

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

58. JAHRGANG HEFT 2
APRIL-JUNI 2017

Wort und Antwort



Resonanzen *Dominikaner und Reformation*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 58. JAHRGANG HEFT 2 APRIL-JUNI 2017

Resonanzen. Dominikaner und Reformation

Editorial 49

Stichwort: Dominikanische Reform und protestantische Reformation
(Klaus-Bernward Springer) **50**

Peter Wiegand

Ablasskommissar, Theologe, Netzwerker. Der Dominikaner Johann Tetzel **57**

Adrian Schenker

Die Bibel im Predigerorden in der Reformationszeit **64**

Frank Ewerszumrode

Martin Bucer – ein reformatorischer Thomist? Thomistische Elemente in Bucers
Abendmahlslehre **70**

Karl Lehmann

In dankbarer Erinnerung an Otto Hermann Pesch. Ökumenisch-theologische
Perspektive **76**

Teresa Hieslmayr

Die fünf Sprachen des Glaubens **82**

Dominikanische Gestalt: Heinrich Stirnimann OP (1920–2005)
(Johannes B. Brantschen) **88**

Wiedergelesen: Von sich selbst nichts halten. Oder wie Luther Johannes Tauler
(miss)verstand (Henrik Otto) **91**

Bücher (Ulrich Engel, Bernhard Kohl) **96**

Titelbild: Dominikus und Martin Luther. Foto: © Ulrich Engel

Vorschau: Heft 3 (Juli – September) 2017: Demut ist mein größter Stolz

In diesem Jahr jährt sich Martin Luthers sog. „Thesenanschlag“ zum 500. Mal. Dies ist Anlass für *Wort und Antwort*, auf die Reformation und ihre Anliegen aus historischer wie gegenwärtiger Perspektive zu blicken. Vor allem interessiert uns, welche Resonanzen die reformatorischen Ideen auf Seiten des Predigerordens ausgelöst haben. Ohne eine Kirchenspaltung anzustreben, fochten Dominikaner auf verschiedenen Seiten um die angemessene Deutung und eine zeitgemäße Aktualisierung der Frohen Botschaft, zum Wohle der Menschen. Zugleich reagierten auch Reformatoren wie Luther oder Bucer auf Schwingungen, die von dominikanischer Theologie und Mystik ausgingen. Die Errungenschaften der Ökumene im 20. Jahrhundert haben die Kirchen wieder näher zusammengebracht, weiterführende Schritte zur Überwindung des historischen „Bruchs“ stehen freilich noch aus.

Im „Stichwort“ hebt *Klaus-Bernward Springer* die grundsätzliche Bedeutung von Reformen für Kirche und Orden hervor, um auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse zu reagieren. *Peter Wiegand* widmet sich in seinem Beitrag dem Dominikaner Johann Tetzl, der die theologische Auseinandersetzung mit Luther suchte, doch der Nachwelt vor allem als Ablasskommissar in Erinnerung blieb. Anhand des Umgangs mit der Bibel im Dominikanerorden zeigt *Adrian Schenker OP* die theologischen und kirchenpolitischen Gegensätze auf, die während der Reformationszeit leitend waren. Mit Martin Bucer machte sich ein Dominikaner die Anliegen der Reformation zu eigen; *Frank Ewerszumrode OP* zeigt, dass Bucers reformatorische Theologie dennoch vom thomistischen Denken geprägt blieb. *Kardinal Karl Lehmann* wendet sich der ökumenischen Bewegung zu und würdigt den 2014 verstorbenen katholischen Theologen und ehemaligen Dominikaner Otto Hermann Pesch als einen ihrer Wegbereiter. Die Frage nach gelungener Kommunikation und den verschiedenen „Sprachmodi des Glaubens“ steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Teresa Hieslmayr OP*. In der Rubrik „Dominikanische Gestalt“ erinnert *Johannes B. Brantschen OP* an einen der bekanntesten Ökumeniker der Schweiz, den Dominikaner Heinrich Stirnimann. Den Abschluss bildet ein Beitrag von *Henrik Otto*, der Luthers Beschäftigung mit den Predigttexten des mittelalterlichen Dominikanermystikers Johannes Tauler vorstellt.

Wir freuen uns, dass die vorliegende Ausgabe von *Wort und Antwort* in ökumenischer Verbundenheit von katholischen und evangelischen Autor*innen gestaltet wurde.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

Dominikanische Reform und protestantische Reformation

Reformation bezeichnete im Spätmittelalter die grundlegende kirchliche Erneuerung durch den konstruktiven Rückgriff auf die normative Botschaft Jesu. Das war auch das Anliegen des reformierten Augustiner-Eremiten Luther. Seine Reformation wurde wegen der Deformation der „Papstkirche“ für viele eine neue und kirchentrennende Norm. Für die Dominikaner war ihre Krisenbewältigung im 13. Jahrhundert normativ. Im Rückgriff auf sie wie auf die evangelische Norm wollten die Predigerbrüder die „evangelische“ Verkündigung des Wortes wieder bzw. richtiger zur Geltung bringen und innerhalb der deformierten Kirche auch gegen die Kirchen der Reformation reformieren. Ordens- und Kirchenreform wie Reformation wurzeln in der Notwendigkeit, adäquat Transformationsprozesse zu bewältigen. Sie unterscheiden sich in der Sicht, ob das Christentum in der „alten Kirche“ fortsetzbar oder ein „Neustart“ nötig war. Beide Sichtweisen sahen die jeweils andere als nicht kompatibel an.

Ordensreform gelingt besser als Kirchenreform

Jesu Gemeinschaft ist zu kontinuierlicher Umkehr und Reform aufgerufen. Im Predigerorden gab z. B. das Generalkapitel 1300 den Auftrag zur Reformation¹ der Ordensprovinz „Teutonia“. Schon vor dem Konstanzer Konzil begann der Predigerorden der römischen Obödienz 1388 mit der Reform der vom Chronisten Johannes Meyer als *Reformacio*² bezeichneten Observanz(bewegung). Während in der Gesamtkirche das V. Laterankonzil 1512–17 vor allem gegen das Konzil von Pisa 1512/13 gerichtet war und Dekrete nur halbherzig umgesetzt wurden, erlangten in der „Teutonia“ die Reformer schon 1475 die Mehrheit; die oberdeutsche Konventualenkongregation wurde 1518 bis 1520 unterdrückt. Die sächsische Ordensprovinz wurde 1517 observant durch Mäßigung der Anforderungen für die Konventualen. Observante wie konventuale Dominikanerkonvente blühten, es gab viele Ordenseintritte und Stiftungen. Die Reformation traf auf einen durch Reform erneuerten Predigerorden. Die observante Ordensreformation war attraktiv, doch er-

wies sich die am 31. Oktober 1517 mit Schreiben an die zuständige kirchliche Behörde ausgelöste Reformation nach kürzester Zeit als attraktiver.

Gescheiterter Erfolg?

Die Ordensreform war von „Regierenden“ meist gern gesehen, brachte sie doch größeren Einfluss. Sie wurde öfters mit Gewalt gegen Reformunwillige durchgesetzt und war retrospektiv die „Generalprobe“ der Reformation. Obrigkeiten nutzten die reformierten Bettelorden zur Sozialdisziplinierung der Bevölkerung. Die Observanten einschließlich der großen Prediger Vinzenz Ferrer OP und Girolamo Savonarola OP predigten und lebten ein vorbildliches christliches Leben, wollten Buße und Reform, missbilligten Luxus, Spiel und Alkohol, betonten Askese, Gehorsam, Genügsamkeit und weitere Werte. Dies sollte praktisch werden und Städte und Territorien als „Christenheit en miniature“ befördern.

Die Ziele der Observanz fanden Resonanz, standen aber letztlich gegen die „Zeichen der Zeit“. Die Intensivierung von Armut und Bettel war nicht mehr von einer Armutsbewegung getragen, sondern traf auf obrigkeitliche „Bettelordnungen“ und die Reglementierung von Armut. Wie „profanen“ Armen wurde den Mendikanten im 15. Jahrhundert zunehmend Faulheit und Geldgier vorgeworfen. Demgegenüber war die observante Intensivierung des Bettels wie des armen Lebens inklusive der Abschaffung von Privateigentum wenig hilfreich. Die dominikanische Erneuerung im Studienwesen führte zur Profilierung des Thomismus, galt aber vielen in Deutschland nicht als Alternative zum Humanismus, sondern als spitzfindige Scholastik. Die observante Betonung des Gemeinschaftslebens, etwa bei Gebet und Mahlzeiten, traf auf eine Gemeintheologie, die die Einheit von politischer und kirchlicher Gemeinde propagierte und als Folge die Reduzierung bzw. Abschaffung von außergemeindlichen Strukturen wie Wallfahrten, Bruderschaften und den mit den Pfarrgemeinden konkurrierenden Bettelorden forderte. Das observante Ideal war nicht falsch, doch wandelte sich die öffentliche Einstellung dazu. Eine neue Zeit brach in der Gläubigkeit des Volkes Gottes an.

Der Predigerorden geriet zudem auf seinem ureigensten Feld der Verkündigung gegenüber den universitär ausgebildeten Prädikanten aus dem Weltklerus allmählich ins Hintertreffen. Gleiches galt für die dominikanische systematische Durchdringung des biblischen Literalsinnes gegenüber den rein sprachwissenschaftlichen Methoden humanistischer Bibelauslegung. Sie bezog sich nur auf den Text und verzichtete auf Exempla, Heiligenviten und die Darstellung scholastischer Probleme. Dieser „linguistic turn“ hatte gravierende Folgen: Lorenzo Valla entdeckte nicht nur die Fälschung der „Konstantinischen Schenkung“, sondern auch, dass die von Jesus gepredigte Umkehr (metanoia) laut Bibel einen kontinuierlichen Sinneswandel bedeute und keine punktuelle Praxis (poenitentiam agere). Ähnlich begann Luther seine 95 Thesen: „1. Als unser Herr und Meister Jesus Christus sprach: ‚Tut Buße‘ usw., hat er gewollt, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei. 2. Dieses Wort kann nicht im Sinne der sakramentalen Buße verstanden werden ... 3. Dennoch meint es nicht allein die innere Buße; vielmehr

ist die innere Buße nichts, wenn sie nicht äußerlich vielerlei Abtötungen des Fleisches bewirkt.“³ Kritisiert wurde die Haltung von Buße (Askese, Fasten etc.) als „Werk“, von Gehorsam als zu erbringender Leistung. Dies entzog der damaligen Laienfrömmigkeit, die die Werke betonte, die Basis; im geistlichen Bereich konnte laut Luther aufgrund von Taufe und allgemeinem Priestertum jede und jeder das tun, was stellvertretend die Orden taten: viele Ordensleute sahen ihren Klostertritt als Fehler an und traten aus.

Misstände der Reform

Vor Luthers Fundamentalkritik waren es ausgerechnet die reformierten Predigerbrüder, die in ihrem (Über-)Eifer durch Skandale für ein schlechtes Image sorgten. 1479 verurteilten der dominikanische Inquisitor Gerhard van Elten und sein Assistent Jakob Sprenger den früheren Erfurter Professor und Domprediger in Mainz und Worms, Johann Rucherath von Wesel, als Häretiker zu lebenslangem Gefängnis. Seine humanistischen Schüler mobilisierten die öffentliche Meinung. Der Herzog von Württemberg wollte keine Predigerbrüder mehr für seine Universitätsgründung Tübingen. 1482 berief der päpstliche und kaiserliche Diplomat Andreas Jamometric OP, der sich fälschlich als Kardinal titulierte, ein Konzil nach Basel, um den Papst abzusetzen. Der Berner Magistrat verbrannte 1508 vier observante Dominikaner wegen vorgetäuschter Marienerscheinungen. Die sich gegenüber der „Unbefleckten Empfängnis“ auf dem Rückzug befindliche dominikanische Mariologie führte vielerorts zu Auseinandersetzungen, so in Marburg 1479, später in Leipzig und in Rostock 1526. Zu nennen sind besonders die Konflikte Wigand Wirts in Köln 1494–95, Frankfurt 1501–03 und Heidelberg 1508–13. Er verlor entsprechende Prozesse bzw. musste widerrufen. 1507 stritt Wirt mit Johannes Reuchlin und Konrad Peutinger über die Verheiratung des Apostels Paulus. Der Reuchlinstreit (1513–20) war von Inquisitor Hoogstraeten mit einem (schließlich an der Kurie in Rom geführten) Prozess gegen Reuchlin begonnen worden, weil sich dieser als kaiserlich bestellter Gutachter gegen die Konfiskation hebräischer Bücher durch den Kölner jüdischen Konvertiten Pfefferkorn gewandt hatte. Humanisten kritisierten daraufhin nicht nur in den „Briefen der Dunkelmänner“ Scholastik und Dominikaner. Observante waren in höherem Maß in Auseinandersetzungen verwickelt, die als deplatziert oder gar betrügerisch in der Öffentlichkeit angesehen wurden, als ihre konventualen Mitbrüder. Zu ihnen zählte Heinrich Institoris († 1505), der Autor des „Hexenhammers“. Trotz aller Ausstrahlung wies die Observanz dunkle Flecken auf und förderte den Eindruck von Deformation in der Ordensreform.

Predigerbrüder gegen Prädikanten

Neben den öffentlichen Streit zwischen Konventualen und Observanten trat ab 1517 der heftige Zwist zwischen den Predigerbrüdern der alten und den Prädikan-

ten der neuen Lehre.⁴ Auf beiden Seiten wurde polemisiert und polarisiert, abgegrenzt und ausgegrenzt in Wort und Schrift, in Predigt und öffentlicher Disputation, in Flugschriften, Traktaten und Büchern. Religionsgespräche erwiesen sich als „trennender Dialog“ bzw. konnten die Getrenntheit nicht überwinden. Predigerbrüder standen mitten in den Auseinandersetzungen, häufiger als Vorkämpfer der Altgläubigen. Die Dominikaner verfügten über gute Professoren und Prediger und daher über eine imponierende Anzahl von Kontroverstheologen, aber in Deutschland über niemanden mit der Sprachgewalt Luthers oder der humanistischen Bildung Melanchthons – dominikanische Gegenschriften erlangten geringere Verbreitung als die Werke der Reformatoren.

Die These, Observante hätten größeren Widerstand gegen die Reformation geleistet als Konventuale, ist zu ergänzen. Denn auch bei den Konventualen standen beeindruckende Persönlichkeiten wie Johann Faber und Antonius Pirata gegen die Reformation. Konventuale Dominikanerklöster bestanden mitunter länger als observante. Über die Konvente entschied letztlich das Reformationsrecht der Fürsten und Stadtmagistrate. Wo diese infolge der reformatorischen Theologie das „Mönchswesen“ als „widerlegt“ ansahen, war es unwichtig, ob die aufzuhebenden Klöster observant oder konventual waren. Es gab beeindruckende Beispiele observanter Beharrung. Zu verweisen ist auf die Exilkonvente besonders von Jena („Saxonia“) 1525 bis nach 1560 in Leipzig und Erfurt wie von Ulm („Teutonia“) 1531 bis nach 1614 u. a. in Stuttgart, Rottweil, evtl. Eichstätt; wobei schließlich nur noch ein Prior bestellt wurde, um dominikanische Ansprüche zu erhalten.

Während die observante Provinz „Saxonia“ in Mittel- und Ostdeutschland und weitere Provinzen auf den britischen Inseln und Skandinavien durch die Reformation untergingen (und andere Provinzen wegen der „Türkengefahr“), wurde die oberdeutsche Konventualenkongregation 1608 endgültig vom Orden aufgehoben. Bis dahin versuchten Provinziale mitunter gewaltsam (in Freiburg/Br. 1563) wie durch die Entsendung von Reformern (wie Anton Rescius ab 1563 in Würzburg) Klöster der Observanz zuzuführen. Dies scheiterte u. a. in beiden genannten Fällen. Doch wurden die Bemühungen um Reform fortgesetzt.

Opfer und Täter

Die Bettelorden waren häufig die ersten Opfer der Reformation. Weil sie auf Rechte, ökonomische und andere Sicherungen verzichteten, konnten die Klöster der Dominikaner leichter aufgehoben werden als strukturell besser verankerte Stifte und Pfarreien, ganz zu schweigen von Reichsklöstern und -stiften. Auch wenn Dominikaner „evangeliumsgemäß“ leben wollten, galt vielerorts nun eine andere Weise evangelischen Lebens. Solange Obrigkeiten nicht tätig wurden, konnten sich die durch die Reformation geschwächten Kommunitäten halten.

Wenn möglich gingen Reformere beider Seiten gegen Glaubensgegner vor. Der kaiserliche Beichtvater Pedro de Soto motivierte innerhalb wie außerhalb der Beichte den Kaiser zum Schmalkaldischen Krieg und forderte danach ein Predigtverbot für alle neugläubigen Prädikanten. Trotz Acht und Bann ging man aber nur selten

gegen Protestanten mit der Todesstrafe vor. In Deutschland hatten Obrigkeiten schon vor der Reformation in erheblichem Maß die Zuständigkeit für Glaubensprozesse (einschließlich Hexenprozesse). Es gab kaum Inquisitionsprozesse. Mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 war eine Verurteilung von Protestanten durch das Glaubensgericht der Inquisition unmöglich, auch wenn die dominikanische Inquisition in Köln weiter bestand.

Dominikanerkonvente als Basis reformatorischer Erneuerung

Obwohl Dominikaner sich erbittert gegen die Reformation wandten, dienten ihre beachtlichen Gebäudekomplexe nach der Säkularisierung vielerorts der Reformation. Sie ermöglichten die pastoral gebotene Pfarr-Regulierung wie die Förderung von Bildung und Caritas/Diakonie in beengten städtischen Verhältnissen. Waren spätmittelalterliche Bettelordenskirchen aufgrund defizienter Pfarrstrukturen öfters eine Art Pfarrzentrum für Vorstädte oder Stadtteile ohne Pfarrei gewesen, so brachte die Reformation protestantischerseits eine Besserung. Viele der geräumigen Dominikanerkirchen wurden protestantische Pfarrkirchen. Die früheren Konvente boten Unterkunft für das reduzierte geistliche Personal, im Bildungsbereich für Lehrer samt neuen Schulen bzw. Gymnasien oder Universitäten (so in Marburg, Königsberg und Jena) und für Kornböden, Hospitäler und Gefängnisse. Nach reformatorischem Verständnis blieb die kirchliche Zweckbindung von „Kirche, Schule, ‚milte Sachen‘“ erhalten. Katholische Übereignungen an die Jesuiten verhinderten die Dominikaner aufgrund ihrer ‚connections‘; die Klöster anderer Orden wurden für die katholische Reform aufgehoben. Säkularisationen waren in gewissem Maß sinnvoll: Orte von 5.000 Einwohnern brauchten keine 100 Geistlichen. Der Weltklerus von Pfarrer, Kaplänen und Vikaren einschließlich des „klerikalen Proletariats“ unter dem Existenzminimum wurde protestantischerseits auf ein bis drei Personen (Pfarrer, Diakon, Prädikant) pro Pfarrei reduziert, bis zu vier Bettelordensklöster in einer Stadt, Stifte und andere geistliche Institutionen aufgehoben und Seelsorge, Bildung und Caritas besser dotiert. Auch katholischerseits wurden die Pfarreien im Gefolge des Konzils von Trient gestärkt. Dominikanerkonvente übernahmen ab der Reformationszeit auch zu ihrer Finanzierung Pfarreien, obwohl damit von den Konstitutionen verbotene Besitztitel wie Zehnt oder Grundbesitz verbunden waren. Weihbischöfe wurden seit der Reformationszeit nicht mehr aus den Bettelorden, sondern aus dem Diözesanklerus genommen. Im Studienbereich ging die dominikanische Präsenz an vielen Universitäten unter. Nun wurden „Jesuitenuniversitäten“ bzw. Jesuiten an Universitäten etabliert; die Dominikaner setzten auf ordensinterne Studien und stellten in Deutschland kaum noch international renommierte Theologen. In den Auseinandersetzungen der Reformation endete die große Zeit der deutschen Dominikaner seit dem 13. Jahrhundert. Im Bereich von Reform und Innovation löste der zentralistische Jesuitenorden den „demokratisch“ strukturierten Predigerorden als Leitorden für Verfassung und Struktur im Ordenswesen ab.

Die Reformation wie nachtridentinische Entwicklungen kamen dem Reformziel einer gemeindlichen „Monokultur“ ohne größere Wahlmöglichkeiten wie der Betonung des obrigkeitlichen Kirchenregiments entgegen. In den verschiedenen Konfessionen reglementierten Obrigkeiten Konfession und Gläubigkeit. Die Kirche verlor in erheblichem Maß Reformmöglichkeiten in eigener Regie. Auch Ordensreformen wie die innerkirchliche nachtridentinische Reform waren vom Willen der Obrigkeiten abhängig. Die Reformation bedeutete für die Reformen des Predigerordens, dass die Wahrheitsfrage dem fürstlichen Reformationsrecht untergeordnet wurde. Der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Vielfalt der Ordensreformen entsprach in gewissem Maß die Vielfalt der Reformationen (Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten, Täufer etc.). Universalität wich der territorialen Glaubensparzellierung. Das war das überkonfessionelle Ergebnis von katholischer Reform wie Reformation.

