

PASTORAL- THEOLOGIE

**Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis
in Kirche und Gesellschaft**

109. Jahrgang 2020/3 März

M. Nicol: Turmfrei und geistvoll. Zur Spiritualität in Luthers „Turmerlebnis“

A. Zeiß-Horbach: Frauenwahlrecht und Frauenordination

J. M. Schmidt: J. S. Bachs Matthäuspassion: die „größte christliche Musik“ – mit jüdenfeindlichen Tönen?

Ex LIBRIS: Provozierte Kasualpraxis (D. Plüss)

ISSN 0720-6259 H4958

Pastoraltheologie

Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft

109. Jahrgang · 2020/3 · März

Herausgeber:

Alexander Deeg, Leipzig; Eberhard Hauschildt, Bonn; Julia Koll, Loccum; Ralph Kunz, Zürich; Ulf Liedke, Dresden; Harry Oelke, München; Maike Schult, Marburg; Ulrich Schwab, München.

Geschäftsführender

Herausgeber:

Eberhard Hauschildt
(verantw. i.S. des niedersächs. Pressegesetzes)

Jährlich 8 Hefte. In Verbindung mit den *Göttinger Predigtmeditationen* jährlich 12 Hefte. Die Bezugsdauer verlängert sich, wenn das Abonnement nicht bis zum 01.10. gekündigt wird. Die Kündigung ist schriftlich zu richten an: HGV Hanseatische Gesellschaft für Verlagsservice mbH, Leserservice, Holzwiesenstr. 2, D-72127 Kusterdingen, E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de. Preise und weitere Informationen unter www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Redaktionelle Zuschriften: Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, Ferdinand-Porsche-Str. 5,
D-53123 Bonn; pastoralth@aol.com

Für Rücksendungen unverlangter Rezensionsexemplare keine Gewähr.

Verlag:

Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13,
D-37073 Göttingen. www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Anzeigenverkauf:

Anja Kütemeyer, Vandenhoeck & Ruprecht

Satz:

3w+p GmbH, Ketteler Straße 5–11, D-97222 Rimpar

Druck und Bindung:

⊕Hubert & Co. GmbH & Co. KG BuchPartner,
Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

ISSN (Printausgabe): 0720-6259, ISSN (online): 2197-0831

Inhalt

Zu diesem Heft	102
Martin Nicol	
Turmfrei und geistvoll	
Zur Spiritualität in Luthers „Turmerlebnis“	103
Auguste Zeiß-Horbach	
Frauenwahlrecht und Frauenordination:	
Zwei bahnbrechende Neuerungen des 20. Jahrhunderts	119
Johann Michael Schmidt	
Die Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach – die „größte christliche Musik“ – mit jüdenfeindlichen Tönen?	134
Ex Libris	149

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Themaheft „Kirchliche Praxis in der DDR“. Mit Beiträgen von A. Deeg / I. Junkermann, W. Ratzmann, K. Menzel und H. Kasparick / H. Keßler.

Zu diesem Heft

Praktische Theologie reflektiert gegenwärtige christlich-kirchliche Praxis. Dazu gehört auch die Wahrnehmung der Bedeutung geschichtlicher Ereignisse und wie sie, neben vielem anderen, zur Gegenwart beigetragen haben. Wie nun das jeweils gesehen und gedeutet wird, darin spiegeln sich erkennbar gegenwärtige Debatten. Die drei Artikel des Hefts behandeln ganz unterschiedliche Themen, wobei bei es immer explizit oder implizit auch einen Bezug auf die Reformation und Luther gibt. Wie die Artikel aber Vergangenheit und Gegenwart zueinander in Beziehung setzen, genau darin führen sie sehr verschiedene Möglichkeiten vor.

Martin Nicol fragt noch einmal nach Luthers berühmten „Turmerlebnis“. Das wird inzwischen ja für – freundlich gesagt – historisch „unwahrscheinlich“ gehalten. Nicols Analyse deckt auf, wie schlecht die gängigen Übersetzungen des lateinischen Luther-Hauptreferenztextes ins Deutsche sind, und arbeitet heraus, wie sie, recht verstanden, ein deutliches Bild der auch für heute interessanten Kombination von Exegese und Spiritualität bei Luther abgeben. In dieser Art der Bibellektüre Luthers entwickelte sich in Schritten an diversen Bibelstellen die reformatorische Erkenntnis.

Auguste Zeiß-Horbach fragt danach, wie es – was eigentlich mit Luthers neuem Amtsverständnis schon hätte aus rein theologischer Sicht mit in den Blick kommen können und übrigens, wenn auch nur an einer einzigen Stelle, bei Luther niederschlägt in der Rede von „Pfäffin“ in positivem Sinne – zur Gleichstellung und Ordination von Frauen im Pfarramt kam. Sie weist nach, wie eng einerseits, was die ersten Anfänge vor 100 Jahren betrifft, der Zusammenhang zur Forderung des Wahlrechts für Frauen ist. Und wie andererseits erst dann, als man wirklich Abschied nahm von der Konzeption eines besonderen „Wesen der Frau“, die Argumentation konsequent werden konnte und sich durchsetzte.

Johann Michael Schmidt fragt nach den Aufführungen von J.S. Bachs Matthäuspassion samt ihren teils judenfeindlichen biblischen Texten und deren Rezeption. Der Artikel weist auf die Wahrnehmungshorizonte bei dem Wiederentdecker Felix Mendelssohn über antisemitisch ausgerichtete Rezeptionen und solchen nach dem Holocaust bis zur Gegenwart hin; auch zu Luthers Theologie nimmt er Stellung. Er diskutiert Deutungen und Bewertungen der Texte und mündet in Vorschläge für Aufführungspraktiken heute.

Eine Rezension von *David Plüss* über einen Band mit dem Titel „Provokierte Kasualpraxis“ schließt das Heft ab.

E. H.

Turmfrei und geistvoll

Zur Spiritualität in Luthers „Turmerlebnis“

Martin Nicol

Luthers „Turmerlebnis“ ist als biografisches Datum unwahrscheinlich geworden. Eine Relecture des Selbstzeugnisses von 1545 kommt zu dem Schluss, der alte Luther habe vermutlich kein Erlebnis im biografischen Sinn dokumentiert, aber vielfach Erlebtes so erzählt, dass überraschend präzise die Konturen seiner Schriftauslegung kenntlich werden. Der Reformator integriert humanistisch-philologische Textgenauigkeit in die monastisch geübte Meditation und bereichert mit seiner, so eine katholische Sichtweise, „illuminativen Schriftauslegung“ die christliche Spiritualität.

Luthers Turmerlebnis

Wunsch und Wirklichkeit

Über berühmte Leute gab es schon immer schöne Geschichten. Früher vermehrten sich die Geschichten mit den Jubiläen. In jüngerer Zeit erweisen sich mitunter die Jubiläen als Story-Killer.

In meinem ersten Erlanger Studiensemester besuchte ich die geistesgeschichtliche Vorlesung von Hans-Joachim Schoeps. Große Ereignisse präsentierte er mit großer Geste. Noch heute erinnere ich mich weniger an seine Worte als an die Hammerschläge, mit denen Luther die 95 Thesen an die Türen der Schlosskirche zu Wittenberg klopfte. Eine schöne Vorstellung, sagen die Historiker, aber wirklich zugetragen hat sich das nicht.

Karlmann Beyschlag konnte die Hörerschaft so dramatisch in Luthers Sterbezimmer führen, dass man zu Tränen gerührt war. Bitte, so der Einwand, bitte nicht so viel Affekt! Von Interesse ist allein der nüchterne Blick auf das, was tatsächlich geschah.

Und dann gab es da das „Turmerlebnis“. Der Terminus bezeichnete Geburtsort und Geburtsstunde der Reformation: Luther habe in abgelegener Turmstube beim einsamen Studium der Heiligen Schrift den gnädigen Gott entdeckt. Eine schöne Vorstellung. Aber nicht nachweisbar. Das Turmerlebnis ist mittlerweile so unwahrscheinlich wie der Thesenanschlag.

Zum jüngsten Luther-Jubiläum ist ein Nachschlagewerk erschienen, das mit sorgfältig ausgewählten Artikeln Leben, Werk und Wirkung des Reformators erschließt. Herausgegeben und verfasst ist das Luther-Lexikon von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die in Sachen Luther und Reformation einen Namen haben. Ich schlage das Buch bei „Turmerlebnis“ auf.

Kein eigener Artikel, schade, aber dafür ein Verweis auf den Artikel „Reformatorische Entdeckung“. Der Leser blättert auf die entsprechende Seite und erfährt dort, dass die Erzählung von einem Turmerlebnis ebenso aufzugeben sei wie jede Vorstellung vom punktuellen Erlebnis eines Durchbruchs.¹ Man tendiere „zu einem Modell der reformatorischen Entwicklung [...], die sich in vielen kleinen Sprüngen (Hamm) oder als gleitender Prozess (Leppin) darstellen lässt.“² Was in dem autobiografischen Rückblick des späten Luther zu lesen ist, trage den „Charakter von typischer Konversionsliteratur“.³ Klartext: Luther habe, durchaus in frommer Absicht, so oft von einem Durchbruchserlebnis erzählt, bis er selbst glaubte, es sei so und nicht anders gewesen. In der Tat lassen sich Texte, die von Konversionen erzählen, verdächtig oft dem Modell einer plötzlichen und totalen Wende zuordnen, die das Licht übergangslos vom Dunkel scheidet.

Die Position, die ich im Luther-Lexikon vorfand, wehrt dem unerträglichen Luther-Pathos früherer Zeiten, integriert flexibel neue Einsichten und bietet im ökumenischen Horizont unterschiedlichen Sichtweisen eine seriöse Plattform. Allein dass der spätmittelalterliche Hintergrund positiv oder zumindest unideologisch in unser Bild von der Reformation Eingang fand, ist einer Sicht zu danken, die nicht Brüche kultiviert, sondern Entwicklungen zeichnet.

Die Einladung zu einem Vortrag im Lutherjahr 2017 war der Anlass, mich im neuen Lexikon zum Thema „Turmerlebnis“ umzusehen.⁴ Ich hatte Luthers späten Rückblick bisher unter der Voraussetzung gelesen, dass es sehr wohl ein Erlebnis gegeben habe, das als Datum der Biografie zu behandeln ist und an das sich der alte Luther fast drei Jahrzehnte später gut erinnerte. Die deutlich andere Position im Luther-Lexikon lockte mich, der Sache noch einmal nachzugehen.

1 Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff (Hg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014. Hier: Volker Leppin, Art. Reformatorische Entdeckung, in: ebd., 589–592.

2 Volker Leppin, Art. Reformatorische Entdeckung, in: Leppin / Schneider-Ludorff (Anm. 1), 591. Vgl. auch ebd. die knappe Skizze zur Forschungslage.

3 Ebd.; vgl. auch Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016, 30 f.

4 Vortrag beim Festkommers der Christlichen Studentenverbindung Uttenruthia, Erlangen, 16. Juni 2017, als Vortrag publiziert in: Uttenreuther-Blätter 86 (2017), H. 2, 18–26.

Ergebnis und Erlebnis

Warum auch der Weg wichtig ist

Gegen Ende seines Lebens entstand, in lateinischer Sprache, jener berühmte Text über die Anfänge der Reformation. An prominenter Stelle, in der Vorrede zur Ausgabe seiner lateinischen Werke, fixierte Luther im Jahr 1545 seine Erinnerung.⁵ Der alte Luther habe sich, so Volker Leppin im Lexikon, an „einen reformatorischen Durchbruch“ erinnert.⁶ Schon der unbestimmte Artikel signalisiert, was dann ausgeführt wird, nämlich dass es „einen“ Durchbruch gegeben habe, so etwas also wie einen Durchbruch, aber kein Erlebnis und „das Turmerlebnis“ schon gar nicht. Inhaltlich freilich bleibt die theologische Entdeckung, die man früher mit dem „Turmerlebnis“ verbunden hatte, im Ergebnis unstrittig: Luther versteht „Gerechtigkeit Gottes“ nicht mehr als die Gerechtigkeit, mit der Gott belohnt oder bestraft, sondern als die Gerechtigkeit, mit der Gott den Menschen ohne dessen Zutun gerecht macht.

Vergleicht man, was Volker Leppin aus jener Vorrede zitiert, mit dem, was Luther einst schrieb, so fällt auf, dass im Lexikon der Sachgehalt der Entdeckung zur Geltung kommt, nicht aber deren Erlebnisgestalt. Ich zitiere im Folgenden aus Luthers Vorrede das, was sich auch auf jene umstürzende Entdeckung bezieht, aber im Lexikon fast vollständig fehlt:

„Mit außerordentlicher Leidenschaft war ich davon besessen, Paulus im Brief an die Römer kennenzulernen. Nicht die Herzenskälte, sondern ein einziges Wort [...] war mir bisher dabei im Wege [...].

[...] Und wenn ich mich auch nicht in Lästerung gegen Gott empörte, so murerte ich doch heimlich gewaltig gegen ihn. [...] So wütete ich wild und mit verwirrtem Gewissen, jedoch klopfe ich rücksichtslos bei Paulus an dieser Stelle an; ich dürstete glühend zu wissen, was Paulus wolle.

Da erbarmte sich Gott meiner. Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken, bis ich endlich den Zusammenhang der Worte beachtete [...]. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes [...] zu verstehen [...]. Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. Da zeigte mir die ganze Schrift ein völlig anderes Gesicht. [...]

Mit so großem Hass, wie ich zuvor das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ gehasst hatte, mit so großer Liebe hielt ich jetzt dies Wort als das allerliebste hoch. So ist mir diese Stelle des Paulus in der Tat die Pforte des Paradieses gewesen.“⁷

⁵ Martin Luther, Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545, in: WA 54, 179–187.

⁶ Leppin (Anm. 2), 590.

⁷ Zitiert nach Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch, Die Werke Martin Luthers in Deutsch, Bd. 2, Göttingen 1991, 19 f. Lateinisches Original: WA 54,185,14–186,16. Diesem Textausschnitt gilt meine Relecture.

Dass sich die Sache im Turm zugetragen habe, schreibt auch der alte Luther in seiner Vorrede nicht. Die Rede vom „Turmerlebnis“ resultiert vielmehr aus Bemerkungen, die Luther bei Tisch von sich gab. Mit einer Bemerkung dieser Art hat sich in früheren Zeiten die Forschung besonders hingebungsvoll beschäftigt. Man könne nämlich, so wurde geraunt, Luther so verstehen, als ob ihm jene Erleuchtung nicht nur im Turm, sondern auf der Toilette widerfahren sei. Dass eine solche Vermutung wilde Spekulationen auslöst, versteht sich von selbst.⁸ Es geht Luther aber nicht um den Ort und erst recht nicht um das Örtchen. Es geht ihm um eine theologische Entdeckung. Die aber präsentiert er noch Jahrzehnte später nicht lediglich in einer Art Ergebnis-Protokoll, sondern er erzählt, wie es in einem Schlüssel-Erlebnis zu dem Ergebnis kam.

Sehr wahrscheinlich hat Luther dieses Erlebnis im Rückblick immer wieder etwas anders akzentuiert. Es gibt gute Gründe, die Entwicklung des Mönchs zum Reformator als eine, so Berndt Hamm, „breitgefächerte Erfahrungs- und Erkenntnisgeschichte“ zu beschreiben.⁹ Was freilich, so mein Einwand, noch lange nicht bedeuten muss, dass das Erlebnis vollständig aus der Luther-Biografie zu streichen wäre. Aber nicht nur die Faktizität eines biografischen Datums steht in Rede. Je sorgsamer ich auf die Sprache achte, in der Luther sein Erlebnis präsentiert, desto konturierter kommt etwas von der Spiritualität reformatorischen Bibelgebrauchs in den Blick. Dafür lohnt es sich, noch einmal sehr genau auf jene Begebenheit zu blicken, die von der Nachwelt als „Turmerlebnis“ narrativ überhöht und vielfach instrumentalisiert wurde.

Was die Quellen trotzdem sagen

Relecture eines späten Rückblicks

Die deutschen Übersetzungen jenes Rückblicks von 1545 sind, wie ich feststellen musste, großenteils recht ungenau. Sie lassen oft nicht erkennen, dass man sich die Frage nach der Art und Weise von Luthers Bibelgebrauch überhaupt gestellt hätte. Genau mit dieser Fragestellung aber mache ich mich an eine Relecture des lateinischen Originals.

⁸ Vgl. Heiko A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 163–166. Vgl. auch Walther von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1982, 87 f.

⁹ Berndt Hamm, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 30.

(1) *meditabundus dies et noctes*

Bei der Tätigkeit, die zu dem Erlebnis führt, beschreibt Luther sich als *meditabundus dies et noctes*. In der Vulgata liest man bei Ps 1 über den exemplarischen Frommen: *in lege eius meditabitur die ac nocte*. Der Fromme, so die aktuelle Lutherbibel, „sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht“. Mit Luthers Formulierung in der Vorrede ist ohne Zweifel Ps 1, 2 aufgerufen. Die Bedeutung dieser Bibelstelle für die Geschichte der christlichen Spiritualität kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Sie steht am Eingang zum Psalter, dem, im monastischen Bereich zumal, Hauptgebetbuch der Kirche. Ps 1, 2 bezieht sich in der Rezeption nicht nur auf das Beten der Psalmen, sondern auf den Umgang mit der Bibel überhaupt. Wahrscheinlich ist diese Psalmstelle sogar ein Grund dafür, dass man die entsprechende Tätigkeit so dezidiert mit dem Wort *meditari / meditatio* belegte.¹⁰ Luther rief, als er jenes Schlüsselerlebnis rückblickend beschrieb, mit der Bibelstelle zielsicher die Praxis methodisch geregelter und monastisch geübter Meditation auf.¹¹ Dieser Zusammenhang kommt nicht zur Geltung, wenn man in der Aland-Ausgabe liest: „Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken.“¹²

(2) *pulsabam eo loco Paulum*

Eine weitere lateinische Wendung¹³ in Luthers Rückblick verdient genauere Wahrnehmung: *Pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet.* Die Aland-Ausgabe übersetzt: „jedoch klopfte ich rücksichtslos bei Paulus an dieser Stelle an; ich dürstete glühend zu wissen, was Paulus wolle.“¹⁴ Bei Heinrich Böhmer las man: „[Ich] klopfte doch immer wieder in heißem Erkenntnisdrang bei Paulus an, um herauszubringen, was er an dieser Stelle eigentlich meine.“¹⁵ Und, einigermaßen kurios, Walther von Loewenich in seiner Luther-Biografie: „Und doch schlug ich mich an jener Stelle rücksichtslos mit Paulus herum, da ich glühend danach lechzte, zu wissen, was Paulus wolle.“¹⁶

Die ungenauen Übersetzungen verwundern, findet sich doch in Luthers erster Psalmenvorlesung der Jahre 1513–15 eine Definition, die seine späte Formulierung mit geradezu lexikalischer Präzision erläutert: *Meditari est*

10 Vgl. Martin Nicol, Meditation bei Luther [1984], Göttingen 1991, 18.

11 Möglicherweise verstand Luther das Futur *meditabitur* im Psalm als eine Verpflichtung des Frommen zur Meditation. Dann könnte das Adjektiv *meditabundus* signalisieren, er komme aktuell dieser Verpflichtung nach. Wenn die Prämissen zutreffen, dann hätte das Futur der Verpflichtung einem Präsens der Erfüllung Platz gemacht.

