten Schlüsselprobleme geht es im Rahmen der modernen Bildung nicht – oder nur begrenzt – um selbstgenügende und abschließende Informationen in einer Schule, sondern vor allem auch um die Unterstützung und Anleitung eines andauernden Interpretationsprozesses, der neue Lösungen, überraschende Einsichten und ggf. auch sprunghafte Perspektivenwechsel beinhaltet bzw. ermöglicht. Dieses verlangt u.a. das Angebot unterschiedlicher, d.h. linearer wie sequentieller ebenso wie räumlicher und paralleler Re- präsentationen von Inhalten, Gegenständen, Problemen und Lösungsformen, die sich abwechseln bzw. einander ergänzen. Die Notwendigkeit, individuelle, entwicklungsphasen-übergreifende und bi- ographisch einmalige Lern-Pläne zu unterstützen, relativiert die curricular abgeschlossen gedachten Lehrpläne einer Schulform. Einzubinden sind daher nicht nur andere Formen der Rezeption, der Problemlösung, der Simulation und Improvisation, sondern es ist – unterstützt durch die Existenz zeitgemäßer Technologien – eine Didaktik geboten, die auf ein organisiertes Lernen in Netzwerken zielt. Schulen unterliegen also einem Kooperationsgebot, wenn dadurch Bildungschancen optimiert werden können und Lehrer wie Schüler durch eine Verbundlösung nützliche bzw. größere Hand- lungsspielräume erwerben.

5.2 Der ethisch-moralische Aspekt: Warum sollte man zusammenarbei- ten?

Es ist offenkundig, dass gesellschaftliche Entwicklungen nicht nur zu einer permanenten Verände- rung von Aufgaben, sondern auch zu einer Erhöhung der Komplexität von Problemen führen. Über- wiegend wird beklagt, dass dauernde Veränderungen und Reformen bei gleichzeitiger Verschlan- kung von Organisationen zu einer Verkomplizierung von Kommunikation und einem Zuwachs an Belastungen führen. Eine Forderung der Zeit mündet in ‚Mehr Kooperation der problem-betroffenen Individuen mit dem Ziel der Entlastung‘. Widerspricht diese Forderung nicht westlicher Unterneh- menskultur, die den Trend der Individualisierung fördert?

In einer utilitaristischen Ethik dient das Verfolgen individueller Interessen dem Allgemeinwohl. Zu fragen ist, wie ist in unserer Kultur Kooperation möglich (eine eindrucksvolle, historisch belegte Trend-Diagnose liefert Kieser, 1999). Das Problem der Kooperation wirft eine uralte Frage auf: Unter

welchen Bedingungen entsteht Kooperation in einer Welt von Egoisten? Menschen neigen dazu, in erster Linie für sich und ihre eigenen Interessen zu sorgen (Prinzip „Eigennutz“). Gleichwohl kennen wir das Phänomen Kooperation und interpretieren es als Grundlage unserer Zivilisation (Prinzip „Beidernutz“). Welche Antworten wir auch immer zu diesen beiden Prinzipien entwerfen, sie beeinflussen unser Denken und Handeln, und sie haben große Konsequenzen für die Bereitschaft – sowohl von uns, als auch des Anderen, zu kooperieren. Thomas Hobbes hatte um 1700 eine pessimistische Antwort, als er davon ausging, dass im Naturzustand, also vor Existenz reiner Regierungsgewalt, eine derart rücksichtslose Konkurrenz herrsche, dass das Leben „einsam, ekelhaft, tierisch und kurz“ wäre. Spätestens seitdem fragen wir uns, ob wir zur Kooperation gezwungen werden müssen und inwieweit hierzu die Notwendigkeit von Regierungsherrschaft begründet sein kann?

An dieser Stelle gehen wir von der erfahrungsgestützten Annahme aus, dass sich Kooperation entwickeln lässt, und dass es sinnvoll ist, Theorien und Modelle von/für Kooperation zu kennen und zu nutzen, um Bedingungen und Maßnahmen zu kennen, die Kooperation fördern oder für Kooperation notwendig sind. In der Literatur und den entsprechenden Trainings zum Thema „Warum kooperieren?“ findet man in diesem Zusammenhang immer wieder ‚Spielzüge‘, die Folgen einer Kooperationsfeindlichkeit aufzeigen sollen („Gefangenen-Dilemma“, ‚Börsen-Spiel‘ u.a.). Die Botschaften ähneln sich: Akteure (oder Gruppen), die sich nicht sehen, sondern das Verhalten des Anderen nur antizipieren können bzw. auf das Verhalten des Anderen reagieren müssen, haben drei Handlungsoptionen: Entgegenkommen, Mauern oder Tricksen. Ohne auf Details einzugehen, zeigt sich in der ‚Spiel‘-Praxis immer wieder ein faszinierendes Ergebnis: Die beteiligten Gruppen sehen nicht das mögliche hohe Gesamt-Ergebnis mehrerer Jahre, sondern es wird immer nur kurzfristig reagiert auf das unmittelbar vorhergehende Verhalten des Anderen. Noch deutlicher: Hätten die Beteiligten von Anfang an auf Kooperation gesetzt, hätten am Ende beide Seiten jeweils richtig viel Gewinn gemacht – jedenfalls viel mehr, als sie gegeneinander spielend – faktisch dann erwirtschaftet haben. Frustrierend dabei ist, dass die Beteiligten nicht in möglichen Gewinnen denken, sondern es als Erfolg werten, weniger Verlust gemacht zu haben als das Gegenüber.

Die Einsicht verleitet zu folgender These: Wenn wir die Bedingungen für ‚Nullsummenspiele‘ in Schulen durch unser Verhalten mittragen und reproduzieren, entziehen wir uns auf Dauer die Basis unserer eigenen Wohlfahrt! Eine wichtige Einsicht in diesem Zusammenhang lautet: Die Kooperationsbereitschaft wächst, wenn Organisations-Mitglieder in Betracht ziehen müssen, in der Zukunft immer wieder und auf unbestimmte Dauer mit anderen aufeinander zu treffen. ‚Zukunft‘ kann also ein Licht auf die Gegenwart werfen und dadurch die aktuelle strategische Situation beeinflussen. Die Evolution von Kooperation unterliegt dann folgender Logik: Das Erleben von Kooperation erzeugt auf Dauer eine eigene Dynamik, denn wer Hilfe erfahren hat, befindet sich im Ungleichgewicht und entwickelt eine Tendenz, dass er etwas zurückgeben will. Natürlich ist die Zurückgabe nicht ‚eins zu eins‘ (d.h. nicht sofort, nicht äquivalent, nicht gegenüber derselben Person), sondern nur eingeschränkt möglich. Grundsätzlich ist es aber die Perspektive, dass sich dem Kooperations-Impuls auf Dauer niemand entziehen kann (Freimuth/Elfers, 1992).

In der Organisationslehre werden diesbezüglich evolutionäre Stufen diskutiert, die Kooperation befördern helfen:

- Abbau der Wirkungen von Bedingungen, die ausschließlich individuelle Optimierung fördern;
- Entwicklung von Anreizen für Kooperation und Einsicht in den dann auch individuellen Profit;

- Entfaltung der Dynamik von Wechselseitigkeit (Reziprozität) und damit Einsicht in eine höhere Moralität (Selbstverantwortung und einsicht-geleitete Kooperation).

Zusammenfassend kann festgestellt werden:

„In einer ‚Nicht-Nullsummen-Welt‘ muss ich nicht besser sein als der andere Spieler, um selbst gut abzuschneiden. Dieses ist vor allem dann der Fall, wenn ich nicht mit verschiedenen Spielern interagiere. Es macht nichts, wenn jemand so gut wie ich oder ein wenig besser ist, solange ich selbst gut abschneide. Es hat keinen Zweck, auf den Erfolg anderer Spieler neidisch zu sein, denn: In einem Gefangenen-Dilemma von längerer Dauer ist der Erfolg des anderen praktisch die Voraussetzung dafür, dass ich selbst gut abschneide“ (ebd.).

5.3 Der antizipatorische Aspekt: Was können und wollen wir in 10 Jahren erreicht haben?

Stellen sie sich als Schulleiter folgende Frage: In welcher Situation wird ihre Schule in 10 Jahren sein? Inwieweit wäre Ihre Schule eine gute Schule? Wie wird in 10 Jahren Bildung und Erziehung in Ihrer Region organisiert? Diese und ähnliche Fragen werden stimuliert durch eine viel zu wenig beachtete Studie des Club of Rome (Peccei, 1979), um Innovation und Partizipation zu begründen. Im Blick auf den demografischen Wandel, der einen radikalen Umbau unserer Versorgungssysteme und eine strukturelle Veränderung der Ressourcen zur Sicherung unserer öffentlichen Güter (Bildung, Gesundheit, Soziales) notwendig macht, bedarf es keiner großen Phantasie, dass wir uns Doppelentwicklungen und -organisation nicht (mehr länger) leisten können. Auch im Schulbereich gelten Fragen mittlerweile als diskutierbar, die vor Jahren noch tabu waren (Zusammenlegung von Schulressourcen, Schließung von Schulen etc.).

Wenden wir uns Fragen zu, die nicht von der unbedingten Existenz einzelner Organisationen, sondern von in 10 Jahren dann gelösten bildungspolitischen Problemen ausgehen, z. B.

- erfolgreiche Integration (Bildung und Migration);
- erfolgreiches Übergangmanagement;
- Erhöhung der Ausbildungsreife;
- Senkung der drop out-Quote (Schulversagerquote, Sitzenbleiber).

Der antizipatorische Blick macht uns auf die ‚gewünschte Zukunft‘ aufmerksam und lenkt die Energie darauf, was wir positiv geschafft haben wollen und welche Innovationen dafür organisiert werden müssen. Selbst wenn neurodidaktische Annahmen nicht unumstritten sind, aber dass Visionen nützlich sind, weil sie Energie mobilisieren, das scheint plausibel zu sein:

„Ausschließlich der Mensch scheint die Fähigkeit zu haben, vom realen Leben im Hier und Jetzt zu abstrahieren, Zukunft zu simulieren, Alternativen durchzudenken – was ihn letztlich befähigt, Sprache zu entwickeln und sich unterschiedlichen Verhältnissen anzupassen. Beschäftigt man sich mit positiven Zukunftsbildern, werden chemische Prozesse in Gang gesetzt: Hormone und der Botenstoff Dopamin werden ausgeschüttet, was angenehme Empfindungen, ja ein Glücksgefühl auslöst (...) Dieses Phänomen wird zusätzlich intensiviert, wenn die positiven Bilder noch mit anderen geteilt werden, man sich wahrgenommen und gebraucht fühlt, sich von der Gemeinschaft getragen sieht“ (Königswieser & Network GmbH, 2008).

Aus dieser Bemerkung sind Konsequenzen zu ziehen, vor allem in Richtung des Anspruchs, dass der Verbundprozess selbst positive Energie auslösen können sollte.

5.4 Der organisationale Blick: Wertvolle Beziehungen pflegen, um etwas Neues schaffen

Beim Blick in die aktuelle Presse bekommt man durch die Stichworte ‚maßlose Managergehälter‘ nur erneut die Bestätigung für die Alltagsbehauptung ‚Geld regiert die Welt‘. Doch immer mehr Menschen zweifeln daran, denn sie wollen mehr: Eine interessante Tätigkeit, die Pflege wertvoller Beziehungen, das Streben nach Anerkennung am Arbeitsplatz, die Beachtung der Menschenwürde, die Sinnentfaltung und Weiterentwicklung. Diese Ansprüche gipfeln im Konzept der ‚gebildeten Unternehmung‘ (Peterson, 1997). Daraus kann man lernen, dass Menschen Wissen, Kompetenz und Leidenschaft zur Verfügung stellen, dass sie Vertrauen und Loyalität dann zurückgeben, wenn ihre Bedürfnisse nach Entfaltung und Schutz vor Gefahren berücksichtigt werden. Für unseren Zusammenhang Schulverbund ist besonders interessant, dass die aktuelle Netzwerkforschung (Sydow & /Windeler, 2000) lehrt, dass es in den Unternehmen von Morgen mehr auf wertvolle Beziehungen zu Mitarbeitern, Kunden, Lieferanten und Geldgebern ankommt. Demzufolge müsse sich auch Mitglieder zukunfts-fähiger Organisationen darauf einstellen, beiderseitige, freiwillige Gewinnbeziehungen in den Mittelpunkt zu stellen (Geißler & /Sattelberger, 2003).

