

Frömmigkeit, Bildung und Religionsverantwortung
im Werk Philipp Melancthons

Vortrag Bad Herrenalb / Hannover, 2009 / 2010

Eine Episode aus jüngster Vergangenheit: Im Januar 1934 ist Dietrich Bonhoeffer Auslandspfarrer in London. Gesprächspartner und Freund ist George Bell, Bischof von Chichester und Präsident des in Genf ansässigen Ökumenischen Rats der Kirchen. Als in Deutschland unter dem verschärften nationalsozialistischen Druck die innerkirchlichen Auseinandersetzungen eskalieren (Bethge, Bonh. 396), bereitet der von Bonhoeffer bestens unterrichtete Bischof eine briefliche Intervention bei Reichsbischof Müller vor. Bonhoeffer äußert dazu (mit Schreiben an Bell v. 17. Jan. 1934; BW 13, 81): Ihr Brief sollte mit einer äußerst drastische Missbilligung der von Reichsbischof Müller verfolgten Politik und einer ebenso nachdrücklichen Billigung und Unterstützung der bekennenden Kirche unmittelbar an den Reichspräsidenten von Hindenburg gerichtet sein, und zwar an ihn als ein [wrtl.] "membrum praecipuum" der evangelischen Kirche.

Membrum praecipuum. Exponiertes Glied der Kirche. Die Formel stammt von Philipp Melancthon (und gehört nebenher gesagt zum Bekenntnisgut der evangelisch-lutherischen Kirche). Sie findet sich bei Melancthon eingebettet in den Zusammenhang, in welchem angesichts der tiefgreifenden Umwälzungen des Reformationszeitalters und der damit einhergehenden Ordnungs- und Organisationsfordernisse das Verhältnis von geistlichem Auftrag und obrigkeitlicher Verantwortung ordnungspolitisch neu zu justieren und auch rechtlich auf eine neue tragfähige Basis zu stellen war. Hier ist Philipp Melancthon mit der Lehre von der Sorgfaltspflicht der weltlichen Obrigkeit für die Belange der Religion, auf Lateinisch: *cura religionis*, und der besonderen Verantwortung der politisch exponierten Glieder der christlichen Gemeinde der, wie es der Staatskirchenrechtler Johannes Heckel [Heckel 1950] formulierte, "geistige Ahnherr des deutschen Staatskirchenrechts" geworden.

Auf die Fraglichkeiten, aber auch auf die bleibenden Orientierungen, die sich mit dieser Ahnherrschaft verbinden, werde ich am Ende meines Vortrags noch ein wenig eingehen. Nur dass der Hinweis auf diese kleine Episode aus der Hochzeit des Kirchenkampfes aufs beste zu verdeutlichen vermag, wie eng sich im Werk Philipp Melancthons persönliche Frömmigkeit und Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums miteinander verbinden. "Zweifältig lehrt uns der Heilige Geist: Öffentlich im Dienst der Verkündigung, persönlich aber im Herzen", notiert er in seiner Auslegung des Joh.-Evangeliums (CR 15, 320 zu Joh 14, 26). "Deshalb muss unter den Menschen das Evangelium öffentlich ausgehen, und muss der Dienst am Evangelium öffentlich geschehen, und deshalb müssen öffentliche Versammlungen sein, denn durch den Dienst des Evangeliums hat Gott sich selber öffentlich gemacht (patefecit) (vgl. 1. pr. De Eccl., MSA 2.2, 475)." Ich will diese Formulierungen nicht überdehnen. Aber ich möchte darauf aufmerksam machen, in welchem Umfang und mit welchem Nachdruck sich hier der Öffent-

lichkeitsanspruch des Glaubens, der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche und ich sage jetzt absichtsvoll pointiert: der Öffentlichkeitsanspruch Gottes zur Geltung bringen. Die Bühne, auf der Gott sich sichtbar machen will, ist die Welt. Und wie aber sollte er in ihr sichtbar werden, wenn nicht in der Wahrnehmbarkeit des Glaubens, wenn nicht in der Öffentlichkeit des ergehenden Wortes, wenn nicht im öffentlichen Handeln der Kirche? Religion ist niemals Privatsache. Religion ist ein eminent, ein wesentlich öffentlicher Sachverhalt. Das lässt sich an Philipp Melanchthon wie an keinem anderen lernen und studieren.

Es wird mir also im Folgenden darum gehen, die innere Klimax zu verdeutlichen, in der sich bei Melanchthon persönliche Frömmigkeit auf öffentliche Verantwortungsübernahme hin entfaltet, wie anders die Frömmigkeit der Einzelnen auf die Bereithaltung des öffentlichen Raums für die Belange der Religion angewiesen bleibt. Ich werde deshalb zunächst einige Spezifika des melanchthonischen Frömmigkeitsverständnisses zur Sprache bringen.

In einem zweiten Schritt wende ich mich der Funktion und Wertigkeit des Bildungsdenkens im Werk Philipp Melanchthon zu, um dann im dritten und abschließenden Schritt ein paar Überlegungen anzubieten zu der Frage, ob und in welcher Weise der oben angesprochene reformatorische Traditionsbegriff der *cura religionis* in unserer Gegenwart unter den Bedingungen des religionsneutralen Staates und der pluralistisch verfassten Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann.