Katholische Reform

Der Neustart auf reformatorischer Basis etwa mit der Verwendung von dominikanischem Klostergut für neu gesehene Zwecke von Kirche, Schule und „milte Sachen“ ermöglichte die Verbesserung der Pfarrstrukturen sowie Aufbrüche im Bildungswesen wie im Bereich von Caritas und Sozialfürsorge. Statt der durch die Reformation dezimierten und ausgelaugten Dominikaner nahmen sich auf katholischer Seite die neuen Reformorden vor allem der Jesuiten und Kapuziner dieses Reformbedarfs an, so der Erneuerung in den Pfarreien etwa durch Exerzitien und Marianische Kongregationen oder durch „Kapuzinerpredigten“ und populäre Katechese; der Förderung der Bildung dienten etwa Kollegien und neue Schulorden; ferner entstanden karitativ tätige Gemeinschaften. Führt u. a. der damalige Priesterangel zur dominikanischen Übernahme von Pfarreien, so reagierte der Predigerorden in Deutschland nach der Reformation kaum auf die neuen Herausforderungen zum Engagement in Schule und Caritas; es entstanden nur wenige dominikanische Gymnasien, so in Warburg. In diesem Bereich wurden erst in der Aufklärungszeit Dominikanerinnen und im 19. Jahrhundert dominikanische Kongregationen aktiv. Die damaligen Prioritäten nach einer längeren Regenerationsphase galten der Spiritualität, hier besonders dem Rosenkranz, und der Pastoral, Predigt und Katechese.

Einige Überlegungen

Beim Reformationsgedenken geht es nicht nur um Freudenfeiern über Errungenschaften der Reformation und Betroffenheit über den Verlust der kirchlichen Einheit; es steht nicht Erneuerung und Freiheit gegen die Spaltung der Kirche. Beide Seiten haben gesündigt, beide Seiten betonten Wichtiges als unverzichtbar. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkannte die römisch-katholische Kirche das allgemeine Priestertum aller Gläubigen an, erlaubte die Landessprache für

den Gottesdienst und nahm tief einschneidende Reformen vor, infolge derer sich auch das Ordensleben grundlegend wandelte. Im Predigerorden gab es eine neue „Fundamentalkonstitution“⁴⁵, um der Ursprungsinspiration des Dominikus und der reformierten Verkündigung des Evangeliums in gewandelten Zeiten Rechnung zu tragen. Der Weg von Reform und Reformation ist sowohl für den Predigerorden in seiner Kirche wie für die Kirchen der Reformation nicht abgeschlossen. Es geht weiterhin um kirchliche Selbstkorrektur und um das ständige Eingehen auf Veränderungsprozesse. Es gibt meist nicht nur *eine* Antwort auf die Fragen der Zeit.

Bis heute erweist sich der Neustart der Reformatoren als geschichtlicher Bruch. Diese Gebrochenheit gehört auch zur Feier des Reformationsjubiläums. „Zur Analyse der Fehlentwicklungen gehört auch das Gespür für den verpassten Kairos [...] Als die westliche Christenheit die einmalige Chance bekam, die außereuropäische Welt zu evangelisieren, war sie vor allem mit der binneneuropäischen Konfessionalisierung beschäftigt. Die Konfessionsvielfalt und -konkurrenz wurde in der außereuropäischen Welt vielfach nicht als Zeugnis, sondern als Ärgernis wahrgenommen. Solange wir als europäische Christen nicht wahrnehmen, dass damals nicht nur Martin Luther, sondern auch Bartolomé de Las Casas vor Karl V. stand, um für eine andere heilsgeschichtliche Hauptaufgabe jener Zeit zu werben, nämlich für die angemessene Evangelisierung und Förderung der neu entdeckten Völker, werden wir die Ausmaße dieses verpassten Kairos und die Folgen bis in die Gegenwart hinein nicht verstehen.“⁴⁶ Vielleicht kann das Reformationsjubiläum Impuls für weiteres Nachdenken über Reform(ation) sein.

Dr. theol. habil. Klaus-Bernward Springer (klaus-bernward.springer@dominikaner.de), geb. 1962 in Mainz, Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der PTH Münster sowie Geschäftsführer des Instituts zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum, Köln. Anschrift: Provinzialat der Dominikanerprovinz Teutonia, Lindenstr. 45, D-50674 Köln. Veröffentlichung u. a.: Paulus, Maria, Johannes, Maria Magdalena und Katharina von Alexandrien. Vorbilder für Kontemplation und Apostolat, in: S. von Heusinger/E.H. Füllenbach/W. Sennner/K.-B. Springer (Hrsg.), Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter (QF N.F. Bd. 21), Berlin 2016, 443–480.

01 „Pro correctione. reformatione et tranquillitate“; ed. B.M. Reichert, Acta Capitulum Generalium Bd. 1, Rom 1898, 298.

02 Vgl. J. Meyer, Buch der Reformatio Predigerordens Bd. 1–2 (Buch 1–3, 4–5) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 2–3), Leipzig 1908–09.

03 M. Luther, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum – Disputation von der Kraft der Ablässe (sog. „95 Thesen“) (1517), in:

ders., Aufbruch der Reformation. Schriften I, hrsg. von Th. Kaufmann, Berlin 2014, 9–7, hier 9.

04 Zu ausgetretenen Dominikanern als neugläubigen Prädikanten (gegen Predigerbrüder) vgl. K.-B. Springer, Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung zur Reformationszeit, Berlin 1999, 1. Hinweise zu Dominikanerinnen bietet ders., Der Orden in Deutschland während und nach der Reformation, in: E.H. Füllenbach (Hrsg.), Mehr als Schwarz und Weiß. 800

Jahre Dominikanerorden, Regensburg 2016, 115–144, 346 (Lit.), hier 118, 132–134.

05 Vgl. dazu G. Vergauwen, 50 Jahre Fundamentalkonstitution des Predigerordens, in: Wort und Antwort 57 (2016), 91–93 [Anm. der Schriftleitung].

06 M. Delgado, Kirchengeschichte in schweren Zeiten, in: B. Jaspert (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 53–65, hier 61.

Peter Wiegand

Ablasskommissar, Theologe, Netzwerker

Der Dominikaner Johann Tetzel

Dass Johann Tetzel einen Platz in unserem Kollektivgedächtnis besitzt, verdankt er Martin Luther. Der bekräftigte es in seinen späten Lebensjahren immer wieder: Zur Abfassung seiner 95 Thesen habe ihn der sächsische Dominikaner veranlasst, der es mit seiner Werbung für den Petersablass „so grob“ machte, „das mans muste greiffen“¹. Äußerungen wie diese ließen ein konfessionspolemisch überhöhtes Zerrbild entstehen, das Tetzel zum Akteur des Reformationsgeschehens und Repräsentanten einer korruptierten Frömmigkeitspraxis stilisierte. Dabei hatte auch Luther selbst keine Bedenken, ungeheuerliche Behauptungen über seinen Widersacher in die Welt zu setzen, die er, wie er bald zugab, nur vom Hörensagen kannte: „Selbst einer, der die Muttergottes vergewaltigt hätte, könne durch päpstliche Gnaden absolviert werden“ – unter anderem dies soll Tetzel während des Sommers 1517 gepredigt haben.²

Erst der katholische Kirchenhistoriker Nikolaus Paulus³ bereitete der Erkenntnis den Weg, dass Tetzel eine Ausnahmeerscheinung allenfalls mit Blick auf seine profitorientierte Art der Gnadenverkündigung war. Mit seinem Ablassverständnis bewegte er sich hingegen ganz im Rahmen der kirchlichen Lehre seiner Zeit und als Ablasskommissar gehörte er einer Zunft an, die schon lange vor Luther in der Kritik stand. Und doch war er es, an dem sich die Kritik des Wittenberger Reformators entzündete. Wie kam es dazu? Neue Forschungen zeigen den vielgescholtenen ‚Ablasskrämer‘ vor allem als befähigten Organisator.⁴ Fragt man nach den Gründen seines Erfolgs, zieht ein bislang kaum beachteter Aspekt seiner Vita besondere Aufmerksamkeit auf sich. Es sind die Beziehungsnetzwerke des Dominikaners, die erklären, wie er zu einem der einflussreichsten Ablassfunktionäre am Vorabend der Reformation werden konnte.

Dr. phil. Peter Wiegand (peter.wiegand@sta.smi.sachsen.de), geb. 1964 in Darmstadt, Referatsleiter, Sächsisches Staatsarchiv – Hauptstaatsarchiv Dresden. Anschrift: Archivstraße 14, D-01097 Dresden. Veröffentlichung u. a.: Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner. Quellen und Untersuchungen (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde Bd. 5), Leipzig 2015.

Tetzel – der Ordensgeistliche

Zunächst ist Tetzels Karriere im Kontext seiner Ordenslaufbahn zu sehen. Geboren um 1465 in Pirna, begann er im Wintersemester 1482 das Studium an der Universität Leipzig. Um 1489 trat er in den Leipziger Dominikanerkonvent ein. 1497 wies ihn Ordensgeneral Cajetan dem Predigerkloster in Köln zu. Ob Tetzel tatsächlich dorthin wechselte, ist nicht überliefert. Seit Herbst 1500 ist er im schlesischen Glogau, Anfang 1502 als Lektor in Krakau nachweisbar, wo er das theologische Baccalaureat abgelegt haben könnte. Um 1504 übernahm er die Leitung der Glogauer Ordensniederlassung, 1509 ernannte ihn Cajetan zum Inquisitor und erteilte ihm die Erlaubnis, das theologische Magisterium abzulegen. Im Herbst 1515 kehrte er – möglicherweise über eine Zwischenstation in Thüringen – in das Leipziger Dominikanerkloster zurück und übernahm dort eine Predigerstelle. Auch hier, in der Ordensprovinz Saxonía, fungierte er als Ketzerinquisitor.

Tetzel – der Ablasskommissar

Schon von Glogau aus wirkte Tetzel an der Verkündigung jener Ablässe mit, die Papst Alexander VI. im Jubiläumsjahr 1500 zur Finanzierung eines Türkenkreuzzugs ausgeschrieben hatte. Anfang 1501 war er an der Öffnung einer Spendenkiste in Görlitz beteiligt und arbeitete später für Kardinal Raimund Peraudi, der im Auftrag des Papstes die Türkenpredigt in Mitteldeutschland organisierte. Ein um 1504 gedruckter Bruderschaftsbrief, den er als Prior von Glogau ausstellte, zeigt, dass er schon damals mit dem Einsatz typografischer Ablassmedien vertraut war, die eine wichtige Grundlage für den massenhaften Vertrieb kirchlicher Indulgenzen darstellten.

Seit Frühjahr 1505 war er für das Livlandjubiläum tätig, das die römische Kurie dem Deutschen Orden unter seinem Hochmeister Friedrich von Sachsen für den Kampf gegen das Großfürstentum Moskau gewährt hatte. In der Kirchenprovinz Magdeburg organisierte Christian Bomhower, Sekretär des livländischen Ordensmeisters Wolter von Plettenberg, die Verkündigung. Erzbischof Ernst, ein Vetter Hochmeister Friedrichs, dessen Bruder Herzog Georg von Sachsen und Kurfürst Friedrich der Weise förderten die Predigt, da sie gemeinsamen dynastischen Interessen entsprach. Bomhower eröffnete seine Kampagne am 2. März 1505 im Augustinerchorherrenstift Neuwerk in Halle, am 30. März in Leipzig. In jenen Tagen muss er auch Tetzel als Mitarbeiter verpflichtet haben.

Offenkundig verfügte dieser über Schlüsselqualifikationen, die für einen Ablassprediger ideal waren. Zu ihnen gehörten wissenschaftliche Bildung, ein moralischer Lebenswandel und hohes Ansehen – Eigenschaften, die Tetzel seinen langjährigen Studien, aber auch seiner Stellung bei den Dominikanern verdankte. Schon damals könnte er sich durch jene plakative Rhetorik ausgezeichnet haben, die Luther und auch einige seiner altgläubigen Zeitgenossen später kritisierten. Einen Eindruck gibt die Mitschrift einer Predigt von 1508, die sich unter anderem mit den dominikanischen Ordensablässen befasst. Als Obersachse war Tetzel

auch mit den örtlichen Verhältnissen vertraut, was erklärt, dass man gerade ihn aus dem fernen Schlesien nach Mitteldeutschland holte. Nicht zuletzt sprach für ihn die Vernetzung innerhalb seines Ordens, dessen Infrastruktur er für die Ablassverkündigung nutzen konnte. Mit dem späteren Ordensprovinzial der Saxonia, Hermann Rab, besaß das Leipziger Dominikanerkloster damals selbst einen Ablassfachmann in seinen Reihen, der Tetzels aus dem gemeinsamen Studium in Leipzig kannte und bei Bomhower empfohlen haben dürfte.

Von Tetzels wissen wir, dass er am 3. Mai 1505 das Kreuz in Zwickau errichtete und im Januar 1506 an der Abrechnung von Ablassgeldern in Leipzig mitwirkte. Schon in dieser Zeit konnte er eine Reihe wichtiger Bekanntschaften schließen, von denen er auch künftig profitieren sollte. Zusammen mit ihm arbeiteten damals die Deutschordensbrüder Hermann Ronneberg, Pfarrer im livländischen Wolmar (Valmiera), Philipp Schirp, Deutschordenskomtur in Wenden (Cēsis), sowie Caspar Petsch, ein Kleriker der Diözese Meißen. Alle drei waren auch in den folgenden Jahren in seinem Umfeld tätig.

Vizekommissar im zweiten Livlandjubiläum 1507–1510

Als Papst Julius II. den Livlandablass um drei Jahre verlängerte, berief Bomhower den Predigerbruder erneut in seinen Stab. Eröffnet wurde die zweite Livlandkampagne im Sommer 1507 in Köln. In Aachen und Maastricht finden wir Tetzels Ende 1507 und Anfang 1508 mehrfach an der Abrechnung von Ablassgeldern beteiligt. Dass er hier eine verantwortungsvolle Funktion ausübte, zeigt sich auch darin, dass das Kölner Predigerkloster, mit dem er schon bei seiner geplanten Übersiedlung 1497 in enger Verbindung gestanden haben könnte, damals als Sammelstelle für die Einnahmen der Kampagne fungierte.

Im Gefolge Bomhowers lassen sich in jenen Tagen noch zwei weitere Kleriker nachweisen, die bereits an der Verkündigung in Mitteldeutschland beteiligt gewesen waren, darunter der erwähnte Caspar Petsch, der dem Oberkommissar schon 1505 als Notar gedient hatte. Deutlich wird hier, dass Erfahrung und persönliche Bekanntschaft bei der Rekrutierung von Ablasspersonal eine große Rolle spielten. Offenbar gab es Fachleute, die über regionale Grenzen hinweg immer wieder für große Verkündigungsunternehmen arbeiteten. In diesen Kreis gehörten auch jene Spezialisten, die sich mit der Beantragung päpstlicher Indulgenzen in Rom befassten. Nicht selten wirkten sie in der Folge selbst an der Predigt mit, wie im Fall des zweiten Livlandjubiläums etwa der Dorstener Pfarrer Hermann Berboem. Er war als Rotanotar an der Kurie bereits in die Vorbereitung der Kampagne involviert und unterstützte Tetzels nun bei der Abrechnung der Einnahmen. Auch er begegnet später erneut im Umkreis des Dominikaners.

Im Januar 1508 kehrte Tetzels mit Hermann Ronneberg und Caspar Petsch nach Mitteldeutschland zurück. Für ihn bedeutete dies einen beträchtlichen Karriereprung, denn Bomhower ernannte ihn damals zum Subkommissar für das Bistum Meißen. Gemeinsam mit Ronneberg gelang es ihm, den Ortsbischof für die Livlandgnade zu gewinnen, indem er diesen an den Einnahmen beteiligte. Demnach

verfügte Tetzels auch über großes Verhandlungsgeschick, denn 1505 hatte Johann von Meißen die Predigt in seiner Diözese noch verboten. Gute Beziehungen zur Obrigkeit – vor allem in Mitteldeutschland – bildeten seitdem einen festen Teil von Tetzels Netzwerk. Seit Frühjahr 1508 bereiste der Subkommissar den Süden der Diözese Meißen. Im November begab er sich zusammen mit Ronneberg und Petsch in die Oberlausitz, wo die Franziskanerobservanten damals bereits den Petersablass verkündeten. Unterstützt durch Herzog Georg von Sachsen und den Meißner Bischof einigte man sich mit der Konkurrenz und durfte den Livlandablass darauf bis September 1509 exklusiv verbreiten. Auch dies spricht für Tetzels Fähigkeit, Konflikte zielstrebig aus dem Weg zu räumen.

Im November wurde der Dominikaner zum Subkommissar für das Bistum Straßburg ernannt, kehrte freilich schon im Januar 1510 in die Oberlausitz zurück. Es waren der Stadtrat von Görlitz und das Petristift in Bautzen, die ihn dazu veranlassten – in der Erwartung, nun auch selbst an den Erträgen der Kampagne beteiligt zu werden. In Görlitz, wo Tetzels bereits erhebliche Einnahmen erzielt hatte, blieb die Spendenfreudigkeit der Gläubigen jetzt aber hinter den Erwartungen zurück. Dies lässt sich als Indiz für eine gewisse Übersättigung deuten, verweist aber keineswegs auf ein generelles Desinteresse am Ablass, wie es von Teilen der Forschung unter Berufung auf vermeintlich rückläufige Geldspenden bereits für die letzten Jahre vor Luther postuliert wird.

Bis in die Tage der Wittenberger Thesen hinein gibt es immer wieder Belege dafür, dass die Ablassfrömmigkeit nach wie vor groß war. Ein solches Beispiel findet sich auch während des Livlandjubiläums. So scheint das erzgebirgische Annaberg römischen Indulgenzen gegenüber besonders aufgeschlossen gewesen zu sein – wohl auch deshalb, weil sich die Stadt als ein Vorposten gegen das hussitische Böhmen verstand und eine entsprechende Finanzkraft besaß. Zwar sind hier keine Ertragsdaten überliefert, doch ging vor allem Herzog Georg, der noch im Sommer 1517 einen päpstlichen Plenarablass für die örtliche Pfarrkirche erwirkte, davon aus, dass die aufstrebende Montansiedlung ein geeigneter Gnadenort sei – auch deshalb, weil der Ablass hier besonders konjunkturfördernd zu wirken versprach. Tatsächlich hat Tetzels die Stadt zwischen 1508 und 1510 mindestens fünf Mal aufgesucht. So verwundert es nicht, dass er, als sich Herzog Georg im Herbst 1516 mit dem Entwurf einer Kuriensupplik für das Annaberger Jubiläum befasste, als Berater für seinen Landesherren auftrat. Mit dieser Tätigkeit begab sich Tetzels freilich in einen Interessenkonflikt, denn er wird schon damals gewusst haben, dass er wenig später in den Dienst Erzbischof Albrechts von Mainz und Magdeburg treten würde, der als Anbieter des Petersablasses ein potentieller Konkurrent der Annaberger Gnade war.

Mitarbeiter von Giovanni Angelo Arcimboldi 1516

Schon kurz vor seiner Gutachtertätigkeit für Georg von Sachsen war Tetzels für jene Indulgenz tätig gewesen, die den Neubau von St. Peter in Rom fördern sollte. 1515 hatte Papst Leo X. den apostolischen Protonotar Giovanni Angelo Arcimboldi mit

dem Vertrieb des Petersablasses unter anderem in der Diözese Meißen betraut. Als dessen Subkommissar predigte der Dominikaner, gerade wieder nach Leipzig zurückgekehrt, zwischen April und Juni 1516 in der bischöflichen Residenz Wurzen. Hier könnte Luther, der damals das Augustinerkloster im nahen Grimma visitierte, erstmals mit seinem späteren Widersacher konfrontiert worden sein. Bereits im Spätsommer 1516 endete die Verkündigung, jedoch nur vorläufig, denn Arcimboldis Predigtlizenz für Meißen wurde kurz darauf noch einmal um zwei Jahre verlängert. Interessant ist diese Episode in Tetzels Karriere deshalb, weil sie ein weiteres Schlaglicht auf sein Netzwerk wirft. Eines der Ablassdokumente, die er damals ausstellte, trägt die Unterschrift von Hermann Berboem, der ihn bereits 1507 während seiner Tätigkeit am Niederrhein begleitet hatte. Einmal mehr zeigt sich hier die überregionale Kontinuität in der Besetzung päpstlicher Ablasskampagnen. Tetzelt profitierte von diesen Seilschaften und es darf sogar spekuliert werden, dass ihn der eng mit Köln, der Schaltstelle der Arcimboldikampagne, verbundene Berboem als Regionalkommissar für Meißen empfohlen hat.

