

Jan Lohrengel / Andreas Müller (Hg.)

Entdeckungen des Evangeliums

Festschrift für Johannes Schilling

V&R Academic

Jan Lohrengel / Andreas Müller (Hg.): Entdeckungen des Evangeliums

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Herausgegeben von
Volker Henning Drecoll und Volker Leppin

Band 107

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525568965 — ISBN E-Book: 9783647568966

Jan Lohrengel / Andreas Müller (Hg.): Entdeckungen des Evangeliums


Jan Lohrengel / Andreas Müller (Hg.)

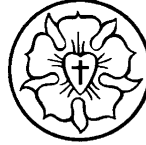
Entdeckungen des Evangeliums

Festschrift für Johannes Schilling

Vandenhoeck & Ruprecht

Diese Publikation wurde finanziell gefördert von
der Sparkassenstiftung Schleswig-Holstein und der Luther-Gesellschaft.

 Finanzgruppe
Sparkassenstiftung
Schleswig-Holstein



Mit 19 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-3237

ISBN 978-3-647-56896-6

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen



Vorwort

Der vorliegende Band bietet einen bunten Strauß akademischer Blumen, die Johannes Schilling zu seinem 65. Geburtstag im Jahr 2016 überreicht wurden. Freunde und Kollegen hatten sich in Kiel zu einem Kolloquium versammelt, bei dem beiliegende Beiträge zu Gehör kamen. Dieses Kolloquium stand unter dem Titel „Entdeckungen des Evangeliums“. Die Organisatoren waren sich sicher, unter einem solchen Motto die vielfältigen Interessen von Johannes Schilling am besten bündeln zu können. Außerdem erschien ein Streifzug auf dieser Spur durch alle Epochen der Kirchengeschichte geeignet, um die Beiträge mit ihren ganz unterschiedlichen Schwerpunkten in Geschichte und Kirchengeschichte zu versammeln.

Wenn man versucht, das wissenschaftliche Œuvre von Johannes Schilling systematisch zu verorten, treten angesichts seiner Größe und Vielfalt auf den ersten Blick Schwierigkeiten auf. Neben zahlreichen Editionsprojekten lateinischer und deutschsprachiger Autoren stehen global- und lokalhistorische, musikwissenschaftliche, kunst- und theologiegeschichtliche Beiträge, Artikel zu zentralen kirchengeschichtlichen Begriffen genau so wie geschichtstheoretische Abhandlungen.

Erst auf den zweiten Blick wird deutlich, dass der Gegenstand durch die Jahre des Wirkens von Johannes Schilling und auch durch die von ihm behandelten Epochen hindurch stets der gleiche war und sicher auch bleiben wird. Johannes Schilling fragt: Welche Rolle spielte das Evangelium in der Geschichte und der Gegenwart? Wie wurde das Evangelium von Menschen in den ganz unterschiedlichen Zeiten und Lebenssituationen verstanden, interpretiert? Manchmal geriet das Evangelium in Vergessenheit, musste erst wieder entdeckt werden. Das gilt keineswegs nur für die Reformationgeschichte, in der wir seinen Maßstab für im besten Sinne des Wortes theologische Kirchengeschichtsschreibung zu erkennen glauben. Das Evangelium ist nicht nur für Martin Luther die alles entscheidende, gute Botschaft, die tröstet und von der man „singet, saget und fröhlich sei“.¹ Auch Johannes Schilling könnte man diesen Ausspruch, so glauben wir, in den Mund legen. Gerade auch deswegen konnte es für einen Reformationhistoriker keinen anderen Titel für ein Festkolloquium zum 65. Geburtstag geben als „Entdeckungen des Evangeliums“.

Gerhard Ebeling, der Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift verstand, ist breit rezipiert worden. Die Debatte über seinen Vorschlag ebte zu keinem Zeitpunkt vollständig ab. In jüngster Zeit erst erschienen diverse Abhandlungen, die auf Ebelings Aussage zurückgreifen. Das Kolloquium hat diese Debatte mit aufgegriffen und damit auch versucht, einen Beitrag für das (Selbst-) Verständnis der Kirchengeschichte zu leisten. Das Hauptaugenmerk des Kolloquiums

1 WA.DB 6, 2/4.

lag jedoch auf der Rezeptionsgeschichte des Evangeliums. Dabei stand die Leitfrage im Zentrum, in welchem Umfang sich kirchen- und kulturgeschichtliche Reformen sowie gesellschaftliche Veränderungen auf eine vertiefte Lektüre des Evangeliums zurückführen lassen. Auch aufgrund der interdisziplinären Orientierung des Programms haben die Referenten weiterführende Fragestellungen entwickelt. In der vorliegenden Festschrift sind die Beiträge des Kolloquiums nun in schriftlicher Form zugänglich.