Mein erster Schritt: Frömmigkeit. Der Begriff liegt nicht im Trend. häufiger kann man heute von Spiritualität sprechen hören. Beides, Spiritualität und Frömmigkeit, wird gegenwärtig wechselweise und mit verschwimmenden Bedeutungsinhalten gebraucht, und dennoch sind beide Begriffe gewissermaßen sprachatmosphärisch und also in ihrer inhaltlichen Tendenz charakteristisch unterschieden. Der Herkunft nach ist Spiritualität bzw. *spiritualis* die Latinisierung der griechischen Eigenschaftsbestimmung *pneumatikos*, von Paulus geprägt und in Entgegensetzung zur Sphäre des Fleischlich-Welthaften (*sarkikos*) häufig benutzt in Wendungen wie der von den "geistlichen Gaben" (Röm 1, 11), den "geistlichen Dingen" und "geistlichen Menschen" (1 Kor 2, 13), der "geistlichen Speise" (1 Kor 10, 3f.), dem "geistlichen Auferstehungsleib" (1 Kor 15, 44). *Pneumatikos* / *spiritualis* meint insoweit nach seinem nt.lichen Ursprungsfeld die mit dem Geist Gottes begabte, vom Geist durchdrungene und ihrer Wesensqualität nach ins Geistliche verwandelte Existenz, Zuständlichkeit und Verfasstheit. Unterdessen hat sich die Sprachführung erweitert. Heute kann man von spirituellen Menschen, spirituellen Orten, spirituellen Situationen reden und von mancherlei Spiritualität mehr. Das bringt den Begriff in die Gefahr, bis ins Ungefähre eines irgendwie bewussten oder auch nur behaupteten Transzendenzbezugs verflüchtigt zu werden. Michael Plathow hat ihn kürzlich, wie ich meine: zutreffend, als modernen "Containerbegriff" charakterisiert.

Herkunft und Gehalt des deutschen Wortes "fromm", "Frömmigkeit" weisen dagegen eine deutlich andere Bedeutungsgeschichte auf. Ursprünglich meint "fromm" diesseits religiöser Aufladung nichts anderes als "nützlich", "rechtschaffen", "tüchtig", wie wir das in der noch nicht nach neuestem Stand revidierten Lutherbibel im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden lesen konnten: "Ei, du frommer und getreuer Knecht" (Mt 25, 21). Heute allerdings empfängt an dieser Stelle - völlig sachgemäß - nicht mehr ein frommer, sondern ein "tüchtiger und treuer Knecht" das verdiente Lob seines Herrn. In einem Prozess, der bereits bei Melanchthon in seiner frühen Schrift über den "Unterschied zwischen weltlicher und Christlicher Fromkey" (1521 oder 1522) greifbar wird, gewinnt das Wort "fromm" zunehmend geistliches Profil und firmiert alsbald (wenn auch noch nicht bei Luther) als Eindeutung des griechischen Wortes *eusebeia*¹, was Luther mit *Gottseligkeit* übersetzte. Die wiederum – *eusebeia* (von *sebo scheuen, verehren*) – meint eine das Gemüt zierende, die Gemütsimpulse zugleich steuernde und bewertende Ehrfurcht und Scheu vor dem Heiligen. *Eusebeia* bezeichnet insoweit die dem Heiligen geschuldete pflichtgemäße Gesinnung und betont also eher die Differenz, den Abstand, die Beziehung-auf. Sie wird deshalb zu Recht mit dem lateinischen Wort *pious* wiedergegeben, welches der ursprünglichen Wortbedeutung nach (*piare*) auf ein *Versöhnen, Versühnen* und *Entsündigen* abzielt, also seinesteils einen Beziehungssachverhalt im Auge hat. *Eusebeia* /Frömmigkeit ist handlungsleitend. Sie weiß das Auge Gottes über sich geöffnet, weiß sich jederzeit auf eine wirkende Gottheit bezogen und nimmt dieselbe bereits im Ansatz als gottheitlich waltende Ordnungsinstanz wahr. "Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit [...] ist dieses, dass wir uns unsrer selbst [...] als in Beziehung mit Gott bewusst sind", hat Friedrich Schleiermacher formuliert. Um es pointiert zu sagen: *Spiritualität* / *spirituell* markiert das *extra me* des Heiligen in seiner andringenden und auf mich eindringenden Dynamik; während *Pietas* / *Frömmigkeit* die diesem An- und Eindringen antwortende und gewissermaßen beziehungshafte Gemütsverfassung und Lebenshaltung zur Sprache bringt, ein Leben unter dem vor allem sittlich verstandenen Anspruch des Heiligen, oder, wenn ich den Doppelgehalt in der Wortbedeutung von *fromm* ins Auge fasse, eine der Welt handelnd und verantwortend zugewandte Lebenshaltung im Horizont der richtenden und rettenden Gottheit. Dass mir insoweit im Blick auf die spezifisch reformatorisch-evangelische Glaubensweise der Begriff der Frömmigkeit der historisch und sachlich angemessenere zu sein scheint, will ich in diesem Zusammenhang nicht verhehlen.