Generalsubkommissar unter Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg

Als Organisator des Petersablasses für die Kirchenprovinz Magdeburg und das Bistum Halberstadt war der unermüdlich tätige Tetzelt auf dem Höhepunkt seiner Karriere angelangt. Engagiert hat ihn wohl sein späterer Mitkommissar Johann Gothinck, genannt Pals, Propst des Augustinerchorherrenstifts Neuwerk in Halle. Erneut funktionierte das Netzwerk der erfahrenen Ablassfunktionäre: Beide kannten sich bereits aus dem Livlandjubiläum von 1505, das ebenfalls von Stift Neuwerk ausgegangen war. Spätestens am 22. Januar 1517, vermutlich aber schon einige Zeit früher, wurde der Dominikaner als Generalsubkommissar vereidigt und trug damit die Gesamtverantwortung für das operative Geschäft in Mitteldeutschland.

Nach ersten Arbeiten in der Grafschaft Mansfeld begab er sich Anfang Februar 1517 nach Leipzig. Hier galt jedoch das Predigtverbot, das Herzog Georg und sein Vetter, Friedrich der Weise, im Interesse der in ihren Territorien ansässigen Ablassanbieter verhängt hatten. Während seine Mitarbeiter im Hochstift Merseburg, im Bistum Halberstadt und im Fürstentum Anhalt tätig wurden – am Dessauer Hof predigte ein Dominikaner –, hielt sich Tetzelt selbst im April im stiftmagdeburgischen Jüterbog auf. Vor allem mit diesem Ort hat Luther seine Predigten später in Verbindung gebracht. Darüber hinaus wissen wir über sein Itinerar erstaunlich wenig. Nach einem erneuten Aufenthalt in Halle und Magdeburg im Juni 1517 könnte er nach Braunschweig gereist sein, sicher belegt ist er aber erst wieder am 5. Oktober in Berlin, wo er das Kreuz mit der Unterstützung seiner Ordensbrüder in Cölln errichtete. Im April 1518 scheint er ein weiteres Mal nach Berlin gekommen zu sein, als er sich im nahegelegenen Frankfurt (Oder) bereits der Auseinandersetzung mit Luther widmete.

Der Konflikt mit Luther

Die 95 Thesen muss Tetzel bereits früh gekannt haben. Vermutlich informierte ihn Bischof Hieronymus von Brandenburg über deren Inhalt – einer jener Kirchenfürsten, denen Luther seine Positionen am 31. Oktober 1517 per Brief zur Kenntnis gebracht hatte. Mitte Dezember ließ Tetzel sich durch Rat und Geistlichkeit der Stadt Halle vom eingangs erwähnten Vorwurf des Reformators freisprechen, er habe in seinen Predigten die Muttergottes geschmäht. Der Vorgang zeigt, dass er schon damals entschlossen war, den Kampf gegen Luther aufzunehmen.

Es war dies jedoch nicht seine erste Reaktion auf die Kritik aus Wittenberg. Bereits Ende November hatte er noch einmal das Bistum Meißen aufgesucht. Hier besuchte er das Dominikanerkloster in Pirna und verkündigte auf dem Weg dorthin – im Namen Arcimboldis – den Petersablass im böhmischen Kamenz. Auch in Freiberg predigte er, um sich anschließend, wahrscheinlich über Leipzig, nach Halle zu begeben. Was auf den ersten Blick wie eine Flucht vor den Angriffen Luthers erscheint, könnte auch dazu gedient haben, seine sächsischen Ordensbrüder für die Auseinandersetzung mit dem Reformator zu mobilisieren. Darauf verweist das Leumundszeugnis des Hallenser Rats vom 12. Dezember, in dem es heißt, dass Luthers Anschuldigungen nicht nur Tetzel, sondern auch den Predigerorden insgesamt in Misskredit brächten. So darf vermutet werden, dass die Dominikaner, die sich offenbar für die Kampagne ihres Ordensbruders verantwortlich fühlten und aus deren Reihen wichtige Protagonisten des wenig später eröffneten römischen Prozesses gegen Luther kamen, unmittelbar an der Vorbereitung des Akts von Halle beteiligt waren.

Tetzel selbst ist als Akteur der ‚causa Lutheri‘ nicht eigens hervorgetreten. Er suchte den akademischen Disput mit dem Wittenberger Professor und erwies sich dabei als kämpferischer Ablasstheologe. Von Halle aus begab er sich an die Universität Frankfurt (Oder), die unter dem Schutz von Kurfürst Joachim I., einem Bruder Erzbischof Albrechts, stand, und verteidigte hier im Februar 1518 die gegen Luther gerichteten Ablassthesen des Rektors Konrad Wimpina. Im April setzte er sich in einer eigenen Schrift mit Luthers ‚Sermon von Ablass und Gnade‘ auseinander und ließ dieser im Mai weitere Ablassthesen folgen. Nach der theologischen Doktorpromotion in Frankfurt zog er sich in sein Leipziger Kloster zurück. Auch in dieser letzten Phase seines Lebens stand ihm sein Ordensnetzwerk zur Seite.

Als der päpstliche Gesandte Karl von Miltitz, der glaubte, dem Dominikaner die Verantwortung für den Ablassstreit zuschieben zu können, Tetzel im Dezember 1518 zum Verhör nach Altenburg lud, sagte ihm dieser ab, weil er fürchtete, nun seinerseits als Ketzler verfolgt zu werden. Ordensprovinzial Hermann Rab trat Anfang Januar in einem Brief an den Nuntius als Fürsprecher seines Konventsbruders auf. Miltitz setzte Tetzel während eines Treffens in Leipzig jedoch derart unter Druck, dass dieser sich im Februar 1519 aus der Öffentlichkeit zurückzog. Zumindest Luther war der Meinung, dass die Erkrankung, die sich der Dominikaner in diesen Tagen zuzog, durch die grobe Behandlung des Gesandten verursacht worden sei.

Damals verfasste der Reformator auch jenen Trostbrief, in dem er Tetzel wissen ließ, er habe „die sach“ – den Ablassstreit – „von seyner wegen nith angefangen“⁵. Damit deutete er an, dass er den Predigerbruder trotz der fundierten Stellungnahmen, die dieser an der Universität Frankfurt veröffentlicht hatte, nicht als gleichwertigen Kontrahenten betrachtete. Hier dämmert bereits das Bild vom „ungelehrten groben Esel“ auf, mit dem frühe Lutherbiographen Tetzel zu diskreditieren suchten.⁶ Gerade das war er aber nicht. Als „ziemlich gelehrt“ bezeichneten Gegner der Reformation wie der Görlitzer Chronist Johann Hass Tetzels Predigtstil, und ein Trauergedicht, das der Zwickauer Stadtschreiber Stephan Roth kurz nach dem Tod Tetzels am 11. August 1519 verfasste, preist ausdrücklich den „scholasticus“. Auch sein Orden gedachte des verstorbenen Theologieprofessors, nicht etwa des Ablasskommissars.⁷ Als dieser ist Tetzel jedoch in die Geschichte eingegangen – nicht zufällig, sondern weil er dank seines weitgespannten Netzwerks zu den erfolgreichsten Ablassfunktionären seiner Zeit gehörte und so dafür prädestiniert war, in den Fokus Luthers zu geraten.

01 M. Luther, Kritische Gesamtausgabe. Schriften, Weimar 1883–1993, Tischreden Bd. 5 (=WA TR 5), Nr. 6201.

02 So Ablassthese 75: WA 1, S. 237, Z. 7f. In seiner ‚Resolutio‘ hierzu räumte Luther ein, er kenne die Äußerung nur durch Berichte aus dem Volk: WA 1, S. 587, Z. 32.

03 N. Paulus, Johann Tetzel der Ablassprediger, Mainz 1899.

04 Ein aktuelles Tetzelbild künftig in: Johann Tetzel und der Ablass. Begleitband zur Ausstellung „Tetzel –

Ablass – Fegefeuer“ im Mönchekloster und Nikolaikirche Jüterbog vom 8. September bis zum 26. November 2017, hrsg. von H. Kühne, E. Bünz und P. Wiegand, Berlin 2017 [im Druck].

05 H. Emser, Auff des Stieres tzu Wiettenberg wietende replica, Leipzig 1521, Bl. A III v.

06 P. Seidel, Historia und Geschicht [...] Doctoris Martini Lutheri ⁂ Wiettenberg 1582, 32.

07 E. E. Struwe (Hrsg.), Mag. Johannes Hasse, Bürgermeisters zu Gör-

litz, Görlitzer Rathsannalen Bd. 3 (Scriptores rerum Lusaticarum N.F. 4), Görlitz 1870, 6. – O. Clemen, Miscellen zur Reformationsgeschichte, in: Theologische Studien und Kritiken 74 (1901), 126–140, hier 12; G. M. Löhr (Hrsg.), Die Kapitel der Provinz Saxonica im Zeitalter der Kirchenspaltung 1513–1540 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland Bd. 26), Köln 1930, 129.

Adrian Schenker

Die Bibel im Predigerorden in der Reformationszeit

Die Heilige Schrift hatte seit den Anfängen des Ordens im 13. Jahrhundert eine hohe Bedeutung für die Dominikaner.¹ Kennzeichnend dafür ist es, dass sie schon früh in Paris, damals ein Zentrum sorgfältiger lateinischer Bibelausgaben, eine kleinformatige einbändige Bibel herausgaben, welche Wanderprediger leicht mit sich tragen konnten. Der hl. Dominikus, der Gründer, hatte nur eine Teilausgabe mit Matthäusevangelium und Paulusbriefen mit sich geführt, aber nur zwei bis drei Jahrzehnte später konnten die predigenden Brüder eine *ganze* Bibel überall griffbereit bei sich haben. Etwa zur gleichen Zeit erfanden die Brüder im Kloster Saint Jacques in Paris die erste Bibelkonkordanz, die das Auffinden von Bibelstellen leicht machte. Die Bibel stand somit ganz im Dienst der Verkündigung. Sie bildete aber ebenso auch den Kern des Theologieunterrichts. Alle großen Theologen der Zeit, unter ihnen Albert der Große und Thomas von Aquin, hielten Vorlesungen über die Bibel.

Am Ende des Jahrhunderts, um 1300, schuf vermutlich der Dominikaner Marchwart Biberli in Zürich die erste bekannte vollständige Übersetzung der Bibel ins Deutsche. In Zürich gab es ein wichtiges Studienhaus des Predigerordens im deutschen Sprachgebiet. Biberli war dort Lesemeister – Professor würde man heute sagen. Es ist wahrscheinlich, dass er die Bibel für die Schwestern des Ordens in die dortige Volkssprache, das Hochalemannische – die Sprache Heinrich Seuses (!) – übertrug, weil diese Frauen einen Zugang zur Schrift wünschten, welcher sie in der Liturgie täglich auf Lateinisch begegneten.

Das Studium der Bibel am Vorabend der Reformation

150 Jahre später hatte sich das Verhältnis zur Heiligen Schrift im Vergleich mit dem 13. und 14. Jahrhundert in ganz Europa gewandelt. Es war der Wunsch vieler gebildeter und informierter Leute, über die lateinische Bibel hinweg wieder zu den hebräischen, aramäischen und griechischen Urtexten zurückzugehen. Diese geistige Veränderung nahm ihren Anfang um 1400 in Italien und breitete sich überall aus. Es war die humanistische Bewegung, welche die Geister mit Macht erfasste. Viele

Studenten suchten unter großen Mühen, oft als Autodidakten, Hebräisch und Griechisch zu lernen. Sie wandten sich an jüdische Lehrer und Rabbiner und an Griechen, die vor den in das byzantinische Reich eindringenden Türken geflohen waren. Weitblickende Universitäten wie Löwen und Mäzene wie der Kardinal und Kanzler des Königreichs, Francisco Cisneros in Spanien, führten am Anfang des 16. Jahrhunderts dreisprachige Kollegien ein, wo man Lateinisch, Griechisch und Hebräisch studierte. Die jungen Gelehrten stürzten sich mit Feuereifer in den Ozean der jüdischen Literatur mit ihren Werken in mittelalterlicher Sprachkunde und Bibelauslegung, den Talmuden und der Kabbala, wie z. B. Johannes Reuchlin und vor ihm schon die Philosophen Marsilius Ficinus und Picco della Mirandola im Florenz des 15. Jahrhunderts, zur Zeit des Dominikaners Savonarola (1452–98).

Der Humanismus, von den einen begeistert aufgenommen, stieß bei andern auf Ablehnung, weil manche einen Bruch mit der überkommenen Anerkennung der Vulgata, der verehrten lateinischen Bibelübersetzung des Kirchenvaters Hieronymus aus dem 3. und 4. Jahrhundert befürchteten, ein Bruch, der ja dann in der Reformation tatsächlich auch eintrat. Überdies hatte sich die an den Hochschulen von Paris, Köln, Oxford, Alcalá de Henares und anderen Zentren betriebene Theologie bisher auf die Vulgata gestützt, ohne sich näher auf die Frage einzulassen, wie weit diese mit den biblischen Urtexten übereinstimmte. Sollte man nun dieses Fundament verlassen und sich nach einer anderen Bibel umsehen, zu welcher nur Spezialisten der biblischen Sprachen Zugang hatten, während sie für die meisten theologischen Lehrer und Autoren verschlossen war? Die Schrift war in dieser spätmittelalterlichen Epoche zudem nicht mehr alleiniger Mittelpunkt der theologischen Reflexion. Philosophische Fragestellungen nahmen oft mehr Raum in Anspruch. Für solche Kreise war die aufbrechende größere Bedeutung der Urtexte eine unnötige Störung, die von Wichtigem ablenkte.

Ein weiterer Faktor trat hinzu. Das war das in Europa gespannte und leider meist feindselige Verhältnis der Christen zu den Juden. Die Landesverweisung aller Juden aus Spanien und Portugal in den 1500er-Jahren ist dafür ein krasses Beispiel. Die von christlichen Humanisten angestrebte hebräische Gelehrsamkeit führte aber unweigerlich dazu, dass Juden als Fachleute und Lehrer herangezogen werden mussten. Das war manchen ein Dorn im Auge. Jetzt waren es nicht mehr nur jüdische Ärzte, deren Kunst Christen seit jeher gerne in Anspruch nahmen, sondern auch jüdische Gelehrte, Linguisten und Kenner der jüdischen Traditionen, die von wissbegierigen christlichen Fürsten, Theologen und Gelehrten als Lehrer gesucht waren. Ein berühmtes Beispiel ist der hervorragende jüdische Philologe und Spezialist des überlieferten (masoretischen) Bibeltexes Elias Levita, der den Kardinal Aegidius von Viterbo zum Schüler hatte, den General des Augustinerordens, in welchen Luther eintreten sollte. Levita wohnte bei Beginn der Reformation bei ihm und führte ihn in die Kabbala ein. Als sich der dominikanische Ordensmeister und Kardinal Cajetan dem modernen Studium der Bibel in humanistischer Manier zuwandte, ließ er sich von Hebraisten den genauen Sinn des ursprünglichen Wortlautes erläutern.

Dr. theol. Adrian Schenker OP (adrian.schenker@unifr.ch), geb. 1939 in Zürich, Prof. em. für Altes Testament an der Universität Freiburg/Schweiz. Veröffentlichung u. a.: (Hrsg. zus. mit R. Gasser u. U. Kamber), Die erste Zürcherbibel. Erste teilweise Ausgabe und moderne Übersetzung der ältesten vollständig erhaltenen Bibel in deutscher Sprache, Freiburg/Schweiz 2016. Anschrift: St. Hyazinth, Postfach 244, CH-1705 Freiburg.

Das Bibelstudium der Dominikaner um 1500: der humanistische Philologe Sante Pagnini

Der bedeutendste Bibelgelehrte, Hebraist und Humanist unter den Predigerbrüdern war Santi Pagnini aus Lucca (1470–1536). Sein Name wird auch als Sante und in latinisierter Form als Santes, Sanctes, Xantes Pagninus geschrieben. 1487 trat er in Florenz im Kloster San Marco in den Orden ein, zur Zeit Savonarolas. Dieser hatte in San Marco eine Schule für die biblischen Sprachen gegründet. Pagnini lernte Hebräisch bei einem jüdischen Lehrer aus Spanien, der sich zum Christentum bekehrt hatte und Dominikaner geworden war. Er eignete sich auch das Griechische und Aramäische an. Von 1516 bis 1521 lehrte er biblische Sprachen in Rom, war Prior des Konventes von Santa Maria sopra Minerva, Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek. Von 1521 bis zu seinem Tod 1537 lebte er in Frankreich, zuerst in Avignon, dann in Lyon, wo eine Kolonie von Florentiner Kaufleuten angesiedelt war. Er hoffte, in Frankreich die finanziellen Mittel für die Herausgabe seiner Werke zu finden. Der Ordensmeister Silvester von Ferrara gewährte ihm 1527 namhafte Privilegien zugunsten seiner wissenschaftlichen Arbeit. Pagnini war auch als ein Mann mit Herz für Arme und Aussätzigte bekannt.

Unter seinen hauptsächlichen Werken ist zuerst ein Wörterbuch des rabbinischen Hebräisch und Aramäisch zu nennen. Es erschien 1523 in Rom. Es enthielt auch ein Verzeichnis der in jüdischen Handschriften gebräuchlichen Abkürzungen, die christlichen Lesern den Zugang zur jüdischen Literatur erleichtern sollten. 1525 gab Pagnini in Avignon eine griechische Grammatik mit griechischem Wörterbuch heraus. 1526 veröffentlichte er die „Hebraicae Institutiones“, eine lateinische Bearbeitung der hebräischen Grammatik von David Kimchi (1160–1215). Kimchi war der am meisten gelesene hebräische Linguist und Bibelerklärer des Mittelalters. Allen christlichen Hebraisten am Anfang des 16. Jahrhunderts diente er als Quelle. Dieses Buch Pagninis wurde ein Bestseller. Es wurde oft gedruckt, auch von so berühmten Druckern wie Robert Estienne in Paris und Genf und Christoph Plantin in Antwerpen. 1528 kam davon eine gekürzte Fassung heraus.

Pagnini hat überdies die ganze Bibel neu ins Lateinische übersetzt, weil er eine dem Urtext genauere folgende Wiedergabe schaffen wollte, als es die Vulgata war. Diese Bibel trägt das Datum 1527, erschien aber erst 1528 in Lyon. Sie ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil sie zum ersten Mal alle Verse durchnummeriert. Von ihr aus ging dieses System der Verszählung über den Drucker Robert Estienne in alle katholischen, protestantischen und jüdischen Bibeln über. Es ist im Wesentlichen bis heute gebräuchlich. Pagnini plante eine Polyglottenbibel, in der nebeneinander der hebräische, aramäische und griechische Text zusammen mit Pagninis lateinischer Übersetzung und mit Erklärungen von jüdischen und christlichen Auslegern stehen sollten. Damit wollte er die 1520 erschienene berühmte Polyglottenbibel von Alcalá an Nutzen und Vollständigkeit überflügeln. Aber er hatte nicht die Mittel, diesen ehrgeizigen Plan zu verwirklichen.

1529 erschien sein großes Wörterbuch zur hebräischen und aramäischen Bibel. Es trägt den Titel „Thesaurus linguae sanctae, Schatz der heiligen Sprache“. Es war eine Bearbeitung von David Kimchis Wörterbuch „Sefer ha-schoraschim, Buch der

Wurzeln“. Aber Pagnini fügte zahlreiche Materialien aus jüdischen und christlichen Auslegern und aus den Werken zeitgenössischer Hebraisten hinzu. Dieses monumentale Werk wurde oft aufgelegt. 1575, 1577 und 1614 kamen protestantische Ausgaben heraus. 1536 veröffentlichte Pagnini sein drittes Hauptwerk, eine Einführung in die richtige Auslegung der Heiligen Schrift (Hermeneutik). Es bestand aus zwei Teilen mit den Titeln: „Isagogae ad sacras litteras, Einführung in die heiligen Schriften“ und „Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus, Einführung in die mystischen Bedeutungen der Heiligen Schrift“. Dafür hatte Pagnini die theoretischen patristischen Schriften über die richtige Art, die Bibel zu interpretieren, verarbeitet. Manche seiner Schriften konnte Pagnini nicht herausgeben, und einiges davon ist verloren gegangen.

Pagnini hat ein riesiges Werk hinterlassen. Er war ein außerordentlicher Kenner der jüdischen und der griechischen patristischen und profanen Literatur. Seine linguistische Gelehrsamkeit war immens. Er hat die vom Humanismus eröffneten Möglichkeiten voll ausgeschöpft. Ihm ging es darum, die biblischen und jüdischen Schätze seinen Zeitgenossen voll zugänglich zu machen. Ihn befeuerte echter pädagogischer Eifer. Seinem Werk liegt die Zuversicht zugrunde, dass Bildung und Lerneifer über Konfessionsgrenzen hinaus von größtem Nutzen für die Kirche sind. Leider ist er im Orden der Prediger nicht so bekannt, wie er es verdienen würde. Das hängt wohl damit zusammen, dass keines seiner Werke heute noch direkt gebraucht wird. Sie haben aber viel zum Aufschwung der biblischen Philologie beigetragen.