12 Aland (Anm. 7), 20.

13 In den Zwischenüberschriften kürze ich Luthers Text auf die für meine Darstellung maßgeblichen Wörter und Wendungen.

14 Aland (Anm. 7), 20.

15 Heinrich Böhmer, Der junge Luther [1925], Leipzig 1939, 99 f.

16 Von Loewenich (Anm. 8), 80. Vgl. Heinrich Fausel, D. Martin Luther, Stuttgart 1955, 42.

*pulsare cum Mose hanc petram.*¹⁷ Die Übersetzung ist klar: „Meditieren heißt, mit Mose an diesen Felsen schlagen.“ Damit ist eine Situation aus Israels Wüstenzeit aufgerufen (vgl. Ex 17, 6; Num 20, 11): Das Volk, von der Wüstenwanderung ermattet, hatte Durst und murrte. Mose schlug mit seinem Stab an einen Felsen. Da sprudelte Wasser aus dem Felsen; der Durst des Volks war gelöscht. Die Wirkungsgeschichte freilich ging weiter. Bereits die innerbiblische Allegorese entdeckte in dem Fels Christus und in dem Wasser, das aus dem Felsen kam, den entsprechenden geistlichen Trank (1 Kor 10, 3). Die monastische Tradition, angeleitet von der Bemerkung bei Paulus, sah in dem Wüsteneignis ein perfektes Bild für die Praxis der Meditation.

Wo freilich die Vulgata bei jener Mose-Begebenheit das Verbum *percutere* verzeichnet, schreibt der alte wie schon der junge Luther *pulsare*. Er erinnert damit zusätzlich an Jesu Wort zur Gebetserhörung: „Klopft an (*pulsate*), so wird euch aufgetan“ (Mt 7, 7). Diesen Zusammenhang machte der junge Professor als Ausleger der Psalmen auch explizit.¹⁸ Meditieren und Beten sind für Luther wie für die monastische Tradition derart verwandte Tätigkeiten, dass man sich, wenn von Meditation die Rede ist, eigentlich immer ein „betendes Meditieren“ vorzustellen hat.

Eine philologische Frage wirft der Ablativ *eo loco* auf. Gewöhnlich wird ein Lokativ im Sinne von „an dieser Stelle“ angenommen. Gemeint ist die Bibel-Stelle Röm 1, 17. In diesem Fall wäre zu übersetzen: (a) „und [ich] klopfte immer wieder an dieser Stelle auf Paulus“. Wenn man freilich die Wüstenbegebenheit aus dem Alten Testament als Matrix der Sinnführung annimmt, dann legt sich ein instrumental verstandener Ablativ nahe. Luther würde dann mit dieser Bibel-Stelle auf Paulus schlagen, so wie Mose nach Num 20, 11 „mit dem Stab“ (Ablativ: *virgā*) an den Felsen schlug.¹⁹ Da das Bild des Mose aus jener Wüsten-Episode evoziert wird, darf eigentlich der wunder-tätige Stab nicht fehlen. Denn womit sonst sollte Luther auf Paulus klopfen wie Mose auf den Felsen? Röm 1, 17 wäre dann das gottgegebene Instrument für die überwältigende Erkenntnis, der sich die theologische Neuausrichtung verdankte. Insgesamt begegnen die vielfältigen Anspielungen in Luthers Aussage derart verdichtet, dass sie in der Übersetzung kaum hörbar zu machen sind: (b) „Hartnäckig klopfte ich im Gebet immer wieder mit dieser Bibelstelle auf Paulus, weil ich brennend zu wissen dürstete, was der hl. Paulus wollen könnte.“ Ob das Verständnis der Stelle Version (a) oder Version (b) folgen sollte, wage ich nicht zu entscheiden.

17 WA 55 II,1,15,10 f. Vgl. Nicol (Anm.10), 48 f.

18 WA 55 II,1,15,9 f.

19 Ex 17, 6: *percutiesque petram*; Num 20, 11: *percutiens virga bis silicem*.

(3) *connexionem verborum attendere*

Er habe, schreibt Luther, die *connexio verborum* (Verknüpfung der Wörter und Worte) beachtet. Das ist mehr als lediglich „der Zusammenhang von Röm 1, 17“.²⁰ Mit der reformatorischen Entdeckung hat sich, bei Paulus mit dem Habakuk-Zitat bereits angelegt, eine Intertextualität aus der theologischen Schulstarre gelöst und in das ihr eigene Wechselspiel gewandelt. Auf einmal las Luther Hab 2, 4 und in der Folge auch Röm 1, 17 anders. Dieses Wechselspiel der Wörter, Wendungen und ganzer Texte bot sich Luther zur eigenen Überraschung an vielen Bibelstellen, als er die Heilige Schrift einem diagonalen Schnell-Check unterzog. Auswendig sei das vor sich gegangen.²¹ Im Rahmen spätmittelalterlicher Meditation muss das nicht weiter verwundern, gleicht doch der meditierende Mensch einem wiederkäuenden Tier (*animal ruminans*), das die Nahrung aus dem „Magen des Gedächtnisses“ hervorholt, um sie zur besseren Aufnahme der Nährstoffe wiederzukauen.²²

Für die Methode, mit der sich Luther der Schriftmeditation widmete, greife ich zunächst auf die Beschreibung zurück, mit der einst Jean Leclercq treffende Worte für die Art und Weise gefunden hatte, mit der man im Mittelalter Bibeltexte meditierte:

„Damit soll gesagt sein, daß der Mönch sich spontan und ohne jede Anstrengung an Zitate und Anspielungen, die sich gegenseitig hervorrufen, erinnert, einzig und allein durch die Ähnlichkeit der Worte. Jedes Wort ist gleichsam ein Haken. An ihm hängen ein oder mehrere Worte, die sich miteinander verknüpfen und so das Gewebe der Darstellung bilden.“

Den Begriff der „Intertextualität“ verwendet Leclercq nicht. Aber er hat die Meditation von Texten so beschrieben, dass die faktische Intertextualität mit Händen zu greifen ist.²³

Luther lässt in seinen *Operationes in Psalmos* (1518–1521), im Vergleich etwa zu den früheren *Dictata*, deutlich humanistische Einflüsse erkennen. Die Erkenntnisse aus der Philologie werden selbstverständlich in die Auslegung integriert²⁴, ohne dass sich am *meditatio*-Charakter des Schriftgebrauchs etwas grundsätzlich ändern würde. Der initiale Psalmvers Ps 1, 2 findet auch in den *Operationes* ausführliche Beachtung. Zum Stichwort *meditatio / meditari* verweist Luther auf eine Methode der Meditation. Die

20 Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 219.

21 *Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria ...* (WA 54,186,10 f.): „Dann nach durchlief ich die biblischen Schriften, wie das Gedächtnis sie bereithielt ...“.

22 Meditation als „Wiederkauen“ in allegorischer Aufnahme von Lev 11, 3 und Dtn 14, 6; vgl. dazu Nicol (Anm. 10), 55–60.

23 Jean Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters [franz. 1957], Düsseldorf 1963, 86.

24 Vgl. Nicol (Anm. 10), 52 f.

einleitenden Worte machen seine Hochschätzung dieser Übung deutlich: „Ich kann gar nicht genug die Kraft und wunderbare Wirkung dieses Wortes [scil. meditari] würdigen und empfehlen [...].“²⁵ Die Methode besteht (1) in der aufmerksamen Betrachtung der Wörter des Textes und (2) im wechselseitigen Kombinieren und Vergleichen verschiedener Schriftstellen. Ich gehe davon aus, dass Luther mit dieser Angabe genau die Methode lobt, auf die er in seiner Vorrede unter dem Stichwort einer *connexio verborum* zu sprechen kommt und in deren Beachtung ihm, vermutlich im Jahr 1518²⁶, seine biblische Entdeckung widerfuhr.

Ebenfalls im Jahr 1518 begegnet die Methode an anderer Stelle, diesmal mit Bezug auf das Wort „Buße“ (poenitentia) und mit Formulierungen, die das spielerische Moment von Intertextualität schön zur Geltung bringen. Staupitz hatte für Luther, der unter schweren Anfechtungen litt, ein tröstliches Wort zur Buße gefunden. Luther dankt es ihm und schreibt, er habe Staupitz‘ Trostwort mit Schriftstellen verglichen, die auch von der Buße handeln:

„Und siehe, was für ein überaus reizvolles Spiel! Von überall spielten sich mir Worte und Wendungen zu, stimmten ohne Abstriche deinem Trostwort zu. Lachend taten sie das und derart stürmisch, dass [...] jetzt nichts für mich süßer und angenehmer klingt als das Wörtchen ‚Buße‘.“²⁷

So wird man insgesamt sagen können, Luther habe um diese Zeit mit der eingeübten und bewährten Methode Erleuchtung erlebt beim Meditieren von Bibeltexten.

(4) *me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in ipsam paradisum intrasse*

Luther fühlte sich wie neugeboren und in das Paradies versetzt. So könnte man beim ersten Lesen meinen. *Sensi* schrieb Luther und schob eine Aci-Konstruktion nach. Im modernen Deutsch bringt der reflexive Sprachgebrauch („ich fühle mich“) eine Subjektivität des Empfindens zum Ausdruck: „Ich fühle mich ... gut oder schlecht oder wie auch immer.“ Wenn die Art des Empfindens nicht mehr durch einen einfachen adverbialen Zusatz zu kennzeichnen ist, zieht die Wendung im Deutschen fast zwangsläufig ein „wie“ nach sich: „Ich fühle mich ... wie im Urlaub, wie ein Weltmeister, wie

25 Non possum satis digne huius verbi vim et gratiam commendare (Archiv zur Weimarer Lutherausgabe Bd. 2,42,6 ff. / Übers. MN).

26 Die Argumente sprechen m. E. für die seit geraumer Zeit mehrheitlich vertretene sog. Spätdatierung, vgl. Nicol (Anm. 10), 175–181.

27 Luther, *Resolutions de indulgentiarum virtute*, 1518. Zitat aus dem Widmungsschreiben an Staupitz vom 30. Mai 1518: [...] coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre. Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant, planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut [...] nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam ‚poenitentia‘ (WA 1,525,15–21). Meine Übersetzung entfaltet explizit die Etymologie der Verben colludere und vor allem arridere und assultare.

neugeboren.“ Luthers *sensi* aber hat einen niedrigeren Subjektivitätsgrad. Denn im Anschluss bringt seine Syntax (Akkusativ + Infinitiv) nicht eine subjektive Befindlichkeit in Form von Gefühlen zur Geltung, sondern Zustände, wie sie von einem Subjekt als Realität erlebt werden. Heute würde man vielleicht von „gefühlter Realität“ sprechen.

In einer Tischrede vom Herbst 1533 äußerte sich Luther zur Bonaventura-Lektüre in seinen frühen Klosterjahren. Bonaventura habe ihn „schrif toll gemacht“, sodass ich, sagt Luther, „die Vereinigung Gottes mit meiner Seele zu fühlen (sentire) begehrte“.²⁸ *Sentire* ist das Verbum, das Luther für den Höhepunkt mystischen Erlebens verwendet. In der Vorrede von 1545 geht es nicht um eine *Unio mystica* im Sinne Bonaventuras, aber doch auch um ein außerordentliches Erlebnis, nämlich um Erleuchtung beim Meditieren der Heiligen Schrift und damit um einen Höhepunkt monastischer Spiritualität.²⁹ Metaphern wie die Wiedergeburt oder das offene Paradies fungieren nicht lediglich als Bilder für ein irgendwie himmlisches Gefühl. In Luthers Rückblick markiert *sensi* mit den syntaktisch davon abhängigen Formulierungen einen Moment spiritueller Hochspannung. In dem Verbum *sentire* klingen noch die Sinne (*sensus*) mit: Da „fühlt man sich nicht wie ...“, sondern da „spürt man, dass ...“ Dabei benennt das Perfekt *sensi* keinen anhaltenden Gefühlszustand, sondern ein punktuelleres Erleben. Da wurde eine Erkenntnis, die der Intellekt wohl bemerkte, aber theologisch eingeordnet und abgelegt hatte, überraschend vom Affekt eingeholt und als Erfahrung ins Leben gezogen.³⁰ Ich versuche wieder eine Übertragung: „Da spürte ich, dass ich geradewegs wiedergeboren und bei geöffneten Toren direkt ins Paradies eingetreten war.“

Die Punktualität und Plötzlichkeit solchen Geschehens sei der Narrativität des Konvertiten zuzuschreiben, sagen die Kritiker; es gehöre sozusagen zur Bühnenausstattung einer Konversion, dass sie sich plötzlich ereignet. Doch zum Erfahrungsschatz klösterlicher Spiritualität gehören diese Merkmale eben auch. So notierte Luther in den *Dictata* zu Ps 1,2: „Der Erfahrene weiß, dass dem, der im Gesetz des Herrn meditiert, kurz und plötzlich (breviter et subito) ein Höchstmaß an Einsicht zuteil wird.“³¹ Dass sich ein Schlüsselerlebnis „kurz und plötzlich“ ereignet, muss nicht notwendig aus den Stereotypen der Konversion, sondern kann gut auch aus der monastischen Schriftmeditation erklärt werden.

Ich stehe am Ende des Durchgangs durch eine Reihe von Formulierungen in Luthers spätem Rückblick. Sie versprachen Aufschluss über die Erlebnisgestalt

28 WA TR I, Nr. 144 (302,31 ff.): cupiebam sentire unionem Dei cum anima mea.

29 Vom mystischen Aufstieg hat Luther den Höhepunkt durchaus beibehalten, ihn aber den Koordinaten seiner Theologie angepasst. Vgl. eine vergleichbare Umdeutung in der Trias Oratio – Meditatio – Tentatio: *Nicol* (Anm. 10), 91–101.

30 Vgl. ebd., 81–91.

31 Expertus novit, quod, qui in lege Domini meditatur, breviter et subito plurima docetur (WA 55 II,1,15,5–16,8 / Übers. MN); vgl. *Nicol* (Anm. 10), 49.

dessen, was als „Turmerlebnis“ die Geschichte der Reformation begleitete. Die Relecture hat sich, so meine ich, gelohnt; das dürfte auch gelten, wenn ich in der Freude, einen klassisch-bekannten Text neu zu lesen, die lateinische Philologie etwas heftig strapaziert haben sollte. Mit der geläufigen Frage jedenfalls nach dem theologischen Gehalt bei jenem Durchbruch sind die Quellen noch nicht ausreichend befragt. Sie sagen auch etwas über die Erlebnisgestalt und damit einiges mehr, als man üblicherweise von ihnen wissen will.³²

Prof. Dr. Martin Luther Exegese und Spiritualität

Dass sich das Lutherbild wandelt, ist nicht weiter verwunderlich. Dass im hermeneutischen Zirkel das Vorverständnis der auslegenden Person stets die Auslegung mitbestimmt, ist eine Binsenweisheit. Die Massivität, mit der sich das Selbstbild derer, die forschen, immer wieder in ihren Ergebnissen abbildete, verwundert dann doch.

Im Blick sind nicht mehr die Gegebenheiten und Deutemuster dessen, was man einst „Turmerlebnis“ genannt hat. Jetzt geht es um die Schriftauslegung; sie ist die zentrale Handlung in jenem Erlebnis. Da bewährte sich, angereichert durch philologische und andere neuartige Erkenntnisse, eine Weise des Umgangs mit der Bibel, die ihren genuinen Ort nicht im Hörsaal hatte, sondern in der Klosterzelle. Die reformatorische Entdeckung war das Erlebnis eines überraschenden Durchbruchs im regelmäßigen und regelmäßigen Vollzug monastischer Meditation.³³ Wir haben es, um wieder den heute geläufigen Begriff zu verwenden, mit Spiritualität zu tun, und zwar mit der klösterlichen Spiritualität, in der sich Luthers Weise der Schriftauslegung entwickelte.

Von dem spirituellen Bezugsrahmen lassen viele Übersetzungen freilich kaum etwas erkennen. Wenn beispielsweise die Aland-Ausgabe Luthers Aufnahme von Ps 1,2 übersetzt mit „Tag und Nacht war ich in tiefe Gedanken versunken“³⁴, dann spricht aus diesen Worten weit eher der deutsche Professor als der klösterlich Fromme. Walther von Loewenich resümierte gegen

32 Vgl. für die Forschung auf katholischer Seite etwa *Karl Baier*, *Meditation und Moderne*, 2 Bde., Würzburg 2009, hier Bd. 1, 70–74; *Annegret Henkel*, *Geistliche Erfahrung und Geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz*, Frankfurt a.M. 1995. Vgl. auch die sorgsam kommentierte Ausgabe von: *Martin Luther*, Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier, hg. v. Ulrich Köpf u. Peter Zimmerling, Göttingen 2011. Vgl. auch *Matthias Mikoteit*, Beten mit dem Katechismus und der Bibel nach Martin Luther, in: *JBTH* 32 (2017), 187–217.

33 Vgl. *Nicol* (Anm. 10), 175–181. Vgl. auch: *Martin Nicol*, *Meditation II. Historisch / Praktisch-theologisch* [1992], in: *TRE* 22, 337–353.

34 *Aland* (Anm. 7), 13.

Ende eines langen Weges in der Lutherforschung mit großer Bestimmtheit: „Die reformatorische Erkenntnis erwuchs nicht aus Visionen oder irrationalen Erfahrungen, sondern aus wissenschaftlicher Arbeit.“³⁵ Es spreche eben, so auch Martin Brecht, vieles dafür, „daß er am Schreibtisch bei der exegetischen Arbeit zu seiner Einsicht kam“.³⁶

Ich bleibe skeptisch gegenüber einem Professor Luther, der in der unauffälligen Kutte des Mönchs die Bibelwissenschaft für die aufgeklärte Moderne vorbereitet habe. Mit solcher Skepsis bin ich nicht allein. Heiko A. Oberman präsentierte seinerzeit einen erstaunlich mittelalterlichen Reformator. Die Forschung aber, die Luther einseitig als Protagonisten der Moderne zeichnete, bedachte er mit feiner Ironie:

„Selbst die Fachwelt entgeht nicht der Versuchung, sich den Wittenberger so sehr als Schreibstübengelehrten vorzustellen, daß der Eindruck entsteht, er habe zielstrebig ein Forschungsprogramm bis zum Ende verfolgt: Es galt nur einzelne exegetische Ergebnisse zu ordnen und kontrolliert die richtigen Konsequenzen zu ziehen, um zur Reformation vorzustoßen.“

Oberman kommt dann zu dem nicht mehr überraschenden, aber noch einmal ironisch pointierten Schluss, „so organisch“, wie Luthers Werdegang zuweilen geschildert werde, verlaufe nicht einmal „der Weg eines deutschen Ordinarius.“³⁷

Nun war Luther Professor und als solcher für die Bibel zuständig. Die reformatorische Erkenntnis ist in erster Linie eine Erkenntnis, die aus professioneller Bibellektüre erwachsen war. Nur spielte sich professionelle Bibellektüre damals in deutlich anderen Koordinaten ab als heute. Wir denken bei „Exegese“ an alte Sprachen, an Lexika und Kommentare, an Argumentationen und Debatten, an Schichten im Text und Spuren von Bearbeitung, an die Rekonstruktion von Kontexten und an wirkungs geschichtliche Stationen. Ein Bibelgebrauch solchen oder ähnlichen Zuschnitts wird Luther tendenziell unterstellt, wenn man das Wort „Exegese“ gebraucht, um die Bibelauslegung eines Mönch-Professors im frühen 16. Jahrhundert zu kennzeichnen. Reinhard Schwarz schrieb 1984, „intensives exegetisches Nachdenken“ habe ihn [scil. Luther] schließlich zu der Erkenntnis gebracht, dass Gottes Gerechtigkeit nach der Bibel neu und anders zu verstehen sei.³⁸ Die Bemerkung findet sich pikanteweise in einem Beitrag über Luther als Mystiker. Darin bemüht sich der Autor erfolgreich, das Lutherbild nahezu von allem zu befreien, was ihn zum Mystiker machen würde. Auch das „Turmerlebnis“ fällt dieser Sicht zum Opfer. In der Bio-