Bei Philipp Melanchthon findet sich beides: *spiritualis* und *pious* / *fromm*, aber beides in charakteristischer Unterscheidung. Das Stichwort *spiritualis* erscheint bei ihm in scharfer, nachgerade exklusiver Eingrenzung auf das Heilswerk Gottes selbst. Gott selber ist rein geistlichen Wesens, eine *essentia spiritualis*. *Spiritualis, geistlich*, sind die Engel. *Spiritualis, geistlich*, ist auch der Vorgang, in welchem das Evangelium den Glauben stiftet. "Da hauchen", erklärt Melanchthon, "der ewige Vater und der Sohn dir den heiligen Geist ins Herz und verbinden dich mit sich selbst". Damit hebt "die Erleuch-

¹ Luther 1545 kennt "Frömmigkeit" noch nicht. Er schreibt für 'eusebeia' "Gottseligkeit"; "fromm" steht bei ihm auch für 'dikaios' (Mt 1, 19; 23, 28; Lk 1, 6; 2, 25; Apk 22, 11 u.ö.); in Joh 7, 12 für 'agathos'.

tung zur Erkenntnis Gottes in uns an, aber der heilige Geist gibt den Gemütsregungen Stoßrichtung und Gepräge" [*addit motus*; CR 24, 921]. "**Dir**", sagt Melanchthon, und merkbar wird, wie es hier nicht um irgendeine allgemeine Wendung oder lehrmäßige Formel geht. Vielmehr hat das Ereignis des Glaubens für ihn immer und unabdingbar eine existenzielle Spitze. In seinem Zentrum steht die von Christus her gnadenhaft zugesprochene und erfahrene Vergebung der Sünden: "Das kann einer leicht sagen, dass Gott die Vergebung der Sünden gewährt, nämlich irgendwelchen anderen Leuten. So gehen auch die Teufel mit dem Bekenntnis um. Aber das Evangelium fordert einen wahrhaften Glauben, einen, der aus dem Vertrauen in die Barmherzigkeit Gottes um des Sohnes willen lebt. Ein solcher Glaube findet seine Ruhe im Sohn Gottes und spricht: Ich glaube, dass die Vergebung der Sünden auch mir zuteil wird, MIR" (MSA 6, 138).

Diese im Glauben erfahrene Vergebung der Sünden bildet gewissermaßen das Fundament in der personalen Heilsereignung des Glaubens. "Wir lehren", so formuliert die von Melanchthon im Jahr 1530 zu Augsburg verfasste Bekenntnisschrift in ihrem zweiten Artikel, "dass nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, [...] von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können." Und wenn also Melanchthon seine Studenten eindringlich zu einer regelmäßigen geistlichen Betrachtung (*meditatio seu cogitatio*; CR 24, 620) der Schrift ermahnt, so meint er diejenige *meditatio spiritualis*, "wo wir in der Betrachtung des gekreuzigten Christus vor dem Zorn Gottes erschrecken und zugleich durchflutet sind von der überwältigenden Fülle seiner Barmherzigkeit." (ebd. 622). Solcherlei Spiritualität wirkt Frömmigkeit; denn "Dieses ist nun göttliche Fromkeit in uns, die Christus in uns wirket [...], wenn unser Herz vom heiligen Geist bewegt wird, dasz es erschrickt vor dem groszen Zorn Gottes von unserer Sunden wegen, und ergreift die Gnade und Verzeihung der Sunden durch Christum, und empfahet also Trost, und gewinnt ein sicher, frohlich herzhaftige Zuversicht zu Gott, dasz es sich muthiglich Gott ergibt in allen Anstoszen, und versieht sich Gutes zu Gott, und merkt, dasz er allenthalben ein Aufsehen auf uns hat" (CR 1, 525). Das Erschrecken, der Trost, die Gotteszuversicht und, "dass er allenthalben ein Aufsehen auf uns hat", das sind die Koordinaten, innerhalb deren sich für Melanchthon das Wesen der Frömmigkeit ausmachen lässt. Nicht weit davon, wie ich finde, wird 300 Jahre später Friedrich Schleiermacher diese Koordinaten auf die Formel konzentrieren: "Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit [...] ist dieses, dass wir uns unserer selbst [...] als in Beziehung mit Gott bewusst sind" (GL², § 4 LS).

Was hier gleichsam nur in abstrakten Worten beschrieben werden kann, gewinnt Farbe an einem Ergebnis aus der Biographie Philipp Melanchthons, das uns in, wie ich finde, geradezu ergreifender Weise das persönliche Frömmigkeitserleben Melanchthons nahe bringt. Am 21. August 1529 berichtet er seinem Freund Kaspar Adler (*Casparus Aquila*), Pfarrer zu Saalfeld, brieflich vom Tod seines Sohnes Georg. "Dieser ganze Sommer", schreibt er, "ist bei uns unter unaufhörlichen Schmerzen und

Traurigkeiten dahingegangen. Mein kleiner Sohn, der mir in Jena geboren worden ist, ist gestorben. Nichts in diesem Leben ist mir je näher und lieber gewesen als dieses Kind. Sein Verlust bedeutet mir einen Schmerz, für den ich keine Worte zu finden vermag" (CR 4, 969f.).

Und ich flechte hier ein: Die beschränkte Überlebensperspektive der Neugeborenen und das vorzeitige Sterben von Kindern, das bis ins späte 19. Jahrhundert flächendeckend und ausweichlich der Kirchenbücher mancherorts noch bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts – jedenfalls im ländlichen Raum – in nicht geringem Umfang die Lebenswirklichkeit der Menschen mitbestimmte (und in manchen Armutsländern heute noch mitbestimmt), darf von uns Nachgeborenen auf keinen Fall als stumm hingegenommene Schickung klein geschrieben oder als geduldig getragenes Kismet einer an Schicksalsschläge gewohnten Zeit verharmlost werden. "Ach, es ist ein bittres Leiden / Und ein rechter Myrrhentrank / Sich von seinen Kindern scheiden / Durch den schweren Todesgang / Hier geschieht ein Herzensbrechen / das kein Mund recht kann aussprechen", heißt es in einem erfahrungsgesättigten Vers Paul Gerhards aus dem Jahr 1659 (Cr-S 121,2).