Gegen jüdische Bücher: Jacob van Hoogstraeten

Die Predigerbrüder hatten nicht alle die gleiche Meinung vom richtigen Studium der Schrift. Neben Brüdern, die dem Humanismus zugewandt waren, gab es auch andere, die ihn bekämpften. Zur gleichen Zeit, als Pagnini Hebraist wurde, trat ein Dominikaner aus Mähren, ein zum Christentum übergetretener Jude im Dienst des Kaisers, an die Öffentlichkeit, um für ein Verbot antichristlicher Bücher der Juden zu werben, denn diese Literatur verhindere die Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben. Im Visier waren besonders die Talmude. Kaiser Maximilian I. ließ sich in dieser Angelegenheit von Universitäten und namentlich von drei Fachleuten beraten, dem Kölner Dominikaner und Inquisitor Jacob van Hoogstraeten (oft in deutscher Form „von Hochstraten“ geschrieben) († 1527), dem berühmten Juristen und Hebraisten Johannes Reuchlin (1455–1522) und einem Diözesanpriester, Victor Karben, ebenfalls ein bekehrter Jude. Reuchlin war der Meinung, eine Konfiskation wäre rechtswidrig und schade dem christlichen Anliegen selber, während van Hoogstraeten mit der Kölner Universität für die Zerstörung der Talmude plädierte. Der Kaiser entschied in der Sache nichts. Aber die Kontroverse zwischen dem Humanisten Reuchlin und dem mit der Kölner Universität einigen Hoogstraeten löste ein ungeheures Echo unter den Gebildeten aus, in dessen Fortwirken die sog. „Dunkelmännerbriefe“ (1515) erschienen, eine derbe Satire von humanistischer Seite auf die Dummheit und Verbohrtheit der scholastischen

Theologen und Mendikantenorden. Diese hatten wenig aus dieser Affäre gewonnen.

Arbeiten verschiedener Art an der Bibel: Johannes Dietenberger, Martin Bucer

Freilich gab es bei den deutschen Dominikanern auch Arbeiten an der Bibel, die über Polemik und Antisemitismus hinausgingen. Hier ist der Frankfurter Predigerbruder Johannes Dietenberger (1475–1537) zu nennen. Er trat 1506 in den Orden ein und wurde 1521 von den Ordensgelübden dispensiert. Dietenberger gab eine ganze deutsche Bibel heraus. Sie erschien 1534 in Mainz und sollte zu der katholischen Bibel in Deutschland werden. Sie kam in zahlreichen Auflagen heraus. 1630 wurde sie von Kaspar Ulenberg überarbeitet, und in dieser Form war sie erneut weit verbreitet. Es handelt sich aber nicht um eine selbstständige Übersetzung. Dietenberger hat Luthers Übersetzung mit älteren Übertragungen zu einem neuen Ganzen verwoben.

Erwähnung verdient hier auch Martin Bucer (1491–1551), Reformator in Straßburg. 1507 trat er in den Dominikanerorden ein, aber schon 1518 schloss er sich Luther an.² Er ist Verfasser von biblischen Kommentaren.

Ein humanistischer Bibliker eigener Prägung: Cajetan

Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) war einer der hervorragendsten Theologen seiner Zeit. Er war Ordensmeister der Predigerbrüder, Kardinal, Berater mehrerer Päpste, Legat (als solcher hat er 1518 Luther in Augsburg befragt) und berühmter Erklärer der „Summe der Theologie“ von Thomas von Aquin. Zu seinen glänzenden geistigen Gaben traten eine einfache asketische Lebensweise und echte Frömmigkeit hinzu. In den letzten zehn Jahren seines Lebens widmete er sich der Erklärung der Heiligen Schrift. Er begann damit, den Urtext des Alten und Neuen Testaments zu übersetzen. Da er kaum Hebräisch und nicht gut Griechisch konnte, zog er Fachleute hinzu, für das Hebräische und Aramäische einen jüdischen und einen christlichen Hebraisten. Er zögerte nicht, die Vulgata zu kritisieren, wo sie nicht genau genug war. Ihm ging es ausschließlich um den wörtlichen Sinn. Er zögerte nicht, überlieferte Deutungen zurückzuweisen, wenn sie dem Wortsinn entgegenliefen, auch wenn sie von ehrwürdigen Auslegern der Vergangenheit stammten. Er benützte die Anmerkungen des Erasmus von Rotterdam (1469–1536) und anderer, sowohl katholischer als auch protestantischer Humanisten. Dies zeigt, was den Umschwung vom scholastischen Theologen zum humanistischen Ausleger der Bibel bewirkt hat. Er spürte, dass die Zeit sich geändert hatte, und dass man das nicht ignorieren durfte.

Er kommentierte das ganze Alte Testament außer dem Hohelied und den Propheten. Er hatte die ersten drei Kapitel von Jesaja besprochen, als ihn der Tod ereilte. Er erklärte das ganze Neue Testament ausgenommen die Apokalypse, von der er

den Wortsinn nicht zu sehen vermochte. Für das Neue Testament schrieb er zusätzlich eine spezielle Erklärung von vierundsechzig Einzelstellen unter dem Titel „Ientacula“ – „Frühstücke“. Damit deutete er an, dass er diese Arbeiten in den wenigen freien Momenten zwischen andern Aufgaben verfassen konnte, wie eben ein Frühstück, eine kurze Zwischenmahlzeit, zu der man sich kaum setzt. Seine Schriftkommentare zum Neuen Testament erschienen ab 1527, zum Alten Testament ab 1531 (zu den Psalmen schon 1530) und nach seinem Tode in mehreren Ausgaben, namentlich in der Gesamtausgabe von 1639 in Lyon.

Cajetan wurde für seine Auslegung der Schrift von einem Mitbruder heftig angegriffen, dem Dominikaner Ambrosius Catharinus (Lancellotti de' Politi, 1481–1553), einem polemischen Eiferer. Die Kühnheit, mit der Cajetan sich modernen Methoden der Schrifterklärung geöffnet und gewisse nicht-traditionelle Positionen eingenommen hatte, weckte Widerspruch. Auch der berühmte spanische Theologe Melchior Cano (1509–60) äußerte Vorbehalte. Aber von exegetischer Seite wird seine Arbeit bis heute mit Lob bedacht. Bewundernswert ist die geistige Beweglichkeit Cajetans, der im Alter den Wert der neuen Art, die Bibel in die Theologie einzubeziehen, entdeckt und für sich übernommen hat, unerachtet der Umstellung, die das von ihm forderte, und der Gegnerschaft, die ihm daraus erwuchs.

Ausblick

Das Verhältnis der Dominikaner zur Heiligen Schrift im Zeitalter der Reformation spiegelt die Gegensätze wider, die damals in Kirche und Theologie aufeinanderstießen. Manche Brüder haben sich den Möglichkeiten der neuen Art und Weise, die Heilige Schrift zu lesen, zugewandt. Sie hofften, die Schrift und die Kirche könnten dadurch nur gewinnen. Lehrreich ist auch die Beobachtung, wie wenig fruchtbar auf Dauer Polemik und unbedachte Ablehnung waren.

01 Leider gibt es bis heute keine Gesamtdarstellung des Bibelstudiums im Dominikanerorden. Diese Aufgabe bleibt zu lösen; sie wäre sehr lohnend und notwendig. Für das

hier dargestellte Kapitel des Bibelstudiums der Predigerbrüder im 16. Jahrhundert muss man sich die Bibliografie zu den einzelnen Perso-

nen aus einschlägigen Nachschlagewerken zusammenstellen.

02 Siehe auch den Beitrag von Frank Ewerszumrode in diesem Heft [Anm. d. Schriftleitung].

Frank Ewerszumrode

Martin Bucer – ein reformatorischer Thomist?

Thomistische Elemente in Bucers Abendmahllehre

Die Dominikaner waren der Reformation gegenüber im 16. Jahrhundert nicht gerade aufgeschlossen. Es war ein Dominikaner, Johannes Tetzel, dessen Werbung für den Ablass Martin Luther wohl den entscheidenden Anstoß gab, sich publizistisch gegen das Ablasswesen zu äußern.¹ Die Dominikaner waren es auch, die Martin Luther zu Beginn des Jahres 1518 in Rom wegen Häresie anzeigten. Ein Dominikaner, Thomas de Vio Cajetan, verhörte Luther im gleichen Jahr auf dem Reichstag zu Augsburg im päpstlichen Auftrag.

Vom Dominikaner zum Straßburger Reformator

Ein Dominikaner jedoch reagierte völlig anders auf Luther und seine Rechtfertigungslehre: Martin Bucer aus dem elsässischen Schlettstadt, dem heutigen Sélésstat. Er wurde dort am 11. November 1491 geboren und trat im Jahre 1507 in den Dominikanerkonvent seiner Heimatstadt ein, der von der Observanzbewegung geprägt war; diese war darum bemüht, zu monastischen Idealen zurückzukehren. Über Bucers Zeit als Ordensmann ist nur sehr wenig bekannt.² Nach 1510 wurde er in Mainz zum Priester ordiniert. In den Jahren 1515/16 studierte er in den ordenseigenen Studienhäusern in Mainz und Heidelberg. Historisch gesichert gilt die Begegnung Bucers mit Luther in Heidelberg im April 1518 während der sogenannten Heidelberger Disputation. Aufgrund der Anzeige in Rom sollte Luther dort auf einem Generalkapitel seines Ordens, den Augustinereremiten, seine Thesen rechtfertigen.³

Bei Bucer fielen Luthers Gedanken auf fruchtbaren Boden. Seit der Heidelberger Disputation begann der junge Dominikaner, sich für Luther und seine Theologie einzusetzen. Luthers Verständnis der Heiligen Schrift als oberster Norm in Glaubensfragen führte auch bei Bucer dazu, die Schrift als die entscheidende Instanz anzusehen, an der alles andere – auch die Gedanken Luthers – gemessen werden

müssen.⁴ Dieser Einsatz für Luthers Theologie führte dazu, dass Bucer sich langsam, aber sicher von seinem Orden entfernte. Zunächst war er noch zuversichtlich, dass der Geist des Humanismus und Luthers im Orden Fuß fassen könnten. Doch schon im Frühjahr 1519 zeigte sich große Ernüchterung. Auch in Bucers Heidelberger Konvent wie im Orden insgesamt wuchs der Widerstand gegen die lutherische Theologie. Bucer bemühte sich in den Disputationen des gleichen Jahres, die gewohnte scholastische Philosophie von Erasmus von Rotterdam und Luther her neu zu interpretieren, doch dieser Versuch misslang. Er fühlte sich von seinen Mitbrüdern als „Überläufer“⁵ verdächtigt, was schließlich zur inneren Distanzierung von seinem Orden führte. Zwar wurde Bucer noch im Frühjahr 1520 auf dem Provinzkapitel der Ordensprovinz Teutonia in Frankfurt am Main zum Studentenmagister ernannt, aber zugleich wurde ihm aufgrund der kirchenpolitischen Lage klar, dass der Dominikanerorden ihm keine Zufluchtsstätte mehr sein würde. Einer seiner Briefe war nämlich in die Hände des Großinquisitors geraten, der an Bucer ein Exempel statuieren wollte. Bucer floh daher aus dem Kloster und wurde von seinen Gelübden entbunden. Ende April 1521 wurde er in den Stand eines Weltklerikers versetzt.⁶ Im Sommer 1522 heiratete er die ehemalige Nonne Elisabeth Pallas und kam im Mai 1523 als verheirateter Priester mit seiner schwangeren Frau in Straßburg an, wo er bis April 1549 die Reformation in der Stadt entscheidend prägte und mitgestaltete. Seine letzten drei Lebensjahre verbrachte Bucer in England, wo er am 28. Februar 1551 in Cambridge starb.⁷

Beim Blick auf Bucers Biografie stellt sich die Frage, wie stark das theologische Erbe des Dominikanerordens auch Bucers reformatorische Theologie beeinflusste. Spuren davon finden sich in einem zentralen Bereich wieder, nämlich in der Abendmahlslehre. Doch bevor diese Spuren freigelegt werden können, ist ein Blick auf die Entwicklung von Bucers Abendmahlsverständnis und auf seine Position innerhalb der reformatorischen Bewegung nötig.

Bucers Ringen um das rechte Abendmahlsverständnis

Es dauerte einige Zeit, bis Bucer seine eigene Position in der Abendmahlslehre fand. Vor seiner reformatorischen Kehrtwende wird Bucer die üblichen Texte zur Eucharistie gelesen haben, die zur Tradition des Dominikanerordens gehörten.⁸ In den reformatorischen Anfangsjahren vertrat Bucer zunächst die lutherische Abendmahlslehre⁹ in dem Sinne, dass das Abendmahlsbrot zugleich wahres Brot und der wahre Leib Christi sei.¹⁰ Zwischen 1524 und 1530 kann Bucers Abendmahlslehre als zwinglianisch bezeichnet werden.¹¹ In dieser Phase vertrat Bucer zusammen mit Zwingli, dass Gott seinen Geist und seine Gnade nicht durch Symbole oder andere irdische Vermittlungen schenke.¹² Der körperliche Empfang des Abendmahls solle zum Gedächtnis Christi führen, „auff das du durch den glauben das fleisch und blüt Christi geistlich niessest, das ist, ga(e)ntzlich

Dr. theol. Frank

Ewerszumrode OP

(ewerszum@uni-mainz.de), geb. 1981 in Oelde, Lektor für dogmatische Theologie an der PTH St. Augustin; Wiss. Mitarbeiter im Fach Dogmatik und ökumenische Theologie an der Universität Mainz. Anschrift: Johannes Gutenberg-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, D-55099 Mainz. Veröffentlichung u. a.: *Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive* (Reformed Historical Theology Bd. 19), Göttingen 2012.

glaubest, das du durch solich oppffer von allem übel erlo(e)ßt [...] seyest.“¹³ Damit folgte Bucer Zwinglis Abendmahlsverständnis voll und ganz.

Der Vermittler zwischen Lutheranern und „Zwinglianern“ im Abendmahlsstreit

Der Abendmahlsstreit spaltete die Reformation frühzeitig in einen lutherischen und einen oberdeutschen – später „reformiert“ genannten – Zweig. Die Reformatoren in der Schweiz und in Südwestdeutschland waren mehr oder weniger von Zwingli geprägt, ohne ihm jedoch in allen Punkten zu folgen. Für Luther jedoch waren alle, die von seinem Abendmahlsverständnis abwichen, Zwinglianer. Die häufig eingenommene Vermittlerrolle brachte Bucer hingegen den Ruf ein, um der Einheit der reformatorischen Bewegung willen die eigentlichen Sachprobleme hinter taktisch geschickten Worten zurücktreten zu lassen¹⁴, gerade in der Abendmahlslehre.

Die oben skizzierte Theologie führte nun dazu, dass Martin Luther Bucer auf dem Marburger Religionsgespräch 1529 für einen Anhänger Zwinglis hielt.¹⁵ Dieses Gespräch war vom hessischen Landgrafen Philipp organisiert worden, um den Streit um das Abendmahl zu schlichten, der um 1523 zwischen Huldrych Zwingli und Martin Luther ausgebrochen war und die Einheit der reformatorischen Bewegung stark bedrohte. Doch Philipps Initiative scheiterte, da trotz vieler Übereinstimmungen in der Frage, „ob der war leyb und plut Christj leiplich jm prot und wein sey“¹⁶, keine Einigkeit zwischen Luther und Zwingli erzielt werden konnte.

Der Straßburger Reformator erkannte, dass Verhärtungen auf beiden Seiten die reformatorische Einheit verhinderten, da sowohl Luthers Beharren auf einer leiblichen Realpräsenz¹⁷ als auch das Zürcher „symbolische“ Abendmahlsverständnis dem Sakrament nicht gerecht werden. Am Abendmahl sollte die Reformation eben nicht auseinander brechen.¹⁸ So führte gerade die Erfahrung des Scheiterns von Marburg bei Bucer zur Entwicklung eines eigenen Abendmahlsverständnisses. Dieses wollte Richtiges von beiden Seiten aufgreifen und Verhärtungen korrigieren. So modifizierte Bucer ab 1530 sein Verständnis der Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl, indem er lutherische und zwinglianische Elemente neu zusammenfügte. Aufgrund dieser Vorgehensweise konnte er als Vermittler zwischen beiden Seiten auftreten.

Mit Zwingli unterstreicht Bucer, dass die Gegenwart von Christi Leib und Blut nicht räumlich verstanden werden könne, als ob „der ware leib [...] ins brot reumlich geschlossen oder zur zerstorlichen bauchspeiß werde“.¹⁹ Aber gegen Zwinglis Verständnis, dass äußere Zeichen Gottes Geist und Gnade nicht vermitteln könnten, geht der Straßburger Reformator nach 1530 davon aus, „das die sacramenten zeichen und sigel sind der gnaden und barmhertzigkeit Gottes, durch die uns die gna(e)digen züsagen und gaben Gottes furtragen, befestiget und dargeben werden.“²⁰ Gerade das Verb „dargeben“ unterstreicht, dass die Sakramente Gottes Gnade nicht nur anzeigen, sondern auch real vermitteln.²¹ Sakramente sind eben nicht Zeichen des abwesenden Christus²², sondern seiner Gegenwart, womit ein

zentrales Anliegen Luthers rezipiert wird. So lehrt Bucer, „das wir nicht zweifeln sollen, der Herr gebe und schencke unß seinen waren, einigen, natürlichen leib und sein wares, einigs natürlichs blut, und dasselbig auch zu einer waren, rechten, wesentlichen speiß, aber [...] nit des bauchs, sonder der seelen.“²³ Zwischen dem Abendmahlsbrot und dem Leib Christi bestehe nämlich eine durch das Wort Gottes gestützte und von Christus selbst bewirkte „Sacramentliche einigkeyt“²⁴. Das ist aber nur möglich, „dann so der geyst Christi mitwu(e)rcket und die wort und sichtbare zeichen der sacramenten mit glauben gefasset werden.“²⁵ Die Sakramente können nur wirken, weil von Gottes Seite aus der Heilige Geist in ihnen wirkt, sodass Gott – und nicht etwa der menschliche Glaube – das Subjekt der Sakramente ist.²⁶ Gott handelt somit durch seinen Geist in den Sakramenten. Der Glaube ist aber notwendig, um durch Wort und Sakrament Gottes Geist und Gnade zu empfangen. Er fungiert bei Bucer als das innerliche Organ der Heilsannahme, sodass Menschen ohne Glauben zwar Gottes Gabe nicht zunichtemachen, aber im Abendmahl Leib und Blut Christi nicht empfangen.²⁷

Die sakramentale Einheit von Brot und Leib Christi grenzt Bucer von verschiedenen Modellen ab. Er verwirft somit deren völlige Identität, wie er sie bei Luther und auch bei den römischen Theologen vorzufinden glaubt. Einen räumlichen Einschluss des Leibes Christi in das Brot lehnt er ebenfalls ab.²⁸ Um diese Positionen zu begründen, bezieht sich Bucer ausdrücklich auf Thomas von Aquin.

Dominikanisches Erbe in Bucers Abendmahlstheologie

Auch wenn Bucer über seine Zeit als Dominikaner keine positiven Worte verliert, prägte ihn doch die Zeit im Orden und damit das Studium der thomasischen Theologie, sodass er auch als Reformator – bewusst oder unbewusst – auf das theologische Erbe seines ehemaligen Ordens zurückgriff.²⁹ Gerade in südwestdeutschen Konventen wurde aufgrund der Observanzbewegung das Studium der thomasischen Theologie stark gefördert. In seinen Ausführungen zum adäquaten Verständnis der Realpräsenz von Christi Leib und Blut im Abendmahl greift Bucer explizit darauf zurück, um sich so von einem lutherischen „Zuviel“ an Realpräsenz und einem zwinglianischen „Zuwenig“ abzugrenzen.³⁰ Thomas von Aquin wird von Bucer herangezogen, um die völlige Identität von Brot und Leib Christi zu bestreiten. Streitpunkt war das Demonstrativpronomen „dies (τοῦτο)“ in den Abendmahlsworten Jesu. Thomas versteht dieses Wort nicht auf das Brot bezogen, sondern auf den unter der Gestalt des Brotes gegenwärtigen Leib Christi.³¹ Dieser Deutung stimmt Bucer mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Thomas von Aquin zu.³² Aber auch in der Frage nach der Leiblichkeit der Gegenwart des Leibes Christi bezieht sich Bucer auf Thomas. Nach Bucer kann der Leib Christi als menschlicher Leib physiologisch nur an einem Ort sein, auf andere Weise jedoch sei er durchaus real gegenwärtig³³: „Wir behaupten, dass es mit der Natur eines Körpers unvereinbar ist, gleichzeitig, an verschiedenen Orten zu sein, aber so wie Augustinus, Thomas, Bonaventura und viele andere“.³⁴ Diese Aussage stellt für Bucer keine Bestreitung der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl dar.³⁵ An anderer Stelle

untermauert Bucer seine Position damit, dass im Abendmahl „von keinem uff- oder abfaren [des Leibes Christi in das Brot und umgekehrt, F. E.] noch leiplicher art“³⁶ die Rede ist. Auch hier ist thomastische Theologie im Hintergrund, da Thomas mit dem gleichen Argument eine örtlich verstandene Gegenwart des Leibes Christi ausschließen will³⁷: „Zum dritten muss gesagt werden, dass der Leib Christi in diesem Sakrament nicht wie ein Leib an einem Ort ist [...], sondern vielmehr auf besondere Weise“³⁸. Darüber hinaus macht Thomas eine wichtige Bemerkung, die sich mit Bucers Anliegen überschneidet, nämlich „dass allein durch die Kraft des Heiligen Geistes das Brot in den Leib Christi verwandelt wird“³⁹.