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Frage beantworten, was die zentralen Kategorien der Organisation von Schulverbänden sind: spürbar nützliche und wirkungsvolle Zusammenarbeit, hinreichend Vertrauen, Selbstverpflichtungen, Verlässlichkeit, faire Verhandlungen, hilfreiche Vereinbarungen und dauerhafte Beziehungen. Insbesondere im Schulbereich, der einen hohen Grad von Autonomie beansprucht, wären Machtstrategien, Betonung von Hierarchie, ein Regelungs-Fetischismus und das Übergehen von Skepsis und Ängsten kontraproduktive Faktoren einer Schulverbund-Entwicklung.

5.5 Zwischenfazit 2:

Schulleiter sollten im Zusammenhang mit Schulverbänden analysieren, auf welche Argumente Kollegien wie Verbund-Promotoren ihre Aufmerksamkeit richten. Die genannten vier Aspekte können helfen, Bewegung in das teilweise festgefahrene und häufig überwiegend skeptische Denken über Schulverbände zu bringen und dass die Idee, durch Verbände Nutzen zu mehren, noch seriöser erörtert werden kann.

6. Ein gutes Beispiel kennen: Der Schulverbund Pustertal (Südtirol)

In diesem Beitrag zu Schulverbände soll die Kurzdarstellung von Erfahrungen eines weithin als erfolgreich bewerteten Schulverbund-Beispiels, das alles andere als eine ‚leichte Entwicklung‘ hatte, zur ermutigenden Veranschaulichung des entsprechend Konzepts beitragen (die nachfolgenden Ausführungen basieren auf der Darstellung Peintner & /Watschinger, o. J.).

6.1 Chronologie

1999 Zusammenschluss von vier Grundschuldirektionen unter dem Motto
 „Miteinander reden – gemeinsam Schule gestalten“

- Initiierung des Projekts „Schulentwicklung im Schulverbund“
(Beratung/Begleitung: Prof. Rainer Brockmeyer)
Bildung von Koordinierungsgruppen
- 2000 Landesgesetz zur Schulautonomie in Südtirol erlassen
Aufgaben können in Kooperation mit anderen Schulen gelöst werden
- 2001 Schulreform: Grund- und Mittelschulen wurden zusammengeschlossen;
neuer Schulverteilungsplan ‚zerreißt‘ bestehenden Schulverbund
- 2001 Neuformierung des Schulverbunds - Suche nach neuen Partnerdirektionen
- 2002 Vertragliche Unterzeichnung der 13 Direktionen des Pustertales zum Schulverbund
(Verknüpfung in einem geographisch logischen Raum; tw. bereits schon bestehende Formen
der Zusammenarbeit, vor allem auf dem Feld der Fortbildung).

6.2 Wesentliche Elemente der Schulverbundarbeit

1. Entwicklung von Leitbildern und Schulprogrammen

- Divergente Haltungen und Interessen wurden durch das erste Hauptziel zusammengeführt:
„Wir wollen zu einer stimmigen Leitbild- und Schulprogrammarbeit finden und Entwicklung
gezielt in die Wege leiten. Wir wollen gemeinsam eine kompetente Beratung und Beglei-
tung einkaufen und uns gegenseitig unterstützen“
- **Anregung zur Selbstaktivierung**
 - Zugestehen eigener Wege und Zeit-Logiken
 - Fortbildung, Beratung und Begleitung zu Funktionen, Struktur, Formen von Leitbildern,
Beteiligung von Eltern etc.
 - Austausch von Arbeitsaufträgen und Erfahrungen
 - Klärung „Was soll in 1-2 Jahren sein? Welche Hilfen benötigen wir?“
 - Erarbeitung von vorrangigen Arbeitsschwerpunkten in Form von Zielvereinbarungen
zu „Unterricht“, „Organisation“, „Schulklima“ und „Zusammenarbeit mit Partnern“

142

2. Arbeit auf 3 Struktur-Ebenen

- Einzelne Schulstelle (Planungssitzungen, Ortskonferenzen)
- Schuldirektion (schulstellen-übergreifende Koordinierungsgruppe)
- Koordinierung zwischen Direktionen

3. Wichtige Arbeit der Koordinierungsgruppen

- ‚Schaltstelle‘ zwischen Schulen, wiss. Begleitung, anderen Schulstellen und Direktionen
(Steuerung der Leitbildarbeiten, feed back, Informationsfluss, Transformation von
Ideen/Kritik, Aufgreifen von Bedürfnissen/Fördern von berechtigten Interessen)

4. „Sprechen“

- Dialog als wichtiges Instrument (Förderung der Zusammenarbeit, Teams, ...)
- Aktiver Aufruf zur Kommunikation, zur Kritik mit dem Ziel, Hemmnisse des gemeinsamen
Vorhabens aus dem Weg zu räumen
- Anspruch: Schulen erleben sich als lernende Organisationen (gegenseitige Unterstützung,
Aufzeigen von Stärken/Schwächen, Arbeit an Optimierungen)

5. Selbstverantwortung

- Lehrende müssen zunächst Verantwortung für die eigene Schule nehmen (lernen):
 - Sensibilisierung für den Schulentwicklungs-Auftrag
 - Unterstützung im Erproben von Neuem
- Miteinander über Unterricht reden, positive Rückmeldung geben und Kritik formulieren lernen
- Evaluationsergebnisse nutzen, interpretieren und für die Weiterentwicklung von Schule verwenden lernen

6. Sinnvolle pädagogische Projekte

Nach der Leitbild- und Schulprogrammarbeit wurden weitere Arbeits- und Tätigkeitsfelder auf Schulverbundebene organisiert:

- Frühdiagnostik/Frühförderung
- Verhaltensauffälligkeiten
- Gemeinsame Fortbildung
- Optimierung des Zweisprachenunterrichts
- Neue Medien
- Evaluation
- Aufbau eines Unterstützungssystems
- Kontinuität in der Schulentwicklungsarbeit

Geplant sind:

- Förderung von Ausländerkindern
- Werkstattunterricht
- Rechnen an der Sache
- Architektur und neues Lernen
- Disziplinarmaßnahmen

6.3 Wichtigste Erfahrungen

Schulverbund-Arbeit ist geprägt von Dynamik und Turbulenzen

- Verbundaufgaben erfordern enorme Bearbeitungsressourcen.
- Das Schaffen von Orientierung verschlingt Unmengen von Energie.
- Immer mehr überzeugendere und erfolgreichere Bearbeitungsstrategien werden erkennbar und immer erfolgversprechendere Konzepte werden präsentiert (aber auch: Anpassungen an veränderte Bedingungen können Einzelschulen nicht oder nur begrenzt leisten).
- Neue Medien verschaffen Informationen und guten Zugang zu Wissen.
- Schuladministration als auch Einzelschulen produzieren dauernd ‚neues Wissen‘: Anstrengungen zur Zusammenführung sind erforderlich (Ziel: „kollektive Intelligenz“).
- Ausbildung von Lehrenden zu Schulentwicklungsberatern muss besser gelingen und zur besseren Verzahnung von Einzelschule und Schulterritorien beitragen.

Schulen sind auf verlässliche Unterstützungs-Strukturen angewiesen

- Aufbau und Sicherung von Experten-Dienstleistung nicht im ‚Alleingang‘ möglich > Verbund sichert Synergien
- Unterstützungsleistungen müssen ständig geprüft werden, inwieweit sie ihre „Klienten“ erreichen

Hoher Grad von Selbstorganisation bei intrinsischer Motivation

- Fähigkeiten werden genutzt und verstärkt
- Teilsysteme erhalten und stabilisieren sich wirkungsvoll
- Spielräume müssen auf der Ebene der Einzelschule erhalten bleiben
- Durch eine glaubwürdige Unterstützung können die positiven Selbststeuerungs-Effekte stabilisiert werden.

Neigung zu neuen ‚Zentralismen‘

- Autonomie führt zur Belebung alter Organisationsmuster
- Kritische Freunde soll die wichtige Funktion wahrnehmen, hier ggf. einzugreifen, um die Selbstorganisationsprozesse auf allen Ebenen zu sichern und ‚blinde Flecken‘ und Fehlentwicklungen durch Reflexionsprozesse mit korrigieren zu helfen.

Mit der Zeit (und nicht von heute auf morgen!)...

- wächst die Effizienz der Schulverbundarbeit
- können sich neue Haltungen und Einstellungen durchsetzen, wenn durch konkrete Erfahrungen im Alltag spürbare Verbesserungen möglich werden und deshalb die gemeinsame Schulverbund-Arbeit als sinnvoll erlebbar ist

144

Schließlich:

- Der Schulverbund braucht Menschen, die sich selbstmotiviert auf den Weg machen können!
- Schulentwicklungsprozesse im Verbund sorgen gleichwohl dafür, dass der eigenen Arbeit Sinn gegeben wird.

7. Was lässt sich aus bisheriger Verbundarbeit in Bildungsregionen lernen?

Studiert man die einschlägige Fachliteratur, kann man sich schnell anhand empirischer Forschungsergebnisse informieren, woran Integrationsprozesse (wie Verbundentwicklungen und Fusionen etc.) scheitern. Schulleiter sollten wissen, welche Fehler in Integrationsprozessen immer wieder ‚geschehen‘ (Jansen/Körner, 2000):

- Unzureichende Einbeziehung der Mitarbeiter (31 %)
- Unzureichende Kommunikationsstrategien (27 %)

- Fokus auf Kostensynergien statt auf Innovation (19 %)
- Nur Top-Down-Kommunikation (19 %)
- Zu starke Zentralisierung der Koordination mit Überlastung der Entscheider (18 %)
- Schlechte Planung des Integrationsprozesses (18 %)

Nutzt man solche wichtigen Erfahrungen aus Fusionen (Böning & Fritzsche, 2001) sowie die Erkenntnisse aus Verbundentwicklungen und Regionalisierungsprozessen, dann lassen sich zugespitzt – bei Außerachtlassung aller Besonderheiten, die in den Personen, Schulen und Regionen liegen können – nützliche Empfehlungen formulieren. Die folgende Darstellung orientiert sich an einer der umfangreichsten diesbezüglichen Fusions-Analysen in Deutschland der letzten Jahre.

7.1 Entwicklungsschritte zu einem Schulverbund

(tabellarische Übersicht)

In der nachfolgenden Tabelle wird zur Orientierung ein idealtypischer Ablauf einer Schulverbund-Entwicklung beschrieben. Es wird betont, dass im konkreten situativen Fall einzelne Schritte übersprungen, in anderer Reihenfolge oder auch in sich wiederholenden Schleifen durchgeführt werden können.

Nr.	Ziel	Merkmal
1	Schaffen einer vorläufig arbeitenden Mini-Arbeitsgruppe „Schulkooperation“	Ziel transparent machen und dafür sorgen, dass eine Kleingruppe einen Entwurf erarbeitet, wie das Thema „Schulverbund“ in der Schule erörtert werden soll
2	Situationsanalyse <ul style="list-style-type: none"> ▪ Anlass bedenken ▪ Kompatibilität möglicher Partner ▪ Voraussetzungen ▪ Erwartete Reaktion der Mitarbeiter meiner Schule ▪ Vorläufige Synergieanalyse ▪ Gesamtsituation der Region 	Motivation ‚unserer‘ Zusammenarbeit reflektieren: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Notlagen? Gezielte Strategien? Gesetzl. Auftrag ▪ Stärken/Schwächen meiner/anderer Schulen der Region ▪ Probleme, die ich mit anderen Schulen besser lösen kann ▪ Inwieweit passen Leitbild, Schulprogramm, Schulkultur mit anderen Schulen zusammen? ▪ Welche Rechts-/Trägerstrukturen fördern/hemmen einen möglichen Verbund? ▪ Vorhandene / feste / ergebnisoffene Positionen? ▪ Welche potenziellen Synergien lassen sich erzielen? ▪ Konkurrenz? Andere bestehende Verbünde? Laufende relevante Projekte, Förderprogramme? Kombination mit anderen regionalen Strukturen möglich?
3	Abgrenzung: Möglichen Verbundformen ‚durch deklinieren‘ - Horizontal: Schule mit vergleichbarer Schule	Mögliche Modelle der Zusammenarbeit erörtern: <ul style="list-style-type: none"> ○ Partielle Zusammenarbeit <ul style="list-style-type: none"> ▪ Fach-zu-Fach-Zusammenarbeit ▪ Querschnitt-Aufgaben-Zusammenarbeit (Fortbildung, Sicherheit, ...)