Aber zurück zu Melanchthon: Zwanzig Jahre nach dem Tod des Söhnchens Georg (also im Jahr 1549) beschreibt Melanchthon gelegentlich eines Trostbriefes an seinen Freund Aepinus zu Hamburg eine mit der seinerzeitigen Traurigkeit verbundene und offenbar lebenslang wirksame Frömmigkeitserfahrung. In, wie sich vermuten lässt, bewusster formaler Anspielung auf Paulus in 2 Kor 12 verfremdet er seinen Bericht zum Erlebnis eines Dritten. Er schreibt: "Ich erinnere mich an einen Freund. Dem starb sein Kind. In unsäglichen Schmerzen befangen, umgetrieben in tiefer Traurigkeit, stieß er unvermutet auf die Stelle des Psalms, an der es heißt: 'Er hat uns gemacht, und nicht wir selbst, zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide' (Ps 100, 3). Kaum dass er's las, durchfuhr ihn der Hinweis auf die Fürsorge Gottes bis auf den Grund seiner Seele, so, als wäre, sagte er, unterm Lesen augenblicklich in seinem Herzen ein göttliches Licht entzündet worden. Von da an fand er zu einer maßvollen Ruhe des Gemüts." Es ist dies nicht das einzige Mal, dass Melanchthon von diesem Trauer- und Trostereignis berichtet. In einem nahezu 15 Jahre umspannenden Zeitraum kommt er immer wieder darauf sprechen, ein Beleg für die Nachhaltigkeit des geschilderten Ereignisses. (Stelle: CR 7, 429; weitere Berichte von dieser Erfahrung in MBW 2471 CR 3, 1069 [1540]; MBW 3344 CR 5, 196 [1548]; MBW 7460.1 CR 8, 257 [1554] [Alles nach Jung, Frömmigkeit und Theologie, 57 Anm. 74]).

Und gerne füge ich an dieser Stelle eine Bemerkung ein, die nach meiner Überzeugung über Melanchthon hinaus in bezug auf das ministerium Verbi, also auf den Dienst der Verkündigung insgesamt in Ansatz zu bringen ist: Wo das Wort der Schrift in der Kraft des heiligen Geistes am Werk ist, da wirkt es nicht nur eine das Herz ergreifende Deutung menschlichen Ergehens und Befindens sub specie Dei (vgl. Hebr. 4, 12); da wird es also nicht nur, wie Paulus das in Röm 8 beschreibt, in der vom Heiligen Geist wahrgenommenen Stellvertreterschaft zur Entzifferung unseres Seufzens vor Gott. Vielmehr

stiftet sich in ihm zugleich ein Neues, eine neue Ausrichtung der Seele, eine Orientierung, eine – ins Deutsche gebracht – Ver-ostung und Wendung dem Licht, dem Ort der Auferweckung, der Stadt Jesu-salem entgegen. Unterm Wort der Schrift, so interpretiere ich die eben geschilderte Situation aus dem Leben Melanchthons, begreift die Trauer das tote Kind nicht mehr bloß als totes, nicht mehr bloß als Leichnam und nicht mehr bloß als corpse in diesem unsäglichen englischen Sinne. Vielmehr wird es kraft Wortes nunmehr als Kreatur aus der Hand eines fürsorgenden Schöpfers, Schäflein in der Herde Gottes und unverlierbares Glied am Leibe Christi bewusst. Die Traurigkeit der Welt, welche, wie die Schrift sagt, den Tod wirkt, wandelt sich nach Gottes Willen in eine solche zur Seligkeit (2 Kor 7, 10). Denn wo das Wort zur Wirkung kommt, da ereignet sich ein unableitbar Neues (Jes 42, 6; 2. Kor 5, 17; Apk 21, 5).

Wobei jetzt von der seelsorglichen Dimension im Frömmigkeitsentwurf Philipp Melanchthons zu sprechen ist. Nicht allerdings so, dass er, Melanchthon, der Seelsorger wäre (der er natürlich auch ist). Gott selber ist der Seelsorger. Das ist zugegebenermaßen eine Feststellung, die auf ersten Blick zum Klischee des schulmeisterlich-trockenen Melanchthon, der vor allem als Praeceptor, sei's Germaniae, sei's Europae aufgerufen wird (und dessen überragende theologische und für das reformatorische Kirchenwesen bis auf diesen Tag prägend gewordene Leistung [Leuenberger Konkordie!] dabei unziemlich in den Hintergrund gedrängt wird), auf ersten Blick gar nicht so recht zu passen scheint. Und in der Tat: Isoliert man die lehrhaften Eigenschaftsbestimmungen Gottes aus dem Gesamtzusammenhang seiner Theologie, so ergibt sich zunächst ein einigermaßen trockenes, gelegentlich geradezu hartes Gottesbild: "Gott ist essentia spiritualis, reine Erkenntnis, ewig, wahrhaftig, gut, gerecht, barmherzig, rein, schlechthin frei, unermesslicher Macht und Weisheit, von allen Kreaturen und Weltgegenständen unterschieden", heißt es in Vorabschattung lutherischer Orthodoxie in einem späten Lehrtext. Und mag auch die Vernunft sich selbst beschwichtigen, " die Helle sey nicht so heisz, Gott sey nicht so greulich" (CR 1, 524), so bleibt doch "dieses [...] gantz gewis, Gott ist ein gerechter Gott, Zürnet über die Sünd und strafft sie mit seinem Wort, mit leiblichen straffen vnd mit grausamen schrecken. Dieses erfahren wir alle." (Ex. Ord. MSA 6, 206f.). Das sind rauhe Klänge für heutige Ohren. Nimmt man aber den Gesamtatem der geistlichen Existenz Melanchthons, so legt sich eine ganz andere, von ihm selbst freilich, soweit ich sehe, nirgendwo expressis verbis in dieser Form zugespitzte Gottesprädikation nahe: Vor allen anderen und über allen anderen Dingen ist Gott zuallererst ein Tröster. "Da besorge ich nichts", bemerkt er in einer Auslegung zu Lk 7 [Jüngling von Nain], "mag da auch einer drüber lachen: Gott ist kein Stoiker. In ihm sind Liebe, Zorn und Schmerz." (CR 25, 488). Die ganze Welt hat er gemacht, "weil er für alle Ewigkeit mit den Menschen Gemeinschaft haben wollte in Weisheit, Güte und Freude" (MSA 6, 119). Und damals dann, als Adam und Eva "in großen schrecken vnd in tod gefallen, wie wir selb in angst fallen, die nicht auszureden ist, wenn wir Gottes zorn fülen [, ... d]a gibt er jnen Trost vnd offenbart die wunderbare heimlichkeit von der Erlösung der Menschen und vergebung der Sünden durch den zuküfftigen Samen, der die Schlangen den kopff zertreten würde."