Das eucharistietheologische Erbe von Thomas von Aquin findet sich also bei Bucer nicht nur formal, sondern auch inhaltlich wieder. Beide vertreten eine pneumatologisch bewirkte Realpräsenz. Das erstaunt nicht, da auch Thomas einen überzeugten Realismus in der Eucharistie wie einen entleerenden Symbolismus mit seiner Theologie abwehren wollte.⁴⁰ Ähnlichen Problemen sieht sich auch Bucer zwischen Luther und Zwingli ausgesetzt. Insofern kann in Bezug auf seine Abendmahlstheologie Bucer durchaus als Thomist gelten, der Grundanliegen von Thomas rezipiert und mit seiner reformatorischen Theologie verbindet, ohne aber Thomas in allen Punkten zu folgen.

Gerade diese eucharistietheologische Rezeption von Thomas hatte einen prominenten Schüler, den späteren Genfer Reformator Johannes Calvin. Dieser weilte zwischen 1538 und 1541 in Straßburg im Exil und lernte viel von Bucer, gerade auch in der Abendmahlstheologie. Und auf diesen Wegen hat sich thomastisches Erbe nicht nur bei Bucer, sondern in einem wichtigen Strang reformierter Abendmahlstheologie erhalten.⁴¹

01 Vgl. V. Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 120f.

02 Vgl. M. Greschat, Martin Bucer als Dominikanermönch, in: M. de Kroon/F. Krüger (Hrsg.), Bucer und seine Zeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 80), Wiesbaden 1976, 30–53, hier 30f.

03 Vgl. V. Leppin, Martin Luther, a.a.O., 128f, 131.

04 Vgl. Th. Kaufmann, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 81), Tübingen 1992, 76, 79.

05 M. Greschat, Martin Bucer als Dominikanermönch, a.a.O., 50.

06 Vgl. ebd., 50ff.

07 Vgl. G. Hammann, Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 139), Stuttgart 1989, 29, 74f.

08 Vgl. Th. Kaufmann, Die Abendmahlstheologie, a.a.O., 84.

09 Vgl. ebd., 208.

10 Vgl. A. Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Leipzig 1900 (Nachdruck Aalen 1972), 210; G. Hammann, Martin Bucer, a.a.O., 177.

11 Siehe dazu Th. Kaufmann, Die Abendmahlstheologie, a.a.O., 242–268.

12 Vgl. A. Lang, Der Evangelienkommentar, a.a.O., 244–246; H. Zwingli, De vera et falsa religione commentarius, in: E. Egli (Hrsg.), Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. 3 (Corpus Reformatorum Bd. 90), Zürich 1914, 628–912, hier 803f.

13 M. Bucer, Grund und ursach auß gotlicher schrift der neuwerungen an dem nachmal des herren, so man die Meßs nennet, Tauff, Feyrtagen, bildern und gesang in der ge-

mein Christi, wann die zúsamengkopt, durch und auff das wort gottes zú Straßburg fúrgenomen, in: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 1, Gütersloh – Paris 1960, 194–278, hier 252.

14 Vgl. Th. Kaufmann, Zwei unerkannte Schriften Bucers und Capitos zur Abendmahlfrage aus dem Herbst 1525, in: Archiv für Reformationsgeschichte 81 (1990), 158–188, hier 158.

15 Vgl. H. Grass, Die Abendmahlstheorie bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung, Gütersloh 1954, 130.

16 Die Marburger Artikel von 1529, bearbeitet v. W. Neuser, in: Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 1.1, Neukirchen-Vluyn 2002, 263–267, hier 266.

17 Vgl. R. Friedrich, Ein Streit um Worte? Bucers Position in der Abendmahlfrage im Jahr 1530, in: M. Arnold/B. Hamm (Hrsg.), Martin

Bucer zwischen Luther und Zwingli (Spätmittelalter und Reformation, N.R. Bd. 23), Tübingen 2003, 49–65, bes. 54f.

18 Vgl. ebd., 52.

19 M. Bucer, Bericht auss der heyligen geschrift von der recht gottseligen anstellung und haußhaltung Christlicher gemeyn der diener des worts, Haltung und brauch der heyligen Sacramenten, in: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 5, Gütersloh 1978, 119–258, hier 248.

20 Ebd., 166.

21 Vgl. A. Lang, Der Evangelienkommentar, a.a.O., 260.

22 Vgl. W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge 1972, 254.

23 M. Bucer, Apologie der Confessio Tetrapolitana, in: Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 3, Gütersloh – Paris 1969, 194–318, hier 279.

24 Ebd., 282.

25 A. Bucer, Bericht auss der heyligen geschrift, a.a.O., 165.

26 Vgl. W. P. Stephens, *The Holy Spirit*, a.a.O., 252, 254.

27 Vgl. A. Lang, *Der Evangelienkommentar*, a.a.O., 264; G. Hammann, *Martin Bucer*, a.a.O., 84; R. Friedrich, *Ein Streit um Worte?*, a.a.O., 58.

28 Vgl. A. Lang, *Der Evangelienkommentar*, a.a.O., 276f., 282.

29 Vgl. M. Greschat, *Martin Bucer als Dominikanermönch*, a.a.O., 52f.

30 Vgl. A. Noblesse-Rocher, *Die Rezeption mittelalterlicher Theologen in Martin Bucers Abendmahlskonzeption der Jahre nach 1530*, in:

M. Arnold/B. Hamm (Hrsg.), *Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli*, a.a.O., 68, 82.

31 STh III q. 78, a. 4, ad 1.

32 Beleg siehe A. Noblesse-Rocher, *Die Rezeption mittelalterlicher Theologen*, a.a.O., 71.

33 M. Bucer, *An Gregor Brück* (16./17. August 1530), in: *Martin Bucer Briefwechsel*, Bd. 4, Leiden 2000, 201–207, hier 204f.

34 „Repugnare naturae corporis, simul in diuersis locis esse, affirmamus, sed ita vt Augustinus, vt Tho-

mas, vt Bonauentura ac multij alij“ (Ebd., 204).

35 „Christi praesentiam fatemur [...] nempe veram et realem“ (Ebd., 205).

36 A. Bucer, *Bericht auss der heyligen geschrift*, a.a.O., 252.

37 STh III, q. 75, a. 2.

38 „Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est [...] in sacramento, sicut corpus in loco [...]; sed quodam speciali modo“ (STh III, q. 75, a. 2, ad 3).

39 „Sola virtute Spiritus Sancti panem in corpus Christi conuertit“ (STh III, q. 78, a. 4, ad 1).

40 Vgl. J.-H. Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg/Br. 2009, 25.

41 Siehe dazu F. Ewerszumrode, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive* (Reformed Historical Theology Bd. 19), Göttingen 2012, 248–257.

Karl Lehmann

In dankbarer Erinnerung an Otto Hermann Pesch

Ökumenisch-theologische Perspektive

Das Reformationsgedenkjahr 1517–2017 erinnert uns an die Konfessionalisierung der christlichen Kirchen in unserem Land, und dies in einem langen und konfliktreichen Prozess. Wir dürfen aber in den letzten Jahrzehnten – wie auch streckenweise schon früher – auf die intensiven Bemühungen um eine tiefere Annäherung vor allem der evangelischen und katholischen Kirchen zurückblicken. Ohne eine solche schon längere Wegstrecke wären die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch danach nicht möglich gewesen. Das Konzil selbst hat daraufhin einen kräftigen Schub für offizielle ökumenische Dialoge ausgelöst. Heute kann man schon verschiedene Generationen unterscheiden, die zwischen den beiden Weltkriegen, vor und während des Konzils sowie in der nachkonziliaren Zeit bis heute den ökumenischen Weg vorbereitet und mitgestaltet haben. Wir sollten das Reformationsgedenken nicht begehen, ohne dankbar an diese schöpferischen Ökumenikerinnen und Ökumeniker zu denken, auf deren Schultern wir stehen. Gerade in letzter Zeit sind auch etliche Theologen, die hohe Verdienste haben, durch den Tod von uns geschieden. Ich denke vor allem auf evangelischer Seite an Wolfhart Pannenberg (1928–2014) und katholischerseits an Otto Hermann Pesch (1931–2014). Vor diesem Hintergrund habe ich gerne die Bitte erfüllt, zu Pesch und seiner ökumenischen Bedeutung einen kleinen Beitrag zu schreiben. Eine größere Würdigung steht noch aus. Er hat uns ja auch erst vor knapp drei Jahren verlassen. Gerade weil es sich um einen kurzen Beitrag handelt, beschränke ich mich weitgehend auf – freilich jahrzehntelange – persönliche Erfahrungen mit ihm.

Die Anfänge

Otto Hermann Pesch ist am 8. Oktober 1931 in Köln geboren und ist so auch geprägt worden. Nach dem Abitur trat er in den Dominikanerorden ein und hat an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Bonn, danach an der Uni-

versität München, studiert, wo er 1965 bei Prof. Heinrich Fries seine umfangreiche Dissertation abschloss, die ihn schlagartig bekannt machte: „Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin“. Zwei Jahre nach dem Abschluss seiner Studien erschien 1967 das umfangreiche Werk von 1.000 Seiten, das mehrfach nachgedruckt wurde. Damit wurde Pesch auch Professor für Dogmatik in Walberberg (1965–1971). In der letzten Phase seines Münchener Aufenthaltes lernte ich 1964 Pesch persönlich kennen und schätzen, als ich ab 1964 in München bei Karl Rahner Wissenschaftlicher Assistent war und zunächst nach meiner philosophischen Promotion (1962), ebenfalls wie Pesch bei Heinrich Fries, in Theologie promovieren wollte. Otto Hermann Pesch und ich trafen uns nicht so oft, aber wir verstanden uns von Anfang an recht gut. Mit Heinrich Fries und Karl Rahner hatten wir auch einen gemeinsamen theologischen Hintergrund. Er war bald in Walberberg, ich ab 1968 in Mainz. Inzwischen lernte ich die monumentale Arbeit über Luther und Thomas von Aquin näher kennen und schätzen.

Unerwartete Wende

Es kam eine schwierige Phase, aber gerade sie hat uns auch für die folgende Zeit tiefer zusammengeführt. Als ich 1971 von Mainz nach Freiburg/Br. wechselte, fragten mich meine Kollegen nach möglichen Nachfolgern in Mainz. Ich nannte neben meinem späteren Nachfolger Theodor Schneider auch Pesch – vor allem auch deshalb, weil bald danach die Hochschule in Walberberg bei Bonn einstweilen den Lehrbetrieb einstellen sollte. Ein so fähiger und geradezu begnadeter Lehrer der Theologie sollte jedoch nach meinem Urteil dem theologischen Lehramt nicht verloren gehen. Die Mainzer Fakultät bat mich um eine erste Kontaktnahme.

Wir trafen uns nach der Jahreswende 1970/71, als Pesch seine Fahrt von München nach Köln zu einem Treffen in Mainz unterbrach. Als er auf meine Hinweise eine erste Antwort gab, kam er in eine tiefe Verlegenheit, war aber – wie auch sonst – grundehrlich und sagte mir in höchster Vertraulichkeit: Ich kann nicht zur Verfügung stehen. Ich werde jetzt für ein Jahr eine Gastprofessur an der Harvard Divinity School, Cambridge (Mass.), übernehmen, danach werde ich, was bis jetzt nur ganz wenige Leute wissen, um die Entbindung von meinen Gelübden bitten und aus dem Orden ausscheiden; bis ich wieder aus den USA zurückkehre, ist dann wohl auch die „Laisierung“ entschieden und die Sache öffentlich. Ich war tief getroffen, auch von seinem Vertrauen, aber ich war auch tief überzeugt, dass man einen solchen begabten Kollegen, wenn nicht mehr an einer Theologischen Hochschule, so doch im Bereich der Theologie halten sollte. Pesch wurde dann in relativ kurzer Zeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg als katholischer Theologe (also ohne Konversion!) Professor für Systematische Theologie und Kontrovers-Theologie, und dies bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1997. Wir blieben in engem Kontakt. Freilich ergab sich für eine kürzere Zeit auch eine „Funkstille“ – das Wort stammt von ihm selbst (1980).

Dr. phil. Dr. theol.

**Dr. h.c. mult. Kardinal
 Karl Lehmann** (kardinal.lehmann@bistum-mainz.de), geb. 1936 in Sigmaringen, Professor, Bischof em. von Mainz. Anschrift: Bischofsplatz 2a, D-55116 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Was im Wandel bleibt. Christsein in der Kirche heute, Freiburg/Br. 2016.

Reiche Ernte

Otto Hermann Pesch informierte in einem heute noch imponierenden Brief vom Januar 1972 aus den USA seine Ordensbrüder und Freunde über seinen Schritt. Er tat dies mit hoher Sensibilität und nahm seine Entscheidung ganz auf sich, ohne anderswo „Sündenböcke“ zu suchen und zu finden. Er wolle – schreibt er – auch in der wissenschaftlichen Theologie und – soweit möglich – in der Verkündigung weiterarbeiten. Er hatte besonders in den USA, aber auch in Freiburg/Schweiz, Wien und Innsbruck Gastprofessuren inne. Er hat in enger Zusammenarbeit mit namhaften evangelischen Theologen wie Albrecht Peters, Ulrich Kühn u. a. vor allem im Bereich der Theologie der Gnade und der Rechtfertigung gemeinsame Studien veröffentlicht. Schon 1982 erschien, später beträchtlich erweitert, die „Hinführung zu Luther“ (1982). Größere Werke folgten dicht darauf: „Gerechtfertigt aus Glauben“ (1982), „Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie“ (1983), „Dogmatik im Fragment“ (1987), „Thomas von Aquin“ (1988). Diese stärker theologisch-wissenschaftlich abgefassten Arbeiten werden ergänzt durch eine größere Zahl von kleineren Texten, vor allem auch Taschenbüchern für ein größeres Publikum, die in der Reihe der „topos“-Taschenbücher erschienen sind, wie z. B. „Das Gebet“, „Sprechender Glaube“, „Die Zehn Gebote“ usw. Eine gewisse Vertiefung und Konzentration finden diese Bücher in dem für viele Menschen hilfreichen Buch „Christliche Lebenspraxis. Heute und hier“ (1994). Pesch fühlte sich neben seinen wissenschaftlichen Werken immer mehr für viele Menschen als Wegbegleiter im Glauben. Dazu fand er stets eine gute und verständliche Sprache. Nicht zufällig hatten diese kleinen und großen Bücher immer auch mehrere Auflagen und Übersetzungen. Die Einheit von Theologie und Spiritualität fand dabei eine eigene Sprache.

Thomas von Aquin als Lieblingsgestalt

Otto Hermann Pesch war wie viele unserer Generation tief geprägt vom Zweiten Vatikanischen Konzil. Sein Konzilsbuch „Das Zweite Vatikanische Konzil“ (1993), das der Verfasser anlässlich seiner Ehrenpromotion der Mainzer Katholisch-Theologischen Fakultät gewidmet hat, darf als eine der besten Einführungen und Darstellungen des Konzils und seiner Beschlüsse gelten. Es erschien auch in mehreren Auflagen als „topos“-Taschenbuch. Mir liegen die 7. erweiterte Auflage aus dem Jahr 2011 und die Taschenbuchauflage aus dem Jahr 2001 vor. Ich kann auch heute in diesem Bereich kein besseres Buch empfehlen als Peschs immer wieder aktualisierte Konzilseinführung. Im Übrigen verlieh ihm die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Mainz im Jahr 2008 auch den Ehrendoktor.

Die im strengeren Sinne wissenschaftlichen Werke fehlen nicht. Ich denke nur an Peschs Kommentare zu den großen Ausführungen Thomas von Aquins, die umfangreichen Traktate der „Theologischen Summe“ über das „Gesetz“ (1977) und die „Sünde“ (2002). Überhaupt hat Pesch entscheidend, wenigstens in unserem Sprachbereich, zu einer Wieder- und geradezu Neuentdeckung des hl. Thomas von

Aquin geführt, indem er neben den wissenschaftlichen Kommentaren mehrere große und kleine Werke über ihn herausgab, so z. B. „Thomas von Aquin“ (1988), wobei ich Peschs deutsche Übersetzung und Bearbeitung der bekannten Gesamtdarstellung des französischen Dominikaners Marie-Dominique Chenu (Französisch 1950, Deutsch 1960) als Ergänzungsband zur „Deutschen Thomas-Ausgabe“ als wohl erste größere wissenschaftliche Leistung von Pesch besonders hervorheben möchte. Wir haben alle in diesen Jahren und Jahrzehnten ein erneuertes Thomas-Bild erhalten. Im deutschen Sprachraum hat hier zweifellos Pesch, besonders auch angeregt durch seine Walberberger Lehrer (D. Koster, D. Schlüter, A. M. Hoffmann, P. Engelhardt), das größte Verdienst. Als er einmal gefragt wurde, welches seine „Lieblingsgestalt in der Geschichte“ sei, antwortet er ohne Umschweife kurz und bündig: „Thomas von Aquin“, und dies neben Malern und Komponisten höchsten Grades wie Kandinsky und Ludwig van Beethoven. Er selbst war nicht nur ein großer Musikliebhaber, sondern spielte auch bis in das hohe Alter hinein begeistert und begeisternd Orgel, besonders bei Gottesdiensten.

Ökumenisch fruchtbarer Einsatz

Otto Herrmann Pesch hat, wenn man ihn darum bat, bei vielen ökumenischen Dialogen und Beratungen mitgewirkt. Ich nenne nur die Veröffentlichungen zum „Augsburger Bekenntnis von 1530“ (1980) und zum Gedenkjahr von Martin Luthers 500. Geburtstag (1483–1983). Viele andere Dinge erinnern an ihn und seine Mitwirkung unmittelbar im ökumenischen Dialog.

Er hat besonders durch seine großen Thomas- und Luther-Lexikonartikel für beide großen Konfessionen (Lexikon für Theologie und Kirche, Religion in Geschichte und Gegenwart) für lange Zeit ein neues Bild geprägt. Dabei muss von einer Aufgabe noch ganz besonders die Rede sein. Als Papst Johannes Paul II. seinen ersten Pastoralbesuch 1980 in Deutschland machte, haben die Kirchen beschlossen, ein größeres Projekt mit der Grundfrage zu bearbeiten, ob die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner noch treffen. Kardinal Volk und Bischof Hermann Kunst waren im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“, der mit den Studien beauftragt wurde, so etwas wie Protektoren, denen besonders der spätere Papst Benedikt XVI. (Kardinal Joseph Ratzinger, damals von München aus Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz), Landesbischof Prof. Dr. Eduard Lohse und Bischof Prof. Dr. Paul Werner Scheele zur Seite standen und nachfolgten. Wolfhart Pannenberg und mir selbst oblag die wissenschaftliche Verantwortung und Organisation. Nach sechsjähriger Arbeit mit über 50 Theologen konnten wir im Jahr 1986 mit dem Titel „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ die wichtigste Frucht dieser Arbeit herausgeben, und zwar in einem Textband mit genau abgestimmten Ergebnissen (1986) und in zwei umfangreichen Kommentarbänden (1989, 1990). Die Themen waren vor allem Rechtfertigung, Sakramente und Amt. Aus diesen verschiedenen Themen ist die Übereinstimmung in den Grundwahrheiten der Lehre von der Rechtfertigung am 31. Oktober 1999 vom Lutherischen Weltbund und vom Ein-

heitsrat in Rom feierlich unterzeichnet worden, später z. B. auch vom Methodistischen Weltbund.

Aber zuvor war es wirklich nicht so leicht. Auch unter den Katholiken und den Protestanten gab es jeweils erhebliche Differenzen. Da mir dafür die Suche nach einem Weg aus der Sackgasse aufgetragen war, und ich auch Vorsitzender der Arbeitsgruppe „Rechtfertigung“ war, war ich überzeugt, dass Pesch der richtige Mann ist, um aus seiner enormen Kenntnis beider Seiten und vieler katholischer und evangelischer Theologen eine Brücke zu schlagen. Dabei war mir schon klar, dass viele dafür keinen „laisierten“ Priester und ehemaligen Ordensangehörigen nominieren wollten. Ich hatte große Schwierigkeiten mit meinem Vorschlag. Auch mein verehrter Vorgänger in Mainz und im ökumenischen Arbeitskreis, Kardinal Hermann Volk, stimmte einer Berufung von Pesch erst nach langem Zögern zu. Pesch, der dann maßgeblich zu den Ausführungen im großen Kapitel „Rechtfertigung“ beigetragen hat, hat sich über die Berufung riesig gefreut und dafür auch einen hohen Einsatz mit allen Kräften geleistet. Es war auch für ihn eine Sternstunde, bei diesem Dokument, das bis heute einer der wichtigsten ökumenischen Texte geblieben ist, aktiv mitwirken zu dürfen.