35 Von Loewenich (Anm. 8), 81.

36 Brecht (Anm. 20), 220.

37 Oberman (Anm. 8), 167.

38 Reinhard Schwarz, Martin Luther (1483–1546), in: Große Mystiker. Leben und Werk, hg. v. Gerhard Ruhbach u. Josef Sudbrack, München 1984, 185–202, hier: 187.

grafie Luthers gebe es „kein Ereignis, das wir deshalb als ein mystisches Erlebnis kennzeichnen könnten, weil es mit einer Ekstase, einer Vision oder Audition oder einer Traumerfahrung verbunden gewesen wäre“.³⁹ Der reformatorische Durchbruch war, kurz und bündig, „kein Erlebnis mystischer Entrückung und Erleuchtung“.⁴⁰

Das Problem an der Darstellung von Schwarz ist, dass er die Schriftmeditation in den Koordinaten klösterlicher Spiritualität und die theologisch-professionelle Auslegung der Bibel als Handlungen auf zwei verschiedenen Ebenen sieht. Luther aber war Professor in der Tradition mittelalterlicher Klostergelehrsamkeit. Da gehört, so der Buchtitel von Jean Leclercq, beides zusammen: Wissenschaft und Gottverlangen.⁴¹ Ein alter Grundsatz der Schriftlektüre besagt, ein Text sei in dem Geist auszulegen, in dem er geschrieben wurde. Das ist, so sah man es, im Fall der Bibel der Heilige Geist. Folglich sind Methoden des Schriftstudiums ihrem Gegenstand angemessen, wenn sie mit dem Geist Gottes rechnen. Erleuchtungen, Durchbrüche und ekstatische Erlebnisse gehören dann ganz selbstverständlich dazu. Dass der Heilige Geist bei ekstatischen Erlebnissen redet, ist weit mehr als eine freundliche Metapher. Dahinter steht die lebenslange Erfahrung des Reformators, dass für ihn der Heilige Geist bei der Meditation der Heiligen Schrift gelegentlich klar und verständlich zu hören war. In seiner Meditationsanleitung für Meister Peter von 1535 beschreibt er wünschenswert konkret, was in solchen Momenten geschieht:

„Und wie ich oben beim Vaterunser gesagt habe, so vermahne ich abermals: wenn bei solchen Gedanken der Heilige Geist käme und anfinge in dein Herz zu predigen mit reichen, erleuchteten Gedanken, so tue ihm die Ehre: laß diese (von dir) gefassten Gedanken fahren, sei stille und höre dem zu, ders besser kann als du. Und was er predigt, das merke und schreibe es auf, so wirst du, wie David sagt, am Gesetz Gottes Wunder erfahren.“⁴²

Dass sich der Heilige Geist explizit in die Schriftmeditation einschaltet, ist bei Luther keineswegs spät und neu, sondern eine Konstante seiner Bibelhermeneutik. Wieder sieht Heiko A. Oberman auf dem Hintergrund des späten Mittelalters den Sachverhalt hinreichend klar:

„Wo aber der Heilige Geist den Verstand des Lesers bewegt und seinen Willen zu gewinnen sucht, wo die Schrift in diesem Sinne heilig ist, weil sie lebendig macht, da kann man ‚Erbauung‘ nicht gegen ‚Schriftexegese‘ ausspielen, ohne beide durch ihre Trennung zu ruinieren. Das ist geschehen.“⁴³

39 Ebd., 185 f.

40 Ebd., 188.

41 Vgl. Leclercq (Anm. 23). Noch suggestiver im französischen Originaltitel: *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957.

42 Karl Aland (Hg.), *Luther Deutsch*, Band 6, Göttingen ³1983, 214, biblische Referenz: Ps 119, 18.

43 Oberman (Anm. 8), 182.

Kürzlich hat Lothar Vogel als Kirchenhistoriker Luthers Schriftauslegung in den Blick genommen und zwei Verfahrensweisen (ital. modi) benannt, die höchst unterschiedlich seien, aber einander nicht notwendig ausschließen. Auf der einen Seite steht der geistliche Schriftgebrauch mit deutlichen Spuren aus der mystisch-monastischen Tradition. Auf der anderen Seite steht der durch den Humanismus und dessen Philologie angeregte Zugang zu den Texten.⁴⁴ Auf dem Hintergrund meiner Relecture jenes Selbstzeugnisses von 1545 möchte ich gerne noch etwas genauer wissen, wie es aussähe, wenn sich die beiden Modi nicht nur nicht ausschließen, sondern gemeinsam eine Weise der Schriftauslegung konstituieren.

Ich werfe einen Seitenblick auf die katholische Bibelwissenschaft. Für Ludger Schwienhorst-Schönberger, als Exeget zuständig für das Alte Testament, steht fest, dass Luther in der Tradition der *lectio divina* die Bibel meditierte; er sei klar einem „illuminativen Schriftverständnis“ zuzuordnen. Eine initiale Erleuchtung im Erfahrungshorizont der christlichen Mystik, wie sie der Terminus „Turmerlebnis“ markiert, wäre, wenn Luther es nicht ausdrücklich so beschrieben hätte, weit eher zu vermissen als zu bezweifeln.⁴⁵

Luther war anders. Von dieser Prämissee gehe ich aus. Zwar integrierte er Errungenschaften humanistischer Textbehandlung, beispielsweise den Rekurs auf die Originalsprache, in seine Weise, mit der Heiligen Schrift umzugehen. Das ändert aber nichts an den Grunddaten seiner Schriftauslegung. Sie ist, wieder mit dem Buchtitel von Jean Leclercq, mindestens ebenso dem „Gottverlangen“ zuzuordnen wie der „Wissenschaft“.⁴⁶ So entdeckte Martin Luther nicht nur die „Gerechtigkeit Gottes“ neu, sondern die ganze Bibel, übersetzte sie genial und legte sie mit großem Widerhall wieder und wieder aus. Seine intellektuelle Neugier galt selbstverständlich auch den wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit; aber prinzipiell war es ein „illuminatives Schriftverständnis“, das seine lebenslange Beschäftigung mit der Bibel motivierte und die Erwartung einschloss, jederzeit könne „aus der Schrift radikal Neues, menschlichen Erwartungen Widerstreitendes zu hören“ sein.⁴⁷

⁴⁴ Lothar Vogel, L'esegesi biblica di Martin Lutero, in: Verso la Riforma: criticare la chiesa, riformare la chiesa (XV–XVI secolo), hg.v. Susanna Peyronel Rambaldi, Collana della Società di Studi Valdesi 42, Torino 2019, 283–294, hier: 284 ff.

⁴⁵ Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Sola scriptura? Luthers Schriftverständnis aus katholischer Sicht*, in: Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, hg.v. Christian Danz und Jan-Heiner Tück, Freiburg i.Br. 2017, 152–174, bes. 168 (zum „illuminativen Schriftverständnis“).

⁴⁶ Leclercq (Anm. 23).

⁴⁷ Oberman (Anm. 8), 181.

Illuminatives Schriftverständnis

Blinde Flecken und starke Fakten

Zu den Geschichten, wie man sie sich einst erzählte, will ich keinesfalls zurück. Ich wende kurz den Kopf und höre aus dem Jubiläumsjahr 1917 die Stimme des Erlanger Kirchenhistorikers Hans Preuß (1876–1951). Er lässt etwas ahnen von dem Pathos, mit dem man einst vom „Turmerlebnis“ erzählte:⁴⁸

„Und da ließ ihm [scil. Luther] denn Gott nach den Sternen die Sonne aufgehen, die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter ihren Flügeln“⁴⁹.

Im Turmzimmer, das nach der Elbe zu lag, ist's gewesen: Dort haben ihre milden und starken Strahlen seine kranke Seele geheilt, die sich da oben mit Beten und Studieren wund gerungen hatte. Die Stätte ist längst dahin und auch das Jahr ist unsicher (1512 oder 1513). Aber was kümmert Ort und Zeit die Ewigkeit? [...]

Mit brennendem Eifer und fliegendem Auge durchlief Luther die ganze hl. Schrift, eilte von Stelle zu Stelle, verglich, prüfte und, tausendmal glücklicher als der glücklichste Schatzgräber, entdeckte er: Es stimmt! Die ganze Bibel ist ein Gnadenbrief Gottes. [...]

Luther fühlte sich wie neugeboren. Die Paradiespforten taten sich auf. Zuerst merkten es seine Studenten: All sein stilles Glück strömte in seine Vorlesungen aus. Dann aber ist es in alle Welt geflutet. [...]

Mit dieser beglückenden Glaubenserkenntnis war Luther zunächst selig in sich selbst. Doch störte ihn dabei immer mehr das unbestimmte Gefühl, daß die ganze Kirchenluft seiner Zeit ungesund sei und tief unter der freien, lichten Höhe schwelte, auf der seine Seele atmete. Noch hielt ihn die Ehrfurcht vor der Mutter Kirche und vor dem hl. Vater in Rom zurück. Inzwischen aber „wuchs er und ward stark im Geist und war in der Wüste, bis daß er sollte hervortreten vor das Volk“⁵⁰.“

Das war einmal. Bedarf gedeckt. Mehr als heroische Geschichten zählen die Argumente aus der kirchenhistorischen Forschung. Sie hat unseren Blick auf die Reformation freier werden lassen, kritischer, gerechter. Womit sie sich aber, gerade auf evangelischer Seite, noch immer schwertut, das sind die Aspekte und Phänomene, die unter den weiten Begriff „Spiritualität“ fallen. Die kirchenhistorische Forschung hat Mühe, Spiritualität in die Raster aufzunehmen, die sie über Personen und Ereignisse der Vergangenheit legt. Wo aber ein Suchraster für vieles, was unter „Spiritualität“ fällt bzw. fallen könnte, erst gar nicht eingegeben wird, tauchen manche Daten auf den akademischen Bildschirmen auch nicht auf. Dass „Spiritualität“ schwer zu fassen ist, entbindet nicht von der Aufgabe, nach ihr zu suchen.

Zur „Spiritualität“ gehört, wie es Manfred Seitz mündlich gerne formulierte, die „Gestaltseite des Glaubens“.⁵¹ Diese Formulierung, kurz und

48 Hans Preuß, *Unser Luther. Eine Jubiläumsausgabe der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, Leipzig 1917, 18–20.

49 Mal 3, 20.

50 Lk 1, 80.

51 Zu Manfred Seitz und seinem Engagement für Begriff und Anliegen der Spiritualität

praktikabel, akzentuiert, was bei uns Evangelischen gerne aus dem Blick gerät: die Gestalt des Glaubens. Wir wissen in der Regel recht gut, *was* wir glauben oder nicht glauben. Die Frage aber, *wie* wir unseren Glauben gestalten und leben, lässt uns mitunter recht einsilbig werden. In jedem Fall gehören bei „Spiritualität“ das Was und das Wie zusammen. Diese Zusammengehörigkeit wird nicht primär gedacht, sondern sie begegnet phänomenal. Spiritualität meint nicht die Idee, die man verwirklicht, sondern den Glauben, wie er lebt und lebt. Spiritualität meint nicht die Theologie, die sich mit Leben anreichert, sondern Leben, das mit Herz und Mund und Tat und allen Sinnen auf Gott merkt und so dem theologischen Nachdenken Vorgaben liefert. „Spiritualität“ umfasst beides, Gehalt und Gestalt. Dabei geht es nicht ästhetisch-prinzipiell um das Verhältnis von Was und Wie, Inhalt und Form. Darum geht es auch. Aber indem der Glaube im Spiel ist, geht es um die Beziehung von Gott und Mensch. Trinitarischer Akteur in dieser Sache ist der Geist Gottes, *Spiritus Sanctus*, der Heilige Geist. Spiritualität ist also da zu suchen, wo, von Gottes Geist bewegt, Gehalt und Gestalt des Glaubens ineinander spielen.

Es ist ein ziemlich protestantisches Problem, dass man auf diesen Sachverhalt ausdrücklich und immer wieder hinweisen muss. Auf katholischer Seite ist das nicht im vergleichbaren Maß der Fall. Die Geschichte der Kirche war dort prinzipiell immer auch eine Geschichte der Spiritualität. Es ist kein Zufall, dass der Begriff „Spiritualität“ aus der katholischen Ordenstheologie stammt.⁵² Die Orden unterscheiden sich durch ihre jeweilige spirituelle Prägung und bringen dies bis heute auch wissenschaftlich zum Ausdruck. Eine Zusammenschau und vorläufige Summe von Spiritualität in katholischer Perspektive bietet das monumentale, über mehr als ein halbes Jahrhundert gewachsene und 1995 fertiggestellte „*Dictionnaire de Spiritualité*“.⁵³

Ein solches Jahrhundertwerk gibt es auf evangelischer Seite nicht, dafür aber, ganz neu, ein mit drei seitenstarken Bänden fast schon monumentales „*Handbuch Evangelische Spiritualität*“.⁵⁴ Dass Peter Zimmerling als Herausgeber darauf verzichtete, den Autorinnen und Autoren eine Definition von „Spiritualität“ direktiv vorzugeben, war weise; hätte er anders gehandelt, würde er noch auf Jahre hinaus um die Abgabe längst zugesagter Beiträge betteln.⁵⁵ Nun ist ein immenses Material zusammengetragen worden. Es steht zu wünschen, dass mit dem breit angelegten und plural gefächerten

vgl. die Beiträge in der Festschrift zu seinem 75. Geburtstag: *Michael Herbst* (Hg.), *Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis*, Göttingen 2003.

⁵² Vgl. *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zur Neuorientierung*, hg. v. der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der EKD [1979], Gütersloh²1980, 10 ff.

⁵³ *Dictionnaire de Spiritualité*, 24 Bde., Paris 1932–1995.

⁵⁴ *Handbuch Evangelische Spiritualität*, hg. v. *Peter Zimmerling*, 3 Bde., Göttingen 2017 ff.

⁵⁵ *Zimmerling* (Anm. 54), Bd. 1, 18.

Handbuch das Thema „Evangelische Spiritualität“ in Kirche und Wissenschaft einen kräftigen Schub bekommt.

Ich habe, indem ich den Fokus auf das „Turmerlebnis“ setzte, nur eine einzige, dafür aber gewichtige Stichprobe aus der Fülle dessen genommen, was zur Spiritualität Luthers zu sagen wäre. Als „Turmerlebnis“ hat sich jene Begegnung ins protestantische Bewusstsein eingeschrieben. Auch wenn man den Turm wegnimmt und sogar das Erlebnis, dann ist in jener Erzählung des alten Luther noch immer viel Erlebtes aufbewahrt. Da findet sich, in überraschend präziser Sprache, die Erinnerung an Momente einer Schriftauslegung, die auf den Buchstaben sieht und mit dem Geist rechnet, die maßgeblich die Geschichte der christlichen Spiritualität bereicherte und Einsichten zeitigte, die die Welt bewegten. Ob, so frage ich mich, die bibelhermeneutische Zukunft der Kirche in einem Bibelgebrauch liegen könnte, der beides zugleich wäre: historisch erfahren und pneumatologisch erwartungsvoll? Wir nehmen die Bibel anders zur Hand als seinerzeit Martin Luther. Aber interessant ist seine illuminative Schriftauslegung allemal, anregend fremd und womöglich noch immer für eine Überraschung gut.

Free of Tower and Full of Spirit. On Spirituality in Luther's Way of Reading the Scripture. *Luther's "Tower Experience" probably may no longer be regarded as a biographical fact. A rereading of his own account from 1545 comes to the conclusion that late in his life Luther most likely had not documented a personal experience in a biographical sense, but rather was recounting diverse experiences that outline the profile of scriptural interpretation in a surprisingly exact way. The reformer integrated humanistic-philological textual precision with the monastic exercise of meditation. He enriched Christian spirituality by what catholics have called an "illuminative interpretation of Scripture".*

Prof. Dr. Martin Nicol, geb. 1953, lehrte bis 2019 Praktische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen.

Georg-Frank-Str. 27, 91056 Erlangen

E-Mail: martin.nicol@fau.de

Frauenwahlrecht und Frauenordination: Zwei bahnbrechende Neuerungen des 20. Jahrhunderts

Auguste Zeiß-Horbach

Ungefähr zeitgleich zur Einführung des Frauenwahlrechts und der Verankerung gleicher staatsbüürgerlicher Rechte (1918/1919) wurden die ersten Forderungen studierter Theologinnen nach Zulassung zum geistlichen Amt laut. Ziel der vorliegenden Studie ist ein Vergleich der Frauenwahlrechtsbewegung mit dem Kampf der Theologinnen um die Frauenordination. Inwiefern knüpften Frauen in beiden Bewegungen an das damals dominierende Denkmodell der Geschlechterdifferenz an und entwickelten es weiter, sei es aus Überzeugung, sei es vor allem aus strategischen Gründen? Immer mehr wurden die Grenzen dieser Argumentation deutlich. Erst der Verzicht auf die Vorstellung von einem besonderen „Wesen der Frau“ brachte die Gleichstellung im geistlichen Amt.

1. Einleitung

100 Jahre Frauenwahlrecht in Deutschland – dieses Jubiläum verweist auf eine bahnbrechende Neuerung innerhalb der Demokratiegeschichte und gibt Anlass, den Anteil der deutschen Frauenbewegung an der Demokratisierung der Gesellschaft stärker in den Blick zu nehmen als es bislang in historischen Standardwerken geschieht. Darauf verweist Kerstin Wolff, die angesichts jüngster Forschungsergebnisse zu einer „Re-Lektüre zentraler Quellen“¹ auffordert. Eine Neubewertung der Geschichte des Frauenwahlrechts in Deutschland unter angemessener Berücksichtigung des Beitrags der deutschen Frauenbewegung ist, das zeigen die Quellen, demnach notwendig.

Am 19. Januar 1919, dem Wahltermin zur verfassunggebenden Nationalversammlung, waren Frauen erstmals in der deutschen Geschichte wahlberechtigt. 82,3 % von ihnen nutzten ihr Wahlrecht. Zu Abgeordneten wurden 37 Frauen gewählt, 4 weitere kamen durch Nachrücken hinzu (9,7 % der Abgeordneten).² Es war ein historischer Tag in der noch jungen Weimarer Republik.

1 Vgl. Kerstin Wolff, Noch einmal von vorn und neu erzählt. Die Geschichte des Kampfes um das Frauenwahlrecht in Deutschland, in: Hedwig Richter / Kerstin Wolff (Hg.), Frauenwahlrecht. Demokratisierung der Demokratie in Deutschland und Europa, Hamburg 2018, 56.

2 Zu den Zahlen vgl. Barbara von Hindenburg, Die Auswirkungen des Frauenwahlrechts in der Weimarer Republik, in: <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/frauenwahlrecht/279340/auswirkungen-des-frauenwahlrechts> [Abruf: 15.7.2019].

blik, denn mit dem allgemeinen und gleichen, direkten und geheimen Wahlrecht für Männer und Frauen wurde Demokratiegeschichte geschrieben: War in der Vergangenheit die aufklärerische Parole ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ tatsächlich nur auf die ‚Brüder‘ bezogen gewesen, so wurden die Frauen nun beim Wahlrecht gleichgestellt. Der Erfolg fiel allerdings nicht vom Himmel, er war auch nicht einfach eine Frucht der Revolution, wie das der ‚radikale‘ Flügel der Frauenbewegung gerne darstellte, sondern Ergebnis eines langjährigen Prozesses, den Frauen unterschiedlicher Richtung vorangetrieben hatten und in dem unterschiedliche Argumente ausgetauscht worden waren. In diesen Prozess der Frauenbewegung hinein gehört auch die Diskussion um das aktive und passive Frauenwahlrecht zu den höchsten Leitungsgremien der Kirchen. In den meisten Landeskirchen wurde es zu Beginn der Weimarer Republik, in Anlehnung an die staatliche Ordnung, mit der Verabschiedung der neuen Kirchenverfassungen eingeführt; nach 1945 gab es vereinzelt die Diskussion, ob das passive kirchliche Wahlrecht auf kirchenleitender Ebene wieder aberkannt werden sollte, so 1948 auf der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland.³ Mit der Einführung des Frauenwahlrechts durch die Revolutionsregierung im Jahr 1918 und seiner Verankerung in der Weimarer Verfassung im Jahr 1919 war die Gleichberechtigung allerdings noch längst nicht erreicht; die Ungleichheiten, insbesondere im Familienrecht, blieben erhalten.