(MSA 6, 206). Gott wird selber der Seelsorger. Deshalb gilt für Melanchthon das andringende und zumutende, das zugleich erhörungsgewisse Gebet als die angemessenste, ja geradezu geforderte Haltung des Glaubens. "Niemand, der es nicht selber erfahren hat, kann Kraft und Wirksamkeit des Gebets ermessen", bemerkt er gelegentlich; "es ist aber ein groß Ding, wenn einer merkt, hier ist ein unabweisliches Gebetsanliegen, und kann dann das Gebet ergreifen. Das weiß ich, so oft ich gebetet hab mit Ernst, so bin ich gewisslich erhört worden und hab mehr erlangt dann ich gebeten hab. Unser Herrgott hat wohl zu Zeiten verzochen, aber letztlich dennoch erhört. Ps 55: Wirf dein Anliegen auf den Herrn [...] Ach, wer das Werfen wohl lernen kündt, der würdt erfahren, das es gewislich also sey, wer nit lernt solches werffen, der muss bleiben ein verworffen, zuworffen, untherworffen, aufgeworffen, abgeworffen und umbgeworffen." (CR 20, 560; Dank für den Hinweis an Martin Jung, Vortrag zum Thema Gebet, Bretten 6. 2. 2010). Man merkt an solchen Stellen: da waltet eine Menschen- und Gottesleidenschaft, die nun allerdings von der schulmäßigen Nüchternheit des akademischen Lehrers ebenso wie von der diplomatischen Korrektheit des kirchenpolitischen Verhandlungsführers weitgehend verdeckt wird. Washalb ich vorschlage, für Melanchthon von einem empathetischen Gottesbegriff sprechen; und füge gerne hinzu: Wir Pfarrersleute und Christenmenschen, wir tun gut daran, Gott auch in diesen Tagen als wirklich handelnd in Anspruch zu nehmen; und tun gut daran, ihm in unseren Gebeten auch wirklich etwas zuzutrauen und zuzumuten. Dass Gott ein handelnder Gott ist und dass wir sehr wohl ein Recht haben und ermächtigt sind, auf seine Empathie zu setzen, sie zu reizen und zu wecken, das will ich bei Melanchthon gerne gelernt haben. –

Ich komme auf das Stichwort Bildung zu sprechen, ein Wort, das erst auf das Ende des 18. Jh. hin seine heutige Ausprägung erfahren hat. Die Unschärfen, die sich bei seiner Übersetzung in benachbarte europäische Sprachen ergeben, signalisieren die besondere Aura des Begriffs. Bis auf den heutigen Tag eignet dem Wort eine quasireligiöse Unterströmung, die sich seiner Herkunft aus den Entwicklungen der spätmittelalterlichen Mystik ebenso verdankt wie dem Erbe des frühneuzeitlichen Humanismus und der umwälzenden Neugestaltung des Unterrichtswesens im Zeitalter der Reformation. Melanchthon spricht, wenn er Bildung meint, von eruditio / Entrohung, ein Begriff, der in bezug auf das Menschenbild strukturell in die Nähe der Lehre von der Ursünde führt, von der ich oben bereits zu sprechen hatte. Wo es am Wort Gottes mangelt, da herrscht die Sünde; und wo es an eruditio, an Entrohung oder für heute zu sprechen: an Bildung mangelt, da herrscht die ruditas, die Rohheit, die nicht erst dort um sich greift, wo die Christusbotschaft nicht bekannt ist, sondern dort bereits, wo die von Gott dem Menschen eingestiftete natürliche sittliche Erkenntnis übergangen und missachtet wird. So nämlich, wie Christus Ziel und Ingebriff des Evangeliums ist, so ist die sittliche Erkenntnis Ziel und Ingebriff der Bildung. Das eine ist auf das andere konvergent, und zwar so sehr, dass Melanchthon beide, pietas und eruditio, Frömmigkeit und Bildung, nahezu gleichgewichtig als diejenigen Zielpunkte des Lebens benennen kann, auf die alles andere hinzuordnen ist (CR [Suppl.] 31, 373). "Wenn also einer", bemerkt er dazu, "sich sein persönliches Heil und, wie es sich gehört, das öffentliche Wohl

angelegen sein lässt, so soll er alle seine Kräfte daran wenden, eine solide und umfassende Bildung zu erwerben." (ebd.).²

Auf einige grundlegende Dokumente für Melanchthons Bildungsdenken, die Wittenberger Antrittsvorlesung zur Studienreform 1518 (Melanchthon deutsch I, 41 ff.) und die programmatische Rede zur Einweihung der Oberen Schule in Nürnberg 1526 (ebd. 92 ff.) konnte ich an anderer Stelle bereits verweisen. Ich komme beziehe mich jetzt auf Melanchthons Schulordnung im "Unterricht der Visitatoren" aus den Jahren 1527/28.

