

AMTSBLATT

DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE GREIFSWALD



Nr. 7

Greifswald, den 31. Juli 1987

KIEL 1987

Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen	75	F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst	76
Nr. 1) Erhalterbeiträge	75	Nr. 3) Vorträge von Prof. Dr. Jürgen Moltmann (Tübingen): (Schluß seines Referates aus Nr. 3, BA1. 6/87)	76
B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen	76	Nr. 4) Aufruf des Gustav-Adolf-Werkes zum Allgemeinen Liebeswerk 1987	77
C. Personalmeldungen	76	Nr. 5) Ökumenische Brennpunkte und Herausforderungen lutherischer Ekklesiologie von Prof. Dr. Harding Meyer —	78
D. Freie Stellen	76	Nr. 6) Luther — Karlstadt — Müntzer: soziale Herkunft und humanistische Bildung — von Prof. Dr. Bubenheimer —	83
E. Weitere Hinweise	76		
Nr. 2) Jahresversammlung 1987 des Gustav-Adolf-Werkes in Görlitz	76		

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

Nr. 1) Erhalterbeiträge

Evangelisches Konsistorium
A 21316 — 2/87

Greifswald, den 13. 7. 1987

Nachstehend wird der Beschluß der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen betr. „Regelung für die gemeinsame Finanzierung kirchlicher Ausbildungsstätten durch die Gliedkirchen des Bundes (‘Erhalterbeiträge’)“ abgedruckt. Die Regelung ist ab 1. Januar 1987 in Kraft getreten.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

Beschluß

der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR über die Regelung für die gemeinsame Finanzierung kirchlicher Ausbildungsstätten durch die Gliedkirchen des Bundes („Erhalterbeiträge“) vom 4./5. Juli 1986

1. Die Gliedkirchen des Bundes zahlen neben dem Stipendium einen Beitrag für die Ausbildung von Studierenden an kirchlichen Ausbildungsstätten (Erhalterbeitrag) während der vorgesehenen Regelstudienzeit und unter den in § 1 Abs. 1 und 3 der Stipendienordnung genannten Voraussetzungen direkt an die jeweilige Ausbildungsstätte

2. Die Zahlung des Erhalterbeitrages setzt voraus, daß die jeweilige Gliedkirche ihre Zustimmung zur Aufnahme in das Studium erteilt und daß sie unverzüglich von Beurlaubungen benachrichtigt (vgl. Punkt 4) sowie an einer beabsichtigten vorzeitigen Beendigung des Studiums beteiligt wird.

3. In die Regelung werden die in der Anlage genannten kirchlichen Ausbildungsstätten einbezogen, soweit für sie auch die Stipendienordnung in Anwendung kommt.

4. Die Regelung gilt für alle Studierenden, die aus Kirchen und Einrichtungen kommen, die zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, zur Evangelischen Kirche der Union oder zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche gehören. Sie gilt nicht für

- Repetenten und Assistenten
- Gaststudenten aus der DDR und dem Ausland,
- Studenten, die für ein halbes Jahr oder länger beurlaubt sind.

5. Für die Jahre 1987 bis 1991 wird für den einzelnen Studenten ein Betrag von jährlich 2 40,— Mark festgelegt.

6. Für Studierende, die aus einer Kirche oder kirchlichen Einrichtung kommen, die nicht zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, zur Evangelischen Kirche der Union oder zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche gehören, kann der doppelte Erhalterbeitrag erhoben werden, falls nicht im Einzelfall etwas anderes bestimmt wird.

7. Die Regelung tritt mit Wirkung vom 1. Januar 1987 in Kraft, nachdem die Konferenz festgestellt hat, daß alle Gliedkirchen und angeschlossenen Gemeinschaften beschlußmäßig zugestimmt haben und das Einvernehmen mit der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche hergestellt worden ist.

Berlin, den 4./5. Juli 1986

Der Vorsitzende
der Konferenz der Evangelischen
Kirchenleitung
St o l p e

B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen

C. Personalmeldungen

In den Ruhestand getreten:

Pfarrer Erwin Beyer, Greifswald, St. Marien,
zum 1. Juli 1987.

D. Freie Stellen

In der Evangelischen Kirchengemeinde Torgelow sind wegen Emeritierung die beiden Pfarrstellen neu zu besetzen.

Torgelow ist eine Stadt im Kreis Ueckermünde mit 15 000 Einwohnern und mehreren Industriebetrieben, 15 km vom Oderhaff entfernt.

POS und EOS sind im Ort.

Die Gemeinde wartet auf Pfarrer, die bereit sind, bewährte Formen der Gemeindeführung weiterzuführen (Junge Gemeinde, Berufstätige, Senioren) und, gemeinsam mit dem Gemeindeführungsrat, nach neuen Wegen der Verkündigung zu suchen.

In der Gemeinde arbeiten mit: Ein Kirchenmusiker, eine Katechetin und im Kirchenbüro die Rendantin und eine Mitarbeiterin.

Der kircheneigene Friedhof wird mitverwaltet.

Die Besetzung der Pfarrstellen erfolgt einmal durch Gemeindeführung, zum andern durch das Konsistorium der Ev. Landeskirche Greifswald.

Anfragen sind zu richten über das Evangelische Konsistorium

2200 Greifswald, Bahnhofstraße 35/36,
an die Superintendentur Ueckermünde

E. Weitere Hinweise

Nr. 2) Jahresversammlung 1987 des Gustav-Adolf-Werkes in Görlitz

„Die Jahresversammlung des Gustav-Adolf-Werkes in der DDR wird in der Zeit vom 11. bis 14. September 1987 in Görlitz stattfinden und mit der Jahrestagung der Hauptgruppe Görlitz verbunden sein.

Zu dieser Jahresversammlung werden hiermit alle Gemeindeglieder herzlich eingeladen, besonders zu der Festversammlung am Sonntag, dem 13. September 1987 in der Zeit von 15.00 bis 17.00 Uhr in der Lutherkirche in Görlitz.

Alle Teilnehmer, die nicht ausdrücklich als Abgeordnete ihrer Hauptgruppe genannt wurden, melden sich bitte umgehend beim Tagungsbüro in 8903 Görlitz — 6, Heinrich-Rau-Straße 5 — Evangelisches Pfarramt der Christuskirche — an.

Das Programm der Jahresversammlung wird auf eine entsprechende Anfrage hin zugesandt.

Das Tagungsbüro befindet sich am Freitag, dem 11. September 1987 in der Zeit von 15.00 bis 22.00 Uhr in 8900 Görlitz, Jakobstraße 24, Jugendraum der Frauenkirchengemeinde (Eingang im Hof).“

F. Mitteilungen für den Kirchlichen Dienst

Nr. 3) Vorträge von Prof. Dr. Jürgen Moltmann (Tübingen):

(Schluß seines Referates aus Nr. 3, ABL. 6/87)

Ich glaube an Gott den Vater

3. Leben in der Nähe Gottes

Das Abba-Geheimnis Jesu bezeichnet die Nähe des Reiches Gottes, das er verkündigt, und diese Nähe des Reiches für Arme, Verlassene und Gebeugte wird durch die vertrauliche Anrede Gottes als Abba am stärksten zum Ausdruck gebracht. Dies haben Frauen im Umgang mit Jesus offenbar sofort gespürt. Sie wurden leiblich geheilt, aufgerichtet, geachtet und frei in seiner Nähe. Seine Nähe aber war die Nähe des messianischen Reiches und die vertrauliche Nähe Gottes in ihm. Gottes Herrschaft und Reich wurden als heilend und befreiend erfahren. Der vertrauliche Umgang mit dem Abba Jesu wird als das beglückende Zentrum der Reichsnähe verstanden worden sein. Es ist dafür aber notwendig, immer wieder den Weg durch die dargestellten Schichten im Vaterbegriff anzutreten, um auf diesen wahren Kern der christlichen Gottesrede zu stoßen.

Der Weg durch die in den Jahrhunderten des historischen Christentum angelagerten Schichten patriarchalischer Gottesrede und patriarchalischer Unterdrückung der Frau muß zuerst die maskulin-sexistischen Sprachregelungen überwinden und durch christlich-messianische ersetzen. Wenn nach Paulus in Christus nicht „Mann und Frau“ ist, sondern alle „einer sind und gemeinsam Erben des Reiches nach der Verheißung“, (Gal. 3,28.29), dann muß dies auch in der Sprache ausgedrückt werden. Maskuline Sprachregelungen sind als nichtchristlich anzusehen. Man kann jedoch Sprache nicht willkürlich ändern. Sprache wird von der Sprachgemeinschaft getragen und geprägt. Die Kirche Christi ist eine solche Sprachgemeinschaft. In dem Maße, wie sie die befreienden Wirkungen, die von Jesus und seinem Evangelium ausgehen, durch eigene Gemeinschaft darstellen und im Kontrast zur umgebenden Gesellschaft leben kann, wird sie als Kirche Christi erkennbar.

In patriarchalischen Gesellschaften bewirkte diese Freiheitserfahrung zunächst eine Modifizierung des Gottesbildes und demzufolge auch eine Temperierung der Vaterautorität. Sofern Gott als Vater betont wurde, entstand der christliche Patriarchalismus, d. h. ein durch Barmherzigkeit und Liebe von oben herab gemilderter Paternalismus.

Die Differenz zwischen dem Gottvater und Herrgott einer patriarchalischen Gesellschaft und dem Vater Jesu Christi war und ist Jesu selbst. Wer sich an ihm orientiert und mit ihm „Abba“ ruft, der hat mit den Gesetzen und den Machtverhältnissen des Patriarchats gebrochen. An die Stelle der Vorherrschaft des Vaters und der Unterordnung der Frau und der Kinder tritt die messianische Solidargemeinschaft der weiblichen und männlichen Freunde Jesu, und in ihr wird die Macht gerecht umverteilt.

In der modernen „vaterlosen Gesellschaft“ bewirkt diese Glaubenserfahrung die Entstehung einer nicht-patriarchalischen Väterlichkeit; einer Väterlichkeit ohne Herrschaftsanspruch und Eigentumsrecht in miteinander und teilnehmender, barmherziger und verantwortungsbereiter Liebe. In einer entpersonalisierten und dadurch zunehmend verantwortungslosen Gesellschaft bringt die Erfahrung Gottes, des barmherzigen Vaters, Männer in eine nicht patriarchalische Väterlichkeit. Sie macht sie fähig, Verantwortung für Kinder zu übernehmen, ohne Machtansprüche und Eigentumsrechte geltend zu machen. Sie macht sie fähig, mütterliche Eigenschaften in ihrer Väterlichkeit zu entdecken. Sie sind jederzeit bereit, aus Vätern zu Freunden ihrer Kinder zu werden, sie lieben in ihren Kindern nicht sich selbst, sie lieben vielmehr in sich selbst ihre Kinder. Sie sind darum bereit, ihre Kinder kommen und werden zu lassen, mit ihren Kindern zu gehen, für sie da zu sein und ihnen ihre Zukunftsmöglichkeiten und Wandlungsfähigkeiten zu erhalten, wie sie sich selbst wandeln. Endlich suchen solche Väter nicht die Verlängerung ihrer Verantwortung in alle Ewigkeit, sondern die Selbsterübrigung ihrer zeitweise notwendigen Stellvertretung. Sie wollen nicht immer für ihre Kinder „da sein“, sie wollen nur darum „für ihre Kinder“ Verantwortung tragen, um einmal mit ihren Kindern sich des Daseins zu erfreuen.

Auch der Mann muß die Deformationen des Patriarchalismus überwinden, um zu einem ganzen Menschen zu werden. Auf diesem Wege wird gewiß auch der Mann die Eigentümlichkeiten und die Vorteile des alten, längst vergangenen und nur unterschwellig noch vorhandenen Matriarchats entdecken. Das ist nicht der Weg zurück ins verantwortungslose Kinderland. Die wahre Zukunft der Menschen liegt jenseits des Patriarchats und des Matriarchats. Wie wird diese Zukunft aussehen?