	- Vertikal: Schule mit anderer Schule	<ul style="list-style-type: none"> ○ Strategische Zusammenarbeit <ul style="list-style-type: none"> ▪ Gemeinsame Vereinbarung zur Erledigung von Aufgaben mehrerer Schulen ▪ Fusion mit anderer Schule
4	Nicht voreilig starten! Chancen und Risiken bedenken!	<ul style="list-style-type: none"> ▪ In Kleingruppen meiner Schule die Verbund-Idee testen und ‚stärkste‘ PRO-/CONTRA-Argumente sammeln ▪ Basiskriterien ermitteln (Zahlen, Daten, Fakten) ▪ Strategische Effekte erkunden (Vorteile, ...) ▪ Qualitative Effekte (pädagogische Spezialisierung) ▪ Ökologische/finanzielle Effekte bedenken
5	Entdecken von möglichen / passenden Wunschpartnern	Sichtung vorhandener / Nutzung bereits bestehender Kooperationen, Prüfung der Motivationen möglicher Partner im Verbund <ol style="list-style-type: none"> 1. Schulübersicht (lange Liste) 2. Schulübersicht (bereinigte Liste) 3. Mögliche Kandidaten zur Ansprache
6	Schaffen eines angemessenen Zeitrahmens	Langsamkeit als Tugend! In der Ruhe liegt die Kraft!
7	Einbeziehung und Vorbereitung der Mitarbeiter	Schnellstmögliche und konsequente Beteiligung aller Mitarbeiter in unserer Schulen
8	Bildung einer offiziellen Arbeitsgruppe Schulverbund	Richtige Mannschaft bilden! Passendes Timing!
9		Erarbeitung eines attraktiven Gesamtkonzepts für die Beteiligung an einem Schulverbund (Schaffung eines möglichst klaren Zukunftsbildes)
10		Frühestmögliche Erstellung eines plausiblen und durchdachten Kommunikations-Konzepts für die Initiative in Richtung Schulverbund (Liste / Reihenfolge der Ansprechpartner)
11	Kontaktgespräche vorbereiten	<ul style="list-style-type: none"> - Identifikation wichtigster Kontaktpersonen - Durchspielen von möglichen Reaktionen - Planung der Ansprache - Gesprächsstrategie (Wege? Stilfragen? Wer vertritt die Schule? Was sind richtige Botschaften/ Visionen? Passende Reaktion auf Kritik) - Gesprächsvereinbarungen treffen
12	Kontaktaufnahme	<ul style="list-style-type: none"> - Gespräche führen (Ergebnisse wechselseitig dokumentieren; Reflektionen schulintern austauschen)

Schrittweise gemeinsame Realisierung einer Schulverbund-Beteiligung

I	Gemeinsames Projektmanagement organisieren	<ul style="list-style-type: none"> - Projektplanung und Projektmanagement gemeinsam festlegen / beauftragen
---	--	--

II	Bedeutsame Begegnungen organisieren	<ul style="list-style-type: none"> - Visionen, Ziele, Arbeitsschritte und Zeitplanungen gemeinsam herausarbeiten (z. B. in einer Zukunftskonferenz) - Schlüsselpersonen zu Promotoren machen
III	Auf Akzeptanz und Zustimmung achten	<ul style="list-style-type: none"> - Klare und transparente Informationspolitik - Feed back einholen; Kritiker ‚einladen‘ - Den Verbund ‚dialogisch‘ führen - Einfache Modelle der Verbund-Kommunikation ‚konstruieren‘ lernen (in 3 Min. auf das Wohin? Warum? Wie? klar, ansprechend und motivierend berichten können)
IV	Für Verbund-Erfolge sorgen!	<ul style="list-style-type: none"> - Erste spürbare Ergebnisse möglichst durch realistische Planungen schnell ermöglichen und wirkungsvoll kommunizieren
V	Für Glaubwürdigkeit sorgen!	<ul style="list-style-type: none"> - Einem Schulverbund steht es gut an, wenn Wunsch und Wirklichkeit übereinstimmen und wenn die handelnden Akteure authentisch auftreten können. Ehrlichkeit gegenüber Problemen/Abweichungen gehört auch dazu!
VI	Für Unterstützung sorgen!	<ul style="list-style-type: none"> - Schulverbundarbeit ist Arbeit: Mehrarbeit und Andersarbeit. Diese Arbeit wird von Menschen geleistet, die Anerkennung und Wertschätzung verdienen.
VII	Für Entschiedenheit sorgen!	<ul style="list-style-type: none"> - Bei aller Diskussionsfreude darf es nicht daran mangeln, dass die Verbund-Konzeption auch gewollt ist und dass sie deshalb – auch von den Führungskräften! - entschieden verfolgt wird. - Und dann ist der Grund für Abstand, Auszeiten, Erholungsphasen sowie Feiern auch nachvollziehbar.

Literatur

- Bildungsregion Emsland (o. J.): URL: www.bildungsregion-emsland.de (Abrufdatum: 05.09.2016).
- Böning, Uwe & Fritzsche, Brigitte (2001): *Herausforderung Fusion – Die Integration entscheidet. Wie das neue Unternehmen auf Erfolgskurs kommt*. Frankfurt: Frankfurter Allgemeine Buch.
- Buhren, Claus G. (1997): *Community Education*. Münster: Waxmann.
- Deutscher Städtetag (2007): Kongress „Bildung in der Stadt“ des Deutschen Städtetages, Aachen, November 2007. URL: www.staedtetag.de/fachinformationen/bildung/058050/index.html (Abrufdatum: 05.09.2016).
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Duden Band 5 (2001): *Duden – Das Fremdwörterbuch. 7. Auflage*. Mannheim: Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG.
- Freimuth, Joachim & Elfers, Claudia (1992): Zur Logik und Ethik von Kooperation. In: *Organisationsentwicklung. Zeitschrift für Unternehmensentwicklung und Change Management*, 2/1992, S. 34-43.
- Garbe, Christine (2011): Die wilden Kerle lesen doch! Leseförderung für Jungen. URL: www.literarisches-zentrum-goettingen.de/static/medialibrary/2011/10/Vortrag_Garbe.pdf (Abrufdatum: 05.09.2016).
- Geißler, Harald & Sattelberger, Thomas (Hrsg.) (2003): *Management wertvoller Beziehungen. Wie Unternehmen und ihre Businesspartner gewinnen*. Wiesbaden: Gabler.
- GEW (2007): GEW-Fraktion im Schulbezirkspersonalrat Lüneburg: Schulverbände: Viel Arbeit – wenig Freude“. In: *GEW-Blitz-Info*, Dezember 2007.
- Hentig, Hartmut von (1996): *Bildung. Ein Essay*. München: Carl Hanser.
- Hüther, Gerald (2013): *Kommunale Intelligenz. Potenzialentfaltung in Städten und Gemeinden*. Hamburg: Ed. Körber-Stiftung.
- Kieser, Alfred (1999): Die Entstehung der Organisation – und die allmähliche Vertreibung des ethischen Handelns aus ihnen. In: Kumar, B. N., Osterloh, M. & Schreyögg, G.: *Unternehmensethik und die Transformation des Wettbewerbs*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Königswieser & Network GmbH (2008): Vision + X = Energie. In: *Journal. Komplementäre Beratung und systemische Entwicklung*. Ausgabe Nr. 3, Jänner 2008.
- Kruse, Peter (2004): *Next Practice. Erfolgreiches Management von Instabilität. Veränderung durch Vernetzung*. Offenbach: Gabal.
- Jansen, Stephan A. & Körner, Klaus (2000): *Fusionsmanagement in Deutschland: eine empirische Analyse von 103 Zusammenschlüssen mit deutscher Beteiligung zwischen 1994 und 1998 unter spezifischer Auswertung der Erfolgswirkungen des Typus der Fusion, der (Inter-)Nationalität, der Branche und der Unternehmensgröße; ausgesuchte Ergebnisse*. Witten-Herdecke: Univ., Fak. für Wirtschaftswiss.
- Niedersächsisches Kultusministerium (o. J.): URL: www.mk.niedersachsen.de/schule/unsere_schulen/ (Abrufdatum: 05.09.2016).
- Niedersächsisches Schulgesetzes (NschG). URL: www.mk.niedersachsen.de/service/rechts_und_verwaltungsvorschriften/niedersaechsisches_schulgesetz/das-niedersaechsische-schulgesetz-6520.html (Abrufdatum: 05.09.2016).
- O'Reilly, Charles A. & Tushman, Michael L. (2008): Ambidexterity as a dynamic capability: Resolving the innovator's dilemma. In: *Research in Organizational Behavior*, 28 (2008), pp. 185–206.
- Peccei A. et al. (1981) (Hrsg.) (Erstauflage 1979): *Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen*. Molden, Wien: Goldmann Verlag.
- Peintner, Silvia & Watschinger, Josel (o. J.): Schule mit Partnern gestalten – Der Schulverbund Pustertal. URL: www.blikk.it/angebote/schulegestalten/schulverbund/Bilder/Der_Schulverbund.pdf (Abrufdatum: 05.09.2016).

- Weiler, Hagen (1979a): *Verfassungstreue im öffentlichen Dienst*. Königstein/Regensburg: Athenäum.
- Weiler, Hagen (1979b): *Wissenschaftsfreiheit des Lehrers im politischen Unterricht*. Königstein/Regensburg: Athenäum.
- o. V. (2005): URL: www.bildungsserver.de/innovationsportal/blk_set.html?Id=456 (Abrufdatum: 05.09.2016).
- o. V. (2007): URL: www.bildungsserver.de/Lernende-Regionen-Foerderung-von-Netzwerken-Informationen-zum-Gesamtprogramm-5542.html (Abrufdatum: 05.09.2016).
- Schulrechtshandbuch Niedersachsen SRH*, vom 27. Dezember 2007.
- Peterson, Jendrik (1997): *Die gebildete Unternehmung. Band 4 der Reihe Bildung und Organisation* (Hrsg.: Geißler, Harald & Peterson, Jendrik.) Frankfurt am Main: Lang.
- Sydow, Jörg & Windeler, Arnold (Hrsg.) (2000): *Steuerung von Netzwerken. Konzepte und Praktiken*. Wiesbaden: Gabler.

Über den Autor

Prof. Dr. phil. habil. Herbert Asselmeyer: Professor für Organisationspädagogik, Direktor organization studies (www.organization-studies.de), Stiftung Universität Hildesheim (Deutschland). Kontakt: herbert@asselmeyer.de



Nadine Comes (Deutschland)

Negative Erfahrung im Zweitspracherwerb: Eine Studie zur Entwicklung der Interlanguage von Kindern einer deutsch-französischen Kindertagesstätte in Berlin

Summary (*Nadine Comes: Negative Experiences in Second-Language Acquisition: A Study of the Development of Interlanguage in Children at a German-French Daycare Centre in Berlin*):

The following contribution informs readers about the results of a qualitative study on the theme of negative formative experiences in the language acquisition of two- to six-year-old children in a bilingual German-French daycare centre in Berlin. The article introduces the theme of negative formative experiences and explicates how the investigated „negative experiences“ were related to the existence of a learner’s inner language (interlanguage) (Selinker, 1972, p. 214) and aligned with three previously defined competence areas. A working hypothesis was established for each of the three competence areas, and its proof or disproof is described and analysed with examples in the article.

