

Korreferat zu Tuomo Mannermaa »Glaube, Bildung und Gemeinschaft bei Luther«

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Das Referat reflektiert den Zusammenhang von Glaube, Bildung und Gemeinschaft bei Luther, indem es im Anschluß an die Untersuchung von Ivar Asheim – »Glaube und Erziehung bei Luther« – feststellt, daß Luther einen modernen Begriff von Bildung nicht kenne und daß ihm auch das humanistische Erziehungsideal, wie es z. B. bei Erasmus von Rotterdam (1466/69-1536) zu finden sei, fremd sei. Bildung begegne bei Luther dagegen in ihrer ursprünglich religiösen Bedeutung, nämlich als ein nach dem Bilde Christi Geformtwerden. Das habe aber zur Folge, daß Bildung nicht eine kontinuierliche Entwicklung des Menschen nach seiner eigenen Wesensform bedeutet, sondern die den Menschen jeweils bestimmende Form müsse destruiert werden, damit Christus in ihm gebildet werden könne. Das stehe im Widerspruch zum humanistischen Bildungsideal der Befreiung des Menschen durch die Gestaltung seiner sprachlichen und intellektuellen Fähigkeiten und durch die Kontrolle der menschlichen Natur mittels der Vernunft. Bei Luther gehe es demgegenüber um eine transformatio des Menschen nach dem Bilde Christi als eine zunehmende reale Partizipation an Christus und seinen göttlichen Eigenschaften. Solche Partizipation bzw. solches Gleichförmigwerden mit dem Bild Christi geschehe im Glauben und in der Liebe. Sofern Luther im Unterschied dazu z. B. in seiner Schrift »An die Ratherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« sich dennoch dem Bildungsideal des Humanismus verpflichtet wisse, ziele er auf die Notwendigkeit der Erziehung für das Funktionieren von Staat und Gesellschaft.

Diese Beschreibung des Bildungsverständnisses Luthers führt Mannermaa nun dazu, zunächst Luthers Glaubensverständnis als Voraussetzung seines geistlichen Bildungsverständnisses zu untersuchen und den Glauben als real-ontische Partizipation an Christus und seinen göttlichen Eigenschaften zu beschreiben. Dabei bringt er die gegenwärtig in der finnischen Lutherforschung intensiv diskutierte Frage nach der Ontologie Luthers im Unterschied zur neuzeitlichen, subjekttheoretisch konzipierten Ontologie auf der einen und zur mittelalterlichen Substanzontologie auf der anderen Seite ein und entfaltet dann zweitens Luthers religiöses bzw. geistliches Bildungsverständnis als Transformation des

Menschen nach dem Bilde Christi und als zunehmende reale Partizipation an Christus und seinen göttlichen Eigenschaften. Insofern der Glaubende dabei an der Liebe Christi partizipiert, kann er in dieser Liebe für seinen Nächsten selbst ein Christus werden. Diese Liebe konstituiert drittens das Verständnis von Gemeinschaft / *communio* bei Luther und bildet als Erfüllung der Goldenen Regel viertens die Basis für Bildung und Gemeinschaft im gesellschaftlichen Sinn.

Eine kritische Würdigung dieser Ausführungen läßt fragen, ob sich das Thema »Glaube, Bildung und Gemeinschaft bei Luther« nicht zu einseitig – wenn auch verständlich – in den Horizont der Frage der gegenwärtigen finnischen Lutherforschung nach der Ontologie Luthers verlagert und wie Mannermaas Beobachtungen dazu zu beurteilen sind. Dann gilt es zu fragen, ob nicht für Verständnis von Bildung bei Luther mehr aus seiner Auseinandersetzung mit dem Humanismus zu lernen ist, als Mannermaa annimmt. Schließlich wird man Luthers Verständnis von Bildung und Gemeinschaft deutlicher in den Zusammenhang seiner Zweiregimentenlehre rücken müssen. Entsprechend wollen wir in unserem Korreferat zu Mannermaa folgende Themen kurz erörtern: Rechtfertigender Glaube und Ontologie bei Luther, Luthers Auseinandersetzung mit dem humanistischen Bildungsideal sowie Bildung und Gemeinschaft im Spannungsfeld von Glaube, Liebe und Vernunft.