In dieser Schulordnung, die in den Territorien der Reformation und am Ende europaweit buchstäblich Schule machte, werden die Schüler je nach Leistungsvermögen in drei Haufen eingeteilt. Ziel des Unterrichts ist vor allem die konsequente Einübung der lateinischen Sprache. "Ich bitte und beschwöre nicht nur die Unterrichtenden", schreibt Melanchthon 1548 in einem Grußwort an die Zwickauer Schuljugend (Hartfelder paed. 63; Fischer, Lateinschule), "sondern auch die Verantwortlichen des Magistrats, welchen die Aufsicht über die Bildung der Jugend obliegt, dass sie auf's peinlichste darauf achten, dass die Jugend strikte in den Regeln der Grammatik unterwiesen wird." Denn dies, so fährt er fort, sei die Voraussetzung dafür, komplizierte Zusammenhänge nicht nur zu begreifen, sondern auch selber sachgemäß darstellen zu können. Ich verknüpfe dieser Ermahnung die These, dass seinerzeit – und das kann auch für die Gegenwart geltend gemacht werden - mit der Beherrschung der lateinischen Sprache zugleich auch, unterschwellig gewissermaßen, die Herausbildung einer verlässlichen und standardisierten deutschsprachigen Kommunikation mit auf dem Spiel stand. Schule, Sprachübung und präziser Umgang mit den Realien des Wissens bildeten nicht nur die Voraussetzung für die Durchschlagskraft der auf persönlichen Glauben und verantwortliche Schriftauslegung abzielenden Reformulierung des Evangeliums durch die Reformation. Sie waren zugleich für die politische und gesellschaftliche Organisation der sich neu formierenden Territorien unabdingbar. Es galt, Bildungsressourcen zu erschließen, um den Anforderungen eines modernen Kirchen- und Gemeinwesens gerecht zu werden. Das bahnte der Schulordnung Melanchthons den Weg in eine Vielzahl reformatorischer Kirchenordnungen, wie denn bereits 1528 Bugenhagen bei der Braunschweiger Kirchenordnung darauf zurückgreifen konnte (TRE 18, 698). In einer der späteren Ordnungen (Kurpfalz 1556) heißt zum Bildungswesen: "Es ist bey menigklich rechts gesundts verstands bekentlich, das die schulen nicht allein zur leer der guten nutzlichen kunsten, sonder auch zuerhaltung der notigen ambter inn kirchen, in regimenten vnd im haußhalten dienstlich, nutzlich und nothig sind." (Hauß-Zier 107). Zu deutsch: Man benötigte Fachkräfte für Kirche, Verwaltung und Finanzwirtschaft.

² Mit welcher spielerischen Feinsinn Melanchthon diese Konvergenz zu zelebrieren wusste, wird auf's schönste deutlich, wenn er in Anspielung auf die Warnung des Apostels Paulus vor Nichtsnutzen, die den Bauch zu ihrem Gott machen (Phil 3, 19; vgl. Röm 16, 18), eben nicht die Bibel, sondern einen Vers des Euripides aus dem Satyrspiel "Der Zyklop" zitiert: "Ich scheue keine himmlischen Mächte. Ich opfere allein dem einen, dem größten unter allen Göttern: meinem Bauch." (MSA 3, 165).

Das deutet nach erstem Augenschein auf ein rein funktional-instrumentelles Bildungsverständnis: Präzise Schriftauslegung setzt präzise Sprach- und Sachkenntnisse voraus. Konsistente Leitung in Kirche und Gemeinwesen setzt ebenso präzise kulturwissenschaftliche, historische und juristische Kenntnisse voraus. Ökonomischer Erfolg setzt präzise gesellschafts- und naturwissenschaftliche Kenntnisse voraus. Erfolg am Arbeitsmarkt setzt einen hohen Ausbildungsstand voraus. "Bildung ist die Voraussetzung für Wohlstand", hieß das im letzten großen Wahlkampf unserer Republik. Nur lässt sich Melanchthons Bildungsgedanke darauf keinesfalls reduzieren. "Vor dieser Zeit ist man um des Bauches willen zur Schule gelaufen [...] Warum tun wir Gott nicht die Ehre, dass wir um seines Befehls willen lernen?" (MSA 1, 266). Jetzt also wird – und das ist, wenn ich es richtig sehe, in der europäischen Bildungsgeschichte ein Novum – Bildung als eine mit Wort und Gebot Gottes begründete Pflicht neu definiert: "Darümb sollen die Eltern, umb Gottes willen, die kinder zur schule thun und sie Gott dem Herrn zurüsten" [MSA 1, 266.; vgl. Stempel]. Erkennbar bereitet sich hier der Gedanke einer allgemeinen Schulpflicht vor, korrespondiert von der Forderung an die öffentlichen Bildungsträger auf pflichtgemäßen Unterhalt der nötigen Einrichtungen einschließlich der Qualifikation und angemessenen Besoldung des Lehrpersonals. Dem Magistrat der Stadt Soest schreibt Melanchthon im Jahr 1543: "Wisst, dass die rechte Bestellung einer christlichen Schule der höchsten Gottesdienste einer ist" (Haustein 218).

