

Christenheit kann niemals heißen: sich gegenseitig Komplimente machen, sondern immer aufs Neue nach der Wahrheit fragen.“ (Jahrbuch des Evangelischen Bundes, Bd. XXIII, 1980, 8f.).

Der vorliegende Band, zum 65. Geburtstag Prof. Marons von seinen Freunden und Kollegen Gerhard Müller (damals Landesbischof in Wolfenbüttel) und Gottfried Seebaß (Heidelberg) herausgegeben, dokumentiert in einer hochqualifizierten Auswahl den zweiten Schwerpunkt der Arbeiten Gottfried Marons: Martin Luther und die Reformationsgeschichte, wobei die Thematik weit gefaßt ist und wesentliche Beiträge zur Forschungsgeschichte enthält. Diese Beschäftigung begann sichtbar im Umkreis Luthers mit der Dissertation „Individualismus und Gemeinschaft bei Kaspar von Schwenckfeld“ (Göttingen 1956). Die 16 hier vorgelegten Aufsätze Gottfried Marons, gegliedert in drei Abschnitte, entsprechen im wesentlichen den jeweiligen Erstveröffentlichungen. Die Titel seien hier genannt, weil sie dem, der mit Marons Werk durchaus vertraut ist, einen willkommenen Überblick, dem jugendlichen Forscher aber einen Einblick in die lebenslange Arbeit eines Kirchenhistorikers der älteren Generation gewähren:

Zum Verständnis der Reformation Luthers und der katholischen Reform: Luther zwischen den Konfessionen. Die ökumenische Bedeutung Martin Luthers – „... Eine seltsame, ja ärgerliche Predigt“. Gedanken zu Luthers Botschaft von der Rechtfertigung – „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Die bleibende Bedeutung Martin Luthers – Luther und die Freiheitsmodelle seiner Zeit – „Niemand soll sein eigener Richter sein“. Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg – Thomas Müntzer in der Sicht Martin Luthers – Vom Hindernis zur Hilfe. Die Frau in der Sicht Martin Luthers – Martin Luther und Ignatius von Loyola – Das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Zur Frage nach der Kontinuität in der Kirchengeschichte.

Zur katholischen Lutherforschung: Das katholische Lutherbild im Wandel – Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983.

Zur Rezeption Luthers: Martin Luther-Gedanken über historische Größe 1883–1917–1933–1983: Jubiläen eines Jahrhunderts – Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums – Luther und die „Germanisierung des Christentums“. Notizen zu einer fast

vergessenen These – „Eine feste Burg ist unser Gott“.

Jörg Haustein hat am Ende die Bibliographie Gottfried Marons von 1956 bis 1992 zusammengestellt und bei der Auswahl der Beiträge wesentlich geholfen. – Es entstand ein nobler Band, wertvoller als so mancher bunte Blumenstrauß einer Festschrift, der zudem eindrucksvoll bestätigt, was die Herausgeber im Vorwort feststellen: Bei Gottfried Maron kommen historische Exaktheit und theologische Klarheit in besonderem Maße zusammen – hinzugefügt sei: Klarheit und Schönheit der Sprache.

München

Georg Schwaiger

Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München (C.H. Beck) 1995, 389 S., Ln. geb., ISBN 3-406-38991-0.

Der Verfasser, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig, hat mit dem vorliegenden Buch den gelungenen Versuch unternommen, „den Weg des Christentums in der Fülle der Faktoren, Ereignisse und Probleme zu verfolgen, welche die deutsche Geschichte vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmt und geformt haben“ (9). Die konfessionsübergreifende Darstellung behandelt vor allem den Protestantismus und den Katholizismus, berücksichtigt aber auch das Judentum in angemessener Weise, gingen doch von ihm starke Wirkungen auf das Christentum aus. Dem Protestantismus wird zwar mehr Raum zur Verfügung gestellt als dem Katholizismus, aber auch dessen Geschichte wird fair und ausgewogen beschrieben. Im Mittelpunkt des Interesses stehen zwei Phänomene: 1. die Entkirchlichung und Entchristlichung, was nicht einfachhin mit Religionschwund gleichgesetzt werden darf; 2. das Verhältnis „von Christianum und Humanum“ (12), das seit der Zeit der Aufklärung im Blickpunkt geblieben ist. Mit diesen Hinweisen ist auch schon angedeutet, daß vor allem eine Problemgeschichte angestrebt wurde.