Keywords: *Language acquisition, negative experience, multilingualism, interlanguage*

Резюме (*Надин Комес: Негативный опыт в освоении второго языка: Исследование развития языка-посредника детей немецко-французского детского сада в Берлине*): *Настоящая статья информирует о результатах качественного исследования темы отрицательного образовательного опыта в освоении языка детьми от двух до шести лет в берлинском двуязычном немецко-французском детском саду. Данная статья вводит в тему отрицательного образовательного опыта и показывает, как исследованный «негативный опыт» был связан с существованием языка-посредника (Зелинкер, 1972, стр. 214) и причислен к трем заранее определенным компетенциям. К трем компетенциям было разработано по одной рабочей гипотезе, подтверждение или опровержение которых описывается и анализируется в этой статье на основе примеров.*

Ключевые слова: *освоение языка, негативный опыт, многоязычность, язык-посредник*

Zusammenfassung: *Der folgende Beitrag informiert über die Ergebnisse einer qualitativen Studie zur Thematik negativer bildender Erfahrungen im Spracherwerb von zwei- bis sechsjährigen Kindern in einer Berliner bilingualen deutsch-französischen Kindertagesstätte. Dieser Beitrag führt in die Thematik der bildenden negativen Erfahrung ein und stellt dar, wie die erforschten „negativen Erfahrungen“ zu der Existenz einer Lerner*innensprache (Interlanguage) (Selinker, 1972, S. 214) in Beziehung gesetzt und drei vorab definierten Kompetenzbereichen zugeordnet wurden. Zu den drei Kompetenzbereichen wurde je eine Arbeitshypothese erstellt, deren Bestätigung oder Widerlegung in diesem Beitrag anhand von Beispielen beschrieben und analysiert wird.*

Schlüsselwörter: *Spracherwerb, negative Erfahrung, Mehrsprachigkeit, Interlanguage*

Negative Erfahrungen?

Der Begriff "negative Erfahrung" steht in diesem Zusammenhang nicht für die alltagssprachliche Definition, in der negativ mit "schlecht", "unerwünscht" assoziiert wird. Vielmehr kommt in diesem Fall die "pädagogische" Theorie der Bildung zum Tragen, in der negativ für "bildend mittels Irritation" steht. Dem Begriff Bildung wird hier das Konzept der *perfectibilité* (Bildsamkeit /

Vervollkommnungsfähigkeit) des Menschen zugrunde gelegt. Dieses drückt aus, dass der Mensch unfertig geboren wird, aber die Fähigkeit besitzt, Fähigkeiten zu entwickeln (Rousseau, 1990, S. 102 ff.). Um sich zu bilden, ist er darauf angewiesen, Erfahrungen an der Welt zu machen und diese zu seinen Vorerfahrungen und Erwartungen in Beziehung zu setzen. Er erkennt so, dass etwas anders ist, als er angenommen hatte, und es kommt infolgedessen zu einer Irritation, einem Fremdheitsgefühl (Benner, 2005, S. 7). Dies lässt ihn eine Grenze seines bisherigen Wissens und Könnens entdecken. Er lernt, indem er seine Vorerfahrungen mit Hilfe der negativen Erfahrungen nun neu interpretieren kann.

In der vorliegenden Studie wird dieser Ansatz auf den Zweitspracherwerb angewendet, und es wird dabei davon ausgegangen, dass Lernen keinen fest definierten Ausgangs- und Endpunkt hat. Der Erwerb einer Sprache, sei es die erste oder jede weitere, ist also stets von Erfahrungen geprägt, die zuvor gemacht wurden. Vorerfahrungen können in diesem Zusammenhang z. B. die Geräusche sein, die das Baby im Mutterleib wahrgenommen hat, Lieder und Sprüche für Kinder oder Eindrücke einer anderen Sprache bei einer Reise. Der Lernprozess endet aber nicht an dem Zeitpunkt, wo formell alle Eigenschaften einer Sprache erworben worden sind, denn es wird immer noch weitere Themen, Objekte und Gebräuche in der nahen oder fernen Umgebung des Menschen geben, die etwas Unbekanntes beinhalten und eine selbsttätige Auseinandersetzung mit Hilfe von Sprache(n) fordern.

Was ist Interlanguage?

Der Erwerb einer zweiten und jeder weiteren Sprache ist demnach beeinflusst von den Strukturen und charakteristischen Merkmalen der bereits erworbenen ersten Sprache. Im Lernprozess geht dabei der Zustand des Nicht-Könnens (hier: des Nicht-Verstehens, Nicht-Sprechens) nicht ohne weiteres in den des Könnens über. Vielmehr befindet sich der Lernende in einem Zwischenraum, in dem seine neue Sprache sowohl von der Erst- als auch von der Zweitsprache geprägt ist. Diese individuelle Lernersprache bezeichne ich in Anlehnung an Selinker (1972) und Meyer (1986) zur Zweitspracherwerbsforschung als Interlanguage.

Um die Spracherfahrungen der Kinder in der bilingualen Kindertagesstätte in Bezug auf ihren Sprachstand besser einordnen zu können, habe ich mich nach dem Ansatz von Kielhöfer/Jonekeit (1994) gerichtet, die bei zweisprachig aufwachsenden Kindern keine Erst- oder Zweitsprache definieren, sondern den Sprachen die Kategorien stark und schwach zuordnen. Die starke bzw. schwache Sprache ist dabei nicht feststehend, die Dominanz kann sich z. B. durch Reisen in Länder verändern, in denen die andere Sprache gesprochen wird. Es sei angemerkt, dass die schwache Sprache bei diesen Kindern nicht mit dem Begriff der Fremdsprache gleichzusetzen ist, weil beide Sprachen in der Kindheit simultan und in natürlichen Situationen erworben werden. Das Erlernen einer Fremdsprache ist dagegen durch gesteuerte Lernprozesse in Institutionen (z. B. Schule, Hochschule, Sprachkurs) gekennzeichnet.

Beobachtungen zur Forschungsthematik

Die Erforschung von Prozessen des Erst- und Zweitspracherwerbs gewinnt immer mehr an Bedeutung, weil die Gesellschaft durch Globalisierung und Migration damit konfrontiert wird, Menschen mit nichtdeutscher Herkunftssprache für die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben qualifizieren zu wollen. Dafür ist es wichtig, Spracherwerbsprozesse zu verstehen, um gezielte Unterstützung in den verschiedenen Phasen anbieten zu können.

Die hier dargestellte Studie erfolgte in teilnehmender Beobachtung an fünf aufeinander folgenden Wochen am Alltag der Kinder und Erzieher in der Kindertagesstätte. Aus der Perspektive einer Praktikantin wurde beobachtet, welche Erfahrungen die Kinder mit beiden Sprachen machen, welche Ideen sie zu ihnen, den Sprechern und den Kulturen äußern und inwieweit ihre Lernersprache die Teilnahme an Gesprächssituationen beeinflusst.

Die Kindertagesstätte "Loupiot"

„Loupiot“ ist eine bilinguale deutsch-französische Elterninitiativ-Kindertagesstätte in der Trägerschaft des Vereins Loupiot e. V. Sie hat es sich zum Ziel gesetzt, die Mehrsprachigkeit der Kinder explizit durch mehrsprachige Personen, Medien und pädagogische Angebote zu fördern. Loupiot e. V. verfolgt das Prinzip "Eine Person, eine Sprache". In diesem Konzept sprechen die Erzieher (fast) ausschließlich ihre Muttersprache und repräsentieren so für die Kinder diese Sprache, ihre Sprecher und Kultur. Die Einrichtung befindet sich im Bezirk Berlin-Neukölln (Ortsteil Neukölln) in einer Vierzimmer-Erdgeschosswohnung. Die 20 ganztägig betreuten Kinder waren im Beobachtungszeitraum zwei bis sechs Jahre alt. Fünf Kinder waren einsprachig deutsch, die anderen kamen aus Familien mit zweisprachig deutsch-französischem Hintergrund. Alle wohnten in Neukölln. Die Kindertagesstätte ist altersgemischt, teilt für einige Aktivitäten und die Mittagszeit die Kinder aber in jeweils eine Gruppe der größeren und eine Gruppe der kleineren Kinder auf. Zum Beobachtungszeitraum gab es bei "Loupiot" zwei deutschsprachige Erzieher (staatlich anerkannte Ausbildung) und zwei französischsprachige Erzieher (Ausbildung „Educatrice de jeunes enfants“), alle sprachen neben ihrer Erstsprache auch so gut die jeweils andere Sprache so gut, dass sie von den Kindern, Eltern und Kollegen verstanden werden konnten. Die Eltern übernehmen im Wechsel verschiedene Organisationsaufgaben wie z. B. Einkauf von Lebensmitteln und Reinigungsprodukten, Wäsche waschen, Instandhaltung und Ausbesserung des Mobiliars und der Räume (<http://www.loupiot.de/kita/concept.php>).

Kompetenzbereiche

In dieser Studie wurde auf Konzepte des DFG-Forschungsprojekts ETIK I (Entwicklung eines Testinstrumentes zu einer didaktisch und bildungstheoretisch ausgewiesenen Erfassung moralischer Kompetenzen, bezogen auf den Ethik-Unterricht an öffentlichen Schulen, 2008-2010) zurückgegriffen. Die in diesem Projekt entwickelte Unterscheidung zwischen moralischen Grundkenntnissen, moralischer Urteilskompetenz (Reflexion und Beurteilung moralischer Probleme) und moralischer Handlungskompetenz (Stellungnahme zu moralischen Problemsituationen) legte ich in meiner Masterarbeit Untersuchung in Form einer Unterscheidung zwischen Grundwissen der Sprachen deutsch und französisch, auf diese Sprachen bezogene Deutungskompetenz/Urteilskompetenz sowie interlinguale Kommunikationskompetenz / Interaktionskompetenz zugrunde.

Folgende Bereiche wurden untersucht:

1. Grundwissen der Sprachen

Das Grundwissen der Sprachen betraf in meiner Untersuchung die unbewusste und bewusste Kenntnis über Konstruktion und besondere Merkmale der Sprachen, z. B. die Bildung der Vergangenheitsformen.

Zur Methodik: Die Hypothese bezüglich des Grundwissens war, dass eigene Konstruktionen in den beiden Sprachen durch die Interlanguage der Kinder bedingt sind und eine Irritation eine bildende negative Erfahrung in diesem Bereich einleitet.

Bei der Beobachtung stellte ich fest, dass diese Irritation sehr häufig auftrat, wenn die Kinder nach ihrer Äußerung von Erziehern oder anderen Kindern sprachlich korrigiert wurden. Zum Beispiel beobachtete ich die Situation, in der ein sechsjähriges Kind mit Französisch als starker Sprache auf die Frage einer Erzieherin, wer schon mal richtig gelogen habe, antwortete, es habe schon "richtig doll *gelügt*". Es wurde von der Erzieherin korrigiert: "*Gelogen!*" und hielt daraufhin in seiner Erzählung über seine Lügengeschichte inne. Das Kind hat in diesem Fall durch eine Korrektur eine Grenze seines Wissens und Könnens erkannt. Es ließ sich feststellen, dass das Kind eine bildende Erfahrung gemacht hat, denn es reflektierte seinen Sprechakt und veränderte ihn anschließend: "Ja. *Gelogen*. Einmal, da..."

Die erlebte negative Erfahrung war in den meisten der beobachteten Fälle bildend. Die Kinder wurden sich bewusst, dass ihre eigenen sprachlichen Konstruktionen sich von denen Anderer unterschieden und veränderten sie daraufhin.

2. Deutungskompetenz / Urteilskompetenz

Deutungskompetenz bezog ich für meine Studie auf den Bereich Verstehen und Übersetzen. Sie betraf die Fähigkeit des Lerners, auf seine Vorerfahrungen mit den Sprachen aktiv zurückgreifen zu können, d. h. seine eigenen Kenntnisse reflektieren und beurteilen zu können. Dem Begriff "Verstehen" wurde in der vorliegenden Studie die Fähigkeit zugeordnet, die Sprachen als Mittel der Informationsweitergabe und des Beziehungsaufbaus zu verwenden und die mit den Sprachen vermittelten Weltansichten nachzuvollziehen. Auch das Nachdenken über Sprache bezog ich in diese Kategorie mit ein.