Die Herausgeber haben die Beiträge in zwei Abteilungen gegliedert: Solche, die im engeren Sinne mit dem vorgegebenen Thema in Verbindung stehen und solche, die als Freundesgaben im weiteren Sinne den Jubilar ehren. Der von Gerhard Fouquet gehaltene Vortrag ist zwischenzeitlich an anderer Stelle erschienen.² Für diesen Band hat er daher dankenswerterweise einen anderen Aufsatz beigeleitet. Gerahmt wird der Band durch den öffentlichen Festvortrag von Dietrich Korsch, der Johannes Schilling in besonderer Weise charakterisiert, und dessen Gesamtbibliographie.

Sowohl das Kolloquium als auch die Festschrift konnten nur gelingen, weil sich zahlreiche Menschen engagiert haben. Frau cand.theol. Sarah Hertel hat sich um die Vereinheitlichung der Druckvorlage verdient gemacht. Die Sparkassenstiftung Schleswig-Holstein sowie die Luther-Gesellschaft haben das Erscheinen dieser Festschrift finanziell ermöglicht. Dafür danken wir ganz herzlich.

² Gerhard Fouquet: Sterben auf der Romfahrt – Sprecher und Sprechen über den ‚guten Tod‘ Graf Wilhelms III. von Henneberg (1480), in: *Geschichte und Region/Storia e regione* 25 (2016) 1, 159–178.

Inhalt

AUF DEN JUBILAR: JOHANNES SCHILLING UND DIE ENTDECKUNG DES EVANGELIUMS

Dietrich Korsch

- Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit.
Konturen eines Konzepts der Kirchengeschichte 11

ENTDECKUNGEN DES EVANGELIUMS IN DER GESCHICHTE DER KIRCHEN

Andreas Müller

- Do ut des – evangelische caritas bei Cyprian von Karthago 27

Volker Leppin

- Sola gratia – sola fide.
Rechtfertigung nach der Römerbriefauslegung des Petrus Lombardus 47

Thomas Hahn-Bruckart

- Die Entdeckung des Evangeliums und
die Formierung reformatorischer Identitäten.
Kohäsion und Diffusion in der Wittenberger Reformation 65

Christopher Spehr

- Geistlicher Biesemknopf und kräftiger Osterhonig.
Lutherische Predigtkultur um 1600 am Beispiel
des schlesischen Pfarrers Valerius Herberger 81

FREUNDESGABEN

Gerhard Fouquet

- „Gedechnus“ – Kaiser Maximilian I., das Domkapitel und
ein vergessenes Grabmal der Königinnen und Könige im Dom zu Speyer . . 95

Harry Oelke

- Der Papst als Antichrist und die ‚Gute Nachricht‘.
Beobachtungen zur reformatorischen Papstkritik im Bild 107

Manfred Jakobowski-Tiessen

„Er vereinigt sich nicht eher mit mir, bis ich ein Herrnhuter werde.“

Ein religiöser Bruderzwist an der Wende zum 19. Jahrhundert 131

Wissenschaftliche Bibliographie von Johannes Schilling 149

Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnis 163

Dietrich Korsch

Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit

Konturen eines Konzepts der Kirchengeschichte

Die Geschichte verstehen: das ist der methodische Anspruch des Historikers. In der Geschichte leben: das ist der existentielle Horizont der Historie. Die Geschichte lieben: das ist eine individuelle Erfahrung des Historikers im Umgang mit der Historie.