Im 1. Teil des Buches wird unter der Überschrift „Übergangsgesellschaft und bürgerliche Welt“ zunächst auf die Auswirkungen der Aufklärung eingegangen, auf die Toleranz- und Unionsbestrebungen, die Versuche der Kirchenreform (Fe-

bronius, Joseph II.) und die Umstrukturierung des Gesellschaftssystems. Wie sehr man sich damals dieser Umschichtung bewußt war, belegt z.B. eine 1784 aus Anlaß einer Kirchenrenovierung angefertigte Urkunde, in der es heißt: „Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab ... Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor ...“ (31). Die Religion wurde von der Aufklärung vor allem in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gesehen, „als die Basis der Sitte, der Moral, der Bildung und damit auch der Funktionsfähigkeit des Gemeinwesens“ (32).

Auf die Französische Revolution folgte in Deutschland mit der Säkularisation die „territoriale Revolution“ (46), die die katholische Kirche ungleich schwerer traf als die protestantische. Die optimistische Sicht der Säkularisation als Angleichung an das „fortgeschrittenere Niveau der weltlichen Territorien“ (46) vermag ich nicht ganz zu teilen. Sie mag in mancher Hinsicht stimmen, die Säkularisation bedeutete aber auch den Verlust von 18 katholischen Universitäten, von zahlreichen Klosterschulen, Bibliotheken und Kunstschätzen (47), was sicher wesentlich zum oft beklagten katholischen Bildungsdefizit des 19. Jahrhunderts beigetragen hat. Zu S. 45 ist übrigens eine Korrektur anzubringen. Joseph II. hat nicht über 700 „kontemplative Klöster“ aufgehoben; es waren darunter auch zahlreiche höchst aktive Ordensgemeinschaften wie z. B. die Benediktinerniederlassungen von Garsten und St. Lambrecht. Die Umbrüche in Staat und Kirche führten einerseits zu Überlegungen, neue Wege zu beschreiten (48–55), andererseits zu Rückgriffen auf das Vergangene. Und „der konfessionspolitische Streit zwischen Protestanten und Katholiken erlebte auf dem Hintergrund der Spannungsgegensätze zwischen dem Konservatismus aller Spielarten und den frühliberalen Fortschritt Kräften nach 1815 eine Zuspitzung“ (64). Von der Romantik her (Friedrich Schlegel u.a.) wurden aber auch konfessionsübergreifende, ökumenische Wege besprochen (68–72), denen Pius IX. ein Ende bereitete (72). Die universalkirchliche Dimension der katholischen Kirche wurde zur Alternative für die Staatskirche; auch im Protestantismus wurde, wenn auch weniger deutlich als bei den Katholiken, eine Abkehr vom landesherrlichen Summepiskopat hin zur kirchlichen Selbstorganisation angestrebt (72–80). In der Frömmigkeit der Zeit standen einander „Aufgeklärte,

Erweckte und Kirchenfromme“ gegenüber (94–107). Die Erweckungsbewegung wird zutreffend nicht nur „als Antipode der Aufklärung verstanden“, sondern als ein uneinheitliches Phänomen, dem auch aufklärerische Züge nicht fremd waren (97 f.).