Die zu überprüfende Annahme für die Deutungskompetenz im Bereich Verstehen/Übersetzen war, dass ein durch Interlanguage bedingter reduzierter Wortschatz und Inferenzen zwischen den Sprachen das Verständnis zwischen Sprecher und Hörer einschränken. Eine größere kommunikative Kompetenz in der Zielsprache und die Weiterentwicklung der Interlanguage kann nur erreicht werden, wenn sich die Kommunikationspartner des Un- bzw. Missverständnisses bewusst werden und ein Austausch darüber stattfindet.

Die Beobachtung zeigte, dass in vielen Fällen tatsächlich Interferenzen zwischen den Sprachen auftraten. Dabei ließ sich aber feststellen, dass die Transfers, hier in Form von Übersetzungen, nicht nur von der starken in die schwache Sprache erfolgten. Das lässt sich durch den Umstand erklären, dass bei den meisten der Kinder mit Französisch als starker Sprache Deutsch die Umgebungssprache war und deshalb einen Einfluss auf ihre starke Sprache hatte.

Beispiel 1

Kind 1: "Il est où, *le de moi?*"

Erzieherin 1: "*Le mien*. Celui de toi, il est là-bas."

Es wurde deutlich, dass Missverständnisse vor allem dann entstanden, wenn zuvor Schwierigkeiten beim Hörverstehen und beim Wortschatz auftraten. Die beobachteten Missverständnisse wurden allerdings in allen Fällen aufgeklärt bzw., es wurde Verständigung erzielt, indem Sprecher und Hörer ihre Kommunikation auf die Bedürfnisse des Anderen abstimmten. Dies geschah durch Nachfragen, Reformulierung des Gesagten und Übersetzen.

Beispiel 2

Erzieher 2: "Tu ne veux pas encore colorier ton image?"

Kind 2: "Oui."

Erzieher 2: "Ah, tu as mis ton nom. Mais tu ne veux pas le colorier? *Anmalen?*"

Die Kinder durchliefen mit Hilfe dieses Austauschs Erfahrungen, die für sie bildend wurden. Ihre Interlanguage konnte sich beobachtbar weiterentwickeln. Um eine dauerhafte Entwicklung feststellen zu können, hätte es aber einer intensiveren und längeren Beobachtungszeit einzelner Kinder bedurft. Damit bestätigte sich die Annahme, dass der reduzierte Wortschatz das Verständnis zwischen den Gesprächspartnern erschwert. Alle Kinder sind sich stets bewusst gewesen, dass sie von zwei Sprachen umgeben waren. Sie konnten fast immer gut einschätzen, was sie verstehen bzw. nicht verstehen. Das zeigt, dass sie ihre eigene Sprachkompetenz gut einschätzen und reflektieren konnten.

3. Partizipationskompetenz

Partizipationskompetenz bedeutete für mich die Fähigkeit, sich mit den Sprachen angemessen verhalten zu können, andere Weltansichten anzuhören und zu respektieren. In diesem Bereich beobachtete ich die Teilhabe der Kinder an Kommunikations- und Interaktionssituationen zwischen Kindern und Erziehern und die Auseinandersetzung der Kinder mit den Sprachen.

Ein Lerner einer zweiten Sprache, der über einen begrenzten Wortschatz verfügt, wird seine Sprechabsicht vielleicht nicht so realisieren können, wie er es geplant hatte. Die Konsequenz kann sein, dass er seine Kommunikationsabsicht reduziert und/oder sich aus der Kommunikationssituation zurückzieht (Bausch/Kasper, 1978, S. 17 ff).

154

Als Hypothese stellte ich auf, dass die Interlanguage der Kinder sie darin einschränkt, Konzepte der jeweils neuen Sprache zu verstehen und mit Sprechern dieser Sprache in Interaktion zu treten. Infolgedessen können sie nicht vollständig an den Konzepten teilhaben und ziehen sich aus der Kommunikation zurück.

Meine Beobachtungen ergaben, dass die These sich nur in zwei (von 16) Fällen bewahrheitet hat. Diese Situationen zeigten einen Rückzug aus der Kommunikation bzw. deren Ablehnung. Die beteiligten Kinder waren einsprachig deutsch und mussten das Gespräch auf Französisch mit ihren begrenzten Mitteln aufrechterhalten. Dies gelang ihnen noch nicht und könnte ein Grund sein, warum sie in der Kommunikationssituation nicht mit einer Antwort oder einer anderen Reaktion interagierten.

Beispiel 3

Erzieher 3: "Mets la tour Eiffel sous la chaise."

Kind 3: *keine Reaktion*

Erzieher 3: "SOUS la chaise!"

In den anderen Fällen, in denen sich die Kinder mit einer oder beiden Sprachen auseinandersetzten, war kein Rückzug aus der Kommunikation feststellbar.

Beispiel 4

Erzieher 4: "C'est quelle couleur, *vert*, en allemand?"

Kind 4: "Grün."

Kind 5: "Verre heißt auch Glas!"

Die Kinder erlebten hier bildende Erfahrungen, indem sie an eine Grenze ihrer Ausdrucks- und Verständigungsfähigkeiten gelangten. Auch wenn die Kinder durch ihre Lerner Sprache in ihren Kommunikationsmöglichkeiten begrenzt waren, nahmen sie fast immer aktiv an der Interaktion teil. Bei Betrachtung aller Fälle zur Partizipationskompetenz hielt ich fest, dass die Kinder sich mit Freude und eifrig in Gesprächssituationen einbringen und ihre Kommunikationsabsicht selten reduzieren, wenn sie etwas nicht verstehen oder ihrerseits nicht verstanden werden.

Fazit

Im Hinblick auf die Entwicklung der Interlanguage der Kinder kam ich zu dem Ergebnis, dass sich ein Entwicklungsprozess im Bereich des Grundwissens für ungelernete Beobachter einfacher feststellen lässt als in den anderen Bereichen. Dies führte ich darauf zurück, dass hier oft eine direkte Änderung des sprachlichen Verhaltens auftritt, während in den Bereichen der Deutungs- und Partizipationskompetenz eine Veränderung für mich nicht unmittelbar zu erkennen war.

Es war weiterhin schwierig zu beurteilen, wie weit die Partizipationskompetenz der Kinder in beiden Sprachen entwickelt war, weil meiner Studie zugrundeliegende Definition der Partizipationskompetenz sich eher an jugendlichen/erwachsenen Lernern orientierte.

In der Beobachtungsphase der Kinder von "Loupiot" habe ich festgestellt, dass sich ihr Lernverhalten von dem Erwachsener insoweit unterscheidet, dass die Kinder weniger durch Vorerfahrungen im Umgang mit eigenen und fremden Fehlern beeinflusst sind. Sie sind eher bereit als Erwachsene, eine unkorrekte Äußerung zu realisieren, weil sie sich mitteilen möchten. Dieser Wunsch, gehört und verstanden zu werden, steht für sie über einer korrekten Ausdrucksweise.

Literatur

- Abdelilah-Bauer, Barbara (2008): *Zweisprachig aufwachsen. Herausforderung und Chance für Kinder, Eltern und Erzieher*. München: Verlag C. H. Beck.
- Bausch, Karl-Richard & Kasper, Gabriele (1978): Der Zweitsprachenerwerb. Möglichkeiten und Grenzen der „großen“ Hypothesen. In: *Linguistische Berichte*, 64/1978, S. 3-35.
- Benner, Dietrich (2003): Kritik und Negativität. Ein Versuch zur Pluralisierung von Kritik in Erziehung, Pädagogik und Erziehungswissenschaft. In: Benner, Dietrich et al.: *Kritik in der Pädagogik. Versuche über das Kritische in Erziehung und Erziehungswissenschaft*. 46. Beiheft der *Zeitschrift für Pädagogik*. Weinheim, Basel, Berlin: Beltz, S. 96-110.
- Benner, Dietrich (2005): Einleitung. Über pädagogisch relevante und erziehungswissenschaftlich fruchtbare Aspekte der Negativität menschlicher Erfahrung. In: Benner, Dietrich et al. (Hrsg.): *Erziehung-Bildung-Negativität*. 49. Beiheft der *Zeitschrift für Pädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz, S. 7-21.
- Bickes, Hans: Ute Pauli (2009): *Erst- und Zweitspracherwerb*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Dewey, John (1964): *Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik*. Braunschweig/Berlin/Hamburg/München/Kiel/Darmstadt: Westermann.
- English, Andrea (2005): Negativität der Erfahrung, Pragmatismus und die Grundstruktur des Lernens. Erziehungswissenschaftliche Reflexionen zur Bedeutung des Pragmatismus von Peirce, James und Mead für Deweys Theorie der reflexive experienc. In: Benner, Dietrich et al. (Hrsg.): *Erziehung-Bildung-Negativität*. 49. Beiheft der *Zeitschrift für Pädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz, S. 49-61.

- Friebertshäuser; Barbara (1997): Feldforschung und teilnehmende Beobachtung. In: Friebertshäuser; Barbara; Annelore Prengel (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim, München: Juventa Verlag, S. 503-534.
https://www.gew-berlin.de/public/media/berliner_bildungsprogramm_2004.pdf (22.11.2016)
<http://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/projekte/etik> (11.10.2016)
<http://www.loupiot.de/association/index.php> (10.09.2016)
<http://www.loupiot.de/kita/concept.php> (10.09.2016)
- Humboldt, Wilhelm von (1981): *Kleine Schriften zur Sprachphilosophie. Über Denken und Sprechen*. In: Flitner, Andreas; Klaus Giel (Hrsg.): *Werke in 5 Bänden. Autobiographisches. Dichtungen. Briefe. Band 5*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 97-99.
- Journet, Nicolas (2000): Le langage est-il naturel?. In: *Sciences humaines, Hors Série 37/2000*, pp. 16-19
- Kielhöfer, Bernd & Sylvie Jonekeit (1994): *Education bilingue*. 2. unveränderte Auflage. Tübingen: Stauffenberg Verlag.
- Lengyel, Drorit (2009): *Zweitspracherwerb in der Kita. Eine integrative Sicht auf die sprachliche und kognitive Entwicklung mehrsprachiger Kinder*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
- Mehler, Jacques & Emmanuel Dupoux (1994): *What infants know. The new cognitive science of early development*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Meyer, Meinert A. (1986): *Shakespeare oder Fremdsprachenkorrespondenz? Zur Reform des Fremdsprachenunterrichts in der Sekundarstufe II*. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Mitgutsch, Konstantin (2009): *Lernen durch Enttäuschung. Eine pädagogische Skizze*. Wien: Braumüller.
- Ploton (2005): *Höhlengleichnis. Das siebte Buch der Politeia*. Hrsg. v. Rudolf Rehn. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Rohmann, Heike; Karin Aguado (2002): Der Spracherwerb: Das Erlernen von Sprache. In: Müller, Horst M. (Hrsg.): *Arbeitsbuch Linguistik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 263-285.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990): *Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité*. Edition Meier. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Selinker, Larry (1972): Interlanguage. In: *International Review of Applied Linguistics in language teaching*, Volume 10/1972, pp. 209-231.
- Wode, Henning (1993): *Psycholinguistik: Eine Einführung in die Lehr- und Lernbarkeit von Sprachen. Theorien, Methoden, Ergebnisse*. Ismaning: Hueber.