Das überraschende große Alterswerk

Es bleibt noch eine große Leistung von Otto Hermann Pesch zu nennen. Wir wussten zwar, dass er an einem solchen Werk arbeitet, waren aber mit ihm selbst über den äußeren Umfang und das innere Gewicht überrascht. Er überraschte uns in den Jahren 2008–10 mit der Veröffentlichung einer „Katholischen Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. Die Geschichte der Menschen mit Gott“ im Gesamtumfang der drei Bände von 2.800 Seiten. Darin hat er seine ganze Kenntnis und Einsicht aus den Jahren seiner Professorenzeit versammelt. Ich bin überzeugt, dass dieser in dieser Größenordnung unerwartete Wurf, mit dem er uns im hohen Alter überraschte, in der Theologie der letzten zehn Jahre – aus vielen Gründen – nicht mehr ausreichend beachtet wurde. Es bleibt gerade aus diesem großen Werk für Theologie und Ökumene noch viel zu lernen. Dafür ist kaum ein Anfang gemacht. Peschs Gesamtwerk ist noch viel fruchtbarer. Immer wieder gehe ich zu den ca. fünfzig Sonderdrucken, die er mir immer verlässlich mit einer auch heute noch lesenswerten Widmung zuschickte, um mir dort in vielen Fragen – meistens mit Erfolg – Rat zu suchen und zu holen. Zwei dieser Widmungssprüche haben mir immer Freude gemacht. Über einer in Französisch gehaltenen Studie zur „Sünde“ aus dem Jahr 1994/2001 heißt es: „Einer der wenigen Aufsätze, mit denen ich etwa zufrieden bin!“ Über dem Thomas von Aquin-Artikel aus Band 32 der Theologischen Realenzyklopädie (2002) steht: „Eine Art Bilanz meiner Lebensarbeit und darum mit tiefem Dank!“ Ernsthaftigkeit und Fleiß, Demut und Humor haben Pesch nicht gefehlt.

Vergelt's Gott

Wir haben also viel zu danken: für den unendlichen Fleiß, die Redlichkeit des Fragens und Suchens, die Übersichtlichkeit und Ausgewogenheit der Darstellung, auch den Mut zur Einnahme seiner Positionen, für die ansprechende Präsentation und die schöne Sprache, für die Ausdauer und fast unendliche Gesprächsbereitschaft mit seinen Partnern, für die vielen Gattungen im Sprechen und Schreiben, für den lebenslangen Einsatz zugunsten des christlichen Glaubens und die Einheit der Kirche. Ich danke ihm auch für seinen kirchlichen Sinn, den er vorbildlich auch nach seinem Ausscheiden aus dem Priesterstand und seiner Ordensgemeinschaft bewahrte. Er blieb auf seine Weise treu. Dies gilt auch für die stete Sorge, mit der er bis 1996 seine jahrelang schwerkranke Frau Hedwig Schwarz-Pesch umgab und schließlich doch verloren hat. Es waren schwere Jahre, freilich mit guten Freunden. Er hat – auch wenn das manche nicht annehmen wollen und können – seiner Kirche, seiner Ordensgemeinschaft und auch der Theologie trotz der erwähnten Entscheidung am Ende doch alle Ehre gemacht. Er konnte wirklich überzeugend für die Kirche und vor allem seine Ordensgemeinschaft eintreten. Diese hat, gerade auch angesichts der „Laisierung“, bis heute, sicher auch in Trauer und Enttäuschung, zu ihm gehalten. Aus dem Abschied heraus gab es immer wieder neue Begegnungen. Dafür und für vieles andere sagen wir Otto Hermann Pesch großen Dank und wollen diesen Dank in der Gemeinschaft der Christen miteinander auch künftig bezeugen, gerade auch im Reformatationsgedenkjahr.

Teresa Hieslmayr

Die fünf Sprachen des Glaubens

Die Diskussionen um die neue Einheitsübersetzung oder der Bestseller von E. Flügge „Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt“ (2016) zeugen davon, dass die Sprache unseres Glaubens der Reform bedarf. Einer Reform, die zustande bringt, was die Apostel durch den Heiligen Geist zustande gebracht haben: die Menschen „mitten ins Herz zu treffen“, sodass sie zu fragen beginnen: „Was sollen wir also tun?“¹ So soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, auf welche Weise heute vom christlichen Glauben gesprochen werden kann, sodass Menschen berührt und bewegt werden.

Ich nehme dabei Anleihe an John L. Austin, dem Begründer der Sprechakttheorie. Er wies als Kontrapunkt zu einem „konstativen“ Sprachverständnis darauf hin, dass Sprache immer auch eine Form des Handelns darstellt, in der die Sprechenden Wirklichkeit schaffen und verändern: „Das Äußere des Satzes ist, jedenfalls teilweise, das Vollziehen einer Handlung, die man ihrerseits gewöhnlich nicht als ‚etwas sagen‘ kennzeichnen würde.“² Es geht ihm also nicht primär um das, *was*, sondern *wozu* etwas gesagt wird. Im Weiteren benennt Austin eine lange Reihe von Sprachhandlungen und klassifiziert sie entsprechend ihrer Handlungsziele: verurteilen, verzeihen, vereinbaren, wetten ... Einige von diesen Sprachhandlungen, so meine diesen Ausführungen zugrunde liegende These, könnten besonders relevant sein, wenn es um die Vermittlung des Glaubens geht. Im Gegensatz zu Austin steht für mich aber nicht deren Intention im Vordergrund. Mein Augenmerk richtet sich vielmehr auf das *Wie*, d. h. auf den Sprachmodus, wie er gleichsam als Antwort der Gläubigen auf den Anspruch der Wirklichkeit resultiert.

Für die Auswahl der Sprachmodi habe ich mich vorwiegend an der Bibel orientiert, und zwar speziell an jener Schrift, in der von den Anfängen der Glaubensvermittlung durch die Jünger erzählt wird, der Apostelgeschichte (Apg). Zusätzliche Impulse für die Darstellung gaben mir die hagiographischen Überlieferungen unseres Ordensgründers, des hl. Dominikus, sowie, anlässlich des großen Reformationsjubiläums, das Werk und die Theologie Martin Luthers. Beiden Männern war eine Erneuerung der kirchlichen Praxis und Glaubensvermittlung ein großes Anliegen, sodass es naheliegend war, sie auf ihre Reformansätze hin zu befragen. Wenn man die Apg daraufhin untersucht, wie die frühen Christinnen und Chris-

ten miteinander und mit anderen kommunizierten³, lassen sich fünf bevorzugte Sprachmodi identifizieren:

- der Modus der Verkündigung,
- der Modus des Dialoges und Disputierens,
- der Modus des Tröstens und Ermutigens,
- der Modus des Mahnens,
- der Modus des Betens.

Der Modus der Verkündigung

Der bei weitem häufigste Sprachmodus in Apg ist der Modus der „Verkündigung“. Die Jünger sprechen mit und zu anderen über ihren Glauben, den sie aus den Erfahrungen und Gesprächen mit Jesus von Nazareth gewonnen haben. Es ist jener Modus, über den, besonders im dominikanischen Kontext, bereits viel nachgedacht und publiziert wurde. Ich möchte daher an dieser Stelle nur zwei Aspekte herausgreifen, die sowohl in Apg als auch bei Dominikus und Martin Luther besonders hervorstechen.

Verkündigen ist Erzählen: Wenn man sich bewusst macht, dass die Heilige Schrift, die Basis unserer Glaubensverkündigung, weitgehend Geschichten über Gott mit der Welt sind, überrascht es nicht, dass Verkündigung von je her häufig im Modus des Erzählens erfolgte. Nicht nur die Jünger in der Apg erzählen vom Leben Jesu. Jesus selbst hat mit seinen Erzählungen und Gleichnissen quasi narrative Theologie betrieben. Mit den Bildern, die er in seinen Geschichten bringt, kommt er der Dynamik des Reiches Gottes näher als jede noch so präzise Feststellung. Auch für die heutigen Hörer oder Leserinnen ist die Lektüre der biblischen Parabeln mit ihren Andeutungen und Leerstellen nicht nur lustvoller als langwierige Belehrungen, sie eröffnet erst jenen Gefühls- und Denkraum, in dem die Unbegreiflichkeit und Unermesslichkeit Gottes erahnbar werden.

Verkündigen ist Bezeugen und Bekennen: Barnabas und Paulus berichten ihren Kolleginnen und Kollegen, wie sie Menschen aus anderen Religionen für den Glauben an Jesus Christus begeistern konnten und überzeugen sie auf diese Weise von der Sinnhaftigkeit der sogenannten Heidenmission (vgl. Apg 15,1f.). Flüchtlingshelferinnen schildern anderen ihre positiven Erfahrungen mit den Asylsuchenden und bewegen sie so dazu, ihre Vorurteile zu überdenken. Eine Kellnerin erzählt mir, wie sie nach dem Zerbrechen ihrer Familie durch diese Krise zurück zu Gott und ins Leben gefunden hat und wird mir so zur Botin der Auferstehung. Sie alle erzählen nicht eine, sondern ihre je persönliche Heilsgeschichte. Und sie bezeugen die Wirkmächtigkeit Gottes in ihrem Leben und überzeugen andere von Seiner heilsamen Kraft. In einer Zeit, in der durch den Primat der Naturwissenschaften sämtliche rationalen Gottesbeweise fragwürdig geworden sind, scheint mir das Erzählen der eigenen Gottesgeschichte eine stärkere Überzeugungskraft zu besitzen als die Versuche vernunftorientierter Beweise. So wie das Wort Gottes in Jesus Mensch geworden ist,

**Teresa Hieslmayr OP,
MMag.theol.** (sr.teresa@kloster-kirchberg.at), geb. 1975 in Kirchdorf/Krems, Theologin und Psychotherapeutin. Anschrift: Markt 2, A-2880 Kirchberg a.W. Veröffentlichung u. a.: Praedicationio feminina – Predigt nach Frauenart, in: I. Grave/J. Schmidt/M. Zangerle (Hrsg.), Frauen in der Kirche? Unverzichtbar, Freiburg/Schweiz 2015, 62–66.

brauchen auch wir uns gegenseitig als lebendige Glaubensbekenntnisse, die Gottes Gegenwart gleichsam verkörpern und „Zeugen der Gnade Gottes“ (Apg 20,24) sind. Freilich: Damit machen wir uns angreifbar und gehen das Risiko ein, dass unser Bekenntnis zum Martyrium wird.

Der Modus des Dialoges und Disputierens

Während die derzeit überwiegenden Formen der Verkündigung monologisch und damit einseitig strukturiert sind (Homilie, Vortrag, Vorlesung), gibt es im Gespräch zwei oder mehr aktive Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die sich als gleichberechtigt und -beteiligt verstehen. Der dialogische Sprachmodus scheint mir gegenwärtig besonders anschlussfähig, wenn man beachtet, welch großer Beliebtheit sich mediale Kommunikationsformen erfreuen, die die Möglichkeit bieten, Aussagen zu kommentieren, Meinungen zu äußern oder „Votings“ abzugeben.

Die Disputatio, eine spezielle Form des theologischen Gesprächs, entstand im Mittelalter als Zusammenschau von Argumenten, Meinungen und Weltanschauungen über ein bestimmtes Thema. Es ging um die Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen, nicht mit dem Ziel, zu einer abschließenden, endgültigen Antwort zu kommen. Von Dominikus wird gesagt, dass er immer wieder mit anderen über Gott oder das Heil der Seelen „disputierte“⁴. Die Disputationes, wie sie auch von Luther in zahlreichen Varianten überliefert sind, unterlagen strengen Spielregeln mit genau vorgegebenem Ablauf. Der klare Rahmen bot eine Sicherheit, die es ermöglichte, auch schwierige Themen aufs Tableau zu bringen und schwierig Ausgbares besprechbar zu machen.

Ich erinnere mich gut, wie ich mich als Jugendliche angesichts meiner und meiner Familie religiöser Sprachlosigkeit nach sicheren Räumen für Glaubensgespräche gesehnt habe und die seltenen Fälle genoss, in denen mir solche zur Verfügung gestellt wurden. Nach wie vor wird eine große Lücke in diesem Bereich beklagt. Sowohl in den Pfarreien als auch in Ordensgemeinschaften gibt es wenige Strukturen, die den persönlichen Austausch über den Glauben fördern: eine Lücke, die zu füllen unser dominikanisches Charisma herausfordern könnte. Im besten Fall würde in diesen geschützten Räumen geübt, was dann auch im Alltag seine Fortsetzung finden könnte: die dringenden Fragen des Lebens mit einer gewissen Unbefangenheit zu stellen und zu besprechen – nicht erst dann, wenn sie nach Schicksalsschlägen aufgrund ihrer Heftigkeit hervorbrechen und nach außen drängen.

Der Modus des Tröstens und Ermutigens

Einer meiner Neffen legte als kleines Kind beim Malen und Zeichnen eine außerordentliche Ungeschicklichkeit zutage. Meine Schwester, seine Mutter, aber wurde nicht müde, ihn zum Umgang mit Stiften und Farben zu ermuntern, und

tröstete ihn, wenn er wieder einmal frustriert über den Ausmalbildern saß, deren Figuren er weit über den Rand hinaus mit Farbe versehen hatte. Heute ist er ein begeisterter Zeichner, und in meinem Zimmer hängen oft Werke von ihm. Die ausdauernde Ermutigung seiner Mutter hatte sichtbar mehr gefruchtet, als es wahrscheinlich die klügsten Belehrungen und Verbesserungsvorschläge getan hätten. In Apg wird das Trösten und Ermutigen als eine der zentralen Dimensionen der Glaubensvermittlung dargestellt. „Sie sprachen ihnen mit vielen Worten Mut zu und stärkten sie“ (Apg 15,32). Ähnliche Worte finden sich bei Dominikus und Luther gegenüber ihren jungen Gemeinschaften und Gemeinden, die sie dazu ermutigten, sich am Glauben an die Macht und Treue Gottes festzuhalten. Die Geschichte hat bewiesen, dass ihr Trost Frucht brachte.

Einen Seitenblick auf die Entwicklungspsychologie finde ich in diesem Zusammenhang erhellend. Sie weist darauf hin, dass das Trösten einer der frühesten und elementarsten Sprachmodi im Dialog zwischen Mutter und Kind ist, wenn es um die Entwicklung einer gefestigten Identität geht. Besonders Menschen, deren Leben von Verlust, Scheitern, Angst und Ungewissheit geprägt ist, brauchen Trostworte wie einen Bissen Brot. Wir begegnen ihnen täglich, und ich bin der Überzeugung, dass jedes tröstende Wort, das aus unserem Glauben kommt, ein Evangelium von der Güte Gottes ist, selbst wenn Sein Name nicht genannt wird. Gleichzeitig wird die Fähigkeit zu trösten damit auch zur Feuerprobe für unseren Glauben. Was – oder vielleicht besser: wer – berechtigt und befähigt uns dazu, jemandem Mut zuzusprechen, der von unerträglichen Schmerzen gequält oder schweren Verlusten betroffen ist? Nur wenn wir selber darauf vertrauen, dass auch diese Menschen „Wege zum Leben und Freude vor Gottes Angesicht“ (Apg 2,28) finden werden, wird unser Wort glaubhaft zum „Wort des Lebens“ (Apg 5,20).

Der Modus des Mahnens

Einen gewissen Kontrapunkt zum oben Gesagten setzt ein weiterer, besonders in Apg und bei Dominikus anzutreffender Sprachmodus: der Modus des Mahnens. Er findet sich besonders im Umgang mit den „Brüdern und Schwestern im Glauben“, bei denen man bereits eine gemeinsame Basis voraussetzen konnte und zu denen ein persönliches Vertrauensverhältnis bestand. Der Fokus liegt dabei in Apg auf der Mahnung zur Christustreue, während Dominikus seinen Brüdern häufig einschärft, sich an das Gelübde der Armut zu halten. So hebt sich dieser Sprachmodus vom Modus des Kritisierens ab: Im Blickpunkt stehen weniger vorhandene Missstände als das zu erstrebende Ziel. In beiden Schriften fällt die Klarheit der Worte auf, in denen die Ermahnungen erfolgen. Kein Konjunktiv, keine verschämte Umschreibung, und dennoch wird zumindest von Dominikus berichtet, dass seine Worte nicht verletzend wirkten, sondern „alle aufgerichtet von ihm weggingen“.⁵ Gleichzeitig muss gesagt werden, dass die Jünger ebenso wie Dominikus mit ihren radikalen Forderungen auch auf Ablehnung und Feindseligkeit stießen. Die scharfe Zurechtweisung derer, die das Heilige für ihre eigenen Interessen missbrauchen, erregt Ärger und Aggression. An Personen wie Bischof Erwin Kräutler

CPPS (Emeritus der Diözese Xingu, Brasilien) wird deutlich, dass auch heute gilt: Wer zurechtweist und tadelt, muss mit Widerstand rechnen und kann in Todesgefahr geraten. Nur wer weiß, auf welchem Fundament seine Mahnung und Kritik gründet, kann dem Widerstand und der Bedrohung standhalten. Gleichzeitig ermutigen uns solche Glaubensvorbilder dazu, dass auch wir in unseren Gemeinden und in der Gesellschaft als Christinnen und Christen eindeutige Standpunkte vertreten und offen äußern.

Ermahnen = Erinnern: Wenn Apg Christustreue und Dominikus Armut einmahnen, tun sie letztlich nichts anderes als an etwas Bekanntes zu erinnern, nämlich dass allein das Vertrauen auf Gott uns Menschen von der Angst befreien kann, die Leben zerstört und einengt. Der Modus der Ermahnung kommt also dem Modus des Erinnerns sehr nahe. In diesem Sinn ist die Mahnung nur die Kehrseite der Ermutigung: Beide sind Aufrufe zum Glauben an Gottes unbegreiflich machtvolles Wirken, um das wir längst wissen und das doch regelmäßig unserem Bewusstsein entgleitet. Hier kommt nun Luther und das oft zitierte *sola fide* ins Spiel. Seinen Katechismus, den er als „treue, ernstliche Vermahnung an alle Christen“⁶ verstanden haben will, beginnt er mit dem Satz: „Ein Gott heißt das, von dem man alles Gute erhofft und zu dem man in allen Nöten seine Zuflucht nimmt.“⁷ Auch Luther weiß um die Vergesslichkeit des Menschen und die Brüchigkeit unseres Glaubens, daher fordert er dazu auf, „sich täglich im Katechismus, wohl [zu] üben“, damit dieser Glaube als „Zuversicht auf Gott allein“⁸ nicht verloren geht. Als Christinnen und Christen brauchen wir uns unserer Vergesslichkeit nicht zu schämen, aber wir brauchen eine Kultur des Ermahnens, in der wir uns immer wieder neu gegenseitig auf- und ausrichten.

Der Modus des Betens

Der Sprachmodus des Betens unterscheidet sich von den anderen Modi, weil er nicht an Menschen, sondern an Gott gerichtet ist. In Apg wird Beten häufig als spontane Kommunikation „nach oben“ geschildert, entweder einer einzelnen Person oder einer Gruppe. Gebetet wird zu jeder Zeit und an jedem Ort, besonders in Krisen und Entscheidungssituationen. Zum Ausdruck kommen darin Bitte, selten Dank, vorwiegend aber Ehrfurcht und Hingabe an Gott. Auf jeden Fall findet es in gesprochener Form und insofern auch von anderen hörbar statt.

Vom Beten des hl. Dominikus wird berichtet, dass er „eifriger im Gebet als alle Menschen“⁹ war, er dürfte vorwiegend alleine und in der Nacht, eher in meditativer Weise gebetet haben. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass er selbst eine deutliche Unterscheidung zwischen persönlichem Gebet und Offizium trifft. Während sich das eine alleine, spontan, form- und wortlos ereignet, findet das andere in Gemeinschaft, in einer festen Zeit und Form und laut gesprochen bzw. gesungen statt. Eine ähnliche Differenzierung findet sich auch bei Luther, der zwar eine Reihe von Gebeten und Liedern für den gemeinschaftlichen Gottesdienst verfasst hat, aber gleichzeitig seinen Freund für das formlose Gebet „in die Kammer“ schickt.¹⁰ Hier ist also etwas verloren gegangen, das es wert wäre, wieder

mehr entdeckt zu werden: das werthafte, spontane gemeinschaftliche Gebet, gerade in Situationen, in denen die Rückbindung an Gott notwendig und heilsam ist.