Auch die Kirchengeschichte kann für das 20. Jahrhundert auf eine bahnbrechende Neuerung verweisen: die Zulassung von Frauen zur Ordination und ihre Gleichstellung im geistlichen Amt. Das Ringen der Theologinnen um ein geistliches Amt für Frauen bzw. um die Zulassung zum Pfarramt gehört in den Zusammenhang der Frauenbildungsbewegung, einem wichtigen und großen Zweig der Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts. Die von dieser Bewegung erkämpfte Öffnung des Universitätsstudiums für Frauen (1900 Baden; 1908 Preußen) führte zu dem Wunsch von Frauen, Berufe wie den des Richters oder des Pfarrers, die bislang dem Bereich der Männer zugeordnet waren, ergreifen zu können.

Im Unterschied zum Frauenwahlrecht erfolgte die Frauenordination im Raum der EKD erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Jedoch

Hindenburg zufolge war der Anteil an Parlamentarierinnen damit zum damaligen Zeitpunkt weltweit der höchste; erst 1983 erreichte der Bundestag wieder einen vergleichbaren Anteil.

³ Vgl. *Kordula Schlosser-Kost*, Magdalene von Waldhausen, in: Thomas Martin Schneider / Joachim Conrad / Stefan Flesch, Zwischen Bekenntnis und Ideologie. 100 Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert, Leipzig 2018, 106–108. Vgl. *Studienzentrum der EKD für Genderfragen, Konferenz der Genderreferate und Gleichstellungsstellen in den Gliedkirchen der EKD* (Hg.), Frauenwahlrecht in der Kirche. Ergänzungsband 2 zum Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2019.

wurde das Thema bereits seit der Jahrhundertwende diskutiert. In kleinen Schritten ging es seit den 1920er Jahren über die Schaffung des ‚Amtes der Theologin‘ bzw. der ‚Pfarrvikarin‘ als einem spezifisch weiblichen geistlichen Amt voran bis zur Gleichstellung. Ein wichtiger Teil der theologischen Diskussion erfolgte während der Zeit des Nationalsozialismus innerhalb der Bekennenden Kirche, die sich entschloss, Theologinnen angesichts des Pfarrermangels in Notpfarrämtern einzusetzen. Die Befürworter einer grundsätzlichen Zulassung von Frauen zum Pfarramt hatten sich dagegen nicht durchsetzen können. Einer von ihnen war der Präsident der Berliner Bekenntnissynode Gerhard Jacobi. Er argumentierte damit, dass der Ausschluss der Frauen vom Pfarramt auf in der Gesellschaft verbreitete, wertende Zuschreibungen der jeweiligen Rolle von Mann und Frau zurückgehe:

„Die Abwehr der Männer gegen die Verkündigung des Evangeliums durch Frauen kommt m. E. noch aus der naturhaften Höherbewertung des Mannes, in der sich der Mann gefällt. Diese hat nun wirklich nichts mit Christentum zu tun.“⁴

Wenig bekannt ist bislang, dass die deutsch-christlich geführte Kirchenleitung der Thüringer Evangelischen Kirche – vermutlich als erste der deutschen Kirchenleitungen – Theologinnen per Landeskirchenratsbeschluss im Jahr 1943 grundsätzlich zum Pfarramt zuließ und gleichstellte, eine Entscheidung, die mit dem Ende des Nationalsozialismus nach 1945 keine Rolle mehr spielte und auch im historischen Gedächtnis in Vergessenheit geriet.⁵

Das Doppeljubiläum (1918 Frauenwahlrecht, 1919 erstmals weibliche Abgeordnete) soll im Folgenden zum Anlass genommen werden, zu fragen, welcher Erkenntnisgewinn sich ergibt, wenn man die beiden für die Demokratie- bzw. Kirchengeschichte bahnbrechenden Entwicklungen, den Weg zum Frauenwahlrecht und den Weg zur Frauenordination, gemeinsam in den Blick nimmt. Bislang verlaufen die Forschungen und Darstellungen hierzu zumeist getrennt. Das Frauenwahlrecht wird auf Seiten der Historiker innerhalb der Demokratie- bzw. Politikgeschichte verhandelt. Die Geschichte der Frauenordination dagegen wird zumeist im Rahmen von kirchengeschichtlichen Forschungen untersucht.⁶ Kerstin Wolfs Thesen und Argumente zu einer Veränderung der Sicht auf die Geschichte des Frauen-

⁴ Dagmar Herbrecht / Ilse Härtner / Hannelore Erhart (Hg.), Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg, Neukirchen-Vluyn 1997, 139 (Dok 136).

⁵ So wurde die von der Kirchengemeinde Saalborn nach dem Pfarrerwahlgesetz gewählte Paula Maria Nerpel vom Landeskirchenrat zum 1. September 1942 zur Pfarrerin berufen. OLKR Erwin Brauer zufolge war damit die Gleichstellung durch LKR-Beschluss erreicht. Archivalischer Nachweis erstmals in: Auguste Zeiß-Horbach, Evangelische Kirche und Frauenordination. Der Beitrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur deutschlandweiten Diskussion im 20. Jahrhundert (HTHGF 8), 136–139.

⁶ Vgl. ebd., 28–36.

wahlrechts in Deutschland dienen dem hier vorgelegten Artikel als Anregung, einen Bogen vom Frauenwahlrecht zur Frauenordination zu spannen.

Wie eng die beiden Themen der Demokratie- bzw. der Kirchengeschichte zusammengehören, zeigt ein Blick ins nah gelegene Ausland, konkret auf das Staatskirchenrecht in der Schweiz. Die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich wollte bereits im Jahr 1921 Frauen zum Pfarrdienst zulassen. Dieses zum damaligen Zeitpunkt äußerst innovative Vorhaben fand ein jähes Ende. Der Grund: Nur wer für ein öffentliches Amt wählbar war, war auch für das Pfarramt wählbar. Frauen jedoch hatten kein Aktivbürgerrecht. Die Genehmigung zur Änderung der Kirchenordnung wurde nicht erteilt; die daraufhin erfolgte Beschwerde der Kirchengemeinde Neumünster wurde vom Bundesgericht abgewiesen: „Die kantonalkirchliche Autonomie umfasse nur die rein kirchlichen Angelegenheiten, wozu die Regelung der Wählbarkeit nicht gehöre.“⁷ Die Entscheidung des Bundesgerichts ist von besonderem Interesse, weil hinter dem hier formulierten Recht der Grundsatz der Geschlechterdifferenz sichtbar wird: Öffentliches Reden und die Übernahme öffentlicher Ämter waren lange Zeit wie selbstverständlich dem Mann vorbehalten; es reichte der Hinweis auf das ‚Naturgemäß‘ oder religiös formuliert, auf die göttliche Ordnung. Dies galt für den politischen Bereich genauso wie für den kirchlichen Bereich. Die Ausübung des geistlichen Amtes wurde als eine dem Mann vorbehaltene Aufgabe angesehen.

2. Zeitlicher Vergleich

Das Frauenwahlrecht kam im europaweiten Vergleich in Deutschland relativ früh, mit dem Beginn der Weimarer Republik 1918 (Finnland 1906, Norwegen 1913, Niederlande 1919, Großbritannien 1928, Frankreich 1944, Schweiz 1971)⁸. Etwa zur gleichen Zeit begannen die ersten Kirchenleitungen auf Druck der Theologinnen hin über die Mitarbeit von Frauen im geistlichen Amt zu diskutieren. Einige von ihnen schufen in den 1920er Jahren das *Amt der Theologin* bzw. der (*Pfarr*)*Vikarin* (1927 Evangelische Kirche der Altpreußischen Union), das jedoch im Unterschied zum Pfarramt große Einschränkungen aufwies und den Theologinnen im Gegenüber zu den Pfarrern eine untergeordnete Position zuwies. Bis zur Frauenordination und darüber hinaus bis zur Gleichstellung im Pfarramt war es noch ein weiter Weg. Die ersten Pastorinnengesetze wurden 1958 verkündet. Zeitgleich trat

⁷ Dieter Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene (Jus ecclesiasticum 45), Tübingen 1993, 163.

⁸ Vgl. Hedwig Richter / Kerstin Wolff (Hg.), Frauenwahlrecht. Demokratisierung der Demokratie in Deutschland und Europa, Hamburg 2018, o.S. (Tabelle im Einband).

in der Bundesrepublik Deutschland das Gleichberechtigungsgesetz von 1957 in Kraft. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe führte die Frauenordination erst 1991 ein.⁹

Die im Vergleich hierzu frühe Gewährung des Wahlrechts für Frauen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Frauen auch ab diesem Zeitpunkt noch über einen langen Zeitraum in ihren bürgerlichen Rechten gegenüber Männern eingeschränkt waren. Selbst nachdem 1949 im Grundgesetz die Gleichberechtigung festgelegt wurde, gab es in der Bundesrepublik Deutschland noch rechtliche und praktische Einschränkungen über einen Zeitraum hin, der vergleichbar ist mit demjenigen, der bis zur Gewährung der Frauenordination verging. Auch in der Deutschen Demokratischen Republik gab es trotz Gleichberechtigung weiterhin Ungleichheiten beim Lohn, bei der Beteiligung von Frauen an Leitungspositionen und im Hinblick auf die selbstverständlich erwartete Doppelbelastung von Frauen durch die Berufstätigkeit bei zeitgleicher Übernahme des Hauptanteils der häuslichen Familienarbeit.¹⁰ Daran lässt sich erkennen, dass die Durchsetzung der Gleichberechtigung in einem langen Prozess erfolgte, zu dem viele Mosaiksteine wie die besonders wichtige Gewährung des Wahlrechts gehören.

Doch wann begann eigentlich der Kampf um das Frauenwahlrecht bzw. um die Frauenordination? Gisela Bock konnte durch vergleichende Forschungen nachweisen, dass der Kampf für das Frauenwahlrecht, ob in England, den USA oder Deutschland, jeweils dann einsetzte, wenn das Wahlrecht der Männer zur Diskussion stand, so in Deutschland das preußische Dreiklassenwahlrecht um 1900.

Von hier lässt sich eine Parallele zum Kampf für die Frauenordination bzw. für ein geistliches Amt *sui generis* für Frauen ziehen: Er begann in Deutschland in dem Moment, als mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments neue Kirchenverfassungen verabschiedet werden mussten. In dem darauf folgenden Prozess der Kirchengesetzgebung, bei dem sich die kirchlichen Berufsgruppen einbringen konnten, engagierten sich die ersten Theologinnen von Anfang an, ja, er war sogar einer der Hauptgründe für die Gründung des *Verbandes Evangelischer Theologinnen Deutschlands* im Jahr 1925 in Marburg.¹¹ Die Möglichkeit zu mehr demokratischer Mitwirkung ermutigte die ersten akademisch ausgebildeten Theologinnen, ihre Forderung nach Zulassung zum geistlichen Amt öffentlich zu machen. Dabei mussten sie sich über ihre eigenen Ziele erst klar werden, was sie in großer Ernsthaftigkeit mittels theologischer Erwägungen und gemeinsamer Diskussion taten. Der Großteil der Theologinnen forderte anfangs ein geistli-

9 Vgl. Zeiß-Horbach (Anm. 5), 77–93.

10 Vgl. ebd., 80, dort weitere Literatur.

11 Vgl. ebd., 65 f.

ches ‚Amt eigener Art‘ für Frauen, das ihnen das Recht zu Predigt und Sakramentsverwaltung in bestimmten Arbeitsbereichen (Frauen- und Jugendarbeit, Gefängnis- und Krankenseelsorge) gewähren sollte.

3. Impulse durch internationale Aufbrüche

Die Geschichte des Frauenwahlrechts muss in den größeren Zusammenhang der Frauenbewegungen gestellt werden. Hierbei darf es nicht bei einer rein nationalen Betrachtung bleiben, vielmehr sind die Anfänge, Initiativen und Veränderungen unter einem internationalen Blick zu betrachten. Es lassen sich Zusammenhänge zwischen Aufbrüchen in anderen europäischen sowie überseeischen Ländern und der deutschen Frauenbewegung erkennen. Dies gilt auch für die Geschichte der Frauenordination. Zu einem Zeitpunkt, als mangels Zulassung zum Studium an die Frauenordination noch überhaupt nicht zu denken war, gab es weltweit betrachtet bereits Frauen, die predigten, u. a. im Rahmen der Mission.¹² Die Nachrichten hiervon prägten den Diskurs und motivierten interessierte Frauen, die Möglichkeit zur Mitarbeit im geistlichen Amt einzufordern.¹³

4. Enge Verzahnung: Männlichkeit und Demokratie / Männlichkeit und Pfarramt

Hedwig Richter und Kerstin Wolff verweisen auf die These Gisela Bocks,

„dass die extrem späte Einführung des Frauenwahlrechts in den Ländern mit einer besonders lauten und alten republikanischen Rhetorik kein Zufall sei: in Frankreich 1944 und in der Schweiz 1971; vielmehr habe die Verbindung von Männlichkeit und Republik hier so tiefe Wurzeln schlagen können, dass Veränderungen auf besonders heftigen Widerstand stießen.“¹⁴

12 Z. B.: Evangelistinnen in der Senana-Mission im asiatischen Raum im 19. Jahrhundert, vgl. *Zeiß-Horbach* (Anm. 5), 117; Evangelisationen innerhalb der Gemeinschaftsbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, vgl.: ebd., 101; China-Mission durch Protestantinnen 1898–1947, vgl. *Doris Kaufmann*, Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, München, Zürich 1988, 124–182, bes. 179 f.

13 Abwertend zu Predigerinnen im Ausland: *Friedrich Eppelein*, Die Mitarbeit der Frau in der Seelsorge und Wortverkündigung, Bayreuth 1925, vgl. *Zeiß-Horbach* (Anm. 5), 103; Berufung auf die Missionarin als Vorbild beim bayerischen Theologinnenkonvent, vgl. ebd., 117.

14 *Hedwig Richter / Kerstin Wolff*, Demokratiegeschichte als Frauengeschichte, in: *Richter / Wolff* (Anm. 8), 22.

Nach Richter / Wolff wird Demokratie gerne als von Männern erkämpfte Errungenschaft dargestellt. Bis in heutige Geschichtsdarstellungen hinein werde die Verbindung von Männlichkeit und Demokratie gepflegt; der Kampf für demokratische Rechte gelte traditionell als männlich. Entsprechend würden die britischen Suffragetten, die kämpferisch auftraten, von der Geschichtsschreibung gerne hervorgehoben, obwohl sie nur einen kleinen Teil der vielen Frauenbewegungen darstellen, die sich in unterschiedlicher Art für das Frauenwahlrecht einsetzten.¹⁵

Blickt man auf die Geschichte der Frauenordination, kommt man zu einem ähnlichen Ergebnis: Das geistliche Amt war in den deutschen evangelischen Kirchen ein zutiefst männlich definierter Beruf, der dem Bereich des Herrschens zugeordnet wurde. Öffentliches Reden wie die Verkündigung, aber auch Leitung und Repräsentation standen Frauen nicht zu. Als die Kirchenleitungen auf Druck der Theologinnen hin begannen, ein Theologinnenamt zu konzipieren, konzentrierte man sich auf den sozialen und pädagogischen Bereich. Tätigkeiten in diesem Bereich, die von Frauen ausgeübt wurden, wurden entsprechend dem Konzept der geistigen Mütterlichkeit gesellschaftlich akzeptiert.

5. Das Denkmodell der Geschlechterdifferenz: Dominanz und Nutzen

Richter und Wolff weisen darauf hin, dass die junge Geschichtsschreibung der Bundesrepublik die Frauenbewegung „in das historische Narrativ einer von jeher deutschen Demokratiefeindlichkeit“¹⁶ eingebettet habe; dazu gehöre die These eines in Deutschland angeblich besonders starken Antifeminismus ebenso wie die Behauptung, der Kampf der deutschen Frauenbewegung um das Frauenwahlrecht sei schwach und zögerlich gewesen, die Flügel der Frauenbewegung seien getrennt gewesen. Nur der radikale Flügel habe das Frauenwahlrecht angestrebt, weil er sich auf die Gleichheit der Geschlechter berufen habe. Im Unterschied zu diesem egalitären Ansatz habe der gemäßigte Flügel mit dem Denkmodell der Geschlechterdifferenz argumentiert. Nach diesem Modell wird dem weiblichen und männlichen Geschlecht jeweils ein naturgegebener Geschlechtscharakter unterstellt, der unveränderlich ist. Männer und Frauen haben demnach unterschiedliche Aufgabenfelder. Richter und Wolff kritisieren die verbreitete Auffassung, das Argument der Geschlechterdifferenz habe dazu geführt, dass sich der weitaus größere, gemäßigte Teil der Frauenbewegung kaum oder gar nicht für das Frauenwahlrecht eingesetzt habe.

¹⁵ Vgl. Richter / Wolff (Anm. 14), 18–21.

¹⁶ Vgl. ebd., 12.

Gisela Bock legte in einer vergleichenden Studie zu den europäischen Frauenwahlrechtsbewegungen 1999 dar, dass die These eines deutschen Sonderweges beim Kampf um das Frauenwahlrecht nicht überzeugt.¹⁷ Diese These stützt sich u. a. auf die Behauptung, in Deutschland sei die Vorstellung der Geschlechterdifferenz im Vergleich zu anderen europäischen Frauenwahlrechtsbewegungen besonders dominant gewesen. Bock konnte durch Vergleiche im internationalen Raum nachweisen, dass auch im radikalen Flügel der Frauenbewegung nicht nur das egalitäre Argument eine Rolle spielte. So verwendeten die wegen ihres kämpferischen, männlich-revolutionären Auftretens viel beachteten Suffragetten in England ebenfalls das Argument der Geschlechterdifferenz.

Die Aufteilung der deutschen Frauenbewegung der damaligen Zeit in eine radikale Bewegung, die den Gedanken der Egalität der Geschlechter vertreten habe, und einen gemäßigten Flügel, der in rückständiger Weise der Geschlechterdifferenz verhaftet geblieben sei, ist angesichts neuerer Forschungen nicht haltbar.¹⁸ Seit Ende des 19. Jahrhunderts wurde in Deutschland innerhalb der Frauenbewegung von vielen Seiten aus um das Frauenwahlrecht gekämpft.¹⁹ Bock stellt am Ende ihrer gut belegten Studie fest:

„Wenngleich – wie in vielen anderen Ländern – der Krieg als ‚Katalysator‘ für die Einführung des Frauenwahlrechts fungierte und die Revolution der unmittelbare Anlass dafür war, so wäre es doch – ebenfalls wie in vielen anderen Ländern – nicht verwirklicht worden ohne die vielfältigen, moderat-liberalen wie radikal-liberalen, Frauenbestrebungen seit dem 19. Jahrhundert.“²⁰

Festgehalten werden kann somit, dass das Argument der Geschlechterdifferenz im Kampf um das Frauenwahlrecht auf unterschiedlichen Seiten, in progressiven wie in konservativen Kreisen, genutzt wurde, sei es aus grundsätzlicher inhaltlicher Übereinstimmung, sei es aus strategischen Gründen, da dieses Argument in der Gesellschaft anerkannt war. Man konnte es sich also im Sinne der eigenen Ziele zu eigen machen.