Über die Autorin

Nadine Comes, M. A.: Promovendin zur Thematik Erst- und Zweitspracherwerb im Vorschulalter; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Bildungsforschung und Schulentwicklung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg (Deutschland). Kontakt: nadine.comes@ph-freiburg.de



Александр Я. Данилюк & Алла А. Факторович (Россия)

Смысл как педагогическая категория

Summary (Alexander Yaroslavovich Daniliuk & Alla Arkadievna Faktorovich: Sense as a pedagogical category): The problem of „sense“ is presented in the context of peculiarities and challenges of the contemporary world. The authors analyze linguistic, philosophical, psychological, and pedagogical definitions of the concept «sense». They separate the concepts «sense» and «meaning». Sense is the essence of the object. Meaning is the form (sign, mark) for language expression of sense. The authors show that the sense that constitutes the real content of education, which consists of the conscious, free activities, is not included in fundamental didactic categories. The authors argue that sense should become a key element of educational content. Traditional principles and teaching methods are discussed in the context of the creation of a sense algorithm. A new didactic system which provides for meaningful work with sense in the context of the information society is explicitly characterized. The authors analyze the social and cultural effects of modeling the concept of "Smyslosfera" (sense, sphere of the sense) in education. The authors are aware of the difficulties in adequately translating the central terms in the article's content, and interested in a constructive critical discussion of this terminology.

Keywords: sense, sphere of the sense, information technologies in education, new content of education, didactic system

Резюме: Проблема смысла и смыслообразования рассматривается в статье в контексте особенностей и вызовов современного мира. Дается анализ сложившихся в лингвистике, философии, психологии, педагогике подходов к определению смысла, его отличия от знака и значения. Показано, что смысл, составляющий истинное содержание образования человека как сознательного субъекта свободной деятельности, не входит в число фундаментальных дидактических категорий. Авторы доказывают, что смысл должен стать ключевым элементом содержания образования. Традиционные принципы и методы обучения рассматриваются в контексте алгоритма смыслообразования. Приводится развернутая характеристика новой дидактической системы, обеспечивающей работу со смыслами в условиях информационного общества. Авторы вводят понятие «смыслосфера» и анализируют социальные и культурные эффекты моделирования смыслосферы образования. Они понимают сложности адекватного перевода центральных понятий в содержательном контексте данной статьи и заинтересованы в критико-конструктивной дискуссии данной терминологии.

Ключевые слова: смысл, смыслосфера, информационные образовательные технологии, новое содержание образования, дидактическая система

Zusammenfassung (Alexander Yaroslavovich Daniliuk & Alla Arkadievna Faktorovich: Sinn als pädagogische Kategorie): Das Problem des Sinns (der Sinnhaftigkeit / Zweckmäßigkeit / Zwecksetzung) wird im Kontext von Besonderheiten und Herausforderungen der heutigen Welt behandelt. Es werden die in der Linguistik, Philosophie, Psychologie und Pädagogik entstandenen Ansätze zur Definition des Sinns (...) und seine Unterschiede zur Bezeichnung und Bedeutung analysiert. Es wird gezeigt, dass der Sinn (...), der den echten Bildungsinhalt des Menschen als eines bewussten Subjektes der freien Tätigkeit darstellt, nicht zu den fundamentalen didaktischen Kategorien gehört. Die Autoren begründen, dass der Sinn zum Schlüsselement des Bildungsinhalts werden sollte. Traditionelle Prinzipien und Unterrichtsverfahren werden im Kontext eines Algorithmus' der Sinn- bzw. Zwecksetzung betrachtet. Es wird eine umfassende Charakteristik eines neuen didaktischen Systems beschrieben, das die Arbeit mit Sinn und Zweck im Rahmen der Informationsgesellschaft sichert. Die Autoren führen den Begriff der „Sinnsphäre“ (смыслосфера) ein und analysieren entsprechende soziale und kulturelle Modellierungseffekte in der Bildung; sie sind sich der Schwierigkeiten einer adäquaten Übersetzung der zentralen Begriffe im inhaltlichen Kontext dieses Artikels bewusst und an einer kritisch-konstruktiven Diskussion dieser Terminologie interessiert.

Schlüsselwörter: Sinn (Sinnhaftigkeit, Zweckmäßigkeit), Sinnsphäre, informative Bildungstechnologien, neue Bildungsinhalte, didaktisches System

Актуализация проблемы смысла в истории и современности

Смысл - основа существования человека, содержание, цель и результат любых форм его деятельности. Проблема смысла, его происхождения, отличия от значения, была и остается одной из центральных в научном дискурсе.

Смысл, в его самом общем определении, - это идея, сущность, предназначение некоего феномена. Философия и психология трактуют смысл как субъективно опосредованное отношение человека к миру. Он связан со значимостью того или иного предмета, явления, события для личности. Он открывается в контексте жизненной ситуации, потребностей, проективной деятельности и образует наше сознание, мотивы и цели, слова и поступки.

Смысл отражает внутреннее бытие субъекта, но должен быть реализован в конкретных социально-культурных формах жизнедеятельности, представлен через знак, хотя и не тождествен ему. На этом различии строятся теории смысла. Г. Фреге (Фреге, Г., 2000) одним из первых противопоставил смысл (нем. Sinn) и значение (нем. Bedeutung, денотат), хотя ранее они использовались как синонимы. На разведении этих понятий настаивал и Ж. Делез. Он различает смысл и значение следующим образом: значение отсылает только к понятию и способу его соотношения с объектом. Смысл же подобен Идее, предшествующей понятию. (Делез, 1998, с. 193). На способности к извлечению смысла строится интеллектуальная деятельность личности.

Вопрос о том, что такое смысл и как его получить, - центральный для современной культуры. Такая ситуация объяснима динамикой социокультурных изменений, стремительным нарастанием массива знаний и таким же стремительным их устареванием. Цикл жизни культурной нормы не превышает жизни одного поколения, традиционные правила не могут служить надежным ориентиром в жизни. В таких условиях человек ищет нечто, что позволяет обрести устойчивые основания своего существования - его смыслы.

Смыслы составляют истинное содержание и цель образования человека как сознательного субъекта свободной деятельности. Смыслы, открытые человеком, остаются с ним навсегда, активно применяются для решения самых разных задач, служат основой для личностного развития и творчества. Понимание смысла того, что изучается, осознание учебного содержания всегда составляло высшую цель обучения. Однако смысл не входил и не входит в число фундаментальных педагогических категорий. Классическая дидактика основана на понятиях знания и умения.

Уже более столетия в педагогике идет поиск нового содержания обучения, не ограниченного знаниями и умениями. На рубеже XIX-XX вв. Дж. Дьюи остро почувствовал кризис традиционной школы - «оторванного от жизни уголка, где учат уроки» (Дьюи, 1925, с. 12). Он ставит задачу принципиально новой организации содержания образования. Ранее его источником выступали тексты культуры: художественные произведения, научные теории, исторические труды и т.д., в которых аккумулировался опыт прошлого. Дж. Дьюи же видит основной источник содержания образования в современной социальной действительности. Новая дидактика основана на комплексном, междисциплинарном подходе, проектном методе, активном исследовании социальной среды. При этом знания рассматриваются как необходимые средства образовательной деятельности. Дж. Дьюи еще не говорит о смысле как дидактической категории, но он и многие педагоги после него понимают, что в содержании образования должно быть что-то еще (не менее важное), что организует учебную

деятельность, создает мотивацию к обучению, формирует сознательное отношение к знаниям.

Время Дж. Дьюи – период бурного развития индустриальной цивилизации. Мы живем в постиндустриальном информационном обществе, для которого вопрос смыслов в образовании стал еще острее. В конце XX столетия активно заявили о себе педагогические концепции, основанные на понимании ограниченности знаниевого подхода и направленные на поиск нового содержания, форм и методов обучения. В научно-педагогических исследованиях были предприняты попытки адаптации герменевтического, семиотического, синергетического, аксиологического, экзистенциального, психологического подходов к изучению феноменов смысла и его педагогического содержания. Получили развитие представления о фундаментальных элементах содержания образования, которые отражают единство мира и определяют структуру и состав учебных предметов.

Постепенная перестройка педагогического мышления связана с признанием личности обучающегося символическим центром образования. Однако в школе, за исключением отдельных инновационных практик, задача формирования личности человека, его способности сознательно и ответственно действовать в мире решается по-прежнему за счет включения в программы все большего объема знаний.

Смыслы, всегда выражающие отношение человека к знаниям, управляющие его деятельностью, оказываются вне поля зрения. Слова А.Н. Леонтьева о том, что учебный процесс насыщен значениями и не насыщен смыслами (Леонтьев, 1977, с. 132.), до сих пор не потеряли своей актуальности. Хотя современные дидактические подходы (компетентностный, проблемный, исследовательский, проектный, эвристический и др.) основаны на переводе знаний в конкретные решения, обучение остается знаниевым, а сами знания отчуждены от интересов и ценностей школьников. Дефицит смысла проявляется в том, что учащиеся часто не понимают цель и смысл учения. Они знают, т.е. могут воспроизвести информацию, решить задачу по известному алгоритму, но испытывают трудности, сталкиваясь с новыми проблемами, не всегда могут организовать собственную деятельность. Источник самого знания ими, как правило, не осмыслен.

Смыслы в образовательном процессе если и возникают, то спонтанно. Отсутствуют простые и надежные технологии работы с ними. Это происходит исключительно под влиянием традиционного педагогического мышления, в котором понятие «смысл» подменено близкими, но нетождественными понятиями знака или значения.

Новая структура содержания образования

Противоречие между исключительной значимостью смысла для образования личности и его отсутствием в системе дидактических понятий, в содержании образования может быть снято за счет установления смысла как фундаментальной категории педагогики. Такой подход меняет структуру содержания образования. Она может быть представлена следующим образом: смыслы (основа знаний) – знания (основа умений) – умения (основа деятельности) – опыт деятельности (основа осмысленного отношения к миру и самому себе). Изменение состава содержания образования закономерно потребует разработки новых педагогических технологий, применимых в массовой школе и обеспечивающих работу со смыслами. Отметим, что при всей сложности и многогранности смыслов, метод работы с ними довольно прост. На нем основано человеческое мышление, он лежит в основе интеллектуальных действий. Процесс смыслообразования раскрывается в нескольких постулатах:

1. Определенный смысл заключен в содержании определенного знания. Смысл выражается знанием, но не сводится к нему.
2. Знание всегда существует на определенном языке в виде текста (знака, символа, высказывания, поступка и т.д.), который имеет соответствующее значение-содержание. Чтобы получить смысл, необходимо полностью отделить идеальное содержание знака (текста, сообщения, произведения, символа) от его материальной формы.
3. Смысл открывается в процессе перевода определенного знания (значения) на другой язык.
4. Чем более различаются языки перевода и чем большее количество переводов некоторого значения на другие языки происходит, тем полнее, чище и отчетливее смысл, первоначально заключенный в данном значении.
5. Смысл сам по себе нематериален. Чтобы включить новый смысл в коммуникацию, выразить и передать другим, его надо оформить в виде нового значения. Открытие смысла сопровождается генерацией новых знаний. Это интенсивный, продуктивный и самостоятельный процесс мышления.

Идея перевода как условия получения смысла лежит в основе культурогенеза и интеллектуальной деятельности. Так, культура, по определению В.С. Библера (Библер, 1990), всегда существует на границах разных культур, находящихся в процессах непрерывного диалога. Ю.М. Лотман (Лотман, 1992) обязательным признаком любой интеллектуальной структуры, способной к открытию и присвоению смыслов, считает внутреннюю неоднородность, наличие текстов, созданных на разных языках. Вторым необходимым условием является сближение разных языков, что обеспечивает объективную возможность переводов. Если языки относительно изолированы друг от друга, то получение смысла затруднено или вообще невозможно. Смысл открывается на границе значений. Суть всех технологий, ориентированных на получение смысла, можно выразить простым определением: смысл, заключенный в значении, открывается при переводе данного значения с одного языка на другие. Это означает, что для педагогической работы со смыслами требуется образовательное пространство, включающее языки науки, религии, искусства, философии, разных культур, теории и практики и т.д. Это образовательное пространство должно обеспечивать широкие возможности для переводов. Если мы выражаем нечто на языке искусства, а затем на языках науки и религии, то знаковая форма становится относительной, несущественной, открывается чистое содержание — смысл. Когда одно и то же значение представлено совершенно разными языками, то очевидно, что сами эти языки являются всего лишь средством выражения чего-то, от языка независимого. Значение отделяется от знака и превращается в смысл. Чтение книги, общение с собеседником, решение учебной или научной задачи, диалог и все иные формы интеллектуального поведения в основе своей имеют, по меньшей мере, два разных языка и возможность перевода с одного языка на другой и обратно, что и обеспечивает открытие смысла исходного текста.