Das Verstehen der Geschichte ist ein voraussetzungsvolles Geschäft. Wenn wir die Voraussetzungen des Verstehens festhalten wollen, brauchen wir eine Methode. Die grundsätzliche Methode der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ist der kritische Vergleich: der Vergleich des einen Ereignisses mit dem anderen, Abgrenzung der Ereignisse voneinander, ihre Zuordnung zueinander. Dabei muß immer schon der Zusammenhang vorausgesetzt werden, daß sie alle zu einer Geschichte gehören. Diese Idee des Ganzen schließt den Historiker selbst ein. Darum läßt sich Geschichte nur verstehen, wenn die eigene Beteiligung an ihr bewußt ist, und zwar die Beteiligung an der Erfassung der historischen Gegenstände ebenso wie an der Erarbeitung der wissenschaftlichen Methoden. Sich in der eigenen Gegenwart verstehen, ist mithin eine Voraussetzung dafür, die Gegenwart als Resultat der Geschichte zu begreifen. Ein geschichtliches Selbstverhältnis enthält immer schon ein Urteil über die eigene Gegenwart im Horizont des Ganzen in sich. Doch nach welchem Maß wird ein solches Urteil gefällt? Die grundsätzliche Bedingung besteht darin, das historische Verfahren selbst zum Vorbild zu nehmen, also die Zuordnung von Einzelfnem im Horizont des Ganzen der Geschichte. Dafür gibt es, in der Geschichte wie in der Gegenwart, unterschiedliche Typen; welche Gestalt dieser Zuordnung überzeugt, ist am Ende eine Frage individueller Erfahrung. Will man solche Erfahrungen kategorisieren, so muß man sie dem Bereich von Religion zuordnen, die es eben mit dem Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen zu tun hat.

Johannes Schilling geht es um das Verstehen der Geschichte, mit aller methodischen Konsequenz. Er läßt sich von der Geschichte in seiner Gegenwart erreichen, weil er um die Gegenwart als Horizont des Vergangenen weiß. Und er liebt die Geschichte, weil sich ihm ein Verständnis für den Zusammenhang des Ganzen und des Einzelnen erschlossen hat, das sich in der Geschichte wie in der Gegenwart bewährt. Warum das so ist, wie sich dies alles genauer darstellt – und inwiefern in der historischen Arbeit Johannes Schillings eine kirchengeschichtliche Konzeption von Rang beschlossen liegt, daran soll hier erinnert werden.

Dabei geht es im ersten Gedankengang um den Ort der Frömmigkeit in der Geschichte, oder: warum das Verstehen von Frömmigkeit für das Verstehen von Ge-

schichte nötig ist. Im zweiten Schritt ist es dann um Geschichten der Frömmigkeit zu tun: was sie voneinander unterscheidet – und welche Rolle dabei das Evangelium spielt. Schließlich gilt unsere Aufmerksamkeit Geschichten vom Evangelium: wie sich das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit selbst eine Geschichte verschafft.

I. Frömmigkeit und Geschichte

Dieser erste Sachzusammenhang bewegt sich auf einer methodischen Ebene. Wie läßt sich mit dem Gedanken des kritischen Vergleichs in der Geschichtswissenschaft so umgehen, daß er handhabbar wird? Betrachten wir zunächst das Verhältnis von Geschichte und Geschichten. Von jeder einzelnen Geschichte, jedem Ereignis, jedem irgendwie abgrenzbaren Überlieferungszusammenhang können und müssen wir annehmen, daß dieses Einzelne sich in einem größeren Kontext bewegt. Das hat zur Folge, daß stets Strukturen des Allgemeinen in diesem Einzelnen präsent sind; so geht es etwa in jeder Ordnung sozialer Zusammenhänge immer auch um Macht. Doch diese Zugehörigkeit zum Allgemeinen deckt das Individuelle noch nicht ab; im Gegenteil, wir sind als historisch Fragende gerade an dem interessiert, was sich vom abstrakt Allgemeinen unterscheidet. Darum gilt eben beides: Geschichten haben an der Geschichte Anteil, sie sind Fälle der Geschichte insgesamt. Und: Geschichten widersetzen sich dem Allgemeinen, sie behaupten ihr Eigenrecht und ihren Eigensinn. Die Kunst des Historikers besteht darin, dieses Wechselverhältnis darzustellen – und dabei zugleich die Abfolge der Geschichten in der Geschichte festzustellen.