Von da aus ergibt sich ein Vergleichspunkt zum Kampf der Theologinnen um die Frauenordination: Auch hier spielte das Argument der Geschlechterdifferenz eine wichtige Rolle, nicht nur bei den Gegnern. Es wurde genutzt, um dem eigenen Ziel, der Mitarbeit der Frauen im geistlichen Amt

¹⁷ Vgl. Gisela Bock, Das politische Denken des Suffragismus: Deutschland um 1900 im internationalen Vergleich, in: dies., Geschlechtergeschichten der Neuzeit. Ideen, Politik, Praxis (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 213), Göttingen 2014, 168–203. Mit Blick auf das militante Auftreten britischer Suffragetten sowie Suffragistinnen könnte man eher von einem britischen Sonderweg sprechen (ebd., 173).

¹⁸ Zur Argumentation mit der Geschlechterdifferenz bei Helene Lange und Minna Cauer vgl. Wolff (Anm. 1), 47. Vgl. Angelika Schaser, Frauenbewegung in Deutschland 1848–1933 (Geschichte kompakt), Darmstadt 2006, 49–58.

¹⁹ Vgl. Wolff (Anm. 1), 38.

²⁰ Bock (Anm. 17), 203.

bzw. der Frauenordination, näherzukommen. Das egalitäre Argument spielte dagegen in den 1920er Jahren nur in einem kleinen Kreis von Theologinnen eine Rolle.

6. Das Weib schweige in der Gemeinde?

6.1 Öffentliches Rederecht

Im Jahr 1895 hielt die Protestantin und Sozialwissenschaftlerin Elisabeth Gnauck-Kühne als erste Frau eine Rede vor dem Evangelisch-Sozialen Kongress. Ursula Baumann verweist darauf, dass es eine „wahre Pionierleistung“²¹ war, dass der 1890 gegründete Evangelisch-Soziale Kongress, der anfangs Vertreter unterschiedlicher Richtungen in seinen Reihen vereinigte, „das paulinische Verdikt durchbrach, indem er ihnen [den Frauen, Vf.] das Rederecht auf seinen Versammlungen zubilligte“.²²

Die öffentliche Rede Gnauck-Kühnes machte den Erfolg der im Evangelisch-Sozialen Kongress aktiven Frauen in ihrem Kampf für mehr Rechte sichtbar. Für ihr Ziel hatten die Frauen ausgerechnet bei einem konservativen Theologen, dem politisch aktiven Adolf Stoecker, Unterstützung gefunden, während sie bei den liberalen Mitgliedern nicht nur auf Zustimmung stießen. Das zeigt, dass die Positionen zur sog. Frauenfrage als einer der sozialen Zeitfragen innerhalb der unterschiedlichen politischen Richtungen nicht eindeutig festgelegt waren. Das zur damaligen Zeit herrschende Geschlechtermodell war so dominant, dass es auch ansonsten liberal denkende Männer für selbstverständlich nahmen oder aber schlicht deswegen gerne beibehielten, um die Bastionen der Männer nicht zu gefährden.

Wie umstritten noch im Jahr 1905 das öffentliche Reden und damit auch das Auftreten von Politikerinnen in protestantischen Kreisen war, zeigt eine Umfrage des Deutschen Verbandes für Frauen-Stimmrecht zum Thema *Kirchliches Stimmrecht* aus dem Jahr 1904 unter führenden Theologieprofessoren und Geistlichen. Aufschlussreich ist hier vor allem die Beobachtung, dass sich ein Teil derjenigen Theologen, die sich gegen das kirchliche Stimmrecht der Frauen aussprachen, auf die in der späteren Diskussion um die Frauenordination maßgeblichen Bibelstellen, insbesondere 1 Kor 14, 34 f., beriefen. Damit begründeten sie ihre Vorstellung von der Frau als Gehilfin des Mannes, die im Raum des Hauses der Familie dient, als göttgewollt. Gegen das Recht auf Mitbestimmung von Frauen in der Leitung der Kirche bzw. der Kirchengemeinden wurde also dasselbe Argumentations-

²¹ Ursula Baumann, Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920 (Geschichte und Geschlechter 2), Frankfurt a. M. / New York 1992, 80.

²² Ebd.

muster verwendet wie gegen die Übernahme des geistlichen Amtes durch ausgebildete Theologinnen.

6.2 Geistige Mütterlichkeit

Auf welche Art Frauen das dominante Geschlechtermodell für ihre eigenen Ziele einsetzen, zeigt das Konzept der *geistigen bzw. organisierten Mütterlichkeit*, das Elisabeth Gnauck-Kühne 1895 in ihrer bereits erwähnten Rede vor dem Evangelisch-Sozialen Kongress bei ihrer Definition von Weiblichkeit verwendete.²³ Auf dieses Konzept konnte die Frauenbewegung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgreifen. Nach Schaser war es unter Bezug auf Thesen Friedrich Fröbels durch Henriette Schrader-Breymann (1827–1899) und Henriette Goldschmidt (1825–1920) entwickelt worden.²⁴ Das Konzept der geistigen Mütterlichkeit ging von einer naturgegebenen Veranlagung ‚der Frau‘ zur Mütterlichkeit aus, auch im übertragenen Sinn. Frauen konnten demnach auch im Beruf, also ohne Heirat, die Erfüllung ihrer weiblichen Bestimmung finden. Auf diese Weise konnte die Öffnung sozialer Berufe im Sinne von Fürsorge und Pflege als spezifisches Betätigungsfeld für Frauen begründet werden – ein wichtiger Schritt auf dem Weg der Frauen in die Öffentlichkeit. Ursula Baumann zufolge bestimmte dieses Konzept „seit der Jahrhundertwende die Politik des gemäßigten Flügels der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland maßgeblich“²⁵.

Das Konzept der geistigen Mütterlichkeit beruht auf dem Denkmodell der Geschlechterdifferenz. Das führt dazu, dass selbst so innovative Frauenrechtlerinnen wie Helene Lange (1848–1930), die dieses Denkmodell verwendeten, heute im Rückblick teilweise mit dem Verdikt versehen werden, in ihren Forderungen zu wenig radikal gewesen zu sein. Ein solches Urteil verkennt die Innovationskraft, die von Frauen wie Lange ausging.

Vielmehr muss man sich die gesellschaftsprägende Kraft der Leitvorstellung von der Geschlechterdifferenz vor Augen führen. Sie prägte sowohl Männer als auch Frauen. Selbst der radikale Flügel der sog. bürgerlichen Frauenbewegung setzte sie argumentativ im positiven Sinne ein, sei es aus Überzeugung, sei es aus strategischen Gründen.

Man könnte also sagen: Diejenigen Vertreterinnen der Frauenbewegung, die, wie Helene Lange, das Denkmodell der Geschlechterdifferenz akzeptierten, nutzen es in intelligenter Weise, um ihre Anliegen, insbesondere den Bildungsbereich, aber auch die Frauenwahlrechtsforderung betreffend,

23 Vgl. Baumann (Anm. 21), 91.

24 Vgl. Schaser (Anm. 18), 29.

25 Baumann (Anm. 21), 91.

voranzubringen. Lange forderte 1887 in einer Petition an das preußische Unterrichtsministerium, der sog. Gelben Broschüre, das Recht der Frauen auf Bildung um ihrer selbst willen. 1896 / 1899 sprach sie sich für das Stimm- und Wahlrecht für Frauen aus, mit dem Hinweis, dass Staat und Gesellschaft das weibliche Engagement dringend nötig hätten. Vertreterinnen der Frauenbewegung wie Helene Lange argumentierten also damit, dass Frauen gerade aufgrund der Geschlechterdifferenz einen wesentlichen Anteil für die Kultur und das Gemeinwohl erbringen könnten und auch erbringen sollten.

Die Frauenbewegung führte dazu, dass soziale und häusliche Themen – wie die Bekämpfung der Prostitution im Rahmen der Sittlichkeitsbewegung oder die Armenfürsorge – in den Bereich der politischen Diskussion hineingenommen wurden.²⁶ Sozialpolitisch aktive Frauen leisteten dadurch einen Beitrag zur Entstehung der modernen Wohlfahrtspflege. Mit Hilfe des Denkmodells der Geschlechterdifferenz konnten Frauen eine besondere, ihnen von Natur eignende Kompetenz für diesen häuslichen und sozialen Bereich behaupten und damit argumentieren, dass der Staat diese besonderen, der Mütterlichkeit zugeordneten Kompetenzen in der modernen Zeit nicht missen dürfe.

Helene Lange äußerte 1899 wie auch andere Frauenrechtlerinnen, der rein männliche Staat habe sich nicht bewährt. Diese Äußerung zeigt eine selbstbewusste Haltung. Lange machte damit deutlich, dass der Staat zur Verbesserung der gesellschaftlichen Anliegen nicht auf den Beitrag der Frauen verzichten könne.²⁷ Hier gibt es wieder einen wichtigen Berührungspunkt zur Diskussion um die Frauenordination. Theologinnen begründeten ihr Bestreben, in einem dem Pfarramt vergleichbaren ‚weiblichen‘ geistlichen Amt arbeiten zu können, gerne damit, dass sie auf den spezifisch weiblichen Beitrag verwiesen, auf den die Kirche angesichts der Herausforderungen durch die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft keinesfalls verzichten könne. Die Arbeit der Männer müsse um diesen weiblichen Beitrag ergänzt werden. Als Beispiel sei der im Dezember 1938 vom bayerischen Theologinnenkonvent an den Landeskirchenrat gesandte und 1939 veröffentlichte Aufruf zur Schaffung eines Theologinnenamtes zitiert:

„Durch diese Erscheinung der Vielgestaltigkeit des Dienstes der Wortverkündigung ist es notwendig, daß außer dem Pfarrer sich auch andere Kräfte, Männer und Frauen, in den Dienst der Kirche stellen. Das ist schon vielfach geschehen und wird immer mehr anzustreben sein, besonders auch deshalb, weil solche Kräfte, die bisher im Dienst der Kirche standen, ihren Dienst aufgeben. Für die Wortverkündigung sind aber neben Laienkräften immer wieder auch theologisch ge-

²⁶ Vgl. Schaser (Anm. 18), 69–76.

²⁷ Vgl. Wolff (Anm. 1), 43–47; Kerstin Wolff, *Unsere Stimme zählt! Die Geschichte des deutschen Frauenwahlrechts*, Überlingen 2018, 63–69.

bildete Kräfte notwendig, denen der Dienst der Wortverkündigung in weiterem Umfang und die immer wieder notwendige biblisch-theologische Ausrichtung der Laienkräfte übertragen werden kann. Aus der geschilderten Lage der Kirche heraus gibt es Aufgaben, für die die theologisch gebildete Frau erwünscht ist, abgesehen davon, daß für alle Aufgaben nicht genügend Theologen zur Verfügung stehen.“²⁸

Das Geschlechtermodell zeigt in diesem Aufruf seine zweischneidige Wirksamkeit: Einerseits verhilft es zur Begründung der Forderung nach Mitarbeit im geistlichen Amt, andererseits nehmen die Theologinnen eine Selbstbeschränkung durch das Modell der geistigen Mütterlichkeit hin, d.h. sie formulieren von sich aus die Einschränkung des Theologinnenamtes gegenüber dem traditionellen Pfarramt, indem sie ein spezifisch weiblich ausgeprägtes, dem Beruf des Pfarrers ähnliches, aber nicht gleiches Amt fordern.

Wie in der Frauenwahlrechtsbewegung spielte das Argument der Egalität der Geschlechter, also die Forderung nach Emanzipation im Sinne gleicher Rechte, in den Anfangsjahren nur bei einem kleinen Teil der Theologinnen eine Rolle. Zu verweisen ist hier auf eine Erwiderung, die die Theologinnen Ina Gschlößl und Annemarie Rübens im Jahr 1930 an Generalsuperintendent Schian richteten. Es handelt sich um grundsätzliche Kritik am Theologinnengesetz der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union:

„Welcher männliche Theologe aber würde es sich gefallen lassen und gäbe sich dazu her, sein Leben lang als ‚Vikar‘ sich von dem Gemeindepfarrer hierhin und dorthin schicken zu lassen und alle seine Arbeit nur Teilarbeit, unter Verantwortung eines Anderen zu tun? [...] Was veranlasst die Kirche denn dazu, so zu tun, als sei von vornherein sicher, daß die Frau weniger befähigt und weniger begabt für die kirchliche Arbeit sei, wenn man auf allen anderen Gebieten des Geisteslebens sich längst mit der Tatsache abgefunden hat, daß die Arbeitsweise der Frau vielleicht etwas anders, aber darum nicht weniger wert und nicht weniger notwendig ist als die des Mannes!“²⁹

Ob Frauenwahlrechtsbewegung oder der Kampf um die Frauenordination, beide zeigen: Das Denkmodell von der Geschlechterdifferenz wurde aufgegriffen und in innovativer Weise zur Begründung und Durchsetzung eigener Ziele, wie der Frauenbildung, des Frauenwahlrechts bzw. eines spezifisch ‚weiblichen‘ Pfarramts genutzt. Diese Argumentation hatte allerdings auch Nachteile. So lässt sich mit Blick auf die Geschichte der Frauenordination nachweisen, dass die Gleichstellung erst erreicht wurde, als die kirchlichen Entscheidungsgremien bereit waren, sich vom Denkmodell der Geschlech-

28 Zeiß-Horbach (Anm. 5), CD-ROM, Dok 5.

29 Ina Gschlößl / Annemarie Rübens, Ein notwendiges Wort in Sachen der Theologinnen, in: CW 44 (1930), Nr. 5, 218.

terdifferenz zu verabschieden. Erst zu diesem Zeitpunkt wurden alle noch geltenden Einschränkungen abgeschafft.³⁰

7. Relevanz für die Ökumene

Die Zulassung von Frauen zum Pfarramt im Raum der EKD hat im Vergleich zur Zulassung von Frauen zu anderen männlich konnotierten Berufen besonders lange gedauert.³¹ Eine umfangreiche Diskussion fand statt, bis die Kirchen im Raum der EKD in den 1960er Jahren (Bayern 1975, Schaumburg-Lippe 1991) Frauen ordinierten. Das Argument der Geschlechterdifferenz einschließlich seiner theologischen Begründung wurde lange Zeit verwendet.³² Es führte zu schrittweisen Erfolgen in der Frage der Frauenordination (Amt der Theologin / Pastorin als Amt sui generis), aber auch zu Abgrenzungen gegenüber dem weiterhin männlich gedachten Pfarramt. Die Gleichstellung im geistlichen Amt wurde im Raum der EKD erst erreicht, als das Denkmodell der Geschlechterdifferenz ganz abgelegt wurde. Ungleichbehandlungen wie der in Bayern mit Wirkung zum Januar 1998 abgeschaffte Vetoparagraph werden seitdem als diskriminierend bewertet.

In der katholischen Kirche wird Frauen bis heute das Amt des Priesters versagt. Die Lehre, die Kirche habe keine Vollmacht, Frauen zu ordinieren, ist verbindlich, wie 2018 durch den Präfekten der Glaubenskongregation betont wurde.³³ Im Dezember 2018 fand an der Universität Osnabrück ein Kongress zum Thema *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene* statt. Er zeigte zum einen die Fülle an wissenschaftlichen Forschungen und daraus folgenden theologischen Argumenten für die Ordination von Frauen auf. Zum anderen wurde die Dringlichkeit des Themas anhand der Äußerungen etlicher Teilnehmender deutlich, insbesondere derjenigen Frauen und Männer, die sich mit dem Zweiten Vatikanum die Öffnung des Priesteramtes für Frauen und die Abschaffung des Zölibats erhofft hatten. Die ablehnende Haltung der katholischen Kirche stößt in einer Gesellschaft, die die Gleichberechtigung als einen wichtigen Wert begreift, heute auch unter vielen ihrer Mitglieder auf Unverständnis. Andrerseits zeigen Rückwärtsentwicklungen wie die Verankerung der Verweigerung der Frauenordination in der Kirchenverfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Lettland (2016), dass weltweit betrachtet die

³⁰ Vgl. Zeiß-Horbach (Anm. 5), 383–391.

³¹ Öffnung aller Laufbahnen für Frauen bei der Bundeswehr erst 2001 nach Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs von 2000.

³² Vgl. Zeiß-Horbach (Anm. 5), 393–400.

³³ Vgl. Margit Eckolt / Ulrike Link-Wieczorek / Dorothea Sattler / Andrea Strübind (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*, Freiburg im Breisgau 2018, 15.

Frauenordination zwar verbreitet, aber noch nicht selbstverständlich ist. Es wird daher auch weiterhin nicht nur die Argumentation mit säkularen Begründungen wie der Gleichberechtigung nötig sein, sondern auch der theologische Diskurs.³⁴ Dazu gehört neben exegetischen, systematischen und praktisch-theologischen Erörterungen auch der Hinweis auf die mittlerweile fast ein Jahrhundert währenden positiven Erfahrungen mit der Arbeit von Theologinnen bzw. Pfarrerinnen, die die Kirche als von Gott gesegnete Arbeit ansehen kann, wie dies bereits während der Erprobungsphase zur Zeit der Bekennenden Kirche geschah.

In der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche zeigt sich auf gemeindlicher Ebene, dass das Miteinander einer evangelischen Pfarrerin und eines katholischen Priesters in gegenseitigem Respekt des Amtes geschieht. Auch dies wäre als ermutigendes Zeichen zu sehen. Zudem: Warum soll das, was in der ökumenischen Zusammenarbeit möglich ist (z. B. die Anerkennung evangelischer Taufen / Trauungen seitens der katholischen Kirche unabhängig vom Geschlecht der Pfarrperson) nicht auch innerhalb der katholischen Kirche möglich sein?

Peter Hünermann weist darauf hin, dass es in Anbetracht der „Ablösung des in der lateinischen Kirche waltenden Amtsverständnisses durch das II. Vatikanische Konzil und das nachkonziliare Lehramt theologisch nicht zu rechtfertigen“³⁵ ist, Frauen vom Diakonat auszuschließen. Die Zulassung von Frauen zum Diakonat in der katholischen Kirche könnte ein erster wichtiger Schritt sein. Er würde Frauen mehr Verantwortung im geistlichen Amt zugestehen. Die Türe müsste dabei aber offen bleiben für die weitreichendere Entscheidung, nämlich die Zulassung von Frauen zum Priesteramt, wie es die anglikanische und die altkatholische Kirche – ebenfalls in einem schrittweisen Vorgehen bei der Zulassung von Frauen zu dem dreifachen Amt – bereits getan haben. Auch in der Orthodoxie gibt es Bewegung: Die Heilige Synode des orthodoxen Patriarchats Alexandria hat 2016 die Wiedereinführung von Diakoninnen beschlossen, eine seitdem viel diskutierte Entscheidung.³⁶

Man sollte sich aber auch darüber klarwerden, dass die beiden großen Kirchen heute in der deutschen Öffentlichkeit gemeinhin pauschal als ‚die Kirche‘ gesehen werden, d. h. die fehlende Gleichberechtigung von Frauen im geistlichen Amt innerhalb der katholischen Kirche wird den christlichen Kirchen insgesamt zum Vorwurf gemacht. Dies, aber noch viel mehr das von zahlreichen katholischen Laien unterstützte Anliegen katholischer Frauen zu kirchlicher Mitarbeit im Vollsinn des Priesteramtes, sollte Anlass sein,

³⁴ Vgl. *Isolde Karle*, Die Debatte über die Zulassung von Frauen ins geistliche Amt, in: *Eckolt u. a.* (Anm. 33), 317–329.

³⁵ Vgl. *Peter Hünermann*, Die Diskussion um den Frauendiakonat in der katholischen Kirche, in: *Eckolt u. a.* (Anm. 33), 259.