Традиционные методы работы со смыслом

В содержании образования представлены языки многих культур, форм сознания, способов мышления, субъектов деятельности, поэтому оно обладает большими возможностями для работы со смыслами. Однако до сих пор смысл не рассматривался в качестве равноправного, наряду со знанием, компонента содержания образования. Педагогические средства, приемы, методы, принципы обучения, которые могли сделать обучение осмысленным, хорошо

известны науке и практике, но используются только для более прочного усвоения информации.

Так, на идее перевода основан принцип наглядности обучения. Его алгоритм прост: сначала рассказать, потом показать, т.е. перевести знание, полученное вербально, на язык образов. Классическим образцом построения дидактической системы на основе принципа наглядности является труд Я.А. Коменского «Мир чувственных вещей в картинках, или изображение и наименование всех главнейших предметов в мире и действий жизни» (Коменский, 1957). Каждая глава состоит из двух текстов: картинка, изображающая явление жизни, и его словесного описания. Например, на одной стороне листа дан рисунок – схема города. На другой – перечислены наиболее важные его характеристики: это место, где живут люди, город окружен стеной, стены имеют ворота и т.д. Знание о городе представляется вначале как образ, затем в виде словесных понятий. В дидактическую систему в качестве равноправных одновременно включаются два по-разному организованных языка — континуальный (образ) и дискретный (слова). Единая система координат позволяет синхронизировать восприятие художественного образа и его научного описания. Понимание достигается здесь путем восприятия значения (чтения текста) и его перекодирования средствами языка образов. Это несложное действие закономерно приводит к тому, что обучающийся понимает (буквально — видит смысл), о чем говорится в тексте, и способен не только воспроизвести знание об объекте легко и точно, но и представить отношение этого объекта к другим объектам, к человеку вообще и к самому себе.

Дополнительные возможности реализации принципа наглядности появились в современных условиях благодаря активному внедрению информационных технологий. Использование мультимедийных средств усиливает семиотическую неоднородность образовательной среды за счет числа применяемых знаковых систем, количества возможных переводов. Так обеспечивается лучшее понимание учебного материала.

Тот же способ работы со смыслом устанавливается принципом связи теории с практикой. Научная информация переводится на «язык» практических действий. Связь теории с практикой обеспечивает подготовку обучающихся к применению теоретических знаний, пониманию значения теории в жизни человека и его деятельности. Этот принцип реализуется в разных формах: выполнение лабораторных и практических работ, экскурсии, проектная, трудовая и профессионально ориентированная деятельность обучающихся и др. Содержание образования сначала воспроизводится как последовательность понятий, затем как последовательность действий. За счет этого обеспечивается его прочное и сознательное усвоение.

Коммуникация учителя и ученика, лежащая в основе любого образовательного процесса, - это тоже перевод определенного значения с языка ребенка на язык взрослого и обратно. Учебные действия совмещают в себе три оппозиционные семиотические пары: "ребенок — взрослый", "взрослый — учебный текст", "ребенок — учебный текст". Учитель обеспечивает возможность переводов с языка ребенка на язык учебного текста (науки, искусства, иной формы мышления и деятельности). Его важнейшая задача — связать в одно пространство коммуникации язык ребенка и язык текста культуры.

Любой учебный предмет — сложная дидактическая система, обеспечивающая управление значениями, их переводы из учебного текста в сознание обучающегося. Например, учебный предмет «Литература» включает в себя два разных языка: язык литературы (художественные

произведения) и язык литературоведения (наука о литературе). Основной знаковой единицей языка литературы является художественный образ, языка литературоведения — понятие. Предмет «История» содержит две оппозиции. Первая — между языками прошлой и современной жизни. Вторая — между целостностью прошлой жизни и современным научным историографическим мышлением, изучающим отдельные факты и события прошлого. Действенность этих семиотических оппозиций очевидна для учителей истории. Они знают, что развивающий потенциал предмета можно существенно повысить двумя путями: 1) связывая проблемы прошлого с личностно значимыми для обучающихся проблемами настоящего; 2) связывая историю с художественной литературой, живописью, философией, религией и воссоздавая целостность исторической жизни. В естественнонаучных дисциплинах семиотическая оппозиционность создается путем соединения языка определенной области знания (физики, химии, биологии) и языка математики — универсального языка науки.

Необходимость усилить смысловые акценты образования привела в середине XX в. к оформлению и внедрению в образовательный процесс межпредметных связей (В. Каваловский (Kavaloski, 1979), Х. Гарднер (Gardner, 1983), В. Максимова (Максимова, 1984) и др. Они устанавливаются между сходными понятиями разных учебных предметов, отражающими один и тот же объект материального мира или феномен человеческой деятельности, и предполагают взаимную открытость учебных программ. Семиотическая оппозиция в этом случае возникает не внутри, а на границах учебных предметов. Межпредметная связь обеспечивает возможность перевода значения понятия, представленного на языке одного учебного предмета, на языки других. Этот перевод отделяет содержание изучаемого понятия от его разных знаковых форм, позволяет раскрыть сущность — смысл того объекта, который обозначается разными понятиями на разных языках культуры. Ту же задачу решают интегративные курсы. Они включают системные знания из разных учебных предметов и воссоздают в своем содержании определенный объект природы, общества, культуры. Общий алгоритм организации таких курсов несложен: 1) определить интересующий объект; 2) отобрать системные знания о нем из разных учебных предметов (наук, других форм сознания; 3) раскрыть смысл каждого понятия через соответствующую межпредметную связь, т.е. перевести его значение с одного языка на другие; 4) соединить полученные смыслы и раскрыть сущность объекта.

В последние десятилетия образование строится на основе компетентностного подхода. Он предполагает не только усвоение определенной системы знаний, но и формирование у обучающихся готовности определять свои цели, принимать решения и действовать в стандартных и нестандартных условиях на основе полученных знаний, умений, навыков. Известным, простым и надежным критерием наличия компетенции является применение знаний в ситуации, отличной от той, в которой они были получены. Формировать компетенции, не меняя дисциплинарную логику организации учебного процесса, невозможно. Возникла необходимость новой дидактической формы — модуля, который включает в себя систематические знания из разных учебных предметов, методически организуемых в учебные блоки. В процессе их разработки отбирают те знания и умения, которые должны быть в структуре данной компетенции, затем — учебные предметы (или их части), в содержании которых эти умения и знания представлены. Осуществляя переводы в развитой системе межпредметных связей, обучающийся формирует смысловую модель действительности, в которой ему предстоит действовать. Он получает возможность применять полученные знания, соединять в практической деятельности смыслы изучаемого явления со смыслами собственного бытия в мире.

Широкое распространение компетентностного подхода совпало по времени с научными исследованиями в области междисциплинарного обучения в высшей школе (Бойкс-Менсила (Boix-Mansilla, 2010), Вайнберг & Гроссман (Wineburg & Grossman, 2000), Пите & Фогарти (Fogarty & Pete, 2009), Холлей (Holley, 2009) и др. Междисциплинарность рассматривается как условие, необходимое для решения комплексных мировоззренческих задач с использованием инструментов и методов из разных областей наук. Ключевую идею междисциплинарного обучения выразил Х. Гарднер, подчеркнув, что цель современного обучения – развивать способности индивидов связывать воедино знания из обширных и разрозненных источников в когерентное целое в целях решения актуальных проблем культурного и природного выживания (Гарднер, 2006). За счет междисциплинарных проектов и исследований, через синтез информации из различных наук создается новое знание, открываются новые способы действия. Актуализация междисциплинарных задач, поддерживаемая тематической синхронизацией дисциплин, преподаваемых в вузе, обеспечивает постановку студентов в позицию исследователей. Получаемое ими знание носит условно новый характер с точки зрения уровня развития науки в целом, однако это знание имеет непреходящую ценность для обучающихся, поскольку становится продуктом лично значимой, осмысленной деятельности.

Различные способы организации работы со смыслами, применяемые уже сегодня в образовательном процессе, создают предпосылки для изменения педагогического мышления, обращения к смыслам как фундаментальному ядру содержания образования. В то же время опыт, накопленный образованием, не используется в полной мере, поскольку до сих пор смыслы нужны только как инструмент для повышения качества усвоения знаний. Такая ситуация противоречит логике развития общества; назрела необходимость перехода от локальных практик к научной разработке и системному внедрению в массовое обучение технологий работы со смыслами.

Новые педагогические возможности работы со смыслами

Сегодня у современного человека нет проблем с получением знания – информационные технологии дают ему доступ к любой информации из любой точки планеты. Но он испытывает большие трудности с ее осмыслением. Общество знаний требует практического решения известного еще с античных времен парадокса: «Многознание уму не научает» (Гераклит). Количество информации, создаваемой человечеством, удваивается каждые два года. Но для эффективной деятельности и работы со знаниями на разных языках нужен доступ к их источникам. Человеку нужен смысл — суть знания, его чистое содержание, движущая сила мышления и сознания, энергия для получения нового знания. Научившись системно работать со смыслами, человек легко овладеет и самим знанием, и способами его создания и применения.

Признание смысла как основного элемента содержания образования существенно меняет характер образовательной деятельности, обеспечивает и обучающимся, и педагогам способность расширить границы своего сознания. Учебный процесс, основанный на открытии и конструировании смыслов, обладает колоссальным потенциалом для личного развития, позволяет перейти от фрагментарного (в границах какого-то одного языка, одной формы мышления) знакомства с миром к его целостному восприятию. Смыслы связывают все предметы, все знания, все формы деятельности, выстраивают их в целостную картину мира и обеспечивают единство содержания образования. Личностные ценности

имеют смысловую природу: только то, что осмысленно, по-настоящему ценно для человека. Если в осваиваемых знаниях и умениях он открывает смыслы, процесс обучения становится по-настоящему творческой деятельностью.

Требования к педагогически организованной работе со смыслами

Для работы со смыслами в образовании необходимо выполнять несколько принципиальных требований: 1) обеспечение смысловой целостности содержания, 2) сохранение классической предметной системы обучения, 3) реализация потенциала цифровых образовательных технологий.

Обеспечение смысловой целостности содержания. В цивилизации знаний и инновационном обществе, где человек должен системно работать с большими массивами информации на языках разных культур, форм сознания и деятельности, использование отдельных средств, приемов и технологий работы со смыслом в образовании уже недостаточно. Требуется научно обоснованная организация всего содержания образования на смысловой основе и использование знаний как инструментов работы со смыслами. Смыслы – первооснова содержания образования, они определяют структуру и контент программ предметной подготовки. Смыслы – это то, что остается в сознании человека и становится основой для деятельности, когда полученные им знания забываются или устаревают.

Сохранение классической предметной системы обучения. Работа со смыслами основана на переводе значения с одного языка культуры на другие. Традиционная предметная структура воссоздает многообразие языков культуры. Попытки отказа от предметной системы обучения резко снижают возможность получения смыслов. Все, что необходимо сделать, – дидактически обеспечить возможности переводов сходных значений с языка одного учебного предмета на языки других. Системные знания и языки культуры продолжают изучаться в границах отдельных учебных предметов. Смыслы же открываются в межпредметных областях, в них происходит самостоятельная, интенсивная, педагогически поддерживаемая работа обучающихся со смыслами. Организация современного образования на смысловой основе сохраняет классическую предметную систему, но расширяет ее дидактические возможности. Для того чтобы найти смысл, раскрывающийся на границах разных учебных предметов, нужно системное понимание стратегий, инструментов, методов исследования, способов познания, характерных для определенных областей наук.

Реализация потенциала цифровых образовательных технологий. Технические возможности организации образования на смысловой основе предоставляют современные информационные технологии. Их педагогический потенциал не используется сегодня и в своей малой части. Широко применяемые электронные учебники и дистанционные курсы представляют собой простой перевод контента бумажных учебников и очных курсов в цифровой формат. Содержание образования при этом принципиально не меняется.