In seiner Handreichung über das Gebet erwähnt Luther eine weitere Dimension dieses für alle Glaubenden so zentralen Sprachmodus: seine performative Kraft nach innen. Das Gebet ist demnach nicht nur auf Gott gerichtet, sondern verändert auch den Betenden selber. Im Gebet „soll in deinem Herzen ein Feuerlein angezündet“⁰¹ werden. Eine Wirkung nach außen entfaltet zusätzlich das ausgesprochene, gemeinschaftliche Gebet. Es spricht auch jene an, die nicht direkt daran beteiligt sind und es nur zufällig hören. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Erzählung von der Gefangenschaft Paulus und Silas in Philippi. Paulus und Silas beten laut in ihrer Zelle, singen Loblieder, „und die Gefangenen hörten ihnen zu“ (Apg 16,25f.). Ihr Gebet führt letztlich zur Frage des Gefängniswärters: „Ihr Herren, was muss ich tun, um gerettet zu werden?“ (Apg 16,30). Das flehentliche Gebet „nach oben“ ist Trost und Ermutigung für die Apostel und überzeugendes Glaubensbekenntnis nach außen. Ich erinnere mich an eine Gedenkfeier anlässlich eines Terroranschlags in Deutschland: eine Liturgie, die den klagenden Schrei der Opfer zu Gott ebenso zum Ausdruck brachte wie den Trost der Betroffenen und die Mahnung zum Frieden.

Trost, Mahnung, Zeugnis, Dialog: Im Gebet sind alle zentralen Sprachmodi des Glaubens enthalten. Unser Sprechen kommt so im Gebet an seinen Höhepunkt, weil in ihm nicht nur wir sprechen, sondern Gott selber zur Sprache kommt.

01 Apg 2,37.

02 J. L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 2002, 28.

03 Der Begriff „Kommunikation“ wird im weiteren Verlauf als wort-hafte Kommunikation verstanden, auch wenn mir bewusst ist, dass dies eine verkürzte Begriffsverwendung ist.

04 V. Koudelka, Dominikus. Die Verkündigung des Wortes Gottes, München 1989 (im Folgenden abgekürzt mit KD, hier z. B. KD 65, 85, 180; die Nummern sind auf die Absätze bezogen).

05 KD 31.

06 M. Luther, Kritische Gesamtausgabe. Schriften, Weimar 1883–1993

(im Folgenden abgekürzt mit WA), hier: Der große Katechismus, WA Bd. 30/1, 125.

07 Ebd., 133.

08 Ebd.

09 KD 74.

10 WA Bd. 38, 358 („Eine einfältige Weise zu beten“).

11 Ebd., 372.

Heinrich Stirnimann OP (1920–2005)

Heinrich Stirnimann war ein weltoffener Mensch. Er war mit allen Sinnen und mit neugierigem Geist der Welt und ihrer Schönheit zugewandt, insbesondere der zeitgenössischen Architektur und Literatur. Gleichzeitig war er ein Liebhaber und Kenner der christlichen Mystik und wohl selber auch ein (verkannter) Mystiker. Er war ein Pionier der Ökumene und gleichzeitig jeder Schwärmerei von Grund auf abgeneigt. Er war ein Mann, der die Begegnung, das Gespräch und die Freundschaft suchte. Stirnimann war zeitlebens auf vielen Wegen unterwegs. Er war Studentenmagister der jungen Schweizer Dominikaner, Prior in Freiburg/Schweiz¹ und Luzern, Spiritual der Dominikanerinnen in Ilanz (1988–2000). Er begleitete als theologischer Experte den Freiburger Bischof François Charrière zur ersten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er war von 1966–82 Herausgeber der „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, und vor allem war er Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (1952–82). Last but not least war er in den schwierigen 1968er Jahren *Rector magnificus* der Universität Freiburg (1968–71) und noch vieles mehr. Da es unmöglich ist, hier und jetzt Stirnimann auf all seinen Wegen und Pfaden nachzuspüren, begnüge ich mich, den Ökumeniker Stirnimann zu begleiten nach einigen biografischen Notizen.

Heinrich Stirnimann kam 1920 in einer gut bürgerlichen, liberalen Familie in Luzern zur Welt. Sein Vater war ein stadtbekannter Kinderarzt und ein über die Landesgrenzen hinaus geschätzter Buchautor. Nach dem Abitur 1939 ging Stirnimann nach Zürich an die Eidgenössische

Technische Hochschule (ETH) an die dortige Abteilung 1, um Architektur zu studieren. Als 1940 nach dem Zusammenbruch Frankreichs Helvetien von lauter Faschisten umzingelt war, fand Stirnimann – wie er rückblickend als 80-jähriger sagte –, dass in dieser Situation weder die „darstellende Geometrie“ noch die „Logarithmen“ etwas Hieb- und Stichfestes zu bieten vermochten.² Stirnimann, auf der Suche nach tragendem Sinn, verließ Zürich und ging nach Freiburg, um Philosophie zu studieren. Weil die Freiburger Philosophieprofessoren damals alle Dominikaner waren, lernte Stirnimann den Dominikanerorden kennen und trat 1942 in den Orden der Prediger ein.

Nach dem Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg promovierte Heinrich Stirnimann an der ordenseigenen Hochschule „Angelicum“ in Rom und wurde anschließend Lehrbeauftragter für Fundamentaltheologie am *Studium generale* der irischen Dominikaner in Talaght bei Dublin. 1952 wurde der 32-jährige Stirnimann auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Apologetik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg berufen. 30 Jahre lang führte Stirnimann als guter Latinist – die Vorlesungen waren damals in Theologie und Philosophie in lateinischer Sprache – die Studierenden *modo geometrico* in die Geheimnisse der Fundamentaltheologie ein. Die Vorlesungen von Stirnimann waren an Klarheit nicht zu übertreffen.

Pionier der Ökumene in der Kirche Schweiz

Als dann das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) die ökumenische Frage aufgriff, ließ sich Stirnimann nicht zweimal bitten. Er gründete noch während des Konzils 1964 das Institut für ökumenische Studien. Es war das erste Institut dieser Art in der Schweiz und ist heute noch ein anerkanntes Kompetenzzentrum der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Der Ökumeniker, der schon Jahre lang in Stirni-

mann schlummerte, erwachte und wurde nun seine Leidenschaft. Die Gründung des ökumenischen Instituts war ein Meilenstein auf dem Weg der Ökumene in der Kirche Schweiz. Im Rahmen des Instituts erschienen in den folgenden Jahren nicht nur alle bekannten Ökumeniker zu Vorlesungen und Seminaren in Freiburg, sondern auch viele berühmte evangelische Theologen kamen zu theologischen „Gastspielen“ nach Freiburg. Ein frischer Wind wehte durch die etwas verstaubte Freiburger Neuscholastik.

Als erstes baute Heinrich Stirnimann eine breit angelegte Dokumentationsstelle zu ökumenischen Fragen und Problemen auf und stellte mit den Studierenden eine imposante Forschungsbibliothek auf die Beine. Gleichzeitig gründete er die Schriftreihe „Ökumenische Beihefte“ zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie³, in der die Forschungen des Instituts veröffentlicht wurden. Stirnimann konnte die Theologische Fakultät überzeugen, in das ordentliche theologische Curriculum Seminare und Vorlesungen zu ökumenischen Fragen verbindlich einzuführen, damit künftige Seelsorger mit den Grundproblemen der Ökumene vertraut werden. Ein Höhepunkt für uns Studierende war zweifelsohne das Seminar „Zu Fragen der Hermeneutik“, das Stirnimann mit Prof. Gerhard Ebeling (Zürich) durchführte.

Etwa 30 Studierende beider Konfessionen trafen sich abwechselnd in Zürich und Freiburg zu unvergesslichen Diskussionsrunden. Was heute selbstverständlich ist, war in den 1960er Jahren noch revolutionär. Von Anfang an pflegte das Institut enge Kontakte zum ökumenischen Institut des Weltkirchenrates in Bossey und zu protestantischen Fakultäten in der Schweiz, insbesondere mit Neuenburg und Zürich.

Es ging Heinrich Stirnimann aber nicht nur darum, in theologischen Kreisen die konfessionellen Differenzen auszuloten und abzubauen, sondern er war bemüht, auch und gerade die Kirchenleitungen in diesen Dialog einzubeziehen. So hat Stirnimann zwölf Jahre lang als Co-

Präsident der „Evangelisch-römisch-katholischen Gesprächskommission“ der Schweiz sich maßgebend dafür eingesetzt, dass diese Kommission zusammen mit der „Christkatholisch-römisch-katholischen Gesprächskommission“ drei wichtige Studiendokumente verabschieden konnte, die praktische Konsequenzen zeitigten. So hat das Studiendokument zum sog. Mischenproblem die drei Landeskirchen befähigt, die das zwischenkirchliche Klima jahrelang vergiftende Frage, in welcher Konfession die Kinder konfessionsverschiedener Ehen erzogen werden sollen, zu entschärfen. Diese Entschärfung geschah so, dass – verkürzt gesagt – die Beantwortung dieser Frage der Verantwortung der Eltern überlassen wurde, ohne Einmischung der jeweiligen Kirche.⁴ Ein zweites Studiendokument „Zur Frage der Taufe heute“ lieferte den drei Landeskirchen die theologische Grundlage, um die Taufe in der jeweiligen Kirche gegenseitig anzuerkennen.⁵ Schließlich verabschiedeten die ökumenischen Gesprächskommissionen ein mit großer Sorgfalt erarbeitetes Arbeitsdokument zu „Notwendigkeit und Grenzen eines gemeinsamen eucharistischen Zeugnisses“. In diesem Dokument werden die bestehenden Differenzen klar benannt und gleichzeitig die Hoffnung auf baldige eucharistische Gemeinschaft geweckt.⁶

Für die Fortsetzung des ökumenischen Dialogs

In diesen Jahren der Hoffnung schien vieles möglich. Doch wie schnell ging diese Zeit vorbei und aus Hoffnung wurde Resignation. Die Kirchen schienen Angst vor der eigenen Courage zu bekommen. Die Hierarchien – hüben wie drüben – zogen die Bremse. Der Konfessionalismus und die Suche nach der eigenen Identität wurden wichtig. Die Texte von Stirnimann aus den späten 1970er und 80er Jahren zeigen seine Sorge über diese Entwicklung und rufen zur Fortsetzung des ökumenischen Dialogs auf, weil es um

die Glaubwürdigkeit der christlichen Frohbotschaft in der säkularen Welt gehe.⁷ Weil Stirnimann sich bewusst war, dass ohne die Rezeption des ökumenischen Anliegens durch die kirchliche Basis kein Fortschritt zu erreichen war, war er sich nicht zu schade, durch Vorträge und Diskussionen in unzähligen Gemeinden den einfachen Gläubigen den ökumenischen Gedanken nahe zu bringen. Am 1. Dezember 1979 erhielt Stirnimann von der Theologischen Fakultät der Universität Bern den Doktor honoris causa. In der Laudatio heißt es: „Heinrich Stirnimann, dem unermüdlichen Vorkämpfer der ökumenischen Öffnung in der römisch-katholischen Kirche, dem hervorragenden theologischen Lehrer und Forscher, dem tatkräftigen, klugen und geduldigen Baumeister brüderlicher Zusammenarbeit und wachsender Einheit der Konfessionen in unserem Lande.“

Der Abschied von der Universität nach 30 Jahren war für Stirnimann auch eine Befreiung, denn er war im starren Korsett der neuscholastischen Universitätstheologie nie ganz zu Hause. Er fand nun Zeit und Muße, sich der Mystik und Spiritualität, die immer sein heimliches Hobby waren, zuzuwenden. Sein Schreibstil wandelte sich. Statt streng wissenschaftlicher Studien, wandte er sich dem nicht weniger anspruchsvollen Essay zu, das ihm erlaubte, meditierend und spielerisch wichtige Themen zu behandeln.

So entstanden die drei originellen und weitverbreiteten Werke über Niklaus von Flüe, Maria und Augustinus: „Der Gottesgelehrte Niklaus von Flüe“ (1981), „Marjam. Marienrede an einer Wende“ (1989) und „Grund und Gründer des Alls. Augustinus Gebet in den Selbstgesprächen“ (1992). Später kam die Reihe „Sigma“ hinzu mit mehr als 20 kleinen und kleinsten Bändchen, die nicht öffentlich zu kaufen waren, die Stirnimann aber seinen vielen Freundinnen und Freunden mit einer sehr persönlichen Widmung schenkte. In diesen kleinen Schriften gelang es ihm, in immer konzentrierteren apophatisch knappen Verdichtungen wesentliche Grundfragen christlichen Glaubens zur Sprache zu bringen und in einmaligen Miniaturen seinen Freunden ein bleibendes Denkmal zu errichten.

2005 starb Heinrich Stirnimann in Ilanz und wurde auf dem Klosterfriedhof der Ilanzer Dominikanerinnen beigesetzt.⁸

Dr. theol. Johannes B. Brantschen OP (jean.brantschen@bluewin.ch), geb. 1935 in Randa/Wallis, Prof. em. für Fundamentaldogmatik an der Universität Freiburg/Schweiz. Veröffentlichung u. a.: Warum lässt der gute Gott uns leiden? Antwortversuche auf die Zumutungen des Lebens, erw. und überarb. Aufl., Freiburg/Br. 2015. Anschrift: Albertinum, Square des Places 2, CH-1700 Freiburg.

01 Im Folgenden: Freiburg.

02 Vgl. H. Stirnimann, Worauf es ankommt, Freiburg/Schweiz 2001.

03 Heute: Studia Oecumenica Friburgensia.

04 Vgl. Christliche Ehe und getrennte Kirchen. Dokumente, Studien von J.-J. Allmen [u. a.], hrsg. von H. Stirnimann (Ökumenische Beihefte Bd. 1), Freiburg/Schweiz 1968.

05 Vgl. Zur Frage der Taufe heute. Ein Studiendokument der ökumeni-

schen Gesprächskommissionen der Schweiz, in: Schweizerische Kirchenzeitung 141 (1973), 465–469, 474–475.

06 Vgl. Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken, hrsg. von H. Stirnimann (Ökumenische Beihefte Bd. 5), Freiburg/Schweiz 1971.

07 Vgl. H. Stirnimann, Einigkeit, Uneinigkeit und Verketzerung unter Christen, in: Schweizerische Kirchenzeitung 145 (1977), 311–314; ders., Ökumene solidarisch – oder Rück-

kehr zum Konfessionalismus?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 147 (1979), 33–36. Siehe auch ders./W.A. Visser't Hooft/H.J. Margull, Zukunft der Ökumene. Drei Vorträge, Zürich 1974.

08 Ich danke Prof. Dr. Guido Vergauwen OP, dem Nachfolger von Stirnimann auf dem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz, für hilfreiche Hinweise.

Von sich selbst nichts halten

Oder wie Luther Johannes Tauler (miss)verstand

„Ich habe bei ihm [...] mehr echte und ernsthafte Theologie gefunden als bei allen scholastischen Doktoren aller Universitäten [...]“¹ So äußerte sich Luther 1518, also relativ kurze Zeit nach seinem Thesenanschlag, über den dominikanischen Mystiker Johannes Tauler (ca. 1300–61). Zusammen mit einer Reihe weiterer begeisterter Äußerungen über Tauler belegt dieses Zitat, wie wichtig der Mystiker für den Wittenberger Professor in diesen Jahren der beginnenden Reformation war.² Auffällig ist dabei, dass Luther den Predigerbruder mit Universitätsgelehrten verglich. Denn Tauler hatte zwar das intensive ordensinterne Studium der Dominikaner absolviert, wirkte aber selbst nicht als theologischer Lehrer oder Schriftsteller. Der Mystiker war ein Seelsorger, er predigte nur, noch dazu in der Volkssprache, statt in der Gelehrtensprache Latein und ausschließlich vor geistlich lebenden Frauen.³ Nirgendwo erhob er Anspruch darauf, ein geschlossenes theologisches System erarbeitet zu haben. Luther aber las ihn offenbar anders. Für den Augustiner waren Taulers Predigten theologische Texte, die ihn in seiner eigenen theologischen Entwicklung beeinflussten.

Luthers Randbemerkungen zu Taulers Predigten

Dass Luther überhaupt auf den Straßburger Mystiker gestoßen war, ist nicht überraschend. Denn dessen Predigten waren in der Zeit um

1500 relativ weit verbreitete Texte. Das lässt sich aus der recht großen Anzahl erhaltener Handschriften ebenso folgern wie aus der Tatsache, dass es bereits zwei Druckausgaben der Predigten gab: Eine war 1498 in Leipzig entstanden, die zweite 1508 in Augsburg. Besonders in den Klöstern war Taulers Mystik nicht unbekannt, und zwar besonders in solchen Klöstern, die es mit ihren Regeln genau nahmen, die also der Ordensreformbewegung dieser Zeit zuzurechnen sind.⁴ Auch im Wittenberger Augustinerkonvent gab es ein Exemplar der Druckausgabe von 1508, das sich bis heute erhalten hat. Hier trug Luther 73 Randbemerkungen in lateinischer Sprache ein.⁵ Das war in dieser Zeit kein ungewöhnliches Verhalten, ungewöhnlich war aber die Qualität der z. T. sehr umfangreichen Anmerkungen. Sie belegen, dass sich der Augustiner intensiv mit den Gedanken des Dominikaners auseinandersetzte und mit ihnen in vielerlei Hinsicht übereinstimmte. Luthers Marginalien müssen mehr oder weniger während des Lesens entstanden sein, sie ermöglichen also einen recht direkten Blick auf die Gedanken, die der Wittenberger während seiner Taulerlektüre entwickelte. Aus zwei von ihnen möchte ich Zitate herausgreifen, die sich als exemplarisch für die Auseinandersetzung Luthers mit Tauler verstehen lassen. Beide stehen neben dem Text derselben Predigt, nämlich der Predigt 64 mit dem lateinischen Titel „Beati oculi“.

Gemeinsamkeit: Vertrauen auf Gott allein

In der ersten Anmerkung Luthers findet sich u. a. folgender Satz: „Darum ist es notwendig, dass die Zuneigung [zu Gott] nackt ist und entkleidet von jeder Weisheit und unserer eigenen Gerechtigkeit und sich allein auf Gott stützt und sich für nichts hält.“⁶ Hier sind lutherische Kerngedanken greifbar: Der wenig später in der reformatorischen Diskussion so wichtige Begriff „Gerechtigkeit“ wird benutzt, und es wird eine innere Haltung für notwendig erklärt, wie

sie Luther auch später immer wieder beschrieb. Es geht für den Gläubigen darum, sich allein auf Gott zu verlassen, statt auf scheinbare eigene Qualitäten oder Leistungen zu bauen. Hier klingt das lutherische Grundmotiv, die Rechtfertigung des Sünders allein durch Gnade und durch Glauben, sehr deutlich an.

Zwar findet diese Anmerkung in der kommentierten Predigtpassage keine unmittelbare Entsprechung – hier wird nur betont, dass der Eigenwille des Menschen für das innere geistliche „Sehen“ ein Hindernis sei⁷ –, aber etwas zuvor findet sich in derselben Predigt ein Gedanke des Mystikers, der dem des Reformators sehr ähnlich ist: „Nun sollen wir den Weg prüfen, der zur wahren Seligkeit leitet [...]: [dass der Mensch] von sich selbst nichts hält, noch von allem, was er tut oder tun kann [...] er halte sich zumal für nichts, wie er es auch ist. Wenn es da [doch] etwas gibt, dann ist es nicht ihm zuzuschreiben, sondern allzumal Gott.“⁸ Hier zeigt sich eine große Übereinstimmung zwischen beiden Theologen. Beiden ging es um die demütige Erkenntnis, dass der Mensch nichts sich selbst verdankt, sondern ganz auf Gott angewiesen ist, eine Erkenntnis, die für Luther immer zentral blieb.⁹

Wurzelte Luthers Theologie also in der mystischen Lehre Taulers? In jüngster Zeit hat der evangelische Kirchenhistoriker Volker Leppin diese Frage entschieden bejaht. So bezeichnet Leppin beispielsweise den lutherischen Grundsatz „*Sola fide*“, die Überzeugung also, dass der Mensch nicht durch eigene Anstrengung, sondern allein durch Glauben gerettet wird, als „Charakteristikum der ausgebildeten evangelischen Rechtfertigungslehre“. Und für dieses Charakteristikum gelte: „Den Ansatz hierzu finden wir in der Auseinandersetzung [Luthers] mit dem [...] Mystiker.“¹⁰

Unterschied: das Menschenbild

Trotz aller Parallelen, die man zwischen dem Gedankengut des Mystikers und dem des Reformators feststellen kann, muss diese Sichtweise aber relativiert werden.¹¹ Beide Theologen unterschieden sich nämlich in ihrer Anthropologie fundamental voneinander. Das lässt sich u. a. an einer zweiten Anmerkung Luthers zur hier bereits zitierten Predigt „*Beati oculi*“ zeigen. Diese Predigt handelt nämlich vom Wesen der menschlichen Seele. Nach Tauler hat Gott eine „besondere Verwandtschaft [mit sich] in den Grund der Seele gelegt“. Diesen besonderen „Adel“ der Seele kann man mit Meister Eckhart – nur an dieser Stelle nennt Tauler den Namen seines verketzerten Lehrers – „einen Funken der Seele“ nennen. „Und dieser Funke fliegt so hoch [...], dass ihm das Verstehen nicht folgen kann. Denn er rastet nicht, bis er wieder in den Grund kommt, aus dem er geflossen ist.“¹² Hier wird der wesentliche Punkt des mystischen Menschenbilds deutlich: Im Kern der menschlichen Seele gibt es einen Bereich, der eine besondere spirituelle Qualität, eine Verwandtschaft mit Gott hat. Er ist aus Gott „geflossen“, wie Tauler immer wieder formulierte, und strebt wieder zu Gott zurück. Diesen beinahe göttlichen Bereich der Seele, Meister Eckharts „Seelenfunken“, nannte Tauler selbst den „Grund“ der Seele oder das „Gemüt“.