³⁶ Vgl. *Theresia Hainthaler*, Diakonat der Frau, in: *Eckolt u. a.* (Anm. 33), 223.

innerhalb der ökumenischen Bewegung den Kampf für die Frauenordination nicht aus dem Blick zu verlieren. Angesichts der Unbeweglichkeit der katholischen Kirche in dieser Frage scheint es derzeit keine Aussicht auf Erfolg zu geben. Dennoch ist festzuhalten, dass die Frage der Frauenordination im 21. Jahrhundert ein Thema von großer Relevanz für die Ökumene ist. Margit Eckolt, Ulrike Link-Wieczorek, Dorothea Sattler und Andrea Strübind ist recht zu geben: „Ohne eine Thematisierung der Frage der Ordination von Frauen wird es keinen Weg geben, die sichtbare Einheit der Kirchen zu erreichen.“³⁷

Women's Suffrage and Women's Ordination – Two Groundbreaking Innovations in the 20th Century. *The first demands of university-trained female theologians for ordination to the pastoral office arose practically at the same time as the introduction of women's suffrage and equal civic rights in Germany (1918/1919). This study aims at a comparison of the female civic rights movement with the struggle of female theologians for women's ordination to the ministry. To what extent did women in both movements resort to the – at that time – dominating concept of gender differences and develop it further, whether out of conviction or for strategic reasons? The limits of such arguments became increasingly apparent. Only giving up the idea of a unique “female nature” led to achievement of an equal status between men and women in church ministry.*

Dr. theol. Auguste Zeiß-Horbach, geb. 1966, ist Privatdozentin an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau und Pfarrerin der bayerischen Landeskirche.

Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
E-Mail: auguste.zeiss-horbach@augustana.de

³⁷ Eckolt u. a. (Anm. 33), 25.

Die Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach – die „größte christliche Musik“ – mit judenfeindlichen Tönen?

Johann Michael Schmidt

Zur Zeit der Entstehung der Matthäuspassion und ihrer „Wiederentdeckung“ 100 Jahre später bestimmte religiös begründete Judenfeindschaft ihre Wahrnehmung, begründet in ihrer Komposition aus verschiedenen Texten. Sie verbindet das traditionelle christliche Heilsverständniss (Choräle und „freie Stücke“) und ebenso traditionelle christliche Judenfeindschaft (Bibeltext): Die Passion Jesu bedeutete Heil für die an ihn Glaubenden und Verdammung der an seinem Tod Schuldigen. Ende des 19. Jahrhunderts erweiterte der rassistische Antisemitismus den Wahrnehmungshorizont der MtPass und wirkte bis 1945. So wird in diesem Artikel gefragt: Wie wird sie heute aufgeführt und gehört?

Diese im Titel zitierte höchste Wertschätzung „rief“ Felix Mendelssohn, ihr „Wiederentdecker“¹, aus, als er und sein Mitstreiter E. Devrient

„den wunderlichen Zufall besprachen, daß gerade hundert Jahre seit der letzten Leipziger Aufführung vergangen sein mußten, bis diese Passion wieder ans Licht komme ‚und‘, rief Felix übermütig, mitten auf dem Opernplatze [in Berlin] stehen bleibend, ‚daß es ein Komödiant und ein Judenjunge sein müssen, die den Leuten die größte christliche Musik wiederbringen!‘“²

Mendelssohn war sich des Missklangs wohl bewusst, den die christliche Mehrheitsgesellschaft zwischen seiner jüdischen Herkunft und der „größten christlichen Musik“ habe empfinden müssen. An der Matthäuspassion (MtPass) hat der Missklang insofern einen Anhalt, als sie, so meine These, die zentralen Inhalte sowohl der traditionellen christlichen Heilsbotschaft als auch der ebenso traditionellen christlichen Judenfeindschaft zusammenfügt, und zwar durch die Komposition aus Vertonungen biblischer und nichtbiblischer Texte.

1 Von „Wiederentdeckung“ sprach Martin Geck in seiner Dissertation, Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion im 19. Jahrhundert, Regensburg 1967.

2 Eduard Devrient in seinen Erinnerungen, in: Eckart Kleßmann (Hg.), Über Bach. Von Musikern, Dichtern und Liebhabern: Eine Anthologie, Stuttgart 1992, 102. Vgl. dazu mein Buch: *Johann Michael Schmidt, Die Matthäuspassion. Zur Geschichte ihrer religiösen und politischen Wahrnehmung und Wirkung*“, Leipzig 2018, 83–87 u. 151 f. Darin finden sich detaillierte Ausführungen zu allen in diesem Artikel berührten Punkten.

1. Wahrnehmungen

Das „Christliche“ erklingt vor allem in den Chorälen, konzentriert in dem des Eingangschores „O Lamm Gottes, unschuldig“ und im Schlusschoral des ersten Teils „O Mensch, bewein dein Sünde groß“. Seine judenfeindliche Kehrseite erklingt im biblischen Text, dass das „ganze [jüdische] Volk“ die alleinige Schuld am Tod Jesu auf sich „und seine Kinder“ genommen habe (Mt 27, 25).

Einen klassischen Beleg für ihre Verknüpfung liefert J. Schniewind, renommierter Neutestamentler und prominenter Vertreter der „Bekennenden Kirche“, in seinem Mt.Kommentar aus dem Jahr 1936:

„In Bachs Musik ist [...] die Matthäus=Passion [...] noch unmittelbar Verkündigung, wie sie es bei den ersten Christen war, [...] der letzte Inhalt der urchristlichen Verkündigung.“ – Zu Mt 27, 25: „Auch die Selbstverfluchtigung Israels (V.25) hat an Bach ihren machtvollsten Ausleger. In der Tat, sein Blut kommt auf dieses ganze Volk [...] Auch wenn unsere Erzählung bloße Legende wäre, würde sie bezeugen, was von Jesu Worten (23,32.36) und den ersten Paulus=Briefen an (1.Thess.2,15 f.) immer wieder gesagt wird: das unschuldig vergossene Blut des Messias kommt über dies Volk, über die Täter selbst und ihre Kinder ...“³.

Dass J. Schniewind den nur bei Mt zu findenden Vers in den Zusammenhang des ganzen NTs stellt, vergrößert noch seine Wirkung. Ausdrücklich macht er sie unabhängig von seiner fraglichen Geschichtlichkeit.

1.1 Individuelle Wahrnehmungen und Wahrnehmungshorizonte

Die Rede von judenfeindlichen Tönen in der MtPass ist zuerst eine Frage individueller *Wahrnehmung*, abhängig von individuellen Bedingungen und ihrem gesellschaftlich politischen „Wahrnehmungshorizont“⁴.

Wie unterschiedlich individuelle Wahrnehmungen sind, zeigen folgende Beispiele. Die ersten beiden stammen zwar aus Extremsituationen, lassen aber die Gründe für gegensätzliche Wahrnehmung klar erkennen.

Das erste Zitat stammt von dem „Geltungsjuden“⁵ M. Wieck. In seinen Erinnerungen erzählt er, wie er als Jugendlicher während des Krieges heimlich und voller Angst die MtPass hört:

„Im überfüllten Dom ergreift und erschüttert mich die herrliche Musik [...]. Schlimm finde ich nur den Text. (Vom ‚Judas, der ihn verriet‘, über ‚Judas ver-

³ In dem verbreiteten Kommentarwerk NTD 2, Göttingen 1936, 7. Aufl. 1954, 258 u.269 f. Beide Erscheinungsdaten lassen aufmerken.

⁴ Schmidt (Anm. 2), 26–35.

⁵ So nannte er sich selbst (Anm. 6) nach damaliger Bezeichnung von Christen jüdischer „Rassezugehörigkeit“.

recke‘ bis Auschwitz sehe ich eine deutliche psychologische Verbindung). Immer wenn der Evangelist den Namen Judas singt, schrecke ich zusammen, und mir ist, als wenn er mich meint.“⁶

Das zweite Zitat stammt von dem zum Tod verurteilten Widerstandskämpfer Klaus Bonhoeffer. Sein ältester Bruder Karl-Friedrich berichtet von seinem letzten Besuch in der Todeszelle:

„Zum Tode verurteilt, sagte er mir..., er brauche dort nichts weiter, er habe ja die Matthäus-Passion bei sich; und als ich meinte, es sei doch schön, daß er bei der Lektüre die Musik hören könne, sagte er: >Ja, aber auch der Text, der Text!“⁷

Beide berufen sich auf die Texte, M. Wieck auf die biblischen, K. Bonhoeffer vermutlich auf die Choräle. Die verschiedenen Texte rufen also verschiedene Wahrnehmungen hervor, gefördert durch unterschiedliche Begleitumstände.⁸

Das dritte Beispiel bringt gegensätzliche Wirkungen von Musik und Texten auf den Punkt: In seiner Autobiographie erzählt der frühere israelische Botschafter in Deutschland Avi Primor von den Besuchen bei seiner sterbenskranken Frau:

„Wochenlang hörte ich spätabends im Auto auf dem Weg vom Krankenhaus nach Hause J. S. Bachs Matthäuspassion. [...] Den Text [...] konnte ich damals noch nicht verstehen, die Musik aber liebte ich. [...] In späteren Jahren, als ich [...] die MtPass auch sprachlich verstehen konnte, beschlich mich ein Gefühl von Unbehagen: Die Geschichte der MtPass ist ja die der schlimmsten antijüdischen Ausfälle der christlichen Kirche. Die Parolen der MtPass waren diejenigen, die beinahe zweitausend Jahre lang den religiösen Antijudaismus genährt hatten [...]. Das Stigma der Gottesmörder blieb jahrhundertelang an den Juden haften und tritt auch in der MtPass zutage [...]. Ich kann sie heute nicht mehr hören“.⁹

Den *Wahrnehmungshorizont*¹⁰ beeinflusst seit den 1980er Jahren der Erneuerungsprozess im Verhältnis von Christen und Juden (s. u. 4.2). In den letzten Jahren ist er ins Stocken geraten, auch durch die Palästinapolitik der derzeitigen israelischen Regierung und verunsichert durch den wachsenden Antisemitismus nicht nur in Deutschland. Beide Faktoren verfinstern gegenwärtig den Wahrnehmungshorizont, je für sich und durch komplizierte Beziehungen zwischen ihnen, für Juden anders als für Nichtjuden. Wie sich das auf Hören und Verstehen der MtPass auswirkt, je eigen auf jüdische und christliche Hörer, ist (noch) nicht zu ermessen, aber im Auge zu haben.

6 Michael Wieck, Zeugnis vom Untergang Königsbergs, Ein Geltungsjude berichtet, München 1993, 77 f.

7 Zit. in Schmidt (Anm. 2), 32.

8 Ebd.

9 Avi Primor, Nichts ist jemals vollendet. Die Autobiografie, Köln 2015, 250 f.

10 Zur Sache Schmidt (Anm. 2), 38.

Aus den o.g. Beispielen lassen sich die wichtigsten *Gründe* für unterschiedliche Wahrnehmung ablesen: An erster Stelle sind es biographische, verschieden auf christlicher und jüdischer Seite. Für christliche Verehrer der MtPass halte ich fehlenden Kontakt zu jüdischen für vorrangig. An zweiter Stelle steht für mich das Auseinanderklaffen von überwältigender Musik und zugehörigen Texten. Für viele Hörer übertönt die Musik die Texte und verhindert ihre Reflektion. Für das Erkennen judenfeindlicher Töne ist diese Wirkung der Musik entscheidend; R. Wagner hat sie präzise beschrieben:

„Die kirchliche Musik ward auf die Worte des dogmatischen Begriffs gesungen; in ihrer Wirkung löste sie aber diese Worte [...] bis zum Verschwinden ihrer Wahrnehmbarkeit auf, so daß sie hierdurch den reinen Gefühlsgehalt derselben fast einzig der entzückten Empfindung mitteilte.“¹¹

Diese Diagnose kann direkt auf die MtPass und ihre Texte angewandt werden. In den Chorälen und „freien Stücken“ (Solostücke und Chorsätze) sind direkt judenfeindliche Töne nicht zu hören. Sie können sogar mit ihren wunderbaren Vertonungen ein Gegengewicht zu den brutalen biblischen ‚Judenchören‘ schaffen, zugleich jedoch auch christliche Hörer daran hindern zu fragen, wem die Heilsbotschaft dieser Stücke gelte und wen sie ausschließe.

1.2 Zur Terminologie

Nicht nur unterschiedliche Wahrnehmung löst Streit um „judenfeindliche Töne“ in Bachs Passionen aus, sondern auch eine verschwommene Terminologie: „Antisemitismus“ ist rassistisch definiert¹²; auf Bach bezogen ist der Begriff anachronistisch (s.u.). „Antijudaismus“ bezeichnet dagegen die jahrtausendealte religiös begründete Judenfeindschaft. *Judenfeindschaft* verwende ich also als Oberbegriff und differenziere ihn nach seinen Inhalten.

Die Differenzierung ist für die Frage nach judenfeindlichen Tönen in Bachs Passionen wichtig: Mehrfach höre ich, wenn es überhaupt judenfeindliche Töne darin geben sollte, seien sie „nur“ religiöser Art. Die Unterscheidung entlastet offenbar. Wer aber unterscheidet? Wie selbstverständlich beanspruchen Christen die Deutungshoheit für sich. Solange es kein Gespräch mit Juden gibt, wird jüdisches Selbstverständnis missachtet, und das nenne ich judenfeindlich.

Vom ältesten christlichen Beleg 1Thess 2, 14b–15 an durchzieht religiöse Judenfeindschaft die ganze Kirchengeschichte, seit Beginn immer wieder

¹¹ Richard Wagner, Religion und Kunst. Schriften und Dichtungen X, 2. Aufl. Leipzig 1888, 221.

¹² Vgl. Schmidt (Anm. 2), 37–50.

gepaart mit gesellschaftlichen und politischen Kräften. Luthers Theologie ist durchgehend und wesentlich jüdenfeindlich bestimmt, im Alter verstärkt durch schlimme menschliche Verunglimpfungen.¹³ In der 2. Hälfte des 19. Jh. kam der Antisemitismus dazu und vermischt sich mit der überkommenen Judenfeindschaft, just zur gleichen Zeit, als die MtPass ihren festen Platz im bürgerlichen Musikleben gewann¹⁴. Verschieden dosiert beeinflussten alle Ausprägungen von Judenfeindschaft stetig anwachsend bis 1945 den Wahrnehmungshorizont der MtPass.

Im Kirchenkampf während des Dritten Reiches spielte die Trennung von Antijudaismus und Antisemitismus eine entscheidende Rolle: So scharf „die Bekennende Kirche“ den Antisemitismus verwarf, so entschieden hielt sie am Antijudaismus fest. Diese Trennung überdauerte die systematische Judenvernichtung und übte in Kirche und Gesellschaft ihre entlastende Funktion weiter aus, z. T. bis heute¹⁵, mit entsprechenden Folgen für Hören und Verstehen der Passionen Bachs.

Heute wird „Antisemitismus“ inflationär und nur selten differenziert gebraucht. „Antisemitismus ist ein Amalgam aus Christlichem, Säkularem und mannigfachen Hybriden, die wir noch viel zu wenig verstanden haben“, so der Soziologe Klaus Holz¹⁶.

Für Bach und seine Passionen kommt christliche Judenfeindschaft in Betracht, in der Messestadt Leipzig z. T. vermengt mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Motiven¹⁷.

Religiöse Judenfeindschaft unterteile ich in der MtPass noch einmal in direkt und indirekt jüdenfeindliche Töne: Direkte sind in den biblischen „Judenchören“ direkt zu hören. Indirekte sind in den Chorälen und freien Dichtungen verborgen, begründet in der Exklusivität ihrer Heilszusagen: Sie gelten nur Christen! Juden sind aber nicht nur ausgeschlossen, ihre Religion bildet zugleich die Kehrseite der christlichen Heilsusage, mustergültig realisiert in der JohPass, in der unmittelbaren Abfolge von Joh 19,7 „Wir haben ein Gesetz“ und dem Choral Nr. 22 „Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn ...“¹⁸. Das „Gesetz“, auf das sich die Juden berufen, wird als „Gefängnis“ denunziert, aus dem Jesus die Seinen befreit habe.

In der MtPass findet sich die gleiche Konstellation von direkt und indirekt jüdenfeindlichen Tönen in der Ringkomposition, die die zweimaligen „Lass ihn kreuzigen“-Rufe in Mt 27, 22 u. 23 bilden (Nr. 45b–50b). Im Bibeltext

13 Vgl. ebd., 468–501.

14 Vgl. ebd., 151 f. u. 206 f.

15 Ebd., 398–404, vgl. auch den ersten Hauptteil.

16 Klaus Holz, Die Kirchen im Kampf gegen Antisemitismus – auf schwierigem Terrain, in: Zeichen ASF Nr. 2, Herbst 2019, 20(–21).

17 Vgl. ebd., 468–532 u. 564–566.

18 Die Nummern verweisen auf Johann Sebastian Bach, Neue Ausgabe sämtlicher Werke (NBA), Abt. II, Bände 4 und 5.

folgen sie rasch aufeinander; Bach rückt sie durch einen Choral (Nr. 46) und zwei Solostücke (Nr. 47 u. 48) auseinander. Unmittelbar auf das erste „lass ihn kreuzigen“ klingt der Choral Nr. 46. „wie wunderbarlich ist doch diese Strafe“ wie erlösend, doch nur in christlichen Ohren. Heute werden alle, die von der Grausamkeit der Kreuzigung wissen, die Verklärung der „wunderbarlichen Strafe“ als kaum erträglich empfinden. Offenbar überdeckt die religiöse Überhöhung der grausamsten Hinrichtungsart ein Mitfühlen.

Eine Rolle spielen Theologievertrautheit und Positionierung darin, aber auch Kirchenferne: Etlichen Christen ist heutzutage die Heilsbotschaft der MtPass in Gestalt der *Sühnopferlehre* fremd geworden¹⁹. Der Abschied von ihr eröffnet ihnen die Chance, sich zugleich auch von deren jüdenfeindlichen Kehrseite zu befreien. Anders steht es mit religiös indifferenten Bewundern der MtPass. Ihr religiöses Desinteresse schließt aber nicht unbedingt Judenfeindschaft aus: Wenn etwa die gegenwärtige israelische Siedlungs-politik und deren religiöse Rechtfertigung sie empören, kann das u.U. vorhandene jüdenfeindliche Einstellung bestärken und auf ihren Wahrnehmungshorizont der MtPass ausstrahlen²⁰.

2. Textsorten und theologische Traditionen

Die MtPass ist doppelchörig angelegt und gehört zur Gattung²¹ der „*oratorischen Passion*“, d.h. ihr liegen drei Textarten zugrunde: Bibeltext, Choräle und freie Dichtungen.

2.1 Bibeltexte

Die biblische Grundlage Mt 26–27 bietet direkten Anhalt für jüdenfeindliches Hören und Verstehen. Der Text kann den Eindruck erwecken, als berichte er ein tatsächliches Geschehen; in dem Fall wird das traditionelle negative Urteil über „*die Juden*“ befestigt.

Es gibt jedoch vier Versionen in vier Evangelien: Sie erzählen die Passion Jesu unterschiedlich, bedingt durch ihre Herkunft aus verschiedenen Zeiten, verschiedenen Gemeinden und deren Lebensbedingungen. Sie sind Literatur wie jede andere und nach den Regeln der Literaturwissenschaft zu behandeln.

Alle vier Versionen gehören in den komplizierten Zusammenhang der „*Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im*

¹⁹ Vgl. Schmidt (Anm. 2), 660 f.

²⁰ Vgl. ebd., 38 Anm.50.

²¹ Vgl. ebd., 608–612.

1. Jahrhundert n. Chr.²² und reflektieren deren unterschiedlichen Ablauf. Alle verfolgen aktuelle Ziele innerhalb der ungleichen Mächtekonstellation zwischen der Minderheit der entstehenden christlichen Gemeinden, der jüdischen Mehrheit und der über beide gebietenden Weltmacht Rom. Da von Rom für die Christen die größere Gefahr ausging, ist die Verschiebung der Schuldzuweisung an die Juden in den jüngeren Darstellungen von Mt und Joh verständlich²³.