I Rechtfertigender Glaube und Ontologie bei Luther

So reizvoll und notwendig eine umfassende Untersuchung dieses Themas wäre, im Zusammenhang dieses Korreferates beziehen wir uns strikt auf die Erörterung des Themas bei Mannermaa. Sosehr bei der Beschreibung der ontologischen Aussagen Luthers die Abgrenzung Mannermaas und seines Schülers Risto Saarinen von der neuzeitlichen, subjekttheoretisch konzipierten Ontologie richtig ist, die die Erfahrung von Sein einseitig den transzendentalen Bedingungen des menschlichen Subjektes unterwirft und in der neueren Lutherrezeption im Gefolge Immanuel Kants (1724-1804) von Albrecht Ritschl (1822-1889) über Wilhelm Herrmann (1846-1922) bis hin zu Karl Holl (1866-1926) zu einer Interpretation der Theologie Luthers im Horizont eines sittlich-religiösen Grunderlebnisses geführt hat, sosehr stellt sich die Frage, was denn bei Luther selbst die Aufdeckung eines real-ontischen Glaubensverständnisses bedeutet, das es gegen eine subjekttheoretische Verengung neu zur Geltung zu bringen gilt. Wenn ich Mannermaa recht verstehe, scheint er nicht die Rückkehr zu einer an Aristoteles (384-322) und der Scholastik orientierten Substanzontologie zu favorisieren, eher zielt er

auf eine Repristinierung der platonischen Ontologie augustinischer Prägung, wenn er ausführt, daß sich bei Luther ein platonisches Prinzip finde, nach dem der Mensch Gott nur sehe, wenn Gott sich selbst als Licht zum Licht des Menschen macht.

Nun findet sich in der Tat in den »Operationes in psalmos« zu Ps 4, 6a. 7b der an die Illuminationslehre des Augustinus (354-430) erinnernde Satz: »Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens.«¹ Nur sollte man diesen Satz nicht aus seinem Zusammenhang reißen. Denn Luther legt in seiner Exegese von Ps 4, 6b. 7a – »Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine« – das erleuchtende Licht des Angesichtes Gottes, das Augustinus und nach ihm die Tradition ontologisch in der ratio superior, das heißt in dem unauslöschlich auf die ersten moralischen und spekulativen Prinzipien alles Seienden gerichteten oberen Vermögen der Vernunft verankert, gerade nicht auf die erleuchtete Vernunft, sondern auf den Glauben aus.² Damit weist er die traditionelle Deutung von Ps 4, 6b. 7a auf die synthetische als die Bedingung der Möglichkeit der göttlichen Erleuchtung in einer neuplatonisch orientierten Ontologie zurück³ und verweist statt dessen diejenigen, die ein gegenwärtig evidentestes Zeichen der Gegenwart Gottes suchen, auf das verbum crucis von 1 K 1, 23,⁴ weil der durch Gott erleuchtete Glaube dem Hören auf das Wort Gottes entspringt. Zeitgleich zu den »Operationes in psalmos« zu Ps 4 stellt Luther in »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« fest: »Gott handelt mit dem Menschen nicht anders als durch das Wort seiner Verheißung; wiederum können wir nicht anders mit Gott handeln als im Glauben an das Wort seiner Verheißung.«⁵ Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn Luther in der Auslegung von Ps 4, 6b. 7a in seiner »Auslegung der ersten 25 Psalmen auf der Coburg« 1530 das den Menschen erleuchtende Antlitz Gottes auf das Wort bzw. die Verheißung Gottes hin auslegt.⁶ Aber auch in den »Operationes in psalmos« führt Luther z. B. zu Ps 18, 19 aus, daß das dictamen naturale

1 Vgl. AWA 2, 201, 20 f: »Es ist nämlich das Gleiche und beide sind gleichzeitig: Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz; der von uns gesehene Gott und der gegenwärtige Gott.«

2 AWA 2, 201, 16-21.

3 AWA 2, 203, 4 - 204, 5.

4 AWA 2, 198, 13 f.

5 WA 6, 516, 30-32. Gott handelt durch das Wort seiner Predigt an uns (WA 10 I 1, 13, 19) und gibt seinen Geist nicht ohne das Mittel des äußeren Wortes (WA 50, 245, 1; 17 II, 459, 36; 31 I, 99, 33).