Die Visionen sind in konkreten Verheißungen da: menschliche Solidargemeinschaft, herrschaftsfreie Kommunikation, offene Gesellschaft. Diese Zukunft wird im Patriarchat nur verraten und in der „vaterlosen“ bürokratischen Gesellschaft nur verhindert. Frauen und Männer, Mütter und Väter werden erst dann in eine menschliche, „gerechte, partizipatorische und verantwortliche Gesellschaft“ kommen, wenn zuerst Patriarchat und dann auch die vaterlose Gesellschaft abgelöst werden. Das geschieht prinzipiell schon in der Mutterliebe, die Jesus im Vater offenbar gemacht und durch sein eigenes Verhalten für Arme, Kranke und Sünder in Kraft gesetzt hat. Dies ist die Liebe, die nicht das Ihre sucht, um sich zu bestätigen, sondern die das Andere und das Verlorene sucht, um es zu retten. Es ist mitteilende und schöpferische Liebe, die Ungerechte gerecht, Häßliche schön und Zerteilte ganz macht. Es ist die göttliche Liebe, die über Mutterliebe und Vaterliebe hinausgeht, indem sie beide bestimmt. Das Matriarchat und das Patriarchat könnten ihren jeweils begrenzten Sinn in der Geschichte darin finden, daß

sie der Entstehung jener messianischen Gemeinschaft von Menschen dienen, in der diese Liebe alles durchdringt.

Nr. 4) Aufruf

des Gustav-Adolf-Werkes in der DDR zum Allgemeinen Liebeswerk 1987

für den Bau eines Gemeindezentrums für die beiden Neubaugemeinden in **Rostock-Groß Klein** und in **Rostock-Schmarl**

Das Gustav-Adolf-Werk bittet in jedem Jahr alle Gemeinden und Gemeindeglieder der evangelischen Landeskirchen in der DDR um die Beteiligung an einer besonderen Aufgabe, die als „Allgemeines Liebeswerk“ dazu dient, kirchliches Leben zu erhalten und zu fördern.

Im Jahre 1987 ist das „Allgemeine Liebeswerk“ für den Bau eines Gemeindezentrums für die beiden Neubaugemeinden in **Rostock — Groß Klein** und in **Rostock — Schmarl** bestimmt.

Zwischen der alten Stadt Rostock und dem Ostseebad Warnemünde sind in den letzten Jahren fünf Neubaugebiete mit einer Einwohnerzahl von 120 000 Menschen entstanden. Für die evangelischen Christen gab es bisher keinen eigenen Raum innerhalb dieser Neubaugebiete. Zwei der fünf Neubaugemeinden orientierten sich auf die nahegelegene Dorfkirche in Lichtenhagen, eine Neubaugemeinde ist seit dem Jahre 1984 in der neu gebauten römisch-katholischen Kirche zu Hause.

Die Kirchgemeinde Groß Klein, in deren Bereich jetzt das erste evangelische Gemeindezentrum gebaut wird, benutzt seit dem Frühjahr 1985 einen umgebauten Bienenwagen als Treffpunkt. Hier finden alle Gottesdienste, Gemeindeveranstaltungen und der Christenlehreunterricht statt.

Die Schmarler Kirchgemeinde ist bis zum jetzigen Zeitpunkt zu Gast in einer benachbarten Stadtgemeinde von Rostock.

Schon im Jahre 1978 wurde im Rahmen des Neubauprogramms grundsätzlich der Bau eines Gemeindezentrums für dieses Gebiet beschlossen.

Aber durch die Lage des von der Stadt angebotenen Grundstückes in Groß Klein verzögerte sich der Beginn der Vorarbeiten bis zur ersten Pfarrstellenbesetzung im Jahre 1983.

Im Herbst 1985 beschloß der Kirchgemeinderat der Nachbargemeinde Rostock — Schmarl die grundsätzliche Orientierung seiner Gemeinde ebenfalls auf das neue Gemeindezentrum.

Mit dem Bau dieses Gemeindezentrums konnte im Frühjahr 1986 begonnen werden. Noch im Dezember 1986 wurde das Dach des Neubaus provisorisch eingedeckt.

Die zur Verfügung stehenden Geldmittel reichen bei weitem nicht aus, um alle Kosten zu decken, die mit dem Bau des Gemeindezentrums verbunden sind. Deshalb hat das Gustav-Adolf-Werk neben der Kindergabe

1987 auch die Gabe des Allgemeinen Liebeswerkes 1987 für den Bau des neuen Gemeindezentrums bestimmt, das einmal von beiden in Gemeinden Rostock-Groß Klein (mit ca. 2500 Gemeindegliedern) und in Rostock-Schmarl (mit jetzt ca. 1500 Gemeindegliedern) genutzt werden soll.

Diese beiden Gemeinden befinden sich noch in der Aufbauphase und können die auf sie entfallenden Baukosten von nahezu 400 000,— Mark nicht alleine aufbringen.

Derher freuen sich die Glieder der beiden Rostocker Neubaugemeinden, die selber kräftig an der Arbeit sind, daß durch die Gabe des Allgemeinen Liebeswerkes und auch durch die Kindergabe im Jahre 1987 der Neubau des Gemeindezentrums entscheidend gefördert wird.

Beide Rostocker Neubaugemeinden danken mit dem Gustav-Adolf-Werk schon heute allen, die sich mit ihrem Opfer an der Gabe des Allgemeinen Liebeswerkes 1987 beteiligen.

Ein Farbbildstreifen, der in Rostock zusammengestellt und erläutert wurde, ist unter dem Titel „Keiner zu klein, Helfer zu sein“ — 21. Folge — bei der Bildstelle des Evangelischen Jungmännerwerkes in 3014 Magdeburg, Hesekeistraße 1, erschienen und wurde allen Mitarbeitern des Gustav-Adolf-Werkes in den Kirchenkreisen kostenlos zugestellt. Im Bedarfsfall kann der Bildstreifen mit dem dazugehörigen Text auch beim Gustav-Adolf-Werk inn 7031 Leipzig, Pistorisstraße 6 kostenlos ausgeliehen werden.

Die Kollekten- und Spendenbeiträge bittet das Gustav-Adolf-Werk auf das Postscheckkonto Leipzig Nr. 8499—56—3830 oder auf das Konto bei der Sparkasse Leipzig Nr. 5602—37—406 (Gustav-Adolf-Werk in der DDR) mit dem Vermerk „Allgemeines Liebeswerk“ (Codierungszahl 249—31303) zu überweisen, sofern in den Hauptgruppen bzw. Landeskirchen nicht andere Anordnungen für die Überweisung von Kollekten bestehen.

Nr. 5) Ökumenische Brennpunkte und Herausforderungen lutherischer Ekklesiologie

Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion des Amtsblattes der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen drucken wir nachstehend einen Beitrag von Prof. Dr. Harding Meyer „Ökumenische Brennpunkte und Herausforderungen lutherischer Ekklesiologie“ nach, der im Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen Nr. 13/87 veröffentlicht wurde.

Wir hoffen, daß dieser Beitrag auch für die Pfarrer unserer Landeskirche interessant ist und ein Nachdenken über unser Kirchenverständnis fördert.

Für das Konsistorium
Dr. Nixdorf

Prof. Dr. Harding Meyer: „Ökumenische Brennpunkte und Herausforderungen lutherischer Ekklesiologie“

Zwei Jahrzehnte interkonfessionellen Dialogs nach dem Eintritt der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung scheinen dahin geführt zu haben, daß nunmehr allenthalben die Frage nach dem Verständnis von Kirche, also die „Ekklesiologie“ ins Zentrum des Gesprächs tritt.

Natürlich war die ekklesiologische Frage durchaus präsent auf den großen Versammlungen und Konferenzen der ökumenischen Bewegung und hat dort wiederholt eine Thematisierung erfahren. Wie hätte es anders sein können in einer Bewegung, der es ihrer innersten Intention nach um die Kirche und ihre Einheit geht? Im Rahmen der bilateralen Dialoge der letzten Zeit hingegen ist es über der Beschäftigung mit anderen Problemen bislang zu keiner gezielten Erörterung der Ekklesiologie gekommen. Freilich läßt sich nicht übersehen, wie etwa bei der Erörterung der drei großen Themenkreise bilateraler Dialoge — der Eucharistie, des kirchlichen Amtes und der Autorität in der Kirche — sich die ekklesiologische Frage mit wachsender Deutlichkeit und Dringlichkeit anmeldete. Die Bemerkung in der Einleitung zum Schlußbericht der internationalen anglikanisch/katholischen Kommission (ARCIC; 1982) trifft mehr oder minder genau auf alle bilateralen Dialoge der letzten Zeit zu, an denen die römisch-katholische Kirche oder orthodoxe Kirchen beteiligt waren: „Die Themen, die wir . . . untersuchen sollten, beziehen sich alle auf die wahre Natur der Kirche.“

Es ist darum nicht verwunderlich, wenn inzwischen viele der großen internationalen bilateralen Dialoge sich gezielt der Ekklesiologie zugewandt haben: der katholisch/reformierte Dialog, der anglikanisch/katholische Dialog und auch der katholisch/lutherische Dialog, dessen 3. Phase im Frühjahr dieses Jahres begann. Das katholisch/methodistische Gespräch ist sogar schon weiter und hat unlängst mit seinem „Nairobi Report“ („Towards a Statement on the Church“) eine vierte Gesprächsserie (1982—1985) über das Thema „The nature of the Church“ abgeschlossen.

Dieses „ekklesiologische Gefälle“ des ökumenischen Dialogs unserer Tage ist schon als solches für protestantisches Denken keineswegs unproblematisch, sondern wird von vielen mit großer Zurückhaltung und wachsender Kritik zur Kenntnis genommen. Das ist auf dem Hintergrund einer Reihe theologischer und theologie-geschichtlicher Gegebenheiten, von denen zum Teil noch die Rede sein wird, durchaus verständlich. Aber man sollte protestantischerseits nicht versuchen, sich von dieser Entwicklung der ökumenischen Diskussion durch Kritik oder Ignorierung abzuschirmen. Es ist für den weiteren ökumenischen Weg wie überhaupt für die Zukunft des Protestantismus von großer Wichtigkeit, daß die unter diesem Sammelbegriff subsumierten, zum Teil recht disparaten Kirchen sich von der ökumenischen Bewegung, die sie ja selbst einst ins Leben gerufen haben, die Frage stellen lassen: Wie haltet ihr's mit der Kirche?

I. Die Lima-Erklärungen und die ekklesiologische Frage

Wie sehr die ekklesiologische Frage ihr Haupt erhebt, zeigt sich nicht nur in den erwähnten bilateralen Dialogen. Das zeigt sich auch in den aus multilateralen Gesprächen hervorgegangenen Konvergenzerklärungen von Lima. Obwohl keine der drei Erklärungen die ekklesiologische Frage als solche thematisiert, ist diese doch in starkem Maße präsent. Für viele kritische protestantische Stellungnahmen scheint sie die heimliche Kernfrage und das Kernproblem darzustellen. Auf jedem Fall hebt sich eine klare „ekklesiologische Linie“ ab, die sich gleichsam „quer“ durch alle drei Erklärungen hindurchzieht. Ich möchte das kurz zeigen.

Da ist die Betonung der TAUFE als Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche, und nicht nur als persönliche Gabe der Sündenvergebung und Gotteskindschaft, die sie wahrlich auch ist. Die Taufe „vereint die Getauften mit Christus und mit seinem Volk“ — das ist mit Recht einer der ersten Sätze über die „Bedeutung der Taufe“. Dabei wird auf 1. Kor. 12, 13 verwiesen: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft“. Die Taufe selbst, so heißt es später, wird „in der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens“ vollzogen.

Der Text über die EUCHARISTIE hebt den Charakter des Abendmahls als Gemeinschaftsmahl hervor. Damit ist die neutestamentliche und altkirchliche Perspektive wiedergewonnen, in der für Eucharistie und Gemeinschaft dasselbe Wort stand (Koinonia, Communio). Es geht, wie bei der Taufe, um die grundlegende biblische Überzeugung: Gemeinschaft mit Christus ist Gemeinschaft mit seinem Leibe, der Kirche: „Die eucharistische Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus ... ist zugleich auch die Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche“.

Auch in der Erklärung über das AMT ist diese „ekklesiologische Linie“ sichtbar: Das besondere kirchliche Amt erscheint als eng eingebunden in die Gemeinschaft der Gläubigen. Der gesamte Text beginnt mit einer Beschreibung dessen, was Kirche und Volk Gottes sind.

All das kann man im Lichte des biblischen Zeugnisses und reformatorischen Denkens ganz und gar befürworten.

Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Die Lima-Texte mit ihrer ausgeprägten ekklesiologischen Linie müssen sich — aus reformatorisch-lutherischer Sicht — auch kritische Anfragen gefallen lassen. Ich nenne kurz einige Punkte und Fragen:

— Es zeigt sich eine schnelle und wenig kritische Bereitschaft, die kirchliche und liturgische Praxis der Alten Kirche als verbindlich gelten zu lassen.