Alle Darstellungen der Passion Jesu sind also parteilich, verschriftet im Zeitabstand zu den erzählten Ereignissen von zwei bis drei Generationen, Mt etwa 50 Jahre nach Jesu Tod. Aus ihnen historische Erkenntnisse zu gewinnen, bedingt kritische Analysen und Auswertungen, beginnend mit einem sorgfältigen Vergleich der vier Darstellungen mit dem Ergebnis, dass sie sich z. T. deutlich unterscheiden, Mt und Joh z. B. in der Identifikation der jüdischen Beteiligten: Nach Mt 27, 25 sei „das ganze Volk“ am Ringen mit Pilatus beteiligt gewesen. Joh wechselt stilistisch zwischen „die Juden“ und „die Hohepriester“ als Akteuren auf jüdischer Seite (18, 35.38 f.; 19, 6). Die Beschränkung auf die jüdischen Repräsentanten kommt der mutmaßlichen Historie näher, sofern überhaupt Juden an der Verhandlung vor Pilatus beteiligt gewesen sein sollten!

Zweifel wachsen noch, wenn der Hintergrund bedacht wird, der in Joh 11, 46 ff. durchscheint: Als Grund für die Beseitigung Jesu wird die Gefahr eines Aufstands durch das Auftreten Jesu am Passafest genannt; den unbedingt zu vermeiden, wäre ein römisches und jüdisches Interesse verbindendes Motiv.²⁴

Im Bibeltext sind also judenfeindliche Töne direkt zu hören, abhängig allerdings davon, wie sie verstanden werden, konsequent historisch-kritisch oder i. S. von Typisierung und Generalisierung; im letzteren Fall würde zu ihrer Entstehungszeit verständliche Polemik über die Jahrhunderte hinweg erhalten, sodass sie jederzeit zu aktualisieren wäre.

2.2 Choräle und freie Stücke

Hier steht es anders. Abgesehen von wenigen Ausnahmen (Nr. 27b u. 32) sind direkt judenfeindliche Töne nicht zu hören. Jedoch, wie in 1.2 vermerkt, sind in ihnen judenfeindliche verborgen. Sie zu erkennen, setzt kirchengeschichtliche Kenntnisse voraus, und, da solche oft fehlen, bleiben sie vielen verborgen.

²² Bernd Wander, Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr., Tübingen 1994, darin: II. Hintergründe, zeitgeschichtliche Umstände und Konsequenzen der Hinrichtung Jesu, 54–97.

²³ Vgl. Schmidt (Anm. 2), 440.

²⁴ Ebd., 456.

Die Texte der *Choräle* stammen von bekannten Gesangbuchdichtern aus dem 17. Jh. und transportieren die lutherische Frömmigkeit der Zeit: In ihrem Zentrum steht die Sühnopferlehre, die Rede vom Leiden und Sterben Jesu „für uns“, und zwar exklusiv, also mit der o.g. judenfeindlichen Kehrseite.

Die „*freien Stücke*“ stammen von dem Leipziger Gelegenheitsdichter C. F. Henrici, gen. Picander. In enger Zusammenarbeit mit Bach hat er sich an Predigtvorlagen aus dem 17. Jh. orientiert und vorwiegend jene Passagen den Hörern appliziert, die von Jesus und seinen Jüngern, also von ihrer heilvollen Bedeutung, singen. Juden werden in der Person ihres Repräsentanten Judas nur einmal mit einem, allerdings grausamen Chorsatz Nr. 27b in „die Hölle“ verdammt²⁵.

Zum Höhepunkt der Passionsgeschichte und ihrem blutigen Ausgang führt die Reaktion der Juden auf die Unschuldsbeteuerung des Pilatus mit den Worten, die Mt dem „ganzen Volk“ in den Mund legt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (27, 25). Diese Worte haben „eine Blutspur über die ungezählten Judenpogrome im christlichen Europa bis hin zum rassistischen Antisemitismus als dem säkularen Erbe des religiösen Antijudaismus“²⁶ gezogen.

Wie Mt das Blutwort genau verstanden habe, ist umstritten;²⁷ weithin unstrittig ist, dass die ganze Szene eine literarische Fiktion sei und Mt in der Zerstörung Jerusalems i.J. 70 n. Chr. die Einlösung der Schuldübernahme gesehen habe, damit aber auch die Erledigung ihrer Folgen²⁸. Wenn erledigt, kann diese für christliche Judenfeindschaft fundamentale „Selbstverfluchung“ nicht als unbegrenzt fortgeltend verstanden werden, wie es seit dem 3. Jh. geschehen ist²⁹.

Der Chorsatz fällt durch mehrere Besonderheiten aus dem Rahmen anderer „Judenchöre“: Beide Chöre und Orchester singen und spielen zusammen und betonen die Einheit des „ganzen Volkes“. Ferner wird auch musicalischen Laien auffallen, dass der dissonante, rhythmisch aufgeregte Beginn in einen erlösenden, schön klingenden Schluss mündet (s. u.). Dieser Umschwung deutet auf ein doppeltes Verständnis des Blutes Jesu, verdammand „das ganze jüdische Volk“ und erlösend die Christen.

25 Die Wut richtet sich zwar auf „den falschen Verräter“ Judas; in der Geschichte religiöser Judenfeindschaft gilt er aber, schondurch seinen Namen, als „der“ prototypische Jude.

26 *Heribert Schnädelbach*, Der Fluch des Christentums, in: DIE ZEIT vom 11.5.2000, zit. in: Mathias Hirsch, Die Matthäus-Passion Johann Sebastian Bachs, Gießen 2008, 80.

27 Vgl. Schmidt (Anm. 2), 450–456, vgl. in diesem Buch zum rabbinischen Hintergrund das Geleitwort von Ithamar Gruenwald: „Woran bin ich schuld?“ Ein Praeludium zu Matthäus 27, 25.

28 Vgl. ebd., 454. Vgl. Andreas Bedenbender, „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“, in: Texte & Kontexte 40. Jg., H. 47/ 2017, 54 (-56).

29 Schmidt (Anm. 2), 450 (-456).

Belege dafür liefern mehrere Prediger des 17. Jh., z. B. H. Müller, dessen Predigtbände Bach besessen hat:

„Ich meyne ja/das Blut Jesu sey über die Juden gekommen/in der Zerstörung der Stadt Jerusalem/da so viel Bluts ist vergossen/Du sollt auch sagen: Das Blut Jesu sey über mich und meine Kinder/aber nicht zur Rache/sondern zur *Versöhnung!* ... zur Bezahlung aller meiner Sünden“³⁰.

Bach realisiert diese Deutung zusätzlich mit Hilfe der Zahlen 70 und 14: 70mal erklingt „über uns und unsere Kinder“ = Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems i.J. 70 n. Chr., 14mal „sein Blut“ = Hinweis auf den 14. Nisan, den Tag der Einsetzung des Abendmahls³¹. Die heilvolle Deutung bleibt den Christen vorbehalten und lässt die „Rache“ über die Juden bestehen. Diese Deutung belegt eindrucksvoll die eingangs gen. Verbindung der zentralen Inhalte sowohl der traditionellen christlichen Heilsbotschaft (Kreuzestheologie) als auch der ebenso traditionellen christlichen Judenfeindschaft (Anklage des Christus- oder gar Gottesmordes).

Die verstörende Frage, ob Bachs Realisierung des Blutwortes Mt 27, 25 etwas mit der *Blutspur* zu tun habe, die es durch die Geschichte gezogen hat, kann also, wenn überhaupt, nur differenziert beantwortet werden.

2.3 Zu Luthers Versöhnungslehre

Grundlegend für das *theologische Verständnis* der MtPass ist Luthers Versöhnungslehre i.S. der stellvertretenden Sühne, die Jesus durch seinen Tod für die Sünde des „Menschen“ geleistet habe (Nr. 29). Die zugehörige Anklage singt die MtPass Juden und Christen je eigens zu: Die Juden werden historisch des Christusmordes beschuldigt (Mt 27, 25), die Christen religiös ihres Sünderseins (Nr. 10).

Wie fügen sich beide Anklagen zusammen? Bei M. Luther, dem theologischen Lehrmeister Bachs, findet sich eine Antwort: Die Christen verklagt er als eigentliche Täter (durch ihre Sünde) und die Juden als ihre Vollzugsorgane:

„Denn die Juden sind doch deiner Sünde Diener gewesen, wiewohl Gott sie gerichtet und vertrieben hat, und du bist es wahrhaftig selber, der durch seine Sünde Gott seinen Sohn erwürgt und gekreuzigt hat“³².

Für mich ein ungeheuerlicher Satz! Er klingt entlastend, entwürdigt aber die Juden und instrumentalisiert sie für exklusiv christliche Zwecke; zugleich

30 Zit. ebd., 518; weitere Belege: 523 u. 529 f.

31 Vgl. ebd. 634–637.

32 Zit. ebd., 494. Vgl. dort die noch weitergehende Aussage in seiner Karfreitagspredigt von 1538.

hält er an der „Historie“ fest und trägt sie weiter, dass „Gott sie gerichtet und vertrieben hat“. Sofern Bach auch in diesem Verständnis Luther gefolgt ist, liegt es auch der Komposition seiner Passionen zugrunde. Die Betonung der Sünde der Christen in Bachs Passionen ändert also nichts an ihren judenfeindlichen Tönen, wie mir mehrfach entgegengehalten wird.

3. Schritte zur Überwindung der überkommenen judenfeindlichen Wahrnehmung

Eine Reihe von Revisionen sind m. E. dazu erforderlich:

1. Da die direkten judenfeindlichen Töne im Bibeltext erklingen, ist zuallererst ein *konsequent historisch kritisches Verstehen* geboten. D.h. die vier Passionsgeschichten sind aus den Bedingungen ihrer Entstehungszeit zu hören und zu lesen und wie jede andere Literatur zu handhaben (s.o. 2.1). Gleichermaßen gilt für die Choräle und „freien Stücke“ wie für Bachs eigene Auffassung. Auch sie sind zeitgebunden, stehen unter dem Einfluss Luthers und der von ihm beherrschten nachfolgenden Theologie und sind ebenso kritisch zu hören (s.o. 2.2 und 2.3).

2. Solche Kritik konzentriert sich heute auf die Sühnopferlehre, die den Passionen Bachs zugrunde liegt. Vielen ist sie fremd geworden. Wer den *Abschied von der Sühnopferlehre* vollzieht, wird zugleich frei von dem judenfeindlichen Potential, das in ihr und ihren musikalischen Realisierungen schlummert.

Zwei Probleme, die heutiges Hören und Verstehen der MtPass belasten, lassen sich so zusammen klären und lösen. An die Stelle der überkommenen theologischen Deutung der Passion Jesu möchte ich eine andere setzen, die ein neues Hören und Verstehen auch der MtPass erschließt. Sie soll drei Bedingungen erfüllen: a) Im Einklang mit Jesu Leben und Wirken stehen, b) so nahe wie möglich dem mutmaßlichen historischen Verlauf seiner Passion kommen und c) heutigem Verstehen zugänglich sein.

3. Alle drei Bedingungen sehe ich erfüllt in den ersten drei Bitten des Vater Unsers in der Fassung nach Mt 6, 9–10: Jesu ganzes Leben diente der *Heiligung des Namens*, bis hin, nach jüdischem Verständnis, zur äußersten Erfüllung durch Lebenshingabe (erste Bitte). – Sein Wirken erklärte Jesus als Anbruch des *kommenden Reiches Gottes* (zweite Bitte). – Mit seinem ganzen Leben erfüllte Jesus den *Willen* des Vaters, der in der Torah seines Volkes niedergelegt ist (dritte Bitte); nach Mt 26, 39 schließt das seine Passion ein.

In *diesem* theologischen „Wahrnehmungshorizont“ bleiben Hören und Verstehen der Passion Jesu und ihrer musikalischen Realisierung durch Bach im biblischen = jüdischen Raum und damit auch nahe bei der Passionsgeschichte nach Mt. In dieser nämlich spielt die Sühnopferlehre, die die

nichtbiblischen Stücke beherrschen, kaum eine Rolle, abgesehen von der Abendmahlszene (Mt 26, 26–29).

Ein neues theologisches, nicht judenfeindliches Verstehen der Passion Jesu findet Anhalt auch an der Kreuzesaufschrift „der Jüden König“ (Mt 27, 37), bezeugt in allen Evangelien, eigens betont in Joh 19, 18–22. Wie alle messianischen Titel qualifiziert auch dieser die Aufgabe des gesalbten Königs: *Repräsentation* und *Vermittlung*. Jesus als Messias repräsentiert den Gott seines Volkes, zugleich auch dieses selbst und vermittelt Nichtjuden Teilhabe an dessen Geschichte. Das Moment der zweifachen Repräsentation Jesu öffnet den Blick auf die Leiden nicht nur des Gottes Israels, sondern auch seines „Sohnes“ Israel (Hos 11, 1). Die Kreuzesaufschrift „der Jüden König“ ermöglicht dadurch mir als Christen, in der MtPass das Leiden des Volkes Jesu mitzuhören.

Das Zusammendenken von Golgatha und Auschwitz stößt allerdings auf jüdischer und christlicher Seite auf verständliche Vorbehalte: Beide fürchten eine Relativierung, jedoch unterschiedlicher Art und Dimension. Gleichwohl scheint ein Zusammendenken Juden näher zu liegen als Christen³³. Jedenfalls würde es das Hören und Verstehen der Passionen Bachs von judenfeindlichen Erbstücken befreien.

4. Folgerungen für die Praxis

Sie zielen auf ein Aufmerken und die Bereitschaft, sich auf das Thema einzulassen, auf Austausch mit unterschiedlich Wahrnehmenden, Aufklärung und Suche nach Konsequenzen mentaler und praktischer Art.

4.1 Vorüberlegungen

Etliche Bewunderer der MtPass reagieren mit Erstaunen und Unverständnis, wenn sie der Frage nach judenfeindlichen Tönen in Bachs Passionen begegnen (s.o.). Wie sie glaubhaft versichern, seien sie bei ihrem Hören, Singen oder Spielen noch nie auf den Gedanken gekommen, dass diese wunderbare Musik etwas mit Judenfeindschaft zu tun haben könnte. Ihre Reaktionen reichen von Aufmerken und Bereitschaft zum Gespräch über Achselzucken und Desinteresse bis hin zu aggressiver Abwehr. Spezielle Reaktionen erlebe ich bei Dirigenten und Solisten. Manche von ihnen fürchten, Sänger und Spieler könnten in ihrem musikalischen Engagement, zumal bei den hochdramatischen Judenchören, gebremst werden, wenn sie

³³ Z. B. Shalom ben Chorin und P. Lapide, vgl. ebd., 666.

die anstehenden Probleme im Kopf haben. So verstehe ich es, wenn einige jedwede Einführungen in die Aufführungen ablehnen.

Angesichts solcher Erfahrungen frage ich: Wie soll ich mich zu denen verhalten, die unbelastet und unvoreingenommen die Passionen Bachs erleben? Soll ich sie mit meinen Gedanken zum anstehenden Thema in ihrem sie erfüllenden Hören stören?

Meine Antwort ergibt sich aus meinem eigenen Weg, auf dem ich aus unbelastetem Hören aufgewacht und zum Nachdenken und zu jahrzehntelanger Arbeit am Thema gelangt bin: Am wichtigsten waren persönliche Begegnungen mit Juden und Christen, die an der „Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“³⁴ seit den 1970er Jahren arbeiten. Zur gleichen Zeit entstand die Freundschaft mit Ithamar Gruenwald und seiner Familie in Jerusalem. Sein Geleitwort zu meinem Buch mit dem Titel „Woran bin ich schuld?“³⁵ macht nachdenklich und bestärkt mich in meiner Hoffnung, dass ich auf dem rechten Weg bin, wenn ich auch andere Verehrer der Passionen Bachs zum Mitgehen einlade.

Zugleich wuchs meine Einsicht, dass die systematische Judenvernichtung im Dritten Reich die größte Katastrophe für das Christentum sei, eher noch als für das Judentum, wie es oft heißt; denn Christen standen auf der Seite der Täter, Juden waren die Opfer. Die Unermesslichkeit dieser Katastrophe, in die die Jahrtausendealte Judenfeindschaft, maßgebend christlicher Herkunft, gemündet ist, verbietet es, aus der Suche nach Ursachen und fördernden Begleitumständen auch nur einen Bereich unserer Kultur auszuschließen, gerade höchste Kunstwerke, wegen ihrer besonderen Wirkungsmacht. Bachs Passionen gehören dazu, weil sie den zentralen Inhalt christlich religiöser Judenfeindschaft transportieren, den Vorwurf des Christus- oder gar Gottesmordes.

Leichter ist es, mit denen ins Gespräch zu kommen, denen die Judenchöre auch unter dem überwältigenden Eindruck der Musik schon aufgefallen waren, z.B. die Unterschiede zwischen den Texten mit ihrer jeweiligen Sprache: Die Lutherübersetzung der biblischen Texte und weithin auch die eindringliche Sprache der Choräle sind heute noch am ehesten zu verstehen. Dagegen klingen die freien Dichtungen des Librettisten Picander in den Ohren der meisten Hörenden und Aufführungen fremd.

Die unterschiedliche Verständlichkeit und Eingängigkeit der Texte wirken sich auf die Wahrnehmung judenfeindlicher Töne in ihnen aus. Leicht zu erkennen sind die direkt erklingenden in den Bibeltexten, viel weniger die indirekten, die in den nichtbiblischen Stücken verborgen sind. Nur infor-

³⁴ Unter diesem Vorzeichen kam es zum gleichnamigen Synodalbeschluss der Ev. Kirche im Rheinland vom Januar 1980. Handreichung Nr. 29, 2. Aufl. 1985. Vgl. Schmidt (Anm. 2), 11 f. u. 29 f.

³⁵ Ebd., 1–15.

mierte Hörer, denen die Merkmale indirekter Judenfeindschaft (Exklusivität der Heilszusagen und deren judenfeindliche Kehrseite s. o. 1.2) einleuchten, werden sie identifizieren. Informierte Hörer können dann auch die wunderbar klingenden Choräle und „freien Stücke“ nicht mehr als Gegengewichte hören gegen die Wucht der biblischen „Judenchöre“. Aber an einer solchen Wirkung der nichtbiblischen Stücke zweifele ich überhaupt. Für viele verstärken die Gegensätze eher noch deren judenfeindliche Wirkung.

Bachs Passionen in die Suche nach den vielen Gründen für die jahrtausendealte Judenfeindschaft und deren Höhepunkt im Dritten Reich einzubeziehen, ist schmerzlich. Aber was ist solche Reaktion gegenüber den Empfindungen, die jüdische Bewunderer dieser Werke ertragen?

4.2 Konkrete Maßnahmen

Hier empfehlen sich Einführungsveranstaltungen und Beiträge in Programmheften.

Einführungsveranstaltungen zielen auf Austausch unter den Teilnehmenden über ihre Reaktionen auf das Thema. Unterschiedliche Antworten führen zu Fragen nach den individuellen Gründen. Solange diese persönlich formuliert werden, wird Streit vermieden, können fremde Empfindungen und Auffassungen gehört und geachtet werden.

Ist das Gespräch so weit gediehen, kann nach Anhaltspunkten für individuelles Hören und Verstehen im Werk gesucht werden. Spätestens an dieser Stelle wird Fachkompetenz von musikwissenschaftlicher und theologischer Seite vonnöten sein, am besten von Leitern der Aufführung, Kirchenmusikern und Theologen.

Die Einführung in die Werke sollte sich auf die Komposition aus den o.g. drei Textarten (so. 2.1 und 2.2) konzentrieren, d. h. auf die Seite, die allen mit Hilfe von Textbüchern zugänglich ist. Zu den drei Textarten empfehlen sich jeweils historische und literarische Einführungen nach dem oben skizzierten Muster. Dabei wird sich auch die Frage stellen, was denn vermutlich „wirklich“ geschehen sei, damals in Jerusalem³⁶.