6 Vgl. WA 31 I, 275, 5-13; 494, 6 f.

rationis und die prudentia carnis den Menschen soteriologisch in der Finsternis lassen, welche ohne das Wort Gottes in uns ist, das allein die Herzen der Menschen erleuchte, was derjenige leicht begreife, der in Anfechtung falle. Denn dieser verstehe, daß alle ratio in der Situation der Anfechtung nicht zu raten vermöge, ja daß jemand, je weiser er sei, um so unweiser werde in der Gefahr. Demgegenüber trägt allein das Wort Gottes in der Anfechtung und rät, was zu tun ist, das heißt, Gott wirklich zu vertrauen und das Heil allein von Gott zu erwarten.⁷

Man wird also bei der Suche nach einer der Theologie Luthers entsprechenden Ontologie auch nicht auf das Modell neuplatonischer Ontologie zurückgreifen dürfen bzw. genauer darauf achten müssen, wie Luther an diese anklingende Realitätsaussagen im Horizont seiner Worttheologie kritisch modifiziert. Das gilt auch für den Partizipationsgedanken, wenn Mannermaa den Glauben als Partizipation am Sein Gottes bzw. an der göttlichen Natur Christi und ihren Eigenschaften interpretiert und eine solche Deutung als fundamental für die reformatorische Theologie Luthers ansieht.

Nun ist gar nicht zu bestreiten, wie neuerdings Jürgen Lutz in seiner Studie »Unio und Communio«⁸ nachgewiesen hat, daß Luther den participatio-Gedanken im Zusammenhang seiner Überlegungen zur unio des Glaubenden mit Christus verwendet. Zwar ist Lutz wie auch Mannermaa der Meinung, daß der Realitätsgehalt der unio mit Christus nicht verflüchtigt werden darf, doch greift er zur Interpretation dieses Realitätsgehaltes bei Luther weder auf das Modell neuplatonischer noch auf das einer an Aristoteles orientierten Substanzontologie zurück. Es ist vielmehr der Glaube, der am Sein Gottes in Jesus Christus pro nobis und nicht – wie bei Andreas Osiander (1498-1552)⁹ – an der göttlichen Natur Christi als solcher partizipiert. Und wiederum ist es das Wort Gottes, das zu solcher participatio an Jesus Christus instandsetzt, so daß Luther hier von einer »participatio divini verbi« redet. So ist der Glaube nicht müßig, weil er nichts anderes ist als eine »divini verbi participatio, quo semper movetur ad bonum«.¹⁰

7 Vgl. WA 5, 525, 11-20.

8 Jürgen LUTZ: Unio und communio: zum Verständnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther; eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519-1528. PB 1990, 90-110.

9 Mannermaa weist zu Anfang seines Vortrags zwar auf die Zurückweisung der Position Osianders, der die Rechtfertigung als participatio des Glaubens an der essentiellen Gerechtigkeit Christi bzw. an der göttlichen Natur Christi versteht, in Artikel 3 der »Formula concordiae« (BSLK 932, 45 - 933, 19) hin, benutzt aber selbst in dieser Richtung mißverständliche Formulierungen.

10 Vgl. WA 6, 95, 11 f.

Sucht man also nach einem dem Realitätsgehalt von Luthers Theologie entsprechenden ontologischen Modell, so wird man nach einem solchen suchen müssen, das offen ist für die Zueignung von Sein durch Sprache bzw. durch das gesprochene Wort. Erschließt doch nach Luther sich der dreieinige Gott real nicht anders als in seinem fleischgewordenen Wort, das wiederum in, mit und unter menschlichem Wort mit uns kommuniziert, um uns zu sagen, wer wir und die Welt vor und aus Gott als dem Geheimnis aller Realität letztlich sind. Es reicht deshalb nicht aus, mit Mannermaa festzustellen, daß der Partizipationsgedanke Luthers nicht gegen seine Worttheologie streite, vielmehr wird er durch diese, wenn überhaupt, erst konstituiert. Denn der Christ wird

»ein guter Baum ohne alle Werke allein durch den Glauben an das göttliche Wort der Wahrheit, an dem er hängt, und dabei partizipiert an der Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit (und) Güte des Wortes«. ¹¹

Entsprechend heißt es im »Tractatus de libertate christiana«, wie auch Mannermaa herausstellt, daß