Dieses noch sehr allgemein gefaßte Verhältnis von Geschichten und Geschichte läßt sich nun etwas genauer betrachten. Wir finden beide Seiten, die allgemein-umfassende und die einzelne, spezifische immer schon miteinander verwoben, und das in vielerlei Hinsicht. Wenn wir uns nun daran machen, die möglichen Zuordnungen methodisch zu unterscheiden, dann lassen sich als erstes Handlungszusammenhänge feststellen, die sich in getroffenen Entscheidungen darstellen. Also in solchen Ereignissen, in denen bestimmte Handlungsabfolgen zu einem – vorläufigen – Ende gelangen, das als solches bemerkt und berichtet wird. Für das Geflecht solcher Handlungszusammenhänge gibt es stets gemeinsame Hinsichten, die sie miteinander verbinden; sie lassen sich grundsätzlich anthropologisch ausweisen: Macht und Recht, Wissen und Glauben, um nur die vielleicht wichtigsten zu nennen. Wir gelangen auf diesem Weg zur Beobachtung von *Institutionen*, die sich durch die Organisation von Handlungen auszeichnen, also: Staat und Rechtspflege, Wissenschaft und Kirche, um mich auch hier nur auf die genannten Beispiele zu beschränken. Es versteht sich, daß diese Institutionen ihre eigene Geschichte entfalten. Man kann dann eine Geschichte der politischen Aktionen auf Staats- und Verwaltungsebene schreiben oder eine Wissenschaftsgeschichte, auch eine Kirchengeschichte natürlich, die die Strukturen und Entscheidungen kirch-

licher Gremien und Verantwortungsträger rekonstruiert. Es versteht sich ebenso, daß diese Institutionen auch untereinander in Interaktion treten; es gibt wissenschaftliche und religiöse Annahmen im staatlichen Handeln und im Recht; es gibt Machtfragen in der Kirche und so fort. Gleichwohl besteht grundsätzlich die Berechtigung und auch das Bedürfnis, Geschichte unter dem Blickwinkel einer solchen handlungsspezifischen Institutionengeschichte zu erzählen.

Wie man aber bereits an der Verflechtung der Handlungsdimensionen bemerken kann: die Geschichte geht nicht in dem äußeren Zusammenspiel der Institutionen auf. Es gibt vielmehr dafür, daß es tatsächlich zu den Interaktionen kommt und kommen kann, unausgesprochene oder ausgesprochene Voraussetzungen, Annahmen über die Verfaßtheit der natürlichen Welt, über die Eigenart menschlichen Lebens und Handelns, über den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen, über die Möglichkeit, all diese Hintergründe sichtbar und zugänglich zu machen. Man kann diese Dimension der Geschichte *Kultur* nennen, oder bescheidener und genauer: Elemente kultureller Symbolbildung. Sie haben damit zu tun, daß es eine immer schon voraussetzende Fähigkeit der Verständigung gibt, eine Wirklichkeit der Kommunikation, die darauf beruht, daß Menschen in der Lage sind, ihr Leben gemeinsam zu gestalten. Allerdings kommen an dieser Stelle auch die Beschränkungen deutlicher in den Blick, die der vorhin genannten Interaktion der Institutionen voraus liegen. Erst im Zusammenhang einer mehr oder weniger gemeinsamen Verlaufsgeschichte und damit auch unter Voraussetzung einer lokalen, geographischen Nähe bauen sich die kulturellen Selbstverständlichkeiten auf, die für das Handeln in institutionell abgegrenzten Zusammenhängen erforderlich sind. Sie lassen sich am deutlichsten da beobachten, wo von der unmittelbaren Zweckhaftigkeit institutionellen Handelns Abstand genommen wird; darum ist es insbesondere die Kunst, an der man diese vorlaufenden Orientierungen beobachten kann, in Plastik und Malerei, Dichtung und Musik. Auch die Geschichte dieser Voraussetzungen läßt sich schreiben – als Geistes- oder Kulturgeschichte, mit ihren je eigenen Abgrenzungen, Zusammenhängen und Interaktionen ebenso wie in ihrer Verflochtenheit mit der Institutionengeschichte. Die Architektur und die Macht, die Tragödie und das humane Handlungsbewußtsein, die Kirche und die Musik – auch das sind Themen der Kulturgeschichte.