Die folgenden Schritte gelten für *Veranstaltungen*: Aufmerksam geworden auf die inhaltlichen Spannungen, vor allem auf die Verbindung der zentralen Inhalte sowohl des christlichen Heilsverständnisses als auch der zentralen christlichen Judenfeindschaft, können Blick und Ohr sich der musikalischen Realisierung der Spannungen zuwenden. Dazu sind Musikbeispiele am Klavier oder / und von Tonträgern unerlässlich.

Besonders ertragreich sind Einführungen im Zusammenhang mit der Probenarbeit zu einer Aufführung: Sie können sich auf die jeweils geprobteten

³⁶ Vgl. ebd., 465 f.

Stücke einlassen. Der Preis der Beschränkung auf einen begrenzten Teilnehmerkreis wird aufgewogen durch die Intensität der Arbeit und durch die Möglichkeit, dass die Aufführenden zu Multiplikatoren ihrer gewonnenen Einsichten werden.

Aufführungstechnische Möglichkeiten gibt es viele³⁷: Am aufwendigsten, aber auch wirksamsten sind *Erweiterungen der Aufführungen durch zusätzliche Werke* wie A. Schönbergs „Ein Überlebender aus Warschau“ (1972 in Kiel), Austausch der freien Dichtungen durch Texte jüdischer Lyriker wie in der Aufführung der JohPass im Berliner Dom in der „Ha-atelier Textfassung“ (März 2012) oder durch die szenische Aufführung „Johannespassion/Judasprozess“ (März 2015 in der Trinitatiskirche Köln): Hier wurde die vollständig aufgeführte JohPass „konfrontiert mit Texten von Walter Jens (Der Fall Judas), mit Breakdance und Projektionen“³⁸.

Kürzungen in der MtPass um offenkundig judenfeindliche Stücke wie Nr. 50d zu Mt 27, 25 halte ich nicht für weiterführend. Denn Verschweigen überkommener Zeugnisse von Judenfeindschaft helfen nicht; sie fördern Verdrängung, – versäumen Auseinandersetzung und Aufklärung. Nur diese führen weiter.

Ebenso wenig halte ich von einer Rücknahme der dramatischen Realisierung der „Judenchöre“. Die Musik verlangt sie ebenso wie die Bibeltexte. Erst wenn die ihr innenwohnenden judenfeindlichen Töne hörbar werden, können sie bedacht und Konsequenzen für kritisches Verstehen gezogen werden.

Was die Aufführenden anbelangt, sollten sie sich in Schauspieler versetzen, die Rollen auch von Verbrechern so überzeugend wie möglich spielen, auch gegen ihre persönliche Einstellung. Allerdings sollten sie nach der Aufführung die Rollen, in die sie geschlüpft sind, wieder ablegen und erzählen, was sie darin empfunden haben.

Etwas anderes verlangt die *Wiedergabe des Chorsatzes zu Mt 27, 25 Nr. 50d* (s. o.2.4): Die zweifache Bedeutung von „sein Blut“ sollte mit den vorhandenen musikalischen Mitteln hörbar gemacht werden: Der Satz beginnt dissonant und brutal, tritt im späteren Verlauf langsam zurück und mündet in wohlklingende Sequenzen, jeweils um einen Ton aufsteigend von moll in Dur. Allerdings droht hier die Versuchung, die letzten drei Takte triumphalistisch, als Siegessang für die christliche Botschaft zu singen, – heute unmöglich!

Um auf den aktuellen Wahrnehmungshorizont einzuwirken, bieten sich Texte jüdischer Autoren an wie z.B. von N. Sachs und P. Celan sowie in meinem Buch abgedruckte³⁹, aber auch Kreuzigungsbilder mit der Kon-

³⁷ Vgl. Christa Kirschbaum, >Was willst du deines Ortes tun?< Ideen und Materialien zum Umgang mit den Passionen von J.S.Bach, Ev. Akademie Frankfurt und Zentrum Verkündigung der EKHN, 22. 4. 2015, fortlaufend aktualisiert 2015 ff.

³⁸ Schmidt (Anm. 2), 670–674.

³⁹ Ebd., 666 f. u. 670.

frontation von „Kirche und Synagoge“⁴⁰. Sie können Zuhörer und Leser auf judenfeindliche Belastungen traditioneller christlicher Passionsfrömmigkeit aufmerksam und frühere judenfeindliche Wahrnehmung und Wirkung verständlich machen.

Alle angedeuteten Gedanken und Empfehlungen zielen auf ein neues Hören und Verstehen der Passionen Bachs. Wird das erreicht, wird der eingangs erwähnte Missklang verstummen, den die christliche Mehrheitsgesellschaft zwischen der „größten christlichen Musik“ und ihrem Wiederentdecker,⁴¹ dem „Judenjungen“ Mendelssohn, zu seiner Zeit habe empfinden müssen.

Johann Sebastian Bach's St. Matthew Passion: the “Greatest Christian Music” – in an Antisemitic Tone? *At the time of the composition of the St. Matthew Passion and its “rediscovery” 100 years later, a religiously-based Antisemitism conditioned its reception. This had to do with the intertextual composition of the piece. It combines traditional Christian understandings of salvation (in the hymns and “free texts”) with traditional hostility to the Jews (in Bible texts) by presenting the Passion of Jesus as salvific to believers and damning to those responsible for his death. At the end of the 19th century, racist antisemitism radicalized this reception-history of the St. Matthew Passion and remained influential until 1945. In light of this past, it makes sense to ask: How is the composition performed and heard today?*

Dr. theol. Johann Michael Schmidt, geb. 1934, UProf. em. an der Universität zu Köln, Institut für Ev. Theologie.

Thomas-Mann- Straße 16, 40670 Meerbusch

E-Mail: Johmich@t-online.de

⁴⁰ Geeignet dafür ist der Ausstellungskatalog *Herbert Jochum* (Hg.), Ecclesia und Synagoga. Das Judentum in der christlichen Kunst, o.O. 1993.

⁴¹ Der Missklang wirkte nach in dem Ende des 19. Jh. aufgeflammt Streit, wem der Ruhm der „Wiederentdeckung“ gebühre, „Mendelssohn oder Zelter“ (*Schmidt* [Anm 2], 370–373).

Ex Libris

Wagner-Rau, Ulrike / Emilia Handke (Hg.), Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung (Praktische Theologie heute, Bd. 166), , kart., Verlag Kohlhammer Stuttgart 2019, 194 S., kart. 29,00 €.

Die Volkskirche sei eine Pastoren- und Kasualienkirche, pointierte vor Jahren Isolde Karle im Deutschen Pfarrblatt. Vielen scheint diese Charakterisierung heute passé. Zu ihnen gehören die beiden Herausgeberinnen des vorliegenden Tagungsbandes, Ulrike Wagner-Rau und Emilia Handke. Die Provokation im Titel ist mindestens doppelt geladen und gemeint: Die aktuellen Entwicklungen im Bereich der Kasualien fordern die volkskirchlich etablierte Praxis heraus, regen sie an und regen sie auf. In der Tagung, aus der das Buch entstand, wurden solche Herausforderungen und Aufregungen in Szene gesetzt: durch Rede und Gegenrede, durch Dialoge zwischen freien Ritualanbieter*innen und Praktischen Theolog*innen. Der Band dokumentiert das Anregungspotential dieser Verständigungsversuche.

Eröffnet wird er durch einen Beitrag von *Ulrike Wagner-Rau*. Verständlich und differenziert arbeitete sie die Spannungen heraus, in denen die Kasualpraxis derzeit steht. Einerseits boomen Rituale und Ritualisierungen (und die akademische Beschäftigung mit ihnen), andererseits entfernen sich diese immer weiter von der Stabilität und Aura archaischer Rituale, welche in den meisten Theorien noch immer die Referenzgröße bilden. Die Stabilität scheint nachhaltig „erschüttert“, habe sich verflüssigt und vervielfältigt. Die rituelle Praxis werde „immer bunter, individueller, beweglicher, teilweise auch schriller“ (12). Dies wird nicht

kritisiert, sondern sorgfältig plausibilisiert. Die Individualisierung von Religion scheint unumkehrbar, die Kirchlichkeit im Sinkflug. Pfarrer*innen sind offenkundig keine Zeremonienmeister*innen mehr, sondern „kooperierende Mitspieler“ in einem Feld mit vielfältiger Konkurrenz.

Paul Post gibt dieser Gegenwartsdiagnose einen erstaunlich leichtfüßigen ritualtheoretischen Unterbau, mit dem er die Ritualkompetenz der weitgehend säkularen Gegenwart herausstellt und hilfreiche Kriterien zur Bestimmung „guter Rituale“ (im Sinne einer Ritualkritik) benennt.

Imke Klie eröffnet den Reigen der Dialoge, indem sie ihren Werdegang und ihre Tätigkeit als Ritualbegleiterin bei „freien Trauungen“ beschreibt. Vorbereitung und Durchführung „freier Trauungen“ sind mit kirchlichen Trauungen eng verwandt. Das ist bekannt. Nur die Gebete und Gemeindegesänge fehlen. Bemerkenswert scheint mir die intensive Vorbereitung mit dem Traupaar: Sechs bis acht Stunden werden dafür aufgewendet. Überrascht hat mich auch die Länge der Ansprache: Sie dauert rund eine halbe Stunde und ist zentraler Bestandteil des Rituals. Von spätmoderinem Predigtüberdruss keine Spur! Dass sie die *Authentizität* und *Einzigartigkeit* jeder Feier als leitende Kriterien herausstellt, erstaunt dagegen kaum. Aufhorchen lässt dagegen die abschließende Klage über fehlende Qualitätsstandards auf dem Markt der freien Ritualbegleiter*innen. – *Kristian Fechtner* nimmt den Ball auf, indem er zuerst die Familienähnlichkeiten zwischen kirchlichen und freien Trauungen herausstellt. Das ritualisierte *Zeigen, Bekennen, Bezeugen und Verkünden* verbinde beide. Darüber hinaus weist er

auf die Funktion der Autorisierung der Trauung durch die Zeremonienmeisterin in beiden Varianten hin. Sodann spielt er zwei Referenztheorien ein, indem er die spätmoderne Trauung als Beispiel des „kurierten Selbst“ (A. Reckwitz) und als „säkularisierte Liebes-Religiosität“ (U. Beck) interpretiert. Kirchentheoretisch hebt Fechtner beides hervor: die schiere Notwendigkeit, die kirchliche Trauung in einer Weise sichtbar und attraktiv zu machen, dass auch ungeübte Mitglieder sich orientieren können, und das Potential kirchlicher Trauung, die eingebettet ist in einen umfassenden Sinn- und Ritualhorizont.

Der zweite Dialog wird vom Bestatter *Christian Hillermann* aus Hamburg eröffnet. Er kommt daher wie ein verbaler Hochglanzprospekt. Sein Bestattungsunternehmen stilisiert er als Alternative zu traditionellen Formen, die als dunkle Folie dienen. Wer sich auskennt, wird sich über viele Pauschalisierungen, Plättitüden und Behauptungen ärgern. Traditionelle Formen werden als unpersönlich, starr, konventionell, routiniert, Sterben und Tod verdrängend und der konkreten Situation gegenüber ignorant taxiert. Was genau in diesem „Bioladen“ der Bestattungsbranche, wie Hillermann sein „trostwerk“ nennt, getan wird, erschließt sich indes aus dem Beitrag nicht. – *Birgit Weyel* zeigt in ihrer Antwort, dass die von Hillermann stilisierten Vorzüge und Gütekriterien

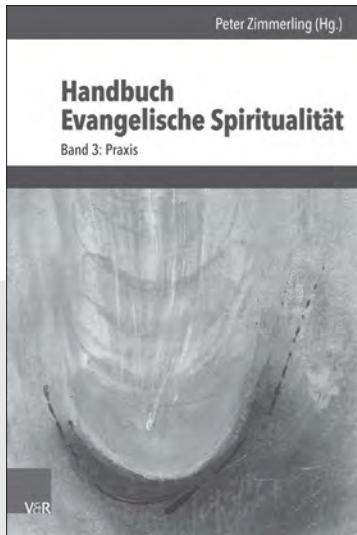
seines Bestattungsunternehmens bis in den Wortlaut mit kirchlichen Verlautbarungen korrespondieren. Dasselbe geht aus ihrer Analyse einer Forschungsarbeit von Dorothea Lüddeckens hervor: Die Gegenüberstellungen alternativer Bestattungsriten mit kirchlichen Bestattungen erweisen sich oft als unsachgemäße Überzeichnungen. Beide sitzen im selben Boot.

Auch die weiteren Dialoge lohnen die Lektüre: Die *Lebenswendefeiern* in Halle werden als *katholische Suchendenpastoral* reflektiert (Benedikt Kranemann), die *Kasualagentur* in Nürnberg kritisch-wohlwollend ausgeleuchtet (Ursula Roth). Es folgen Beiträge über Theolog*innen auf dem freien Markt (Marcell Saß), Ausbildungsmodule für Ritual-Gestaltende innerhalb und außerhalb der Kirche (Susanna Maeder) und zwei kirchentheoretische Evaluationen (Jan Hermelink und Emilia Handke).

Der Band macht deutlich: Die präzise Wahrnehmung und die kritische Auseinandersetzung mit dem boomenden Markt der Anbieter*innen lebensbegleitender Rituale ist für eine theologische Kasualtheorie unabdingbar. Zugleich stehen sie noch am Anfang. Der vorliegende Band dokumentiert erste Schnesen im unübersichtlichen Unterholz.

Prof. Dr. David Plüss
Praktische Theologie, Univ. Bern

WIEDERENTDECKUNG DER FÜLLE DER GESTALTUNGSFORMEN UND PRAXISFELDER EVANGELISCHER SPIRITUALITÄT



Peter Zimmerling (Hg.)
**Handbuch Evangelische
Spiritualität**
Band 3: Praxis

2020. 926 Seiten mit 11 Abb., gebunden
€ 60,00 D | € 62,00 A
ISBN 978-3-525-56460-8

eBook € 49,99 D | € 51,40 A
ISBN 978-3-647-56460-9

Das Handbuch Evangelische Spiritualität erarbeitet in drei Bänden die Vielfalt und den Reichtum evangelischer Spiritualität. So werden die verschiedenen Facetten des wesentlich von Luthers Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden bestimmten Glaubens in das öffentliche Gespräch eingebracht und Wege zu seiner erfahrungsmäßigen Aneignung eröffnet.

Band 1 (Geschichte) widmet sich den historischen Wurzeln evangelischer Spiritualität in der Reformation und ihren unterschiedlichen Gestaltungsformen bis heute. Band 2 (Theologie) konzentriert die evangelische Lehre auf ihre spirituelle Relevanz. Band 3 (Praxis) entfaltet die reiche Praxis evangelischer Spiritualität in der Ökumene und Ortsgemeinde bis hin zu Kunst und sozialer Verantwortung.



Vandenhoeck & Ruprecht Verlage
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

GEGEN DIE UNGEREGELTE NORMALITÄT EINES »GRAUEN PFLEGEMARKTES«



Barbara Städtler-Mach |

Helene Ignatzi (Hg.)

Grauer Markt Pflege

24-Stunden-Unterstützung durch
osteuropäische Betreuungskräfte

2020. 190 Seiten, mit 14 Abb., kartoniert

€ 23,00 D | € 24,00 A

ISBN 978-3-525-73328-8

eBook|ePub € 18,99 D | € 19,60 A

Die Unterstützung pflegebedürftiger Menschen im häuslichen Bereich wird schon seit vielen Jahren unter anderem durch Frauen aus Osteuropa geleistet. Die unklare und teilweise ungesetzliche Struktur dieser Versorgungsform ist den Verantwortlichen im Pflegesektor bekannt.

Osteuropäische Betreuungskräfte wohnen mit im Haushalt der Pflegebedürftigen und übernehmen neben der hauswirtschaftlichen Versorgung häufig pflegerische Tätigkeiten. Vonseiten verantwortlicher Politiker und Vertreterinnen der Sozialverbände wird der »Graue Pflegemarkt« billigend in Kauf genommen. Die ungeregelte Normalität dieser Versorgungsform ist jedoch aus ethischem und sozialstaatlichem Verständnis nicht dauerhaft zu akzeptieren. Dieser Problemsituation geht das Buch nach. Gerahmt werden die einzelnen Perspektiven durch Lebensgeschichten osteuropäischer Betreuungskräfte.



Vandenhoeck & Ruprecht Verlage

www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Preisstand 1.1.2020

ZUGANG ZUM FACETTENREICHTUM DER DIAKONISCHEN TRADITION



Gerhard K. Schäfer |
Wolfgang Maaser (Hg.)
Geschichte der Diakonie in Quellen
Von den biblischen Ursprüngen
bis zum 18. Jahrhundert

Mit einem Vorwort von Ulrich Lilie.
2020. 868 Seiten, gebunden
€ 45,00 D | € 47,00 A
ISBN 978-3-525-61629-1
eBook € 37,99 D | € 39,10 A
ISBN 978-3-647-61629-2

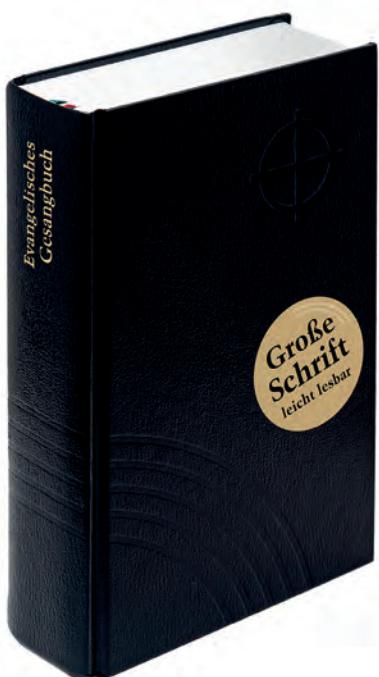
Diakonie – das Eintreten für Menschen in Not – ist im „genetischen“ Programm des Christentums verankert. Diakonisches Handeln gewinnt konkrete Gestalt in Reaktion auf die Nöte der jeweiligen Zeit. In den rund 100 ausgewählten und kommentierten Dokumenten kommen Zusammenhänge und Weichenstellungen, Spannungen und Herausforderungen in den Blick, die bis heute von Bedeutung sind. Die Quellensammlung will den Zugang zum Facettenreichtum der diakonischen Tradition erleichtern und zum Verstehen gegenwärtiger Konstellationen und Aufgaben beitragen.



Vandenhoeck & Ruprecht Verlage
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Vandenhoeck & Ruprecht

FÜR DEN GOTTESDIENST, FÜR DIE TÄGLICHE INSPIRATION
UND ALS NACHSCHLAGEWERK



**Evangelisches Gesangbuch
Niedersachsen, Bremen / Großdruck
Kunstleder schwarz 2063**

3., veränderte Neuauflage 2019.

1.680 Seiten, gebunden

€ 26,90 D

ISBN 978-3-525-64205-4

In allen Ausgaben des Evangelischen Gesangbuchs für Niedersachsen und Bremen finden Sie:

- 500 Lieder und Gesänge im Stammteil
- zusätzlich 125 Lieder im Regionalteil
- Ablauf und Erklärung der Gottesdienste
- Bekennnisse
- Gemeinsame Gebete
- Liturgische Gebete
- Psalmgebete
- Dichter und Komponisten
- 3 Lesebändchen
- alle Wochenpsalmen
- überarbeitete Perikopen
- ökumenisch gebräuchliche Lieder
- die Gottesdienstordnung ist an das aktuelle Gottesdienstbuch angepasst



Vandenhoeck & Ruprecht Verlage