»die Seele aller Dinge entbehren kann, außer des Wortes Gottes, ohne welches jener mit keinem Dinge geraten ist. Hat sie aber das Wort, so ist sie reich und entbehrt keiner Sache, weil es das Wort des Lebens, der Wahrheit, des Lichtes, des Friedens, der Gerechtigkeit, des Heils, der Freude, der Freiheit, der Weisheit, der Tugend, der Gnade, des Ruhmes und unabschätzbar jeden Gutes ist.« ¹²

Deutlicher kann man es nicht ausdrücken, daß durch das Wort der Glaube real an allen vollkommenen Gütern Gottes partizipiert. Das Wort, das diese Güter mit sich bringt, ist das fleischgewordene Wort, Jesus Christus in Person, in dem Gott sein Sein für den Menschen erschließt und diesen von allen Ängsten der Sünde, des Todes und der Hölle befreit. ¹³ Entsprechend kommt es zu dem fröhlichen Wechsel bzw. Tausch zwischen den vollkommenen Gütern Jesu Christi und den Defiziten der Seele. Denn

»Christus ist voll von Gnade, Leben und Heil, die Seele ist voll von Sünden, Tod und Verdammung. Tritt nun der Glaube dazwischen, so geschieht es, daß Sünden, Tod und Hölle Christus zu eigen sind, der Seele aber Gnade, Leben und Heil zukommen.« ¹⁴

Der Glaube ist so der Brautring in der Ehe des Bräutigams Christus mit der Braut, der Seele.

¹¹ Vgl. WA 6, 95 17-19.

¹² Vgl. StA 2, 266, 29-33 ≙ WA 7, 50, 39 - 51, 3.

¹³ StA 2, 272, 12-20 ≙ WA 7, 53, 15-23.

¹⁴ StA 2, 276, 2-5 ≙ WA 7, 54, 38 - 55, 4.

»So stellt sich die Braut herrlich dar ohne Makel und Runzel, indem sie sich reinigt durch ein Bad im Wort des Lebens, d. h. durch den Glauben an das Wort des Lebens, der Gerechtigkeit und des Heils.«¹⁵

Das Wort, an dem der Glaube hängt, erlaubt der Seele die Selbstunterscheidung zwischen ihrem alten und ihrem neuen Sein. Glaubend ist sie in der Macht des Wortes ihrem alten Sein voraus, ein neuer Mensch, der immer wieder neu in der Macht des göttlichen Wortes sein altes Sein und dessen Ängste und Defizite hinter sich lassen darf. Das durch das göttliche Wort zugeeignete neue Sein hat eschatologischen Charakter und holt jetzt schon im Glauben den Menschen hinein in das rechtfertigende und die Schöpfung vollendende Handeln Gottes. Angesichts dessen hat das Sein des Christen die Signatur des »simul iustus et peccator«, gerecht in der gewissen Verheißung Gottes, peccator im Blick auf die noch nicht vernichtete, wohl aber vergebene und beherrschte Macht der Sünde,¹⁶ der der Mensch in der Kreuzesnachfolge Christi täglich abstirbt. Dieser Sachverhalt unterstreicht nochmals ausdrücklich, warum ein Luthers Theologie korrespondierendes ontologisches Modell die Seinsweise des Wortes, des konkreten Geistwortes Gottes hat.

Dieser Sachverhalt begründet auch, warum Luthers theologische Sprache spröde ist gegen das Theorem der »Theosis« bzw. »Vergottung des Menschen«. Wie Albrecht Beutel gezeigt hat,¹⁷ gilt aufs Ganze gesehen,

»daß Luther das Wort »deificare« samt Derivaten nur sehr spärlich gebraucht und sich auch in diesen wenigen Fällen keineswegs auf weitergehende Überlegungen zur Vergöttlichung des Menschen einläßt.«¹⁸

Aber auch Mannermaa scheint dieses für die neuere finnische Lutherforschung zentrale Theorem zurückzunehmen, wenn er feststellt, daß die Vergöttlichung bei Luther selbstverständlich nicht eine Selbstvergottung des Menschen bedeutet, sondern eine Partizipation an den Eigenschaften Gottes in Christus. Diese

¹⁵ StA 2, 276, 22-24 ≙ WA 7, 55, 20-22.

¹⁶ Vgl. das Scholion zu R 4, 7 WA 56, 268, 26 - 270, 13; 272, 3 - 273, 2.