In den Konturen deutlich herausgearbeitet wird sodann der dramatische Weg der Nationbildung vor dem Hintergrund des Konfessionsdualismus. Im Zusammenhang damit wird auf die Revolution und die Nationalversammlung von 1848/49 (diese wurde in „säkularisierter“ Atmosphäre ohne Gottesdienst eröffnet), die allmähliche Wahrnehmung der sozialen Frage (in kirchlichen Kreisen zeitgleich mit Karl Marx), den „Durchbruch des Ultramontanismus“ im katholischen Raum und das Ausscheiden Österreichs aus dem Deutschen Bund (1866) eingegangen. Letzteres empfand Bischof Ketteler „schmerzlicher“, „als Worte es auszusprechen vermögen“ (141), trat doch damit das katholische Element in den Hintergrund und folgte die Gründung des preußisch-deutschen Nationalstaats mit protestantischer Mehrheit, auch wenn dieser ohne kirchliches Engagement zustande kam.

Der Bogen des 2. Teiles spannt sich von der Gründung des Kaiserreichs bis zum Ende des Dritten Reichs, eine für die Kirche überaus bewegte und mit vielen Umwälzungen verbundene Epoche. Der Abschnitt beginnt mit der Feststellung, daß im neuen Kaiserreich das katholische Deutschland „politisch und kulturell ins Hintertreffen“ gelangte (149). Daß die Weichen für die „Kultur- und Bildungsdifferenz“ m. E. schon mit der Säkularisation gelegt wurden, wurde oben schon angemerkt. Zu Beginn des Reiches entlud sich die vorhandene Spannung im Kulturkampf, da sich „ultramontan und national“ auszuschließen schienen (153). Dadurch bedingt, wurden die politischen Kräfte im Katholizismus wach (Zentrumsparterie), der Zusammenhalt der Katholiken wurde gefördert (155). Umgekehrt schien sich damals für manche „das heilige evangelische Reich deutscher Nation“ zu vollenden (158). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde im Zuge der Industrialisierung sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Kirche (bei dieser stärker) die Arbeiterfrage aufgegriffen (171–177), parallel dazu entstanden sozialdemokratische Arbeitervereine (177), was neue Konfliktpotentiale ergab.

Um die Jahrhundertwende sind ein

ausgeprägter Pluralismus und ein deutlicher Säkularisierungsschub zu verzeichnen (181–185). Während der Trend zur Vereinsbildung im protestantischen Raum auch einen Zug hin zum „kirchen-distanzierten Christentum“ erkennen läßt (188), dienten die katholischen Vereine vor allem „der überpfarrlichen Aktivierung einer möglichst großen Zahl von Katholiken“, sie stärkten das Laienelement bei weiterhin vorhandener Dominanz des Klerus, was auch zu Auseinandersetzungen führte (188 f.). Die Kolonialpolitik des ausgehenden 19. Jahrhunderts ermöglichte auch die Missionen, wenn auch in einem problematischen Kontext. Die katholischen Missionare trugen dem vorgefundenen völkischen und kulturellen Substrat besser Rechnung als die protestantischen (194 f.). Als „Instrumente des politischen und sozialen Wandels“ wirkten die Missionen sogar „nachhaltiger als die Einflüsse der kolonialen Wirtschaft, des Verkehrswesens, des Bildungswesens und der Verwaltung“ (197).

Der Erste Weltkrieg, der das Ende des Kaiserreichs besiegelte, wurde zunächst als eine Phase der „Wiedergeburt des Volkes“ empfunden und dementsprechend auch von den Kirchen mitgetragen. Die Katholiken erblickten im Zusammenrücken Deutschlands und Österreichs eine Stärkung des katholischen Elements, weshalb sich z.B. der Kapuzinerpater Gaudentius Koch dazu verstieg, den Krieg als ein „Sakrament“ zu bezeichnen (200).

Die Weimarer Republik war in kirchlicher Hinsicht gekennzeichnet von einer „moderaten Trennungspolitik“ von Staat und Kirche (207), aber auch von einer Neuentdeckung und Verlebendigung der Kirche im evangelischen (Otto Dibelius) und katholischen Bereich (Romano Guardini). In diesem trugen besonders auch neue Bewegungen (Liturgische Bewegung, Bibelbewegung) Früchte (217–222).