Auf diese Weise treten Bildung und gottesdienstliches Geschehen auf's dichteste ineinander. Dabei lässt die Frage von Erfüllung oder Nicht-Erfüllung der elterlichen und obrigkeitlichen Bildungspflicht den Horizont von "nützlich" oder "unnützlich" hinter sich und findet sich jetzt geistlich qualifiziert, wofern, wenn Eltern und Gemeinwesen ihre Kinder "Gott dem Herrn zurüsten" sollen, der Vollzug dieser Weisung als gottgefällig, die fahrlässige oder vorsätzliche Verweigerung derselben aber als Versagen und Verstoß gegen die Frömmigkeit, mindestens also als Undankbarkeit gegen Gott, massiver gesprochen, als Sünde zu gelten hat. Stellt man das in moderne Sprachführung ein, so kommen hier Bildungsaufgabe und Bildungsanspruch im Vorschein menschenrechtlicher Verbindlichkeit zu stehen. "Ich muss" erklärt Melanchthon in einer Rede aus dem Jahr 1536, "auch über die Heiligkeit der Bildung etwas sagen [...] Denn dazu insbesondere sind die Menschen erschaffen, dass sie einander über Gott und über das Gute unterweisen. Dafür hat Gott ihnen die Sprache gegeben. Deshalb steht außer Frage, das dasjenige Leben, das sich in Lehren und Lernen entfaltet, das überhaupt Gott wohlgefälligste ist" (CR 11, 301. 314 = Reclam 208. 214). Es handelt sich um eine akademische Promotionsrede, und gewiss darf hier nicht überzogen werden. Aber es wird schon deutlich, in welchem Ausmaße Bildung in den Vollzug von Frömmigkeit hineingehört. Ja, wäre der Sündenfall nicht dazwischengekommen, so lebten wir bis heute in einer paradiesischen Lerngemeinschaft, "in der die Älteren und Kenntnisreicheren sich mit den Jüngeren in fortwährender Vergnüglichkeit über die Dinge Gottes, über die Natur, über die Unsterblichkeit der Seele, über die Bewegung der Himmelskörper, über die Obliegenheiten des Lebens austauschten" (CR 11, 301 = Reclam 208). Wie gesagt: Man darf hier

nichts pressen. Dennoch ist unübersehbar, wie hier Bildungsbereitschaft und Bildungsvollzug als zentrale Lebensäußerung der Frömmigkeit begriffen werden. Wenn deshalb die Bildungsdenkschrift der EKD aus dem Jahr 2003 mit dem Titel "Maße des Menschlichen" unter den Grundmerkmalen evangelischen Bildungsverständnisses formuliert: *"Bildung erinnert an die Güter des Lebens als Gottes Gaben, erzieht zu Dankbarkeit, schärft ein, Maße und Grenzen menschlicher Geschöpflichkeit ernst zu nehmen, und ermutigt, in der Kraft des befreienden Evangeliums von Jesus Christus bei allen gesellschaftlichen Aufgaben verantwortungsvoll und hoffnungsvoll mitzuwirken."* (DS 64), so bin ich nicht sicher, ob hier nicht doch, viereinhalb Jahrhunderte nach seinem Tod, Melanchthon selber als Schriftführer beteiligt gewesen sein könnte. In seiner Perspektive bleibt verantwortliche Teilhabe am gesellschaftlichen Bildungsgeschehen ein unaufgebbares Kernelement reformatorischer Frömmigkeit.

Ich komme zu meinem letzten Punkt: Religionsverantwortung. Von seinen Anfängen an ist reformatorisches Glaubensverständnis ein auf die gesellschaftliche Entwicklung des Humanum insgesamt bezogener Ordnungsentwurf gewesen. Als ich vor über dreißig Jahren meinen Dienst in der Kurpfalz antrat, bezog ich mit meiner Familie ein beeindruckendes, unmittelbar neben der Kirche gelegenes Pfarrhaus. Gute 100 Meter südlich davon das Rathaus; andere 100 Meter in nördlicher Richtung das Schulhaus; direkt gegenüber die Polizeiwache; das Ganze ein für den Ordnungsentwurf der Reformation nachgerade symbolisches Ensemble, gewissermaßen eine zu Stein und Straße geronnene reformatorische Kirchenordnung.

Aufgabe der Kirche, sagt Melanchthon, ist die Reinhaltung der Lehre, die Verkündigung des Wortes, die Austeilung der Sakramente, die Pflege von Kultus und Frömmigkeit. Hier lässt sich nichts delegieren. Hier bleibt jede Christin und jeder Christ in unvertretbarer Verantwortlichkeit befasst. In dieser Grundverantwortlichkeit steht für Melanchthon auch der Fürst, auch das Mitglied des Magistrats, jeder, der in der Leitung des Gemeinwesens Verantwortung zu tragen hat. Melanchthon entwickelt daraus die Lehre von der cura religionis, der Sorgfaltspflicht der christlichen Obrigkeit für die Belange der Religion. Die Obrigkeit hat, so formuliert er es ab etwa der Mitte der 30er Jahre, nicht nur die Aufgabe, das menschliche Miteinander sozialverträglich zu organisieren. Sie ist auch für die Gottesverträglichkeit zuständig, jedenfalls, was die äußeren Bedingungen angeht. Sie ist, abgekürzt gesprochen, Hüterin beider Tafeln des Gesetzes, also nicht bloß der Gebote 4 – 10, sondern auch der Gebote 1 – 3. Denn "das Amt der Obrigkeit ist nicht das von Rinderhirten, dass sie lediglich für den Bauch zu sorgen hätte." Ihr obliegt auch die Fürsorge für den Kultus, und das nun allerdings nicht kraft Funktion, sondern kraft der geistlichen Gewissensbindung der Funktionsträger. Als Hüterin auch der ersten Tafel des Dekalogs hat sie für die Präsenz der reinen Lehre einzustehen.