¹⁷ Vgl. Albrecht BEUTEL: Antwort und Wort: zur Wirklichkeit Gottes bei Luther; Korreferat zum Vortrag von Simo Peura. In: Luther und Ontologie: das Sein Gottes im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers; Referate der Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zsarb. mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1.-5. 4. 1992/ hrsg. von Anja Ghiselli; Kari Kopperi und Rainer Vinke. Helsinki; Erlangen 1993, 70-93.

¹⁸ Ebd, 76.

Partizipation geschieht durch das Wort im Glauben.¹⁹ Saarinen verweist auf die Grenzen der Analogie des Theosis-Begriffes und sieht seine Funktion mehr heuristisch im Blick auf die Aufdeckung einer real-ontischen Redeweise Luthers.²⁰

Diese zu Recht gestellte Frage ist aber weder zu lösen durch den Rückgriff auf die scholastische Substanzontologie noch durch Anleihen bei der neuplatonischen Ontologie, sondern durch die Frage nach den ontologischen Implikationen einer Theologie des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist und Gottes Sein beim Menschen im Glauben Ereignis werden läßt. Dieses Wort ist als Evangelium das Wort von der rechtfertigenden Gnade Gottes, die nicht einen von sich aus liebenswerten Menschen voraussetzt, sondern diesen selbst schafft, indem sie den Sünder rechtfertigt.²¹ Diese Frage nach den ontologischen Implikationen einer Theologie des Wortes Gottes läßt sich aber auch nicht einholen durch die neuzeitliche, subjekttheoretische Ontologie, weil Gott nicht sein Wort in uns, sondern uns in sein Wort verwandelt. Dieses Wort ereignet sich im Wort der Predigt und des Sakramentes, in dem das Sein Gottes in Jesus Christus unter uns real präsent wird. Unter einer dem Worte Gottes entsprechenden Ontologie ist in diesem Zusammenhang nicht eine vom konkreten Vollzug des Wortes Gottes abstrahierende Ontologie zu verstehen, der dann als Spezialfall das Wort Gottes einzuordnen wäre, sondern die Reflexion auf die ontologischen Implikationen, die im Ereignis des Wortes Gottes in Predigt und Sakrament enthalten sind.²²

II Luthers Auseinandersetzung mit dem humanistischen Bildungsideal

Im Anschluß an Asheim²³ betont Mannermaa vor allem die Disjunktion von reformatorischem und humanistischem Bildungsideal und stellt das Bildungsverständnis Luthers vor allem als geistliche Bildung im Sinne des rechtfertigenden

¹⁹ Siehe Mannermaa oben Seite 177.

²⁰ Risto SAARINEN: Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung. In: Luther und Ontologie, 167-182, bes. 178.

²¹ Vgl. WA I, 375, 35 f.

²² Vgl. dazu Oswald BAYER: Leibliches Wort: Reformation und Neuzeit im Konflikt. Tü 1992, bes. 289-293; DERS.: Luthers Verständnis des Seins Christi im Glauben. In: Luther und Ontologie, 94-113; Albrecht BEUTEL: In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis. Tü 1991, sowie Gerhard EBELING: Luthers Wirklichkeitsverständnis. (1993). In: DERS.: Wort und Glaube. Bd. 4: Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Tü 1995, 460-475.

²³ Vgl. Ivar ASHEIM: Glaube und Erziehung bei Luther. HD 1961; DERS.: Bildung. V: Reformationszeit. Theol. Realenzyklopädie Bd. 6. B; NY 1980, 611-623 (Lit.); Karin BORNKAMM: Das Verständnis der christlichen Unterweisung in den Katechismen von Erasmus und Luther.