Sicherlich liegt die Kontinuität mit der altkirchlichen Überlieferung auch und gerade der lutherischen Tradition am Herzen. Aber ist bloße historische Rückverfolgung einer Sache in das 2. und 3. Jahrhundert oder ein „von altersher“, ein „schon früh“ bereits hinreichendes Argument zugunsten dieser Sache?

— Die Aussagen über das kirchliche Amt setzen einseitig bei der Kirche an.

Müßten sie nicht deutlicher beim Evangelium ansetzen, zu dessen Weitervermittlung das Amt eingesetzt ist?

— Kirchliches Amt und kirchliche Amtsträger werden mit großer Selbstverständlichkeit als Repräsentanten der „göttlichen Initiative“ hingestellt.

Dieser Gedanke ist ohne Zweifel unverzichtbar: Nach seinem Auftrag und in seinen Funktionen „repräsentiert“ das Amt Christus (vgl. 2 Kor 5, 20). Es ist darum richtig zu sagen: die Präsenz ordinierter Amtsträger „erinnert die Gemeinschaft an die göttliche Initiative und die Abhängigkeit der Kirche von Jesus Christus“. Aber man muß dabei sofort sagen und fragen: Auch die Amtsträger stehen ihrerseits unter der göttlichen Initiative! Wie werden sie an ihre Abhängigkeit von Christus erinnert?

Man täte den Lima-Texten Unrecht, wenn man nicht sähe, wie sie sich durchaus der Gefahr einer Überziehung der ekklesiologischen Linie bewußt sind und ihr zu begegnen versuchen. Ich verweise besonders auf zwei Dinge:

— Es gibt in den Lima-Erklärungen eine ausgeprägte „pneumatologische Linie“, die die Präsenz und das Wirken des Heiligen Geistes hervorhebt und die dazu geeignet ist und auch dazu dient, die „kirchliche Tendenz“ in Grenzen zu halten. Wenn es z. B. heißt, die eucharistische Gegenwart Christi verwirklichte sich aufgrund des an den Vater gerichteten, den Heiligen Geist anrufenden Gebets, dann soll damit „die völlige Abhängigkeit der Kirche von ihm (d. h. vom Vater) betont“ werden. Ähnlich wird im Blick auf das kirchliche Amt hervorgehoben, daß der Heilige Geist dem Amtsträger der Kirche eine Autorität verleiht, die „nicht als Besitz des Ordinierten zu verstehen“ ist.

Dennoch bleiben auch hier noch gewisse Bedenken. Denn die pneumatologische Linie kann zwar die ekklesiologische Linie oder Tendenz in Grenzen halten, kann sie aber, wenn Geist und Kirche zu eng zusammenrücken, auch verstärken statt begrenzen.

— Der Text über das Amt betont die vorrangige Bedeutung der „apostolischen Tradition der Kirche als ganzer“ gegenüber der „Sukzession des apostolischen Amtes“ und entwickelt eine Auffassung von apostolischer Amtssukzession, die diese „nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche“ versteht.

Aber selbst hier, wo die ekklesiologische Linie offenbar begrenzt werden soll, hat man als reformatorischer Christ noch seine Fragen. Denn auch dieses, von einem bestimmten Amtsverständnis sich kritisch absetzendes Argument bleibt innerhalb der ekklesiologischen Linie: es geht ja um „apostolische Tradition der Kirche“.

So führt die kräftige „ekklesiologische Linie“ der Lima-Texte unmittelbar vor das ekklesiologische Problem: Vieles ist aus reformatorisch-lutherischer Sicht zu begrüßen, manches aber wirft Fragen auf und bedarf noch der Klärung.

Lassen Sie mich von hier aus Ihren Blick auf die lutherische Ekklesiologie lenken.

II. Zum lutherischen Verständnis von Kirche

Natürlich kann es in diesem Zusammenhang um keine Darstellung der lutherischen Ekklesiologie — nicht einmal in ihren Hauptlinien — gehen. Vergewärtigen wir uns lediglich anhand einiger ekklesiologischer Grundaussagen der lutherischen Reformation, wo das Herz ihres Verständnisses von Kirche liegt:

„Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae Dei.“ (62. These der 95 Thesen Luthers von 1517)

„Tota vita est substantia Ecclesiae est in verbo dei.“ (Aus Luthers Schrift an A. Catharinus, 1521, WA 7, 721)

„Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“ (CA 7)

„Es weiß göttlich ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“

(Schmalkaldische Artikel III/12 = BSLK, 459)

Alle diese Antworten oder Aussagen zur Frage, was Kirche sei, kreisen um den Kernbegriff „Evangelium“ oder das als Evangelium verstandene „Wort Gottes“ und verstehen Kirche als Frucht des Evangeliums, als „creatura verbi“. Dieser Begriff als solcher scheint sich weder bei Luther noch in den lutherischen Bekenntnisschriften zu finden, wie sehr auch immer er sachlich zutrifft. Am nächsten kommt ihm vielleicht eine Aussage aus „De captivitate babilonica ecclesiae praeludium“: „**Verbum dei** enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil ihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam **creatura**.“ (WA 6, 560 f.) So gesehen modifiziert die reformatorisch-lutherische Antwort die Frage „Was ist die Kirche?“ zu der Frage: „Woraus **lebt** die Kirche?“

Sicherlich kann man auch in einem herkömmlichen Sinne sagen, was Kirche „ist“: „populus fidelis“, „plebs fidelis“, „congregatio sanctorum“. Aber das ekklesiologisch Wesentliche liegt für die Reformatoren darin, daß dieses „gläubige Volk“, diese „christliche Gemeinde“ durch das Evangelium zusammengerufen und zusammengehalten wird. Der Relativsatz in jener zitierten Aussage von CA 7 ist, so hat man mit Recht gesagt, ein „wesensnotwendiger Relativsatz“. Kirche ist Kirche aus dem Evangelium: „In verbo Evangelii est Ecclesia constructa“ (W A4, 189); „... edificatur Ecclesia ... per Evangelium“ (WA 4, 415). Die erste und entscheidende Aussage über die **Kirche** ist also eine Aussage über das **Evangelium** und seinen — schöpferischen und kritischen — Primat über die Kirche.

Diese offensichtliche Auswirkung der Rechtfertigungslehre in die Ekklesiologie ist nahezu von Anfang an durch Freund und Feind der Reformation so mißdeutet worden, als sei damit der Kirchenbegriff letztlich in den Evangeliums begriff aufgelöst: „creatura verbi“, Frucht des Evangeliums — das sei nicht nur das erste und entscheidende, sondern auch das letzte und damit das einzige Wort über die Kirche. Ebenso wie der Glaubende nur im Blick auf **Gott** und sei rechtfertigendes Urteil gerecht ist, im Blick auf **sich selbst** jedoch stets der der Rechtfertigung bedürftige Sünder bleibt, dessen gute Werke, auch wenn sie aus dem Glau-

ben kommen, keinen verdienstlichen Wert haben, so sei auch die Kirche nur aus dem Evangelium Gottes sich Empfangende, die über ihr „creatura verbi“-Sein hinaus im Heilgeschehen keine Funktion haben könne und dürfe. Wo die Kirche dennoch in einer anderen Rolle als nur sich empfangendes Geschöpf des Evangeliums heilsgeschichtlich auf den Plan tritt und zum Thema wird, da wende sich das gegen das Evangelium und seinen Primat und führe zu einer ekklesiologischen Preisgabe des „articulus stantis et cadentis ecclesiae“.

Daraus, daß das erste und entscheidende Wort reformatorischer Ekklesiologie — das Wort von der Kirche als „creatura verbi“ — allzu oft und in der Folgezeit immer wieder zum einzigen Wort über die Kirche wurde, entwickelte sich im Protestantismus — unter starker Mitwirkung des subjektzentrierten neuzeitlichen Denkens — etwas wie ein permanent kritischer Affekt gegenüber allem, was sonst noch über die Kirche gesagt werden muß, und gegenüber allen kirchlichen Gegebenheiten, die nicht mit dem Evangelium und dem Geschehen seiner Verkündigung und seiner gläubigen Annahme identisch sind. Als Folge dessen kam es zu theologischen Optionen, die der wesenhaften Verbindung von Glaube und Kirche nicht mehr gerecht wurden:

- Der Gedanke, daß das Gottesverhältnis des Menschen ein unmittelbares und ganz privates sei (Liberalismus);
- die Vorstellung von der wesentlich „unsichtbaren“, institutionsfreien und rechtslosen Kirche (Sohm), aber auch der Gedanke von der kleinen Schar der wahrhaft Gläubigen, die aus der großen Kirche nach innen emigriert (Pietismus);
- die herbe Kategorie des „Einzelnen“ als der eigentlich christlichen Kategorie (Kierkegaard);
- die Auffassung, daß Kirche nur in der Einzelgemeinde lebe, weil nur dort der Ort der gottesdienstlichen Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament ist (Kongregationalismus);
- die existentielle Theologie mit ihrer Konzentration auf das gläubige Selbstverständnis und dem Gedanken, daß Kirche eigentlich nur in actu, d. h. in Vollzug und Energie von Wort und Hören existiere;

all das schien dem „protestantischen Geist“ und seinem Verständnis vom radikalen „creatura verbi“-Sein der Kirche und vom Primat des Evangeliums über die Kirche zu entsprechen.

So hat das kirchenkritische Erbe der Reformation in seiner Allianz mit dem neuzeitlichen Denken ein protestantisches Bewußtsein von Kirche weitgehend verhindert. Wo sich im Protestantismus dennoch ein solches Kirchenbewußtsein bildete oder sich Ansätze dazu zeigten wie z. B. im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts oder im Wirkungsbereich der liturgischen Bewegung der Jahrhundertwende und bis in unsere nahe Vergangenheit, wurde das immer wieder mit Bezeichnungen wie „Konfessionalismus“, „Katholisierung“ oder „Hochkirchlichkeit“ abqualifiziert.

Indizhaft für die protestantische Verengung der Ekklesiologie ist die Reduktion der Fülle von Bildern, mit denen das Neue Testament die Kirche beschreibt oder assoziiert: „Volk Gottes“, „Leib Christi“, „Herde“, „Schafstall“, „Gottes Acker“, „Gottes Bau“, „Tempel

Gottes“, „Haus Gottes“, „Braut“, „Mutter“. Von all dem blieb in protestantischer Selektion eigentlich nur das Bild von der Kirche als „Volk Gottes“ — als die von Gott herausgerufene Schar der Gläubigen —, ein Bild, das ja eine besondere und evidente Affinität zum „creatura verbi“-Gedanken besitzt.

Das andere, nicht weniger zentrale und spezifisch neutestamentliche Bild von der Kirche als „Leib Christi“ verschwand zwar nicht aus der protestantischen Ekklesiologie. Aber man gewöhnte sich daran, es eigentlich nur noch zu gebrauchen unter sofortiger, höchst besorgter Hinzufügung des Bildes von Christus als dem „Haupt des Leibes“, weil man befürchtete, der „Leib Christi“-Gedanke könne den Primat des Evangeliums über die Kirche schmälern.

„Wahrung der christologischen Differenz!“ — das wurde zu einer Art Schlachtruf und zu einem der entscheidenden, wenn nicht zu dem Kriterium protestantischer Ekklesiologie. Wie berechtigt das auch immer war gegenüber gewissen römisch-katholischen Tendenzen, das Bewußtsein der Differenz zwischen Christus und Kirche zu verlieren, so sehr drohte es protestantischerseits zu einer Dissoziierung von Christus und Kirche zu führen, die Christus und Kirche nicht mehr im Sinne des „Leib Christi“-Gedankens zusammenzuhalten vermochte. Je weiter man Christus von seiner Kirche abrückte und je schärfer man die „christologische Differenz“ artikulierte, um so besser schien das Hauptsein Christi und damit die Priorität des Evangeliums über die Kirche gewahrt. Wo man hingegen eine theologische „Horizontverschmelzung von Christus und Kirche“ am Werke sah — und das sei, so hieß es, auf katholischer Seite der Fall —, empfand man eine so tiefgreifende Kluft zum eigenen Denken, „daß — wie G. Ebeling sagte — rebus sic stantibus eine Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche nicht möglich ist“ (aus: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, Tübingen 1979, 315).