Дидактическая система, обеспечивающая работу со смыслами

Совместив основные требования: достижение смысловой целостности содержания, развитие предметности как условие систематических переводов, раскрытие и реализация

педагогического потенциала информационных технологий, получим понятие новой системы образования – национальная образовательная сеть (далее – Сеть).

Понятие «Сеть» принципиально отличается от широко известного понятия «сетевая форма реализации образовательных программ». Первое обозначает социальную форму организации нового смыслового содержания образования. Второе указывает на возможность участия многих организаций в реализации образовательной программы. Сеть включает в себя совокупность образовательных программ, осуществляемых на определенном уровне образования (например, общего (среднего) образования), образовательные организации, образовательные стандарты, а также субъектов образования (педагоги, обучающиеся, их родители, социальные группы и их представители). Техническую основу Сети формируют современные информационные технологии. С формальной стороны Сеть – это педагогически организованный сектор Интернета, включающий в себя сервера, на которых хранится все содержание общего (среднего) образования. Каждая школа, каждый обучающийся, каждый педагог получают доступ к Сети на условиях, установленных соответствующей образовательной программой.

Все содержание общего (среднего) образования переводится в цифру и сохраняется в Сети. Сеть – это сложно организованное, дифференцированное интегрированное образовательное пространство; педагогически организованная семиосфера. Все учебные предметы внутри него сохраняют свою систематическую организацию и свои языки. Но переходы от значений в границах одного предмета к сходным значениям на языках всех других предметов осуществляются совершенно свободно. Единое цифровое образовательное пространство позволяет методически организовывать и постоянно использовать межпредметные связи, интегративные курсы, чтобы свободно переводить значения изучаемых понятий на разные языки разных учебных предметов, целостно и системно осмыслять объекты и явления природной, социальной и культурной жизни, глубоко понимать смыслы их существования в мире.

Покажем возможности интеграции естественнонаучного и гуманитарного знания на примере задачи, для решения которой необходим инструментарий физики и литературоведения. Так, по свидетельству А. Мошковского, в беседе с ним о создании теории относительности Альберт Эйнштейн сделал следующее удивительное признание: «Достоевский дал мне больше, чем любой мыслитель, больше, чем Гаусс!» (Мошковский, 1922, с. 162). Эта фраза используется для постановки проблемного вопроса для учащихся: как могли повлиять на разработку теории относительности романы Ф. Достоевского? Для ответа на этот вопрос необходимо обращение к содержанию литературного образования, к анализу поэтики творчества Ф. Достоевского, к изучению особенностей использования в его произведениях приема «точки зрения», обеспечивающего полифонизм взглядов на одно и то же событие, один и тот же феномен. Возможно, подход писателя к осмыслению неоднозначности и внутренней противоречивости мира стал импульсом к появлению теории относительности, которая рассматривает физические процессы в четырехмерном, неевклидовом пространстве. Ф. Достоевский через литературу показал новую грань в познании мира. Эту грань заметил А. Эйнштейн и применил при построении своей теории. Художественное произведение помогло по-иному взглянуть на мир, сделать новый шаг к постижению его многогранной структуры, привело к открытию новых законов. При традиционной системе обучения трудно представить, как связать разные формы описания мира. Однако в Сети, где аккумулированы большие массивы информации, отражающей разные грани культурной жизни и этапы развития науки, созданы условия для свободных переводов значений и понятий с «языков»

одних предметов на «языки» других, решение подобных задач становится возможным. При этом, как видим, «смещения» языков не происходит и не может произойти. Без литературоведческого анализа, основанного на понимании ключевых особенностей художественного стиля Ф. Достоевского, равно как и без понимания физического содержания теории относительности А. Эйнштейна, невозможно увидеть глубинную связь между разными типами мироописания. Сама по себе, изучаемая в границах физики, теория относительности сложна для понимания школьниками. Идея этой теории мироздания рождается у А. Эйнштейна под влиянием особой семантической конструкции романов Ф. Достоевского. Перевод предъявленных школьникам знаний с языка физики на язык литературы и обратно фактически воссоздает основную идею и логику теории относительности и позволяет школьникам понять ее, т.е. увидеть ее смысл.

Еще один уровень организации содержания Сети – интегративные гуманитарные образовательные пространства, воссоздающие национальную культуру в целостности, внутренней и внешней диалогичности. Сеть позволяет синхронизировать образовательные программы по истории, литературе, обществознанию, искусству, философии, основам религиозных культур, предоставляя обучающимся возможность самостоятельно получать знание и открывать его смысл. Так, на уроках литературы часто возникает необходимость сослаться на исторические или философские факты. Например, при изучении темы «Идеи и образы ранней лирики А. Блока» задается учебная проблема: раскрыть смысл образа Прекрасной Дамы (Блок, 1946) . Для ее решения привлекаются мыслительные средства другого учебного предмета (обществознания, основ философии): происходит обращение к философии В. Соловьева. Если учебная программа по литературе не имеет выходов в межпредметный контент, то обучающиеся усваивают только готовые знания, а понимание ими художественных образов поверхностно и эмпирично. Образ Прекрасной Дамы они обычно определяют как образ женщины, возлюбленной А. Блока. Интеграция литературы и философии открывает глубокое понимание литературного творчества: А.Блок в образе Прекрасной Дамы создает культ Вечной Женственности, Жены, облеченной в Солнце, величественной Софии; в этом образе выражена идея Мировой Души как «единой внутренней природы мира», призванной духовно обновить человечество. Перевод художественного образа с языка литературы на язык философии и обратно позволяет обучающемуся как субъекту мышления перейти от знания образа, довольно поверхностного и эмпирически очевидного, к смыслу – глубинному содержанию, сущности, идеи, из которой этот образ рождается. Последующий «перевод» полученного содержания на «язык» истории, соотнесение символизма А. Блока с эпохой, в которой ему выпало жить, позволяет понять духовные искания, присущие русской культуре рубежа XIX-XX веков.

Сеть, сохраняя предметную организацию, позволяет методически и содержательно создавать большие межпредметные контенты. Каждый учебный предмет в едином цифровом образовательном пространстве начинает работать по-новому. Посредством педагогически организованных переводов значений с языка одного учебного предмета на другие раскрывается заключенный в этих значениях смысл. Обучающийся сознательно овладевает знаниями, интенсивно развивает способности решать комплексные проблемы, творчески переосмысляя знания по одной из дисциплин для объяснения явлений, изучаемых в другой. Все это становится возможным потому, что он получает доступ к источнику многих знаний, представленных в содержании образования на языках разных учебных предметов, – к смыслу.

Национальные системы образования – Сети – могут интегрироваться между собой, образуя Всемирную образовательную сеть (Данилюк, 2016, с. 612). Цифровая организация ее содержания воссоздает общечеловеческую культуру в диалоге национальных культур. Это особый уровень смыслообразования, когда смыслы понятий, объектов, отношений и т.д. раскрываются посредством переводов значений с языков одной национальной культуры на языки многих других национальных культур.

Создание Сети – перспективная социально-педагогическая задача. Она способна наполнить содержание образования смыслами, создать условия для самостоятельной, сознательной, творческой образовательной деятельности – системной работы со смыслами, качественно развивающей сознание субъектов образования. Технологической основой Сети являются современные информационные технологии. В техническом отношении нет особых проблем ее создания. Главное препятствие – это традиционное педагогическое мышление, уверенное в том, что нет ничего более ценного, чем знание, и что школа сегодня, как и столетия в прошлом, должна передавать готовые знания. Знание ценно, но есть нечто более ценное – смысл. Чтобы актуализировать имеющиеся в образовании возможности работы со смыслами и полностью раскрыть педагогический потенциал информационных технологий надо, прежде всего, изменить педагогическое мышление, перейти от знаниево-репродуктивной к личностно-деятельностной парадигме, выстроить новую педагогику, установив в ее основании понятие «смысл».

Литература

- Библер, В.С. (1990): *От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век* [Bibler, V. S. (1990): *From the science of knowledge to the logic of culture: Two philosophical introductions to the twenty first century*]. Москва: Политиздат.
- Блок, А. (1946): *Сочинения в одном томе. [Works in one volume.]* Москва, Ленинград: Государственное издательство художественной литературы.
- Boix-Mansilla, V. (2010): Learning to Synthesize: Toward an Epistemological Foundation for Interdisciplinary Learning. In: Frodeman, R; Thompson-Klein, J., Mitcham, C. & Holbrook, J.B. (Eds.): *Oxford Handbook for Interdisciplinarity*. Cambridge: Oxford University Press.
- Bransford, J., Brown, A. & Cocking, R. (2000): *How People Learn: Brain, Mind, Experience, and School: Expanded Edition*. Washington: National Academy Press.
- Делез, Ж. (1998): *Различие и повторение. [Deleuze, G. (1998): Difference and repetition.]* Санкт-Петербург: Петрополис.
- Данилюк, А.Я. (2016): *Образовательная деятельность. Книга первая. Смыслосфера. [Daniliuk, A. (2016): Educational activity. Book first. Smyslosfera.]* Москва: Авторская мастерская.
- Дьюи, Дж. (1925): *Школа и общество. [Dewey, J. (1925): School and society.]* Москва.
- Fogarty, R. & Pete, B. (2009): *How to Integrate the Curricula*. Thousand Oaks: Corwin Press.
- Фреге, Г. (2000): *Логика и логическая семантика. [Frege, G (2000): Logic and logical semantics.]* – Москва: Аспект Пресс.
- Gardner, H. (1983): *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.
- Gardner, H. (2006): *Five Minds for the Future*. Cambridge: Harvard Business School Press.
- Haynes, C. (2002): *Innovations in Interdisciplinary Teaching*. Westport: Oryx Press.
- Holley, K. A. (2009): *Understanding interdisciplinary challenges and opportunities in higher education*. San Francisco: Wiley Company.
- Kavaloski, V.C. (1979): Interdisciplinary Education and Humanistic Aspiration: A Critical Reflection. In: Kockelmans, J.J. (Ed.): *Interdisciplinarity and Higher Education*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, pp. 224–244.

- Коменский, Я.А. (1957): *Мир чувственных вещей в картинках. [Comenius, J. A. (1957): The Visible world in pictures.]* Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР Учпедгиз.
- Леонтьев, А.Н. (1977): *Деятельность. Сознание. Личность. [Leontiev, A.N. (1979): Activity. Consciousness. Personality.]* Москва: Политиздат.
- Лотман, Ю.М. (1992): *Избранные статьи в 3-х т. Том 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. [Lotman, Y.M. (1992): Selected articles in three volumes. Volume 1: Articles on semiotics and typology of culture.]* Таллин: Александрия.
- Максимова, В.Н. (1984): *Межпредметные связи и совершенствование процесса обучения: Книга для учителя. [Maximova, V.N. (2012): Interdisciplinary communications and improvement of the training process.]* Москва: Просвещение.
- Мошковский, А. (1922): Альберт Эйнштейн. Беседы с Эйнштейном о теории относительности и общей системе мира. [Moshkowski, A. (1922): Albert Einstein. Conversations with Einstein about the theory of relativity and the General system of the world.] М.: Рабочее просвещение.
- Newell, W. (2001): A Theory of Interdisciplinary Studies. In: *Issues in Integrative Studies*, Nr.8
- Repko, A., Szostak R., and Buchberger M.P. (2016): *Introduction to Interdisciplinary Studies*, 2nd ed. Thousand Oaks: Sage.
- Wineburg, S. & Grossman P. (2000): *Interdisciplinary Curriculum: Challenges to Implementation*. New York: Teachers College Press.
- Wood, K. (1997): *Interdisciplinary Instruction: A Practical Guide for Elementary and Middle School Teachers*. Upper Saddle River, NJ: Merrill.

Авторы

- Александр Ярославович Данилюк:** доктор педагогических наук, член-корреспондент Российской академии образования. Контакт: pedagogikada@yandex.ru
- Алла Аркадьевна Факторович:** доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики Московского педагогического государственного университета. Контакт: falark@yandex.ru