Glaubens bzw. des Gleichgestaltetwerdens des Menschen mit dem Bilde Christi als real-ontische Partizipation am Sein Christi dar. Dabei kommt die Verflochtenheit dieses Bildungsverständnisses mit dem Ideal humanistischen Bildungstrebens zu kurz. So reißt die Reformation pietas und humanitas nicht auseinander und wird bei Luther sowie namentlich bei Melanchthon zu einem wesentlichen Bildungsimpuls in Kirche, Staat und Schule im 16. Jahrhundert. Dennoch ist es richtig, zunächst einmal von den Unterschieden im Bildungsverständnis zwischen Reformation und Humanismus auszugehen. So widerspricht Luther der Bildungssynthese der Humanisten, die terminologisch weniger über den Begriff »Bildung« als über die entsprechenden lateinischen Termini wie »ingere«, »formare«, »excolere«, »perpolire«, »erudire«, »formatio« sowie »eruditio et eloquentia« zum Ausdruck gebracht wird. So zielt z. B. bei Erasmus der Rückgriff auf die christliche Antike und die dazu notwendigen Kenntnisse der Sprachen der Bibel und der antiken Schriftsteller generell auf die Formung des Individuums. In der Begegnung mit der antiken Überlieferung und durch die Aneignung der kulturellen Inhalte der Antike vollzieht sich solche Formung durch eruditio et eloquentia. Die wissenschaftstheoretischen Aspekte dieses Bildungsverständnisses werden vor allem durch das Studium in den artes liberales und hier wiederum namentlich durch das Trivium von Grammatik, Rhetorik und Dialektik vermittelt.

»Den Menschen in dieser Weise auf seine Vernunftgestalt zu bringen und zur weisen Einsicht in die menschlichen und göttlichen Dinge zu führen, heißt, den Menschen zu bilden (*hominem fingere*).«²⁴

Entsprechend kann Erasmus den Menschen geradezu als Ergebnis der Bildung verstehen: »Homines non nascuntur, sed finguntur.«²⁵ So stellt Erasmus den Menschen von Natur aus als einen ungeformten Stoff (*massa rudis*) vor, der erst

ZThK 65 (1968), 204-230; Hans-Bernhard KAUFMANN: Grundfragen der Erziehung bei Luther. Kiel 1954. (MS). - Kiel, Univ., Phil. Fak., Diss., 1955; Helmut LIEDTKE: Theologie und Pädagogik in der deutschen evangelischen Schule im 16. Jahrhundert. Wuppertal 1970; Heinz SCHEIBLE: Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform: zum Quellenwert von Lutherbriefen. In: Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997/ hrsg. von Michael Beyer und Günther Wartenberg unter Mitarb. von Hans-Peter Hasse. L 1996, 123-144.

24 Asheim: Bildung, 612, 20-22.

25 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM: Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis = De l'éducation des enfants/ hrsg., übers. und erl. von Jean-Claude Margolin. Genève 1966, 389.

durch die Bildung (*eruditio*) seine menschliche Gestalt erhält.²⁶ Dabei ist für Erasmus im Unterschied etwa zu Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), der den Menschen als seinen eigenen Bildhauer und Gestalter versteht, grundlegend, »daß der Mensch erst durch Gottes Hilfe zum wahren Menschsein gelangen und ohne sie wenig ausrichten kann« und daß »das *Bild* dieses Menschseins ... ihm vorgegeben« ist in der Gestalt Jesu Christi.²⁷ Im Sinne der *philosophia Christi* ist für Erasmus Christus zugleich Vor- und Urbild der Formung des Menschen. So ist Christus

»das leuchtende Vorbild des tugendvollen, geistigen Lebens ..., dem wir uns annähern sollen, indem wir mit ihm sterben und auferstehen, d. h. die Verachtung des Leiblichen und die Liebe zum Geistigen von ihm lernen. Sodann ist er auch der unendlich gütige und starke Helfer, in dessen Gemeinschaft unser Sieg erst möglich, dann aber auch gewiß ist.«²⁸

Entsprechend ist Christus zugleich das »Urbild des göttlichen Geistes, in das wir verwandelt werden sollen« durch »Integration alles Guten«, das wir in uns tragen. So wird es Erasmus

»möglich, Christliches und Humanistisches in eine Synthese aufgehen zu lassen«, in »der Selbsterkenntnis und Erkenntnis Christi, *bonae litterae* und *sacrae litterae*, Philosophie und Theologie ineinander übergehen. In entsprechender Weise gehen auch menschliche Selbstformung durch Bildung und göttliches Heilshandeln am Menschen ohne scharfe Grenzen ineinander über.«²⁹