Es ist darum alles andere als verwunderlich, wenn in der gegenwärtig wieder auflebenden Debatte um die zwischen Protestantismus und Katholizismus bestehende „Grunddifferenz“ diese Grund- oder Wurzeldifferenz von evangelischen und katholischen Theologen vor allem im Bereich der Lehre von der Kirche oder zumindest in unmittelbarer Nähe und Verbindung zur Ekklesiologie lokalisiert wird.

III. Fragen an die lutherische Ekklesiologie

Auch im Lichte der Entwicklung des bilateralen und multilateralen ökumenischen Dialogs, wie ich sie eingangs darstellte, scheint hier — zumindest im Augenblick — der ökumenische Brennpunkt und die ökumenische Herausforderung zu liegen.

Es ist nicht meine Aufgabe zu zeigen, was das für Fragen an die katholische, die orthodoxe oder auch die anglikanische Kirche und ihre Ekklesiologien impliziert.

Uns geht es um die lutherische Ekklesiologie. Und hier scheint mir die entscheidende Frage, über die wir nachdenken müssen, zu sein: Ist Kirche wirklich nur „creatura verbi“? Ist die Kirche in solcher Weise in ihrer heilsgeschöpflichen und heilsgeschichtlichen Passivität festgehalten, daß sie in Gottes Heilsplan keine

wirkende Funktion haben kann, ohne damit ihr Wesen als „creatura verbi“ zu verlieren und zu verleugnen? Schließt der Primat des Evangeliums über die Kirche es aus, daß das Evangelium ihrer nicht zugleich auch bedarf? Ist die „christologische Differenz“ so tief, daß die Kirche nicht auch an Christus und seinem Heilswerk dienend — und nicht nur empfangend — teilhaben kann, ohne Christus zu verdrängen und selbst zum Christus zu werden? Ist die Kirche nur „Frucht“ des göttlichen Heilswerkes, oder ist sie nicht auch von Gott zu seinem Heilswerk als Instrument und Zeichen in Dienst genommen? Eine der jüngsten katholischen Ekklesiologien sieht hier die entscheidende Differenz zwischen katholischer und protestantischer Auffassung von Kirche: „Von der Antwort auf die Frage, ob die Kirche das allumfassende und wirkende Heilszeichen oder nur Heilsfrucht und somit lediglich Zielpunkt des Heilshandelns Gottes sei, hängt die Entscheidung im Ekklesiologischen weitgehend ab“ (H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie, Darmstadt 1986, 193).

Ich meine, daß im Bereich lutherischer Ekklesiologie sich diese Fragen — so gestellt — eigentlich von selbst beantworten sollten.

Wie Gottes „katallagee“ der „diakonia tees katallagees“ bedarf (2. Kor 5, 18), so ist die Kirche Dienerin der Versöhnung. Sie ist Frucht“ des Heilswerkes Christi und hat zugleich ein Mandat in diesem Heilswerk. Sie ist nicht nur „Zielpunkt“ des Heilshandelns Gottes, sondern auch Instrument und „wirksames Zeichen“ dieses Heilshandelns.

Kommen wir noch einmal zurück zu jenen vier lapidaren ekklesiologischen Aussagen der lutherischen Reformation, die ich im Vorausgegangenen zitiert hatte:

— Nehmen wir das Wort aus Luthers Schrift an Ambrosius Catharinus: „Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei“. Zunächst hat es in der Tat einen rein passiven Klang. Es möchte die Kirche nachdrücklich einweisen in ihr „creatura verbi“-Sein. Das wird deutlich in der Kette von passiven Verbformen, die Luther dieser ekklesiologischen Grundaussage vorausgehen läßt: „... cum per solum Evangelium (ecclesia) concipiatur, formentur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornatur, roboretur, armetur, servetur . . .“. Aber dann läßt Luther die Präzisierung folgen: „Non de Evangelio scripto sed vocali loquor“. Und das heißt: das Evangelium, aus dem die Kirche sich empfängt, ist gewiß Wort Gottes und nicht ihr eigenes Wort; aber es ist sein aus göttlicher Distanz und Unmittelbarkeit sie treffendes, sondern das in ihr selbst und durch die von ihr berufenen Diener tagtäglich gepredigte Wort.

— Erst recht ist es so im Blick auf die 62. These vom Evangelium als dem „verus thesaurus ecclesiae“. Es ist klar, worauf sich hier der „thesaurus“-Begriff bezieht. Der römischen „thesaurus ecclesiae“-Lehre ging es um den Schatz der Verdienste der Heiligen, aus dem die Kirche austeilte und weitergibt, und Luther sagt nun: Dieser Schatz, den die Kirche weiterzugeben gerufen und verpflichtet ist, ist — einzig und allein — das „evangelium gloriae et gratiae Dei“.

— Gewiß, das Bild aus den Schmalkaldischen Artikeln von der Kirche als den „Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“, scheint als Bild auszuschließen, daß diese hörenden „Schäflein“ vom Hirten je zu seiner

Hirtenfunktion mit in Dienst genommen werden könnten. Aber würden wir nicht alle sagen, daß dieser bildhafte Vergleich an eben diesem Punkt hinkt?

- Und schließlich die Aussage von CA 7 mit ihrem „wesensnotwendigen Relativsatz“ von der Kirche als „congregato sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“: Dieses „in qua“ hat ja nicht nur passiven Sinn, sondern auch instrumentalen Klang. Es weist zurück auf den vorausgegangenen Artikel 5 von dem durch Gott eingesetzten kirchlichen Amt. Kirche ist somit als Ort der Verkündigung zugleich instrumental mit- einbezogen in die Verkündigung des Evangeliums durch Wort und Sakrament, „dadurch (Gott) als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt“ (CA 5).

Mit all dem konstatiere ich Selbstverständliches, und dieses Selbstverständliche lutherischer Ekklesiologie ist, daß die Kirche, ohne je aufzuhören, „creatura verbi“ zu sein, zugleich von Gott zur Vermittlung dieses „Wortes“ in Dienst genommen ist. Die Kirche ist darum stets beides, „**creatura et ministra verbi**“. So lautet eine gemeinsame katholisch/lutherische Aussage im Malta-Bericht (1972), Nr. 48.

Selbst auf die Gefahr hin, dieses Selbstverständliche vollends plattzutreten, möchte ich hier noch zwei Lutherworte anführen, das eine weil nicht nur wichtig, sondern auch schön, das zweite weil es nicht nur wichtig, sondern für Sie als Mitarbeiter der Kirche in Thüringen gleichsam ein persönliches und ermutigendes Wort Luthers an Sie selbst ist.

Zunächst geht es um jene Stelle aus dem Großen Katechismus Luthers, die von der Kirche als „Mutter“ redet, ein Wort, das bei ihm auch in anderen Zusammenhängen begegnet. Luther spricht dort vom Heiligen Geist und wie er uns in die heilschaffende Lebensverbindung mit Christus bringt. Es heißt: „Womit tut er aber solches und was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: Durch die christliche Kirche . . . Denn zum ersten hat er eine sonderliche Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbart und treibt, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hängen, dabei bleiben.“ Kirche also als „Mittel“, d. h. als Instrument des Heiligen Geistes, „durch“ die er uns in Verbindung mit Christus bringt: Kirche als „Mutter“, die den Christen — „durch das Wort Gottes“ — „zeugt und trägt“.

Bei der anderen Äußerung Luthers handelt es sich um ein Tischgespräch vom 25. Januar 1539, in dem er Caspar Zeuner Mut macht, die Superintendentur in Freiberg zu übernehmen. Es heißt in der Nachschrift: „Doctor Martinus Lutherus exhortabatur Dominum Casparum Zeunerum, ut cum gaudio acciperet superintendentiam Freibergensem in gratiam Dei: Etsi sumus impares huic ministerio, attamen Deus vult nos habere cooperarios suos et ipse vult operari per nos.“ Was Luther im Bereich der Soteriologie strikt verneint, kann er also im Bereich der Ekklesiologie vertreten: die instrumentale „cooperatio“ des Menschen im Heilsgeschehen. Ähnliche Aussagen finden sich in „De servo arbitrio“: „Es hat Gott so gefallen, nicht ohne das Wort, sondern durch das Wort den Geist zu verleihen, damit er an uns seine Mitarbeiter habe (ut nos habeat cooperatores), indem wir äußerlich erschallen lassen, was er selbst inwendig allein einhaucht, wo nur im-

mer er will, was er gleichwohl ohne das Wort tun könnte, aber nicht will,“ (Münchener Ausgabe der ausgewählten Werke Luthers, Ergänzungsreihe, 1. Band, München 1962, 122 = WA 18, 695).

„Doch wirkt er nicht ohne uns, weil er uns nämlich eben dazu erneuert hat und erhält, damit er in uns wirkte und wir mit ihm zusammenwirken (nos ei cooperaremur). So predigt er durch uns, erbarmt sich der Armen, tröstet die Betrüben“ (ibid., 200 = WA 18, 754).

Unte Hinweis auf 1. Kor 3, 9 begegnet der Gedanke instrumentaler „cooperatio“ bei Luther noch an anderen Stellen, so z. B. in der Auslegung des Propheten Sacharja (1527; WA 23, 513) oder in einem Brief an Georg von Anhalt (1538; WA Br. 8, 305).

Warum tun wir uns immer wieder so schwer, diese Dimension in unser Verständnis und in unsere Bewertung von Kirche, von kirchlichem Amt, von kirchlichem Bekenntnis, von kirchlicher Tradition, von Kirchengeschichte einzubeziehen? Sicherlich ist es die Gefahr, angesichts der es zur Reformation kam und kommen mußte, daß die Instrumentalität der Kirche ihre Transparenz verliert, sich verselbstständigt und so sich antichristlich verzerrt.

Diese Gefahr war damals und ist heute wahrlich keine eingebildete Gefahr! Aber man darf ihr nicht dadurch entgegensteuern wollen, daß man der Kirche ihre Instrumentalität im Heilswerk Gottes rundweg abspricht. Das ist nur einem schwärmerischen, spiritualisierenden Kirchenverständnis möglich. Dem lutherischen Verständnis von Kirche ist das, meine ich, verwehrt. Denn eine Verneinung oder Verflüchtigung dieser Instrumentalität der Kirche führt nicht nur zu jenen genannten theologischen Optionen, die die Kirchlichkeit des Glaubens in Frage stellen; sie bedeutet zugleich und vor allem ein Verkennen des inkarnatorischen Handelns Gottes mit allen Konsequenzen, die dies für den Glauben an Gottes Kondeszendenz und an die Gnadenhaftigkeit des Heils und damit für unsere Glaubensgewißheit haben muß.

Gewiß, eine Verselbständigung der Instrumentalität der Kirche, die sie nicht mehr transparent sein läßt für das Handeln Gottes, das sich dieses Instrument schaffte und sich seiner bedient, gefährdet nicht weniger — wenn auch auf andere Weise — die Gnadenhaftigkeit des Heils und die Glaubensgewißheit.

Hier liegt aus lutherischer Sicht vermutlich der entscheidende Punkt, um den es im ekklesiologischen Dialog mit der katholischen Kirche gehen wird. Es ist, wie mein Strassburger Kollege André Birmelé jüngst gezeigt hat (Siehe: A. Birmelé, *Le salut de Jesus Christus dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986), nicht die Frage, ob der Kirche eine Instrumentalität im Heilsgeschehen zukommt, sondern die Frage nach der **Art** dieser Instrumentalität, das heißt nach ihrer bleibenden Transparenz für das Handeln Gottes. Ist auf katholischer Seite theologisch wie kirchenrechtlich, im kirchlichen Entscheiden und Handeln wie in der kirchlichen Frömmigkeitspraxis diese Transparenz gewahrt?

Dringlicher aber noch als unsere Frage an die katholische Kirche ist der kritische Blick auf uns selbst und auf jenes immer wieder von der Kirche fortführende Gefälle, das die ekklesiologische Grundüberzeugung der Reformation, Kirche sei „creatura verbi“, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich — sehr zu Unrecht! — bei uns ausgelöst hat und offenbar immer noch auslösen kann.

Nr. 6) LUTHER – KARLSTADT – MÜNTZER:
soziale Herkunft und humanistische Bildung.

Ausgewählte Aspekte vergleichender Biographie¹.