Dieser Gedanke ergänzt in der mystischen Tradition, die Tauler nur übernahm, die Vorstellung, dass der Mensch aus zwei Bereichen bestehe, Körper und Geist. Für die Mystik ist der Mensch nämlich dreigeteilt: „Der Mensch“, so heißt es im Folgenden bei Tauler, „besteht gewissermaßen aus drei Menschen und ist doch *ein* Mensch. Der erste ist der äußere, tierische, sinnliche Mensch; der zweite ist der vernünftige Mensch mit seinen vernünftigen Kräften; der dritte ist das Gemüt, der oberste Teil der Seele. Dies alles zusammen ist *ein* Mensch.“¹³

Neben dieser, für Taulers Anthropologie zentralen Stelle hinterließ Luther eine Anmerkung,

die die Differenz zwischen ihm und Tauler deutlich macht. Luther nahm nämlich die Gedanken Taulers in folgender Weise auf: „[...] Der sinnliche Mensch, der sich auf die Sinnlichkeit stützt – Der vernünftige Mensch, der sich auf die Vernunft stützt – Der geistliche Mensch, der sich auf den Glauben stützt. [...]“¹⁴ Der dritte, der „geistliche Mensch“ – in Taulers Terminologie „das Gemüt“ – war also für Luther durch seine Glaubenshaltung bestimmt. In Taulers Predigt ist dagegen vom Glauben überhaupt nicht die Rede. Der Mystiker vertrat hier vielmehr die Meinung, dass im Wesen jedes Menschen gewissermaßen von Natur aus und ganz unabhängig vom Glauben die Körperlichkeit (tierischer Mensch), der Geist (vernünftiger Mensch) und eben auch der quasi-göttliche Seelenkern („das Gemüt“) eine Rolle spielen. Die Seele *jedes* Menschen hat *immer* einen gottähnlichen Kern, der aus Gott geflossen ist und zu ihm zurückstrebt. Das gilt auch für die, denen das überhaupt nicht bewusst ist. So heißt es bei Tauler: „Die Meister sprechen, dass dies Gemüt der Seele so edel sei, dass es immer eine Wirkung entfaltet, der Mensch schlafe oder wache, er wisse es oder nicht. Denn es hat ein unermessliches ewiges Zurückblicken zu Gott.“¹⁵ Das ist bei Luther anders. Auch er kann davon reden, dass die menschliche Seele beinahe gottähnlich werden bzw. mit Christus vereinigt werden könne, aber dies in einem anderen Sinn. So formuliert er einige Jahre später in seiner grundlegenden Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“: „Nicht allein gibt der Glaube [Hervorhebung, H.O.] so viel, dass die Seele dem göttlichen Wort gleich, aller Gnaden voll, frei und selig wird, sondern er vereinigt auch die Seele mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus dieser Ehe folgt, wie Sankt Paulus sagt, dass Christus und die Seele ein Leib werden.“¹⁶ Zwar greift hier Luther deutlich auf mystische Formulierungen zurück. Aber er meint ebenso deutlich etwas anderes als Tauler: Bei Luther ist die besondere Gottesnähe der Seele Folge des Glaubens, bei Tauler ist die

Gottesverwandtschaft des Seelenkerns immer schon vorhanden, es kommt nur darauf an, dass jeder sie bei sich selbst entdeckt.

Hier wird eine tiefgreifende Differenz im Menschenbild zwischen Reformator und Mystiker sichtbar, die sich auch sonst bei Luther nachweisen lässt.¹⁷ Tauler verweist den Menschen auf dessen eigenes Seelenzentrum, in dem eine direkte Begegnung mit Gott stattfinden kann. Demgegenüber hat für Luther die menschliche Seele auch schon in diesen frühen Jahren keinerlei heilsvermittelnde Qualität. Nicht durch die innere Betrachtung des menschlichen Seelengrundes wird Gott gefunden, sondern nur durch den Glauben und das heißt außerhalb des Menschen. Luther schrieb zum Beispiel in den Aufzeichnungen zu seiner Römerbriefvorlesung, die er etwa zeitgleich mit seiner Taulerlektüre, also 1515/16, an der Universität in Wittenberg hielt: „Gott will uns nicht durch eigene, sondern durch von außen kommende [*extraneam*] Gerechtigkeit und Weisheit retten, durch eine Gerechtigkeit, die nicht aus uns kommt und geboren wird, sondern die von anderswoher in uns hereinkommt.“¹⁸ Hier wird die gegensätzliche Akzentsetzung deutlich: Von außerhalb des Menschen sieht der Reformator das Heil kommen, während der Mystiker das Heil im Inneren der menschlichen Seele suchen will.

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten mystischen Anthropologie gewinnt auch die Formulierung „sich für nichts halten“, die Luther in der oben zitierten Marginalie nur scheinbar im gleichen Sinn wie Tauler benutzt, eine zusätzliche Dimension. Denn der Begriff „nichts“ ist bei Tauler vielschichtig. Für den Mystiker ist nicht nur der Mensch, sondern auch Gott „nichts“. Diese zunächst etwas befremdlich wirkende Begrifflichkeit ist keine Erfindung Taulers, sondern wurzelt in der mystischen Tradition, genauer gesagt in der Lehre des (Pseudo-)Dionysius Areopagita (6. Jahrhundert). Sie gründet sich auf die Überlegung, dass Gott mehr ist als alles, was sich in der Welt befindet, mehr als alles, was wir verstehen können. Tauler schreibt

hierzu ebenfalls in Predigt 64: „Sankt Dionysius sprach: [...] Gott ist alles das nicht, was du von ihm nehmen kannst. Er ist überweise, übersehend, übergut, und alles das nicht, was du von ihm erkennen oder nehmen kannst: Er ist weit über dem, was irgendein Verständnis begreifen kann, weder hoch noch niedrig, weder so noch so, fern über alle Weise, über dieses und das.“¹⁹ Gott ist also für unseren begrenzten Verstand unbegreifbar, unbeschreibbar, unfassbar, also „nichts“. Und für Tauler gibt es eben im Zentrum der menschlichen Seele ebenfalls einen Bereich, der in ähnlicher Weise unbegreifbar, unbeschreibbar, unfassbar, also „nichts“ ist. Diesem quasi göttlichen Seelenkern die Vereinigung mit Gott, die „Unio mystica“, zu ermöglichen, ist das höchste Ziel des mystischen Weges, den Tauler lehrte. Dazu heißt es an anderer Stelle (Predigt 41): „Da versinkt das geschaffene Nichts“, also der Mensch, „in das ungeschaffene Nichts“, also in Gott. „Das ist etwas, was man nicht verstehen oder in Worte fassen kann. Hier wird das Wort wahr, das der Prophet im Psalter spricht: ‚abyssus abyssum invocat, der Abgrund leitet in sich den Abgrund‘. Der Abgrund, der geschaffen ist, leitet in sich den ungeschaffenen Abgrund, und die zwei Abgründe werden einig Eins, ein lauterer göttliches Wesen, da hat sich der Geist in Gottes Geist verloren, in dem grundlosen Meere ist er ertrunken.“²⁰ Das ist das höchste Ziel der Mystik: Die *Unio mystica*, die Vereinigung der Seele mit Gott. Wenn Tauler also dazu auffordert, sein „Nichts“ zu erkennen, dann ist das nicht nur die Aufforderung, sich seiner Sündhaftigkeit, seiner Defizite und Begrenztheiten bewusst zu werden. Darum geht es auch. Aber außerdem heißt, sich seines „Nichts“ bewusst zu werden, sich seines beinahe göttlichen Seelenkerns bewusst zu werden. Dabei gehört beides zusammen, die demütige Erkenntnis der natürlichen menschlichen Begrenztheit macht den Blick frei für das, was am Menschen übernatürlich ist. Wenn Luther dagegen über den Menschen und sein „Nichts“ redete, dann ging es um die gren-

zenlose menschliche Sündhaftigkeit und nicht etwa um eine Hinführung zum besonderen Adel der menschlichen Seele. Eine charakteristische Formulierung findet sich z. B. in den Aufzeichnungen Luthers zu seiner ersten Psalmenvorlesung, die er zwischen 1513 und 1515, also wohl etwas vor seiner Taulerlektüre, hielt: „Denn vor Gott sind wir so sehr ungerecht und unwürdig, dass alles, was wir tun könnten, vor ihm nichts ist.“²¹

Distanz Luthers zu Tauler in seinen späteren Jahren

Luthers Denken wurzelte also nicht im eigentlichen Zentrum der Mystik Taulers („Grund“ und „Unio“), sondern in Randbereichen der mystischen Theologie. Es gibt Anzeichen dafür, dass auch Luther selbst nach und nach die Distanz seines Denkens zur Mystik Taulers bewusst wurde: Zwar hatte er in den Jahren um 1517 an der Demutsfrömmigkeit des Mystikers sowie an dessen verinnerlichten Bußverständnis eine Stütze gefunden. Die zahlreichen positiven Äußerungen des Wittenbergers über den Dominikaner in dieser Zeit bezeugen das. Aber aus den späteren Jahren Luthers sind eben keine solchen Äußerungen mehr überliefert. In seiner letzten, eher beiläufigen Erwähnung des Mystikers im Jahr 1534 kritisiert er ihn sogar.²² In dieser Zeit rechnete Luther außerdem an anderer Stelle scharf mit dem Zentralgedanken der Mystik, der „Unio mystica“, ab. In den Tischreden aus dem Jahr 1533 urteilte er über die Mystiker Bonaventura (1217–1274) und Dionysius Areopagita: „Die spekulative Wissenschaft der Theologen ist einfach inhaltslos. Ich habe Bonaventura in dieser Hinsicht gelesen, aber er hat mich schier toll gemacht, weil ich die Vereinigung Gottes mit meiner Seele fühlen wollte (von der er schwatzt) in einer Vereinigung von Geist und Wille. Sie sind nur Schwärmer [*fanatici spiritus*] [...] Ebenso ist die mystische Theologie des Dionysius nur Geschwätz.“²³ Mit dieser Polemik trifft Luther

aber Tauler genauso. Zwar wird deutlich, dass sich Luther in früheren Jahren – vermutlich noch vor seiner Taulerlektüre – anscheinend durchaus für die *Unio* interessierte, aber ebenso deutlich ist: Im Laufe seines Lebens hat Luther mit diesem mystischen Zentralgedanken, der eben auch für Taulers Lehre zentral ist, gebrochen. Luther verdankt einiges, vielleicht Vieles den Lehren Taulers, aber die Taulersche Mystik im eigentlichen Sinn blieb ihm letztlich fremd.

Dr. theol. Henrik Otto (He.Otto@web.de), geb. 1967 in Gehrden, Lehrer. Anschrift: Lenbachplatz 23, D-30655 Hannover. Veröffentlichung u. a.: *Volks-sprachliche Mystik – lateinische Rezeption. Das Interesse von Angehörigen der Bildungsschichten an volks-sprachlicher Mystik im ausgehenden Mittelalter*, in: R. Günthart/M. Jucker (Hrsg.), *Kommunikation im Spätmittelalter. Spielarten – Wahrnehmungen – Deutungen*, Zürich 2005, 147–159.

- 01** Im Original Latein: WA 1, 557 (Abkürzung für: „Weimarer Ausgabe“; D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 1ff., Weimar 1883ff.).
- 02** Literaturangaben hierzu bei H. Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 75), Gütersloh 2003, 12–14, 183ff.
- 03** Der mittelhochdeutsche Text ist zugänglich bei F. Vetter (Hrsg.), *Die Predigten Taulers* (Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 11), Berlin 1910. Veters Text ist auch online im Archiv des Mittelhochdeutschen Wörterbuchs zu finden: www.mhdwb-online.de. Nach dieser Ausgabe wird hier (in moderner Übertragung) zitiert. Der Druck von 1508, der Luther vorlag, enthält eine leicht abweichende Textfassung.
- 04** Vgl. H. Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption, a.a.O., 51–75.
- 05** Im Original Latein: WA 9, 98ff., vgl. H. Otto, Vor- und frühreforma-

- torische Tauler-Rezeption, a.a.O., 183f., 317f.
- 06** Im Original Latein: WA 9, 103, Z. 35–37.
- 07** F. Vetter, Predigt 64, 348, Z. 14ff. Druck von 1508, Predigt 54, Blatt 132v.
- 08** F. Vetter, Predigt 64, 347, Z. 25ff. Druck von 1508, Predigt 54, Blatt 132r.
- 09** Ausführlich zu solchen Gemeinsamkeiten H. Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption, a.a.O., 180–201, 211–214.
- 10** V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016, 26.
- 11** Ob nicht außerdem die Lehre des Augustinus ungleich stärker auf Luther einwirkte (hierzu z. B. Th. Kaufmann, *Martin Luther*, München 2006, 38–41), mögen andere beurteilen.
- 12** F. Vetter, Predigt 64, 347, Z. 6–16. Druck von 1508, Blatt 132r.
- 13** F. Vetter, Predigt 64, 348, Z. 21–25. Druck von 1508, Blatt 132v.
- 14** Im Original Latein: WA 9, 103, Z. 40ff.

- 15** F. Vetter, Predigt 64, 350, Z. 13–16. Druck von 1508, Blatt 133v.
- 16** WA 7, 25.
- 17** Vor allem durch die alte, aber äußerst gründliche Studie von St. E. Ozment, „Homo spiritualis“: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of their Theological Thought (Studies in Medieval and Reformation Thought vol. 6), Leiden 1969; auch H. Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption, a.a.O., 201–211.
- 18** Im Original Latein: WA 56, 158.
- 19** F. Vetter, Predigt 64, 204, Z. 3–10. Druck von 1508, Predigt 72, Blatt 180r.
- 20** F. Vetter, Predigt 41, 176, Z. 4–11. Druck von 1508, Predigt 45, Blatt 13r.
- 21** Im Original Latein: WA 3, 288.
- 22** WA 52, 179 Luthers Hauspostille (handschriftlich 1534, gedruckt 1544); H. Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption, a.a.O., 214.
- 23** Im Original teilweise Latein: WA Tischreden 1, Nr. 644.

Volker Reinhardt, **Luther der Ketzer**. Rom und die Reformation, Verlag C. H. Beck München 2016, 352 S., € 24,95.

Walter Kasper konstatierte in einem im Januar 2016 in Berlin gehaltenen Vortrag, dass gerade die Fremdheit der Person Martin Luthers und seiner Botschaft seine heutige ökumenische Aktualität ausmachen. Dass diese Fremdheit Luthers keine rein zeitgenössische Wahrnehmung darstellt, legt der in Freiburg/Schweiz lehrende Historiker *V. Reinhardt* im vorliegenden Band überzeugend und sehr lesenswert dar.

Für ihn ist die These eines „Clash of cultures“ zwischen „kultivierten Italienern“ und „barbarischen Deutschen“ leitend, der das Ereignis der Reformation stärker als theologische Differenzen geprägt hat. So hegte und pflegte Luther nicht nur einen flammenden Hass auf „des Teufels Sau, den Papst“, und die römischen Theologen und Legaten verstanden im Gegenzug nicht nur nicht, was der derbe und eitle Mönch aus Wittenberg anderes wollte, als das Papsttum zu zerstören. Zur gegenseitigen Fremdheit, zum Clash muss nach Reinhardt wesentlich auch das Verhältnis der Deutschen zu den italienischen Geistlichen hinzugerechnet werden: Die Deutschen waren in Augen der Italiener Barbaren und litten unter einem Minderwertigkeitskomplex, hielten sich dafür aber moralisch für überlegen. So sieht Reinhardt den Weg zur Kirchenspaltung, unabhängig von theologischen Disputen, die schon damals kaum jemand verstand, früh vorgezeichnet. Zur Fundierung seiner These greift der Autor auf bisher zwar bekannte, aber eher vernachlässigte Quellen zurück, über die er die entscheidenden Begegnungen zwischen Luther und seinen Anhängern und den Protagonisten der römischen Kirche rekonstruiert – Begegnungen, die von den Protestanten mythisch verklärt wurden und aus der römischen Perspektive erhellen, warum die Päpste die Aufrührereien im fernen Deutschland oft nicht ernst nahmen. So entsteht ein

detailliertes Bild der Missverständnisse zwischen beiden Seiten und des Kampfes der Mentalitäten und Interessen, der die Welt bis heute prägt.

Hier stellt sich dann auch ein beinahe unheimlicher Gegenwartsbezug ein. Reinhardt zeigt auf, wie stark die Kategorien, die römische und deutsche Vertreter der Reformationszeit trennten, auch heute noch wirksam sind. Ebenso wie Deutsche den südlichen Schuldenstaaten schon damals Verschwendungssucht unterstellten, sei auch das südliche Klischee vom geldgierigen Deutschen ohne Sinn für Lebensgenuss schon im 15. und 16. Jahrhundert geprägt worden.

Eine Randbemerkung aus dominikanischer Perspektive sei abschließend erlaubt: Die Abschnitte zum Hoftheologen Leos X., Silvestro Mazzolini OP, genannt Prierias, und vor allem zum päpstlichen Legaten in Wittenberg, Tommaso de Vio OP, besser bekannt als Kardinal Cajetan, sind äußerst erhellend.

Bernhard Kohl OP, Berlin – Toronto

Gerd Theißen / Petra von Gemünden, **Der Römerbrief**. Rechenschaft eines Reformators, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2016, 560 S., € 40,-.

Im Zentrum der Reformation (und des Reformationsjubiläums) steht Luther. Dieser wiederum verdankt viele seiner theologischen Einsichten dem hl. Paulus. Dieser Zusammenhang erschließt den Untertitel des hier angezeigten Buches. Anliegen der beiden evangelischen Bibelwissenschaftler *G. Theißen* (Heidelberg) und *P. von Gemünden* (Augsburg) ist es, Paulus als theologischen Inspirator der Reformation nicht nur individualistisch eingeführt zu lesen. Vielmehr interessieren sie sich für den sozialen Konflikt zwischen Israel und anderen Völkern und die vor diesem Hintergrund abgrenzende Funktion des Gesetzes. Beide Aspekte ergänzen einander: denn die vier Heilslehren des Paulus – Heil durch Werke, Rechtfertigung, Verwandlung und Erwählung – zielen auf das Heil des ganzen Menschen und das aller Menschen. Wer Paulus nicht nur in seiner persönlichen Glaubensüberzeugung kennenlernen möchte, sondern auch den politischen Ur-Reformator der Kirche, sollte zu dieser empfehlenswerten Studie greifen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Bernhard Kohl,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Neue Süddeutsche Verlagsdruckerei, Ulm

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 26,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-
lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

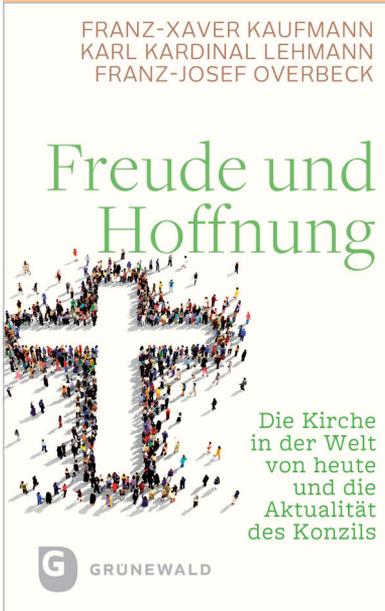
AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-
straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-
der (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Blick zurück nach vorn



Franz-Xaver Kaufmann /
Karl Kardinal Lehmann /
Franz-Josef Overbeck

Freude und Hoffnung

Die Kirche in der Welt von heute
und die Aktualität des Konzils

128 Seiten
Hardcover, 12 x 19 cm
€ 12,- [D] / € 12,40 [A]
ISBN 978-3-7867-4005-6

Auch als eBook

Gaudium et spes, das Abschlussdokument des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), bedeutet einen »theologischen Quantensprung« (Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck). Es hat den früheren Gegensatz von Kirche und Welt überwunden: Die Welt ist Gottes gute Schöpfung. Christinnen und Christen sollen sich nicht aus der Welt zurückziehen, sondern sie mitgestalten. Diese neue Verhältnisbestimmung hatte und hat weitreichende Auswirkungen auch auf das Selbstverständnis und die Strukturen der Kirche. Der Lernprozess ist längst nicht abgeschlossen, scheint aber Erfrischung zu brauchen. Pointiert zeigt dieser Band den bleibenden Impuls des Konzils für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens in der heutigen Gesellschaft auf.