Die „Wunde von Versailles“, wie das Friedensdiktat an Deutschland oft genannt wurde, war der Nährboden für Entstehung und Aufschwung der NSDAP. Die Einsetzung von Regierungschefs ohne Parlament durch den Reichspräsidenten, was die Weimarer Verfassung ermöglichte (Art. 48), wurde seit 1930 gehandhabt und „bedeutete den schleichenden Übergang der Demokratie in die Diktatur“, die 1933 mit der Ernennung Hitlers zum Kanzler anbrach (235–239). Die Hitler-Diktatur stellte die Kirchen auf den Prüfstand. Die eindrucksvolle Distanzierung der katholischen Bischöfe vor der Macht-

ergreifung (241) hatte keine vergleichbare Parallele bei den Protestanten (242). Nach Hitlers Regierungserklärung vom 23. März 1933 mit ihren versöhnlichen Tönen strebten beide Kirchen auf verschiedene Art einen „modus vivendi“ an. Der Autor verweist aber auf starke ereignisgeschichtliche und motivische Differenzen zwischen den Kirchen hin, die Vergleiche problematisch machen (248). Das Reichskonkordat brachte der katholischen Kirche eine „Einhegung ... auf Kultus und Caritas“ (250). Doch war die Stimme des Katholizismus gegen Übergriffe von Staat und Partei deutlicher vernehmbar als beim Protestantismus, der an einer „kirchenpolitischen Fraktionierung in antagonistische Gruppen“ litt, der in der Bekennenden Kirche zwar einen Hort des Widerstands besaß, aber mit den Deutschen Christen eine Gruppierung aufwies, die sich durch eine gefährliche Annäherung an nationalsozialistisches Gedankengut auszeichnete. Die „braune Kirchenrevolution“ hatte immerhin zur Folge, daß von 23 Landeskirchen ein halbes Dutzend deutsch-christlich geführt wurde und ein weiteres halbes Dutzend mit den Deutschen Christen „Koalitionen“ abschloß (254 f.), womit etwa 50 % der Landeskirchen dem Einfluß dieser Bewegung ausgesetzt waren.

Bald nach dem Zusammenbruch beklagten die katholischen deutschen Bischöfe sehr deutlich die Mitschuld von Katholiken an den NS-Verbrechen; das „Stuttgarter Schuldbekennnis“ des „Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ fiel weniger klar aus (292 f.). Der Aufbruch des religiösen Lebens unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hielt nicht lange an (294 f.). Gegen die Kollektivschuldtheorie der Alliierten wehrten sich die Kirchen (303), Bischof Galen von Münster, der einst entschieden gegen die Euthanasiegesetzgebung aufgetreten war und deshalb eine hohe moralische Autorität besaß, vertrat nun sogar die Auffassung, daß die britische Militärregierung in manchen Punkten das repressive System des Nationalsozialismus nachahme (304).

In der DDR setzte die katholische Kirche mit Bischof Preysing eher auf Distanz (307 f.) zum System und zur Besatzungsmacht, bei den Protestanten war das Verhalten gegenüber den politischen Kräften aufgrund des innenkirchlichen Pluralismus unterschiedlich. Einige Pastoren traten sogar in die SED ein und unterstützten die Partei auch bei den Wahlen. Die vier Jahrzehnte der deutschen Doppelstaat-

lichkeit haben schwere Hypothesen für die Kirchen zurückgelassen, die aber nicht mehr Thema des Buches sind.