Von Prof. Dr. Ulrich Bubenheimer

Aus der kaum in Angriff genommenen Aufgabe vergleichender biographischer Forschung habe ich zwei Aspekte aus der Biographie der drei Reformatoren ausgewählt, und zwar aus der Phase ihres „Weges zur Reformation“:

1. Die soziale Herkunft.
2. Die humanistische Bildung als ein Element der geistigen Herkunft.

Diese Auswahl ist erstens **theoretisch** bestimmt von der Vermutung möglicher Zusammenhänge zwischen den genannten Aspekten: Korrelationen zwischen sozialem Milieu und humanistischer Bildung hat die sozialgeschichtliche Forschung aufgezeigt. Ebenso erfordert die These vom Klassencharakter der, von Luther, Karlstadt und Müntzer zur Aufrührfrage jeweils eingenommenen Positionen die Untersuchung ihrer sozialen Herkunft und Verflechtungen. Zweitens soll mir die genannte Auswahl **pragmatisch** die Möglichkeit bieten, unbekannte Quellen und neue Forschungsaufgaben vorzustellen in weitgehend unerforschten Bereichen, zu denen die soziale Herkunft Karlstadts und Müntzers als auch deren humanistische Bildung gehören.

1. Soziale Herkunft

Ich stelle zunächst das soziale Herkunftsmilieu Karlstadts dar, da er aus einem anderen geographischen Raum kommt als Müntzer und Luther und es bei den letzteren eine besondere Nähe hinsichtlich ihrer Herkunft gibt.

1.1 Andreas Bodenstein von Karlstadt

Andreas Bodenstein wurde nicht um 1480, sondern 1486 in Karlstadt am Main geboren, wie wir aus einem anlässlich von Karlstadts Tod in Basel (1541) erschienenen Gedenkblatt erfahren.² Der Heimatort der unmittelbaren Vorfahren war mindestens väterlicherseits die nördlich von Karlstadt gelegene fuldasche Landstadt Hammelburg. Wie wir aus Universitätsmatrikeln ablesen können, gehörten die dortigen Bodensteins seit ein bis zwei Generationen einem Bildungsbürgertum an, das seine Söhne auf die Lateinschule und anschließend auf die Universität schickte. Stammuniversität der Bodensteins aus Hammelburg ist zunächst Erfurt. Einige Aspekte des Studierverhaltens der Hammelburger Bodensteins wiederholten sich später bei den Karlstädtern. Dazu gehört die in der Regel nur kurze Verweildauer an der Universität, wo allenfalls der unterste akademische Grad, das artistische Bakkalaureat, erworben wird: Andreas' Brüder Jodokus und Konrad kommen 1506, Martin 1511 an die Wittenberger Universität, wo sie keine Grade erwerben. Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht bei den Hammelburgern Heinrich dar, der ab 1454 in Erfurt und ab 1460 in Köln studiert. Gerade seine Studienlaufbahn findet Nachahmung in der Familie: Andreas wird später ebenfalls

zuerst in Erfurt (1499²1500) und dann in Köln (1503) studieren, bevor er 1505 als erster Bodenstein die Universität Wittenberg aufsucht.

Der 1477 in Erfurt eingeschriebene Peter Bodenstein aus Hammelburg kann als Vater des Andreas Bodenstein gelten. Bereits 1481 finden wir ihn in der etwa 2000 Einwohner zählenden würzburgischen Landstadt Karlstadt als Bürgermeister, 1485 als Bruderschaftsmeister. Seine nachgewiesenen politischen und religiösen Ämter zeigen soviel, daß er der Karlstädter städtischen Führungsschicht angehörte. Mehrere Hinweise zeigen, daß Andreas Bodenstein die Patronage des heimatischen Rittergeschlechts von Thüngen genoß, das seinerseits wieder enge Verbindungen zur fürstbischöflichen Residenz in Würzburg hatte und mit Konrad von Thüngen 1519 den Bischof stellte.

Der klerikale Aufstieg des Andreas in Wittenberg bis zur Würde des Archidiacons, die er bereits mit 25 Jahren erlangte, ist in dem sozialen Milieu seiner Familie keine singuläre Erscheinung. Sein mit ihm blutsverwandter „Oheim“ Nikolaus Demudt aus Hammelburg wird analog 1519 als Augustinerregularkanoniker Propst und Archidiakon des Klosters Neuwerk bei Halle. In den Jahren nach seiner Flucht aus dem Kloster (1523) erreicht er auch wieder einen standesgemäße weltlichen Rang als kurfürstlicher Amtmann zu Torgau.

Zu dem beschriebenen Milieu paßt bestens die Hinwendung von mindestens zwei Bodensteins zur Jurisprudenz, die dem Bürgertum im Zuge der Rezeption des römischen Rechts neue Aufstiegsmöglichkeiten in einflußreiche und gutbezahlte städtische und höfische Ämter eröffnete. Andreas wird 1516 Doktor beider Rechte in Rom an der Kurie, wo er nach seiner eigenen Aussage ebenfalls Protektion genoß.

1.2 Thomas Müntzer

Die Darstellung von Thomas Müntzers sozialem Herkunftsmilieu kann bislang nicht von der Familiengenealogie her aufgebaut werden. Dennoch kann das soziale Milieu, dem Müntzer entstammt, mit Hilfe einer Analyse seiner persönlichen Verflechtungen annäherungsweise erfaßt werden. Dabei erweisen sich drei Berufsgruppen für Müntzers soziale Herkunft als bedeutsam: Goldschmiede, Münzmeister, Fernhändler.

1. Goldschmiede: Die Anwendung der genannten Methode erbrachte das Ergebnis, daß bei Müntzers Kontaktpersonen auffallend oft das Goldschmiedehandwerk repräsentiert ist. Bislang konnten sieben „Goldschmiedkontakte“ Müntzers registriert werden. Für diesen Sachverhalt läßt sich eine plausible sozialgeschichtliche Erklärung unter Rückgriff auf die Ethymologie des Namens Müntzers geben. Der „Münzer“ bezeichnet vorrangig den mit der Münzprägung an einer Münze beauftragten Münzmeister. Die auch bisher schon in der Forschung favorisierte Hypothese, daß es in Müntzers Herkunftsfamilie Münzmeister gegeben habe, erhält durch den Nachweis einer signifikanten Anzahl von Verflechtungen Müntzers mit Goldschmieden erhöhte Plausibilität. Denn zwischen dem Goldschmiedehandwerk und den Münzmeistern gab es allerngste Verbindungen. Die Münzmeister kamen in zahlreichen Fällen aus dem Goldschmiedehandwerk, weil der Goldschmied die für die Münzprägung erforderlichen handwerklichen Fertigkeiten mitbrachte.

2. Münzmeister: Es drängt sich hier die Frage auf, ob sich mit der Methode der Verflechtungsanalyse auch Kontakte Müntzers zu Personen aus Münzmeisterfamilien belegen lassen. Der rudimentäre Forschungsstand erlaubt hier noch keine abschließende Aussage. Jedoch gibt es Einzelhinweise auf solche Kontakte. Abgesehen von der noch ausstehenden Identifizierung von Thomas Müntzers Vater, ist eine Beschäftigung mit dem Berufsstand der Münzmeister eine Hilfe zur Beschreibung von Müntzers sozialem Herkunftsmilieu. Die Münzmeister waren in der Regel wohlhabende bis ausgesprochen reiche Leute. Bevor man allmählich im 16. Jahrhundert dazu überging, die Münzmeister mit einem festen Gehalt zu besolden, hatten sie ihre Gewinne aus ihrer Tätigkeit zu ziehen. Die Verführung, durch Reduzierung des Feingehalts der Münzen die Gewinne zu erhöhen, war groß. Auch die fürstlichen Münzherren nutzten oft Münzverschlechterungen als Mittel zur Erhöhung des eigenen Profits an der Münzprägung aus. Anders war die Interessenlage der Städte, die zugunsten ihres Handels für die Stabilität der Münzwährungen kämpften. Unerlaubte Münzmanipulationen und Münzfälschungen waren mit der Todesstrafe bedroht. So standen die Münzmeister immer auch mit einem Bein im Grabe.

3. Fernhändler: Die chronologisch erste größere Personengruppe, die sich im Rahmen von Müntzers biographischen Verflechtungen bislang erfassen und sozialgeschichtlich beschreiben läßt, ist sein Freundeskreis in Braunschweig. Dort war Müntzer ab 6. Mai 1514 Inhaber eines Altarlebens an der Michaelskirche der Altstadt, das erst am 22. Februar 1522 nach Müntzers freiwilligem Verzicht auf seinen Nachfolger überging. Aus der erhaltenen Korrespondenz Müntzers mit Braunschweig können wir zahlreiche Verflechtungen Müntzers mit Braunschweiger Bürgern entnehmen, die in ihrer Mehrzahl im Fernhandel der Hansestadt engagiert waren.³

Zwischen Goldschmieden, Münzmeistern und Fernhändlern gab es mannigfache ökonomische Verflechtungen, einmal dadurch, daß sich Goldschmiede und Münzmeister oft selbst am Fernhandel beteiligten, zum anderen durch das Engagement der Fernhändler am Edelmetallhandel oder auch am Bergbau und der Verhüttung selbst.

1.3 Luther und Müntzer

Die soziale Herkunft Luthers aus dem Besitz- und Bildungsbürgertum der Grafschaft Mansfeld kann hier als bekannt vorausgesetzt werden. Familiär vermittelte Bildungsansprüche flossen über die städtische Herkunft der Mutter Margarete Lindemann ein, während der Vater Hans Luder, tätig als Hüttenmeister im Eislebener und Mansfelder Kupferbergbau, als erfolgreich aufsteigender, neureicher Unternehmer charakterisiert werden kann. Hier soll auf einige auffallende Parallelen und Überschneidungen in der Herkunft Luthers und Müntzers aufmerksam gemacht werden.

Die geographische Nähe von Luthers und Müntzers Herkunftsorten, gelegen im Südostharz bzw. dessen Vorland, zeigt der Blick auf die Karte: Die Entfernung zwischen Stolberg und Mansfeld beträgt etwa 40 km. Ökonomische und verwandtschaftliche Verflechtungen zwischen den Orten der Grafschaften Stolberg und Mansfeld waren naturgegeben. Luther war verwandt mit der Familie des Stolberger Rentmeisters Wilhelm Reifenstein, der mit dem Mansfelder Hütten-

meister Hans Reinecke, Luthers einstigem Magdeburger Schulkamerad, Hauptgesellschafter der Steinacher und Ludwigstädter Saigerhandelsgesellschaften war. Im April 1525 holte man Luther nach Stolberg zur Predigt gegen den Aufruhr. Umgekehrt hatte auch Müntzer alte Beziehungen ins Mansfeldische. Mehrere Indizien sprechen dafür, daß er sich in seiner noch unerhellten Frühzeit im Raum Eisleben/Mansfeld aufhielt oder intensive Verbindungen dahin pflegte.

Erstens: Bekannt ist Müntzers Freundschaft mit Johann Agricola von Eisleben.

Zweitens: Martin Seligmann aus Heilbronn, seit 1516 als Vikar in Talmansfeld belegt, schreibt am 13. Mai 1524 an Müntzer, daß er mit ihm schon „viele Jahre“ Umgang gehabt habe.

Drittens: In Müntzers Briefwechsel befindet sich ein undatiertes Brief eines Johann Esche. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem Schreiber um den Antwerpener Augustinermönch Johann van Eschen, der am 1. Juli 1523 mit seinem Klosterbruder Hendrik Vos in Brüssel verbrannt wurde. Zur Erklärung der persönlichen Bekanntschaft zwischen Müntzer und Esche erscheint mir — entgegen meinen Ausführungen im Braunschweigischen Jahrbuch 1985⁴ — nunmehr die Annahme einer Reise Müntzers in die Niederlande als überflüssig. Eine näherliegende Spur erhalten wir aus einer Angabe des Chronisten Cyriakus Spangenberg (1528—1604), wonach sich die beiden genannten Augustinermönche zeitweilig im Eislebener Konvent aufhalten hätten.

Viertens ist hier die Freundschaft Müntzers mit Christoph Meinhard in Eisleben zu nennen, der ab 1523 als enger Vertrauter Müntzers belegt ist. Er war gleichzeitig mit Luthers Vater Hüttenmeister in Eisleben. 1526 — nach dem Bauernkrieg — schenkte er Luther einen silbernen Kelch. Zwei Mitglieder der Familie Meinhard sind in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Münzmeister in Eisleben belegt.