Die auch fatalen Entwicklungen, die sich unter den Bedingungen des seinerzeit geltenden nonpluralen, monistischen, einspurig repressiven Wahrheitsbegriffs aus dieser Konstruktion ergaben, will ich nicht

verschweigen. Der für seine Gesprächsbereitschaft immer wieder gerühmte Melanchthon war gegen aufrührerische Bauern, gegen alles Schwärmerische, Täuferische und Ketzerische von erstaunlicher Schroffheit. Hier hatte selbstverständlich die Obrigkeit einzuschreiten, hier war selbstverständlich bei vergeblichen Bekehrungsversuchen der Tod zu verhängen. Und selbstverständlich hatte Blasphemie als todeswürdiges Verbrechen zu gelten. Da steht Melanchthon völlig im Strom seiner Zeit. Nicht lange hernach haben seine Schüler die Konstruktion der cura religionis, der Religionsverantwortung, vom Gewissen der obrigkeitlichen Person abgelöst und sie an die Funktion gebunden, Geburtsstunde des sog. landesherrlichen Kirchenregiments. Über alle diese Dinge wäre jetzt, was ihre Vorgeschichte und Geschichte angeht, noch Vieles zu erläutern. Ich will das jetzt nicht mehr tun. Ich will nur in einem letzten Gedankenschritt die Frage nach Bedeutung und Verbleib der cura religionis aufwerfen. Und bemerke dazu:

1. Von Melanchthon her können Frömmigkeit, Bildung und Religion niemals als Privatsache begriffen werden. Sie bleiben auch unter den Bedingungen der Moderne ein zentraler öffentlicher und öffentlichkeitsrelevanter Sachverhalt. Religion ist wesentlich öffentlichkeitskonstitutiv. Ihr eignet nicht nur die vorhin beschriebene Konvergenz auf das Bildungsgeschehen. Ihr eignet darüber hinaus Konvergenz auf die sittliche Gestaltung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs insgesamt. Insofern gehört Melanchthons Denken in den Wurzelgrund des Projekts, das für die Gegenwart unter dem Stichwort Öffentliche Theologie zu beschreiben ist. Für die Durchschlagskraft dieses Anspruchs ist die Dresdener Intervention der Ratsvorsitzenden, Landesbischöfin Käsmann, ein hervorragendes Beispiel.

2. Mit der Lehre von der cura religionis hat Melanchthon seinerzeit diejenige Konstruktion geschaffen, die unter den Bedingungen der Reformation den in kirchlicher Selbstverantwortung wahrzunehmenden Auftrag öffentlicher Religionsausübung mit der Verantwortung des Gemeinwesens für die Ausübung von Religion zusammenzudenken erlaubt. Prinzipiell ist damit Religion als öffentliches Gut gesichert. Ich möchte deshalb vorschlagen, die mit den Stichworten Aufklärung, Französische Revolution, Novemberrevolution und Säkularisierung zu beschreibenden Verschiebungen und Brüche im Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft nicht einfach als Abbrüche zu interpretieren. Religionsneutralität des Staates kann nicht in laizistischer Engführung bestehen. Sie hat sich vielmehr an der Aufgabe zu bewähren, dem Kulturgut Religion in seinem spezifischen Gestaltungsauftrag denjenigen Raum zu bieten, der für die Erfüllung dieses Auftrags erforderlich ist. Unter den Bedingungen des neuzeitlichen Pluralismus signalisiert die melanchthonische Lehre von der cura religionis die Verantwortlichkeit der öffentlichen Hand für die Religionsausübung der Bürgerinnen und Bürger. Das ist nicht nur auf christliche Religion, sondern auf das Kulturgut Religion insgesamt in Ansatz zu bringen. Der jüngst zwischen dem Land Baden-Württemberg und der Jüdischen Kultusgemeinde abgeschlossene Staatsvertrag muss hier ebenso als bedeutender Impuls gewertet werden wie die kürzlich erhobene

Forderung des Wissenschaftsrats nach Einrichtung von Lehrstühlen für Islamische Theologie an den Staatlichen Universitäten der Bundesrepublik Deutschland. Nach religionsgeschichtlicher und religionssoziologischer Einsicht stehen Wohlergehen der Religion und Wohlergehen des öffentlichen Gemeinwesens untereinander in dichter innerer Wechselwirkung. Eine hohe und organisatorisch wirksame Sensibilität für die religiöse wie für die gesellschaftliche Bedeutung dieser Wechselwirkung – das nenne ich jetzt das über die Grenzen Melanchthons und seiner Zeit hinausgehende innere Anliegen meiner Überlegungen.

Liste der abgekürzten Hinweise:

- CR Corpus Reformatorum; ed. C. G. Bretschneider. Halle 1834 ff.
CR-s Paul Gerhardt. Gesamtausgabe; ed. E. Cranach-Sichert. Wuppertal und Kassel 1982.
GL F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube. 2. Aufl.; ed. M. Redecker. Berlin 1960.
Haustein Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene; ed. J. Haustein. Göttingen 1997.
Jung Martin H. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Tübingen 1998.
Melanchthon deutsch. 2 Bände; ed. M. Beyer et al. Leipzig 1997.
MSA Melanchthon, Studienausgabe in sieben Bänden; ed. R. Stupperich. Gütersloh 1952 ff.
Reclam Philipp Melanchthon. Glaube und Bildung; ed. G. R. Schmidt. Stuttgart 1989.