Bei Luther wird die erasmianische Synthese aufgebrochen und im Blick auf das Sein des Menschen vor und aus Gott zwischen Christlichem und Humanistischem, zwischen Glaube und moralischer Vernunft, strikt unterschieden. So wird das Sein des Menschen nicht durch einen Bildungsprozeß, sondern durch die Rechtfertigung aus Glauben allein konstituiert. Die Kinder Gottes werden nach der Heiligen Schrift zu ihrer Kindschaft nicht erzogen, sondern vielmehr zu Kindern Gottes wiedergeboren,³⁰ was natürlich auch didaktische Momente einschließt. Die Wiedergeburt erfolgt nicht durch Erziehung, sondern durch das gepredigte Wort Gottes. Zum Glauben muß der Mensch von Gott willentlich gezogen werden durchs Evangelium, damit es »eyn frey werck umb den glawben« sein kann.³¹

26 Vgl. Asheim: Bildung, 612, 28-31.

27 Vgl. ebd, 612, 43 f.

28 Vgl. ebd, 613, 7-11.

29 Vgl. ebd, 613, 13-29.

30 Vgl. WA 18, 776, 38 - 777, 5.

31 WA 11, 264, 19 f.

Die Freiheit eines Christenmenschen ist so nicht das Resultat eines humanistischen Bildungsprozesses, sondern Geschenk des Glaubens, Rechtfertigung der Person vor allem Werk. Entsprechend streitet Luther mit Erasmus über Grenzen und Möglichkeiten des *liberum arbitrium*.³²

Vollzieht Luther so in der Anthropologie eine Disjunktion zwischen Christlichem und Humanistischem, so teilt er doch das wissenschaftstheoretische Programm und die Bildungsinteressen des Humanismus im Rahmen ethisch-konkreter Herausforderungen des Menschen in Stand und Beruf, in Staat und Gesellschaft. So knüpft er wissenschaftstheoretisch an das Programm des Bibelmanismus an³³ und wird namentlich in seiner Frühzeit von den Humanisten als »Martinus noster«³⁴ bzw. als Exponent humanistischen Reformwillens gefeiert. Sosehr dann in den 20er Jahren der Konflikt um das humanistische Menschenbild aufbricht, so wenig ist Luther bereit, das Bildungsprogramm des Humanismus aufzugeben. Das zeigt sich von der Elementarisierung der Grundaussagen des christlichen Glaubens in den Katechismen bis hin zur Universitätsreform in Wittenberg, wobei Luther allerdings Melanchthon, dem Praeceptor Germaniae, den Vorrang läßt,³⁵ der in Konfrontation mit bildungsfeindlichen Tendenzen radikaler Kreise der Reformation vor allem im Bereich der Ethik die Erziehung zur *humanitas* in Universität, Schule und Gesellschaft stärker intensiviert als Luther. Dabei bleibt sich Melanchthon mit Luther der Unterscheidung von *pietas* und *humanitas* bewußt und vermeidet die humanistische Synthese, so sehr für ihn die Erziehung zur *humanitas* zugleich der *paedagogia* in Christum dient. Auch sind Luther und Melanchthon darin einer Meinung, daß Evangelium und Bildung, Evangelium und sprachlich-intellektuelle Erziehung nicht auseinandergerissen werden dürfen. Denn, so führt Luther in »An die Ratherrn aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« aus,

»wir sollen uns gesagt sein lassen, daß wir das Evangelium nicht wol bewahren werden ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheiden, in denen dies Messer des Geistes steckt [vgl. E 6, 17]. Sie sind das Schmuckkästchen, in dem man dieses Kleinod besitzt. Sie sind das Gefäß, in dem man diesen Trank faßt. Sie sind die Kammer, in der diese Speise liegt ... Wahrlich, wenn wir's mißachten, so daß wir – wovor uns Gott bewahre –

32 Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Befreiung durch Christus bei Luther: mit spezieller Beachtung seines Konfliktes mit Erasmus. LuJ 62 (1995), 48-66.

33 Vgl. Helmar JUNGHANS: Der junge Luther und die Humanisten. Weimar 1984; GÖ 1985.

34 Vgl. Leif GRANE: Martinus noster: Luther in the German reform movement 1518-1521. MZ 1994.

35 Vgl. Scheible: AaO.

die Sprachen fahrenlassen, so werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern es wird schließlich auch dahin kommen, daß wir weder Lateinisch noch Deutsch richtig sprechen oder schreiben können ... Darum ist's gewiß: Wo die Sprachen nicht bleiben, da muß zuletzt das Evangelium untergehen.«³⁶