Fünftens: Neu für die Müntzerforschung sind die

Kontakte Müntzers mit dem damals größten Nürnberger Montanunternehmer Christoph Fürer, die sich aus einem von mir jüngst in Nürnberg entdeckten Schriftwechsel Fürers mit Müntzer ergeben.⁵ Fürer hat in seinen persönlichen Aufzeichnungen seine nonkonforme religiöse Gedankenwelt niedergelegt, durchtränkt von typisch müntzerischen Begriffen und Gedanken. Er war ab 1497/98 zwei Jahre in Eisleben tätig als Faktor der Arnstädter und Gräfenthaler Saigerhandelsgesellschaften. Später war er als Vorsteher der Arnstädter Saigerhütte oft im Thüringer Raum. Wir stoßen hier auf einen Freundeskreis Müntzers im Mansfeldischen mit Verflechtungen nach Nürnberg. Philipp Gluenspieß in Mansfeld schickte Müntzers Mahnbrieft an die Mansfelder Grafen vom 12. Mai 1525 sofort, noch vor der Schlacht von Frankenhausen (15. Mai), abschriftlich an seinen Verwandten, den aus Mansfeld stammenden Georg Römer (1505—1557) in Nürnberg.⁶ Von diesem gelangten sie an Christoph Fürer. Schon 1521 setzte sich Müntzer ein für einen Philipp Römer, einen aus Wertheim stammenden Verwandten des genannten Georg Römer, und zwar beim Rat von Neustadt an der Orla in der Eheangelegenheit Philipps mit Dorothea Normbergerin.

1.4 Zusammenfassung: Soziale Herkunft im Vergleich

Luther und Müntzer entstammen einem landschaftlich und wirtschaftlich zusammengehörigen Raum, dem die Städte Eisleben, Mansfeld und Stolberg mit ihrer Beteiligung am Kupferbergbau angehören. Ferner sind ihre Familien in derselben sozialen Schicht angesiedelt, nämlich in dem durch umfangreiche Teilhabe an den Wirtschafts- und Bildungsgütern gehobenen Stadtbürgertum, durch Bergbau, Handwerk und Handel verflochten in die frühkapitalistische Montanwirtschaft des Mansfelder Landes und des Harzes. Hans Luder ist ein sozialer Aufsteiger, der in Mansfeld als einer der Viermänner und als Ratsherr auch zu politischer Partizipation gelangt.

Karlstadt ist mit Luther und Müntzer gemeinsam, daß er kleinstädtischem Bürgertum entstammt. Bereits länger, als dies bei Luthers und Müntzers Familien belegt ist, nutzt seine Herkunftsfamilie die Möglichkeiten akademischer Bildung. Die Familie kann angesichts der Position des Vaters als Bürgermeister der kleinstädtischen bürgerlichen Führungsschicht zugerechnet werden. Luther, Müntzer und Karlstadt entstammen derselben bürgerlichen Klasse.

2. Humanismusrezeption

Die beschriebene soziale Schicht ist um 1500 einer der Träger humanistischer Bildung in den Städten. Die Bildungsbedürfnisse des im Handel engagierten Bürgertums sowie ihr Unabhängigkeitsstreben gegenüber kirchlichen Institutionen hatten vielerorts zur Einrichtung städtischer Lateinschulen geführt. Die akademisch gebildeten Lehrkräfte dieser Schulen vermittelten Bildungsgüter und Bildungsideale des Humanismus an die Stadtbürger. Eine Schicht gebildeter und für den Humanismus offener Stadtbürger begegnet später auch als eine wichtige Trägergruppe frühreformatorischer Bewegungen in den Städten.

2.1 Luther und der Frühhumanismus

Für Luther hat Helmar Junghans in seinem Buch „Der junge Luther und die Humanisten“ (Weimar 1984) das vom Frühhumanismus mitgeprägte Milieu beschrieben, in dem Luther als Schüler und Student lebte und lernte. Junghans hat plausibel gemacht, daß Luther bereits in seinen frühen Erfurter Lehrjahren hinsichtlich der Ausbildung formaler wissenschaftlicher Methoden wesentliche Anregungen von den Erfurter Frühhumanisten erhielt. Junghans sieht in einem Luther vom Humanismus vermittelten, mehr von klassischer Rhetorik und Grammatik als von der Dialektik her entwickelten exegetisch-hermeneutischen Instrumentarium ein Mittel, mit dessen Hilfe Luther in späteren Jahren bei konsequenter Anwendung auf Bibel und kirchliche Tradition zu neuen, über seine einstigen Lehrer hinausgehenden inhaltlichen Aussagen gelangte.

Junghans weist auch darauf hin, daß durch Luthers Eintritt in den Augustinereremitenorden die humanistischen Einflüsse verstärkt werden konnten durch analoge Tendenzen innerhalb dieses Ordens, unter anderem bekannt aus den Klöstern in Erfurt, Wittenberg und Nürnberg. Auf die bekannten, von Junghans zusammengestellten Daten brauche ich hier nicht einzugehen. Erwähnt sei ein noch unbekanntes Beispiel für die

Wertschätzung humanistischer Schriftsteller durch Luther auch noch dann, als er als Theologe bereits einen von deren Gedankengut abweichende Position bezogen hatte. In einem auf das Nürnberger Augustinerkloster zurückgehenden Sammelband der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel findet sich auf dem Titelblatt einer 1519 erschienenen Schrift des Otto Brunfels — „De corrigendis studiis severioribus praeceptiunculae breves“ — eine Geschenkwidmung von Luthers Hand: „R[everendo] p[at]ri] priori Vuolphango“⁷. Bei dem Adressaten handelt es sich um den damaligen Nürnberger Prior Wolfgang Volprecht. Die persönliche Bekanntschaft der Nürnberger Konventualen hatte Luther 1518 auf der Rückreise von Augsburg gemacht.

Die sich auch in diesem Buchgeschenk niederschlagende Wertschätzung Luthers für humanistische Schriftsteller war nicht nur ein Ergebnis geistiger Rezeption, sondern im reformatorischen Aufbruch auch ein Phänomen emotionaler Identifikation des sich zunächst mit Scholastikern, alsbald aber auch mit der römischen Hierarchie auseinandersetzenen werdenden Reformators. Ein augenfälliges Beispiel einer solchen Identifikation mit all denjenigen Verfolgten, mit denen Luther sich in einem Boote währte, findet sich im März 1520 in Luthers Antwort auf seine Verurteilung durch die Universitäten Köln und Löwen. Hier bietet Luther eine Liste von „Vorreformaten“, denen Luther teilweise ausdrückliches Lob zollt: Giovanni Pico della Mirandola, Lorenzo Valla, Reuchlin, Johann Rucherat von Wesel, Faber Stapulensis und Erasmus.⁸ Auf die enge Verzahnung solcher emotionaler Identifikation mit geistiger Rezeption werden wir bei Karlstadt aufmerksam werden.

2.2 Karlstadt

Ein Humanismusbild, in dem Scholastik und Humanismus nur als Gegensätze gesehen werden, hat verhindert, die humanistische Bildung des vorreformatorischen Karlstadt hinreichend wahrzunehmen und zu würdigen. Neuere Forschungen haben deutlich gemacht, daß für den Frühhumanismus, wie er am Vorabend der Reformation unter anderem an den Universitäten Erfurt und Wittenberg gepflegt wurde, ein prinzipieller Gegensatz zur scholastischen Gelehrsamkeit nicht bestand.

Karlstadt erhielt mit seinem Studium in Erfurt, wo er 1502 baccalaureus artium wurde, seine erste akademische Bildung in demselben vom Frühhumanismus mitgeprägten Milieu, das Junghans für Luther beschrieben hat. Sein Wechsel an die Universität Köln (1503 bis 1505) und seine Zugehörigkeit zu der für Orthodoxie bekannten thomistischen Montanerburse wären als Absage an das geistige Klima Erfurts fehlinterpretiert, hat doch der Wechsel von Erfurt nach Köln bereits Familien tradition. Natürlich wird Karlstadt seine philosophische Ausbildung nach dem Weg der Thomisten zum größeren Teil in Köln erhalten haben. Aber er hat dort keinen akademischen Grad erworben, sondern kam im Frühjahr 1505 an die junge Universität Wittenberg, wo er dann bereits am 12. August 1505 Magister artium wurde. Aus seiner danach aufgenommenen philosophischen Lehrtätigkeit in *via Thomae* stammen seine zwei gedruckten scholastischen Werke: *Distinctiones Thomistarum* und *De intentionibus*, beide 1507 gedruckt.

In *De intentionibus* zeigt Karlstadt gegenüber seinen Kölner Lehrern, den Montanerthomisten, bereits ein distanzierteres Verhältnis. Er übt in einer humanistischen

Art Kritik an ihnen: „Amor praeceptorum“ hindere sie, zu den Quellen selbst zurückzugehen. Seine humanistischen Epigramme sind natürlich auch ein Stück Selbstdarstellung vor den Humanismusliebhabern in der Wittenberger Kollegen- und Studentenschaft. Das gilt auch für die griechischen und hebräischen Zitate am Anfang und Schluß der **Distinctiones**. Aber diese Elemente sind nicht nur schmückendes Beiwerk, sie sind auch ein Stück Leben in einer an Kraft zunehmenden geistigen Bewegung.

Karlstadt gilt den Zeitgenossen als **trilinguis**, d. h. daß er die drei klassischen Sprachen pflegte. Außerdem hatte er nach seiner Italienreise (1515/16) Italienischkenntnisse. Das Griechische beherrschte er. Wahrscheinlich hatte er später, als Professor des Alten Testaments in Basel, auch für jene Zeit gute Hebräischkenntnisse. Durch eine Analyse der frühen Hebraica Karlstadts bis zum Jahre 1519 hat Hans Peter Rüger festgestellt, welches hebraistische Schrifttum Karlstadt verwendet hat.⁹ Bereits 1507 hat er Reuchlins **Capnion vel de verbo mirifico** (1494), dessen **Rudimenta hebraica** (1506) sowie ein jüdisches Gebetbuch benützt. Die Kenntnis weiteren einschlägigen Schrifttums läßt sich 1518/19 belegen. Damals aber – 1518/19 – war unter dem Einfluß des Erasmus Karlstadts Begegnung mit dem Humanismus bereits vertieft. Er bezeichnet 1519 Erasmus als „omnium theologorum princeps“. Nicht darauf und auch nicht auf seine 1534–41 an der Universität Basel breit entfaltete humanistisch-reformatorsche Theologie soll hier eingegangen werden, sondern auf eine Phase seines Weges dahin: auf seine Parteinahme für Reuchlin und – ein völlig unbekanntes Terrain – seine Beschäftigung mit dem traditionskritischen Denker der italienischen Renaissance Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) in der Zeit des theologischen Umbruchs in Wittenberg.

Die etwa gleichzeitigen Stellungnahmen Karlstadts und Luthers zur Reuchlinistenfehde eignen sich zur vergleichenden Betrachtung. Spalatin hatte im Jahre 1514 die beiden Wittenberger Theologieprofessoren um ihre Stellungnahme zu den Gutachten Reuchlins gebeten, in dem dieser die Verbrennung jüdischen Schrifttums gegen die Kölner Theologen verworfen hatte. Luthers Antwort hat im Rahmen der intensiven Beschäftigung mit Luthers Stellung zu den Juden in jüngerer Zeit Interesse gefunden. Hier besteht die Möglichkeit, Luthers spezifische Stellung durch den Vergleich mit Karlstadts Stellungnahme präziser zu erfassen. Beide Theologen, Luther und Karlstadt, ergreifen in der öffentlich gewordenen Streitfrage Partei für Reuchlin, der sich nach dem Urteil beider durch sein Gutachten nicht dem Häresieverdacht ausgesetzt habe. Beide bringen auch ihre persönliche Wertschätzung für den berühmten Humanisten zum Ausdruck, Karlstadt allerdings deutlich euphorischer als Luther. Karlstadt nimmt gleichzeitig eine Selbsteinordnung in die Gemeinschaft der Humanisten vor, wenn er Reuchlin als „totius Reipublicae litterariae adjutor“ bezeichnet. Bei Luther ist die Identifikation mit Reuchlins Person und seiner Sache nicht so ausgeprägt wie bei Karlstadt. Er nimmt Spalatin's Anfrage zum Anlaß für weitergehende theologische Ausführungen. In der Hauptsache, der Frage der Verbrennung der jüdischen Bücher, baut er doch einen Vorbehalt in Form des für ihn typischen theologischen Antijudaismus ein: Weil die Juden verstockt sind und nur noch schlimmere Bücher schreiben würden, braucht man die vorhandenen Bücher nicht zu verbrennen. Mit dem Verstockungstheorem läßt sich aber auch eine Position gegen die jüdischen Bücher begründen, wie Luthers späte Judenschriften zeigen.