Dem Autor gebührt das Verdienst, daß er trotz mancher Forschungslücken einen überzeugenden, differenzierten und gut lesbaren Überblick der Geschichte des Christentums in Deutschland für eine Periode von etwa 175 Jahren geboten hat, der an die Schwelle der Gegenwart heran-

führt und auch als Dienst an der Ökumene gewertet werden darf. Daß trotz des reichen Anmerkungsapparats manche Aussagen nicht belegt sind, manche Zitate aus zweiter Quelle übernommen wurden und neben dem guten Personenregister auch ein Orts- und Sachregister erwünscht gewesen wären, sei abschließend angemerkt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

Neuzeit

Johann Anselm Steiger: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. (= Doctrine et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 1), Stuttgart – Bad Cannstatt (frommannholzboog) 1997, 336 S., geb., ISBN 3-7728-1822-6.

Der Band über J. Gerhard soll eine Schriftenreihe zur Erforschung der Orthodoxie eröffnen und trägt insofern einen programmatischen Charakter. Gerhard wird zurecht als „Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie“ bezeichnet (12). Das Buch enthält nach einer einleitenden programmatischen Studie in Kapitel I „Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard“ 4 Kapitel, die der Edition und Kommentierung von Texten J. Gerhards gewidmet sind. Beigegeben ist im Faksimile das Testament Johann Gerhards und weitere Autographen. Ein Namen- und Bibelstellenregister erschließen den Band insgesamt. Die Publikation und Kommentierung der Texte Gerhards ist höchst verdienstvoll. Der Kommentar ist freilich etwas breit angelegt. Kapitel II (159–227) publiziert und kommentiert „Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken 21jährigen Johann Gerhard“ aus dem Jahr 1603. Dieser Text ist in der Hauptsache ein dogmatisches Testimonium, in dem, wie Steiger betont, „applizierte Seelsorge und Dogmatik auf das engste miteinander verknüpft“ sind (186). Die chalcedonensische Zwei-Naturen-Lehre wird beispielsweise ausführlich referiert (189), einschließlich der Lehre der *communicatio idiomatum*. Biblische Zitatketten reihen sich aneinander. Das Ergeb-

nis lautet: „Gerhard übt in seinem Testament Seelsorge an sich und an seinen Nächsten, indem er Dogmatik treibt“ (215). Kapitel III. „Interkonfessioneller Diskurs, geistlicher Widerstand gegen die Obrigkeit und poimenische Katechese“ (229–275) publiziert einen Brief Gerhards an die reformierte Fürstin Christina von Eisenach; Der Brief entfaltet die lutherische Prädestinations- und Abendmahlslehre gegen reformierte Einwände und empfiehlt den Gebrauch der Bibelübersetzung Luthers gegen die des reformierten Piscator. Es folgt Kapitel IV. „Kindstod, Herzenstheologie und Tröstung“ (277–294) die Edition eines Trostbriefs Gerhards an trauernde Eltern. Die Adressaten sind unbekannt. Das abschließende Kapitel V. „Edition des Autographen und des Erstdrucks von Johann Gerhards Erstlingswerk ‚Meditationes Sacrae‘ (295–302) skizziert das Editionsvorhaben. Zu fragen ist freilich, ob eine derart ausgreifende und breit angelegte Edition sinnvoll ist, wie sie in dieser Konzeption geplant wird (301 f).

Der eigentlich problematische Beitrag ist das einleitende Kapitel I. (16–157). Teile dieses Kapitels wurden in ZKG 106, 1995, 329–344 bereits veröffentlicht. Der Beitrag verfolgt nämlich eine doppelte Absicht: Er will einmal historisch Gerhards Beitrag zu Seelsorge und Frömmigkeit wieder ans Licht heben. Das ist sehr verdienstvoll. Eine Geschichtsschreibung, die in den Spuren August Tholucks (vgl. 24) wie von Albrecht und Otto Ritschl nur eine versteinerte, „tote“ Orthodoxie kennt, verzeichnet nämlich die orthodoxe Theologie und macht aus ihr ein abschreckendes Beispiel. Auch über das Verhältnis von Lehre und Mystik lohnt sich gleichfalls eine erneute Diskussion. Das ist die historische Perspektive. Zugleich will J.A.