So impliziert die Reformation eine Bildungsreform in Universitäten, Schulen und Gesellschaft bis hin zur Aufnahme von Schulordnungen in die Kirchenordnungen. Dieser bildungstheoretische Aspekt korrespondiert zugleich den Überlegungen, die wir oben zu den ontologischen Implikationen einer Theologie des Wortes Gottes ausgeführt haben. Jener bildungstheoretische Aspekt der Reformation dient aber nicht nur der sprachlichen Ausbildung für das Verstehen des Evangeliums bzw. des in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes Gottes, sondern auch der Ausbildung des Menschen in seinem konkreten Beruf und Stand in Kirche, Staat und Gesellschaft. Entsprechend der Herrschaft Gottes im geistlichen und weltlichen Regiment bedarf es der bestmöglichen Ausbildung von geistlichen und weltlichen Amtsträgern.

»Darum ist's hochnotwendig, nicht allein der jungen Leute wegen, sondern auch, um unsere beiden Stände, den geistlichen und den weltlichen, zu erhalten, daß man in dieser Sache entschlossen und beizeiten dazu beiträgt, damit wir's nicht nachher, wenn wir's versäumt haben, vielleicht unterlassen müssen.«³⁷

III Bildung und Gemeinschaft im Spannungsfeld von Glaube, Liebe und Vernunft

Für Luther ist die Bildung so nicht nur für den christlichen Glauben und die Kirche, sondern auch für Staat und Gesellschaft notwendig. Denn es ist einer

»Stadt Bestes und ihr allerprächtigestes Gedeihen, ihr Wohl und ihre Kraft, daß sie viele gute gebildete, vernünftige, ehrbare, wohlerzogene Bürger hat, die dann sehr wohl Schätze und alle Güter sammeln können, sie erhalten und recht gebrauchen.«³⁸

So brauchen Stadt, Staat und Gesellschaft rationale Kompetenz in der *oeconomia* und *politia*. Resultiert in der Kirche die Gemeinschaft als *communio sanctorum* aus dem Glauben an das Wort Gottes in Predigt und Sakrament, so wird – wie Mannermaa zu Recht ausführt – die Gemeinschaft der Christen in *politia* und *oeconomia* durch die aus dem Glauben entspringende Liebe konstituiert.

³⁶ WA 15, 38, 7-31 (in neuhochdeutscher Übertragung).

³⁷ WA 15, 48, 4-7 (in neuhochdeutscher Übertragung).

³⁸ WA 15, 34, 31-34 (in neuhochdeutscher Übertragung).

Formal orientiert sich diese Liebe an der Goldenen Regel als möglicher Norm gemeinschaftlichen bzw. gesellschaftlichen Lebens. Real folgt sie aus der Teilhabe des Glaubenden an den Gütern Gottes in Jesus Christus, indem der Glaubende die in diesen Gütern erfahrene Liebe Gottes dem Nächsten zuwendet. Luther kann diese in der Gesellschaft dem Nächsten zugewandte Liebe auch als libera ratio beschreiben³⁹ und zielt damit einerseits auf die Freiheit und Uneigennützigkeit dieser Liebe für die menschliche Gesellschaft und andererseits auf deren rationalen Gehalt. Diese uneigennützige Liebe kommt dem Christen – wie Luther im Fürstenspiegel seiner Obrigkeitsschrift von 1523 darstellt – in Sonderheit zu, weil der Christ allein im Vertrauen auf Gott unabhängig und uneigennützig⁴⁰ und unter Wahrung der Billigkeit (aequitas) und der Verhältnismäßigkeit des Rechtes vernünftig handelt.⁴¹ Andererseits handelt der Christ in oeconomia und politia nach Maßgabe wirtschaftlicher und politischer Rationalität. Beide wiederum setzen rationale Sachkenntnis, und das heißt für Luther Bildung als rationales Sachwissen, voraus. So sucht die dem Glauben entspringende Liebe als libera ratio der Stadt bzw. des Staates und der Gesellschaft Bestes. Daher ist es grundlegend für Luther, daß Bildung und Gemeinschaft zusammengehören bzw. daß die Qualität und die Chancen der menschlichen Gemeinschaft von der Qualität der Bildung abhängen. Dabei wird Bildung vornehmlich instrumental als rationales Sachwissen in Beruf und Stand in der Gesellschaft verstanden.

39 WA 6, 559, 2.

40 Vgl. WA 11, 273, 7-24.

41 WA 11, 276, 6-26.