Karlstadts Brief zeigt ihn damals als einen Reuchli-

stadt 1516 eine **littera obscurata** für Reuchlin verfaßt hat und sich damit unter Anknüpfung an die Dunkel-männerbriefe einer humanistischen literarischen Gattung bedient, die er später auch im Schlagabtausch mit Eck einsetzen wird.

Sein Interesse an den jüdischen Schriften geht wie bei Reuchlin über das Philologische hinaus. Die italienische Renaissance hat im Rahmen ihres Interesse für mystische und hermetische Traditionen auch die Kabbala entdeckt. Karlstadt wurde auf sie durch Reuchlins und Picos Schriften hingewiesen. In einem undatierten Brief an Spalatin, nach März 1517, macht Karlstadt folgende Äußerung:

„Übrigens würdest Du mir nicht nur einen kleinen Gefallen tun, wie Du es am Schluß Deines Briefs in feiner Weise ausdrückst, sondern vielmehr einen unübertrefflich großen, wenn Du meinen rohen und bäurischen, allerdings aus einer großen Zuneigung quellenden Brief zusammen mit Deinem so gebildeten, und geistreichen Schreiben an unseren himmlischen Lobeswürdigen Reuchlin schicken würdest. Seinen Cabbalistica kann ich nur allerhöchstes Lob aussprechen neben der Auslegung [scil. der Kabbala] des Giovanni Pico, Grafen von Mirandola, die ich nächste Woche trefflichen Jünglingen und Männern vortragen werde.“¹⁰

In der Karlstadtforschung blieb diese Ankündigung einer Lehrveranstaltung über Pico unausgeschöpft, weil der historische Hintergrund völlig fehlte. Ein Quellenfund hilft jetzt weiter: In der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel findet sich eine handschriftliche Sammlung Wittenberger Thesenreihen aus dem Zeitraum zwischen 1517 bis etwa 1521. Sie enthält neben anderem je eine unbekannte Thesenreihe Karlstadts und Melanchthons sowie einen Text mit folgender Überschrift „Johannis Pici comitis Merandule conclusiones, quas iniuste et imperite damnarunt theologi scolastici ac sophiste: sed ipse defendit in Apologia egregie.“¹¹

Darauf folgen die 13 als häretisch verurteilten Thesen Picos aus seinem Neunhundert-Thesen-Werk (1486), das dieser vor großem Forum in Rom zur Debatte stellen wollte. Pico hat diese 13 Thesen in seiner in obigem Zitat genannten **Apologia** (1487) verteidigt und ihnen darin eine orthodoxe Interpretation nachgeschoben. Diese 13 Thesen wurden in Wittenberg mit einer antischolastischen Zuspitzung in der Überschrift erneut zur Debatte gestellt. Die Annahme liegt nahe, daß wir hier ein Stück vor uns haben, das im Zusammenhang mit Karlstadts geplanter Veranstaltung über Picos Kabbalaauslegung steht. Die Bedeutung der Kabbala wird auch in einer der 13 Thesen programmatisch formuliert: „5. Nulla est scientia, que nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.“

Magia, eine hermetische Tradition der Naturerklärung, und die ihr verwandte Kabbala, die jüdische Mystik, waren geheime Weisheiten, deren gnostische und mystische Elemente das Interesse der Neuplatoniker der italienischen Renaissance auf sich zogen. Auf die Bedeutung dieser Beschäftigung Karlstadts mit Pico, die in der Anfangszeit der antischolastischen Neuorientierung der Wittenberger Universitätstheologen sehr deutlich das Phänomen der Solidarisierung mit unschuldigen Opfern der **scolastici ac sophiste** zeigt, weisen zwei in den 13 Thesen angeschnittene Themen hin: **Erstens** wird die Frage der Bilderverehrung in kritischer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin thematisiert. **Zweitens** wird mit dieser Thesenreihe der Gedanke einer signifikativen Deutung der Einsetzungs-

Tatsache hochschulöffentlicher Diskussion dieser Deutung in den reformatorischen Anfängen ist von Bedeutung, auch wenn Pico diese Deutung in seiner These zurückweist. Auch Karlstadt hat die signifikative Deutung, als sie im Herbst 1521 im Wittenberger Augustinerkolster vertreten wurde, zunächst zurückgewiesen, später aber auf sie zurückgegriffen.

Dies sind nur allererste Hinweise auf die Bedeutung Picos für Karlstadt. Die Erforschung der Rezeption des Neuplatonismus der iatlienischen Renaissance durch Karlstadt ist eine Forschungsaufgabe, die damit gestellt ist.

2.3. Müntzer

Eine humanistische Schulung und entsprechende Interessen Müntzers sind deutlich seinem schriftlichen Nachlaß zu entnehmen. Griechischkenntnisse belegen gelegentliche griechische Wendungen in seinen Briefen. Unter Müntzers nachgelassenen Schriftstücken findet sich auch eine *littera obscurata*, unediert und als *littera obscurata* bisher nicht erkannt.¹² Ihr Schreiber ist ein bereits bekannter Schüler und Korrespondent Müntzers, der Kleriker Mauritius Reinhart. Den Spottbrief, in dem die altgläubige Predigt der Franziskaner in Altenburg ironisiert wird, unterzeichnet er unter Verballhornung seines eigenen Nachnamens als „frater Langius Rumherius“ (Bruder Lang, der Rühmer). Humanistische Briefstellerei betreffen auch zwei ebenfalls unedierte Stücke, die wir auf Müntzers Privatunterricht zurückführen können, den er in seinem Haus befindlichen Schülern erteilte. Bei Müntzer verblieben zwei Briefe des Ambrosius Emmen aus Jüterbog,¹³ der in Zwickau und Allstedt als Schüler und Helfer bei Müntzer war. Bei seinen Briefen handelt es sich um typische Übungsbriefe, deren fingiertes Thema die Notwendigkeit lateinischer Stilübungen ist. Die beiden Stücke geben einen Einblick, wie Müntzer seinem Schüler gepflegten humanistischen Briefstil beibrachte.

Diese Bruchstücke deuten bereits an: Müntzer besaß eine humanistische Bildung und gab solche auch weiter. Der Humanismus als Element der von Müntzer rezipierten geistigen Traditionen wird erkennbar auch in dem wenigen, was von der Lektüre und den Büchern Müntzers belegt oder erschließbar ist. Der älteste Druck, dessen Benützung durch Müntzer sich nachweisen läßt, bietet Texte eines zeitgenössischen Humanisten, nämlich die von Jakob Wimpheling 1498 herausgegebenen „*Lucubracionulae ornatissimae*“ des Straßburgers Petrus Schott. Die Beschäftigung mit den neuen, von Humanisten herausgegebenen Kirchenväterausgaben ist für einen Mann mit dem Bildungsweg Müntzers selbstverständlich.

Auffallender aber ist, was sich aus noch unedierten Manuskripten Müntzers ergibt: Ein Inhaltsverzeichnis sämtlicher Schriften Platons, gefertigt nach der lateinischen Ausgabe des Marsilio Ficino (1433–1499), belegt Müntzers Begegnung mit Platon ebenso wie biographische Notizen über Platon, die Müntzer im Wintersemester 1517/18 in Wittenberg in einer Hieronymusvorlesung des Humanisten Johannes Rhagius Aesticampianus nachgeschrieben hat. Am Rand glossierte Müntzer seine Nachschrift mit Zitaten aus zwei weiteren Autoren: Der eine, Johannes Gerson, sei hier nur im Vorübergehen aufgeführt; der andere, von der Forschung bisher übersehene Autor aber zieht im Rahmen der Thematik „Müntzer als Humanist“ unser unmittelbares Interesse auf sich: Aus dem 11. Buch der „*Institutio*

oratoria“ des Rhetors Quintilian (ca. 35 bis ca. 100 n. Chr.) notiert Müntzer unter genauer Nennung des Fundorts: „thesaurus eloquentiae memoria“¹⁴.

Ich will über dieses Zitat die Bedeutung der Erforschung von Müntzers klassisch-humanistischer Bildung zeigen. Als ich den Kontext des Zitates in Quintilians Kapitel über das Gedächtnis (XI 2) las, stellte sich heraus: Eine Reihe zentraler Begriffe der Theologie Müntzers, darunter seine Kategorie *ordo rerum*, entstammen der antiken Rhetorik. Da diese Verbindung zwischen Müntzer und der antiken Rhetorik der Forschung bislang entgangen ist, ist ein kurzer forschungsgeschichtlicher Seitenblick angebracht. Hans-Jürgen Goertz hat in seiner 1967 erschienenen Dissertation „Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers“ den *ordo*-Begriff im Titel hervorgehoben. Er deutete Müntzers Rede von der „Ordnung Gottes“ als Ausdruck einer grundlegenden „formalen Denkstruktur“.¹⁵ Dies ist Goertz' bleibende Entdeckung, wenngleich präziser der weitere Begriff *ordo rerum* als Ausdruck einer „formalen Denkstruktur“ zu bezeichnen wäre, während „Ordnung Gottes“ bereits eine theologische inhaltliche Füllung jenes „formalen“ Begriffs ist. Als unhaltbar erweist sich allerdings die einseitige Ableitung von Müntzers *ordo*-Begriff aus der Mystik. Goertz hat selbst eingeräumt, daß der *ordo*-Begriff in den von ihm herangezogenen mystischen Quellen „in lossem und austauschbarem Gebrauch“ vorkomme, während bei Müntzer eine „konzise Formel“ vorliege.¹⁶ Eine Erklärung für diese Differenz hat Goertz nicht gegeben. 1976 ist Wolfgang Ullmann bei der Untersuchung einiger Randbemerkungen Müntzers zu Tertullian erneut auf *ordo rerum* als einen von Müntzer hervorgehobenen Begriff gestoßen.¹⁷ Ullmann versuchte, Müntzers *ordo*-Begriff inhaltlich von Tertullian her zu deuten. Jedoch zeigt eine vollständige Berücksichtigung von Müntzers Randbemerkungen, daß Müntzer die Kategorie *ordo rerum* bereits an Tertullian heranträgt und ihn sogar wegen ungenügender Berücksichtigung des *ordo rerum* kritisiert.

Der methodische Mangel in Goertz' Vorgehen besteht darin, daß er einen Einzelbegriff statt eines ganzen Begriffsfeldes untersuchte und daher die bei Müntzer zum *ordo*-Begriff gehörigen Kontaktbegriffe für seinen Versuch einer geistesgeschichtlichen Herleitung nicht berücksichtigt hat. Zu diesem Begriffsfeld gehören unter anderem folgende Kontextbegriffe: *ordo rerum*, „Ordnung“, Anfang und Ende, das Ganze und die Teile, die Verknüpfung. Diese Zusammenstellung, die keine eigentlichen Theologumena enthält, zeigt bereits, daß es sich hierbei um Formalbegriffe handelt. Sie entstammen der antiken Rhetorik und waren Müntzer mindestens aus dem Werk Quintilians bekannt. Nach Quintilian ist der *ordo* in der Rhetorik die richtige Anordnung (*dispositio*); dabei handelt es sich um die richtige Abfolge und Verknüpfung des jeweils Vorhergehenden mit dem Folgenden. In diesem *ordo* haben Anfang und Ende ihren naturgegebenen Platz und finden in der Redekunst besondere Aufmerksamkeit: Einer Rede ohne *ordo* „ist weder Anfang noch Ende gesetzt und sie folgt mehr dem Zufall als einem Plan (*consilium*)“ (VII Prooem., 3) Indem Quintilian einräumt, daß selbst die Natur auf einem *ordo rerum* beruhe (ebd.), deutet sich eine über engeren rhetorischen Bereich hinausgehende Weite der Kategorie *ordo rerum* an. Das verdient hervorgehoben zu werden im Blick auf Müntzers Interesse an der Ordnung der Natur im Rahmen der Gotteserkenntnis. Das dialektische Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen ist ebenfalls in der *ordo*-Lehre der Rhetorik vorgegeben, bei Müntzer wird es unter anderem bezogen auf Gott und seine Werke.

Inhaltlich hat Goertz Müntzers **ordo**-Begriff soteriologisch als **ordo salutis** gedeutet, während Ullmann ihn von Tertullian her heilsökonomisch als den festen Plan Gottes, nach dem sich die Heilsgeschichte vollzieht, interpretiert hat. Beide nennen damit je **einen** systematischen Locus, auf den Müntzers Begriff von der „Ordnung der Dinge“ angewendet wird. Die Entdeckung der rhetorischen Herkunft dieses Begriffs sowie der zugehörigen Kontextbegriffe zeigt aber, daß diese Kategorie viel grundlegender ist und noch vor einzelnen theologischen Loci angesiedelt ist: Die rhetorischen Begriffe haben in Müntzers Theologie die Funktion von hermeneutischen Grundkategorien erhalten.

Ein dem beschriebenen Sachverhalt gerecht werden des rezeptionstheoretisches Modell könnte folgendermaßen aussehen: Die über Quintilian vermittelten Kategorien der antiken Rhetorik wurden von Müntzer als hermeneutische Strukturbegriffe rezipiert, die bei seiner Lektüre von Schriften der Mystik oder der Kirchenväter eine ordnende und selektive Funktion hatten. Mit Hilfe eines „Programms“, bestehend aus der nunmehr theologisch-hermeneutischen Hauptkategorie des **ordo rerum** und den dieser Kategorie kontextuell zugeordneten Begriffen, las Müntzer Mystik, Kirchenväter und wahrscheinlich auch weiteres Traditionsgut. Nicht von der Mystik her bezog er seinen **ordo**-Begriff, sondern diesem wurden entweder explizite Aussagen Tertullians oder der Mystik über die Ordnung Gottes integriert oder Müntzer interpretierte deren Aussagen im Sinne seiner Kategorien, auch wo seine Quellen nicht explizit von **ordo** bzw. „Ordnung“ redeten. Wie durch diesen komplexen Rezeptionsvorgang die rhetorischen Begriffe ihre inhaltliche theologische Füllung bekamen und wie sich diese näherhin zu deren ursprünglichem rhetorischen Gehalt verhält, bedarf nunmehr der Klärung in weiterer Forschungsarbeit.

2.4 Humanismus- und Antikerezeption im Vergleich

Die erhaltenen Quellen deuten darauf hin, daß es bei Luther, Karlstadt und Müntzer zunächst einige wichtige Gemeinsamkeiten hinsichtlich ihrer humanistischen Bildung gibt. Hier gibt es örtliche Überschneidungen erstens durch Karlstadts und Luthers Studium in Erfurt, zweitens durch Müntzers enge Kontakte nach Erfurt und zu dortigen Humanisten. Der Niederschlag einer den drei Reformatoren gemeinsamen humanistischen Bildung, zeigt sich in folgenden Phänomenen: Beschäftigung mit den klassischen Sprachen; humanistischer Briefstil und entsprechende Briefstellerei; Kenntnis und Verwendung antiker Autoren; Rezeption der humanistischen Kirchenväterausgaben als ein Aspekt der Hinwendung zu den Primärquellen; Lektüre und Wertschätzung zeitgenössischen humanistischen Schrifttums; die Bedeutung, die Grammatik und antike Rhetorik zunehmend anstelle scholastischer Dialektik gewinnen.

In der Rezeption von Renaissance und Humanismus lassen sich aber gleichzeitig wichtige Differenzen beobachten. Für Luther und Müntzer läßt sich das am Beispiel der Rezeption antiker Rhetorik zeigen. Bei Luther hatten bereits einige Forscher die Aufnahme antiker rhetorischer Elemente registriert, für Müntzer habe ich sie am Beispiel des **ordo**-Begriffs gezeigt. Nach Jung-hans sind bei Luther die rhetorischen Begriffe exegetisches Hilfsmittel: „... die antike Rhetorik ... verhilft ihm zum Verständnis des biblischen Sprachausdruck-

kes ... und fördert die Trennung von der mittelalterlichen Exegese und Theologie.“ Bei Müntzer geht das Gewicht der von ihm rezipierten rhetorischen Begriffe über ihre exegetische Hilfsfunktion hinaus. Unter Aufnahme einer rhetorischen Unterscheidung könnte – unter Inkaufnahme einer gewissen Vereinfachung – die Differenz zwischen Luther und Müntzer folgendermaßen charakterisiert werden: Luther interessiert sich in einem exegetisch-hermeneutischen Sinn vorwiegend für den **ordo verborum** der von ihm ausgelegten Texte, Müntzer geht es in einem systematisch-hermeneutischen Sinn um den **ordo rerum**, der im **ordo verborum** des geschriebenen Bibeltextes (**liber scripturae**) nur **einen** Niederschlag findet neben dem in die Natur gelegten **ordo (liber naturae)** und dem **ordo**, der im Hier und Jetzt lebendigen und erfahrenen Anrede des **deus vivus et loquens (liber cordis)** nach und neben der in Texten geronnenen und insofern historischen Rede Gottes. Hermeneutik kann sich daher nicht vorrangig auf Schriftauslegung beschränken, sondern muß eine Hermeneutik der Naturauslegung und der Auslegung der kontingent erfahrenen Rede Gottes im Herzen des Menschen einbeziehen als auch diese drei Bereiche systematisch verbinden. So erklärt es sich, daß bei Müntzer die rezipierten rhetorischen Elemente nicht wie bei Luther vorrangig Begriffe der Texthermeneutik sind, sondern daß er auf wesentlich weiter gefaßte Grundkategorien der Rhetorik zurückgreift und zu systematischen Strukturelementen seiner Theologie macht. Der **ordo verborum** betrifft rhetorisch die Redegestalt, hermeneutisch die Textgestalt. Der **ordo rerum** umgreift rhetorisch ein Spektrum von einer sachimmanenten Ordnung bis zur Redegestalt, theologisch bei Müntzer einen Offenbarungsprozeß, der Gott den Schöpfer, sein in jeder Zeit lebendig gesprochenes Schöpfungswort und die Schöpfung als sein gestaltetes **opus** umfaßt. Die Heilige Schrift ist ein herausgehobener, jedoch historisch begrenzter Niederschlag dieses Offenbarungsprozesses, ein **Teil** des Offenbarungsganzen.

Karlstadt, der Quintilian ebenfalls zitierte und schätzte, kann mangels einschlägiger Untersuchungen in das Feld „reformatorische Theologie und Rhetorik“ noch nicht befriedigend eingeordnet werden. Es läßt sich beim Vergleich der Humanismusrezeption Luthers und Karlstadts eine phänomenologisch ähnliche Beobachtung machen wie beim Vergleich Luthers und Müntzers, wenn wir bei ihrem Interesse an Reuchlins Schriften ansetzen. Karlstadts Aufnahme der Schriften Reuchlins geht über Luthers weitgehend exegetisch-philologischen Rückgriff auf Reuchlin hinaus und bezieht theologische Grundpositionen tangierende Aspekte mit ein. Die Rezeption neuplatonischer und kabbalistischer Traditionen verbindet Reuchlin mit Pico della Mirandola, mit dessen Schriften sich Karlstadt in der Zeit der reformatorischen Anfänge intensiv beschäftigte. Von hier herkommende und sich mit dem Erbe Augustins und der deutschen Mystik verbindende neuplatonische Traditionen dürften Karlstadts Theologie, insbesondere im Bereich der Anthropologie, mitgeprägt und seine theologischen Differenzen mit Luther mitbedingt haben. Die von Luther vollzogene theologische Abgrenzung vom Humanismus im Bereich der Anthropologie und der Rechtfertigungslehre brauchte bei Karlstadt in einer vergleichbaren Weise nicht zu erfolgen. Karlstadt entwickelte sich nach einer vorübergehenden Dominanz seiner Lutherrezeption letztlich zum reformatorischen Humanisten. Hier unterscheidet er sich auch von Müntzer, der u. a. in seinen Randbemerkungen zu Tertullian deutliche Abgrenzungen von Erasmus und vom erasmischen Humanismus vollzieht.

3. Ergebnisse und Aufgaben der vergleichenden Methodik

Die Methode des biographischen Vergleichs hat für die soziale Herkunft der drei Reformatoren eine grundlegende Gemeinsamkeit erbracht, nämlich ihre Herkunft aus demselben gehobenen Milieu städtischen Bildungs- und Besitzbürgertums. Die späteren unterschiedlichen theologischen und politischen Positionen Luthers, Müntzers und Karlstadts lassen sich nicht aus der jeweiligen sozialen Herkunft genetisch ableiten.

Die Herkunft aus derselben sozialen Schicht spiegelt sich auch wider in der Partizipation an Bildungsangeboten, die alle drei Reformatoren mit dem geistigen Milieu des Frühhumanismus in Verbindung bringen. Alle drei erhalten hier wichtige Impulse für ihren Weg zur Reformation. Hier läßt sich einerseits ein **gemeinsames** Element in den drei Reformatorenlaufbahnen beobachten. Andererseits zeigt sich aber an derselben Stelle, wie ein geistiges Angebot, nämlich das des Humanismus, subjektiv **unterschiedlich** rezipiert und verarbeitet wird. Die vorauszusetzenden jeweiligen sozialisations- und persönlichkeitspezifischen Faktoren, die die individuellen Rezeptionsprozesse mitbedingten, lassen sich vorläufig nicht benennen. Wichtige Schritte der weiteren Forschung sind:

– **Erstens** die dadurch noch aussichtsreiche Erweiterung der Quellenbasis durch systematische Archiv- und Handschriftenforschungen sowie eine Verbesserung der paläographischen und editorischen Standards.

– **Zweitens** auf der methodischen Ebene die Entwicklung und Anwendung differenzierter Rezeptionsmodelle, die Rezeption als einen ganzheitlichen sozio-mentalen – nicht nur intellektuellen – Prozeß erfassen.

– **Drittens** die weitere Klärung der Frage, wie sich der eine Rezeptionssektor „Frühhumanismus“ zu anderen Rezeptionssektoren, z. B. Mystik und Apokalyptik, verhält.

– **Viertens** sind die Rezeptionsprozesse auf den jeweiligen biographischen Kontext der Rezipienten zurückzubeziehen.

Anmerkungen

¹ Vortrag auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte in Bad Blankenburg am 18. Oktober 1986.

² REVERENDVS IN CHSIRTO D. Andreas Botenstein Carolstadius, obiit [...] anno aetatis suae quinquagesimoquinto. . . ., Basel o. J. (1541/42) (Einblattdruck; Stadt- u. UB. Bern: Hospinian 7).

³ U. Bubenheimer: Thomas Müntzer in Braunschweig. Teil 1.2, in: Braunschweigisches Jahrbuch 65 (1984) 37–78; 66 (1985) 79–114. – Ders.: Thomas Müntzer und der Anfang der Reformation in Braunschweig, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 65 (1985) 1–30.

⁴ S. 100 f.

⁵ Die die Beziehung Müntzer/Fürer betreffenden Quellen werde ich demnächst anderweitig veröffentlichen.

⁶ LB Dresden: Mscr. Dresd. C 109^d, Bl.21^r.

⁷ HAB Wolfenbüttel: 142.7 Quod. (5).

⁸ WA 6, 182, 31–185, 20.

⁹ Hans Peter Rürger: Karlstadt als Hebraist an der Universität zu Wittenberg, in: Archiv für Reformationgeschichte 75 (1984) 297–308.

¹⁰ Johann Gottfried Olearius: Scrinium antiquarium, Halle 1671, 82.

¹¹ HAB Wolfenbüttel: Li 5530 (35, 585), Bl. 11^{r-v}.

¹² Thomas Müntzers Briefwechsel. Lichtdrucke Nr. 1 bis 73 nach Originalen aus dem Sächs. Landeshauptarchiv Dresden, bearb. v. H. Müller, o. O. u. J. [Leipzig 1953], T. 55 (im Original Bl. 3).

¹³ Ebd. T. 67 f. (= Bl. 82^r. 87^r).

¹⁴ Ebd. T. 58 (= Bl. 23^v).

¹⁵ H.-J. Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, Leiden 1967, 39–45.

¹⁶ Ebd. 40.

¹⁷ W. Ullmann: Ordo rerum. Müntzers Randbemerkungen zu Tertullian als Quelle für das Verständnis seiner Theologie, in: Theologische Versuche 7 (1976) 125–140; hier 128–132.

¹⁸ H. Junghans: Der junge Luther und die Humanisten, Weimar 1984, 218.