Und doch fehlt noch ein weiterer Aspekt in unserem Fächer der geschichtlichen Bezüge. Wir sind bis jetzt davon ausgegangen, daß es in der Geschichte um einzelne Ereignisse geht, die in einen Zusammenhang des Ganzen verwoben sind. Das Ganze, von dem jetzt hier die Rede ist, stellt sich nicht als solches dem historischen Bewußtsein dar. Aber bereits die Tatsache, daß wir alle Zusammenhänge des Einzelnen miteinander stets weiter verdichten können, daß wir auch umgekehrt die Horizonte, die sich zwischen den Aufmerksamkeitsrichtungen der Geschichtsschreibung auftun, immer noch weiter überschreiten können, weist auf das Phänomen hin, um das es jetzt näher gehen muß. Der besondere Aspekt des Ganzen, der damit hervorgehoben ist, geht zurück auf sein scheinbares Gegenteil, nämlich die Verfassung des einzelnen Handelns oder des Handelns einzelner Menschen. Dem

Allgemeinbegriff der Geschichte stehen eben, genau besehen, die Geschichten gegenüber, die immer aus dem Handeln einzelner Menschen resultieren. Damit hat es nun aber eine besondere Bewandnis. Es steckt so etwas wie ein Geheimnis im einzelnen menschlichen Handeln. Denn in allem, was wir tun – und damit auch in jedem einzelnen Handeln – setzen wir uns selbst aufs Spiel. Wir verlassen den Zustand, in dem wir uns befinden, und nehmen, auf welche Weise auch immer, einen neuen Zustand ein. Dabei setzen wir implizit voraus, daß wir uns in dieser Veränderung selbst erhalten. Auch im Rückblick auf das, was wir getan haben, wollen wir sagen können: Das war ich – und in der Folge meines Handelns (im Zusammenhang aller gegebenen und von mir nicht veränderbaren Umstände) bin ich geworden, was ich jetzt bin.

In diesem Aspekt des Sich-Verlassens, das allem Handeln eigen ist, steckt nun, näher betrachtet, das Geheimnis, um das es mir zu tun ist. Denn so sehr auch das Risiko, mich durch mein Handeln selbst zu verlieren, durch Vorsicht, Klugheit, analoge Erfahrungen und dergleichen beschränkt werden kann: auszuschließen ist es niemals. Darum setzt schon das einfachste individuelle Handeln die Annahme voraus, daß es gut werden könne. Das Prädikat „gut“ stellt in diesem Zusammenhang kein Erfahrungsurteil dar, denn von dem Künftigen gibt es ja noch keine Erfahrung. Es liegt vielmehr eine Annahme darin, die man in ihrer Reichweite nur angemessen einschätzen kann, wenn man sie als eine Annahme über das Ganze versteht, das gewissermaßen im Augenblick eines jeden geschichtlich-individuellen Handelns präsent ist. Wo diese Verbundenheit empfunden wird, geschieht das Handeln – zwar immer noch im Modus des Risikos, aber doch – in einem Bewußtsein von Gewißheit, mit dem das Subjekt des Handelns sich der Zukunft aussetzt. Einer Zukunft, die, wenn man es näher bedenkt, nicht nur die Zukunft des eigenen endlichen Lebens, sondern die Zukunft der Geschichte im Ganzen in Anspruch nimmt. Dieses Bewußtsein nenne ich Frömmigkeit. Und es zeigt sich, daß der Versuch, eine Geschichte der *Frömmigkeit* zu schreiben, mit zu den Aufgaben gehört, die die Geschichte denen stellt, welche sie verstehen wollen.

Institutionen- oder Ereignisgeschichte, Kultur- oder Geistesgeschichte und Frömmigkeitsgeschichte, das sind mindestens drei Dimensionen, die sich aus der Reflexion auf die methodische Anlage der Geschichte als Wissenschaft ergeben.

Man könnte erwarten, die Frömmigkeitsgeschichte auch sogleich als Religionsgeschichte zu bezeichnen. Das wäre in gewisser Hinsicht auch möglich. Doch schlage ich für unsere Überlegungen hier vor, den Begriff der Religionsgeschichte als abstrakteren Oberbegriff zu verwenden, der alle Fragen der Symbolisierung der Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen in sich begreift, also sowohl die Geschichte der Kirche als Institution als auch die Dimension letzter Horizonte in der Kultur als auch die individuelle Zuordnung der einzelnen individuellen Handlung zum Ganzen. Es kommt dann jedesmal darauf an, die Zuordnung dieser Gesichtspunkte zum Religionsbegriff zu bestimmen; das ermöglicht es jedenfalls auch für solche Zusammenhänge eine Religionsgeschichte zu schreiben, in denen es von dem Charakter des individuellen Handelns, das der Gewißheit bedürftig ist, noch

kein explizites Bewußtsein gibt. Man würde dann von einer Religionsgeschichte sprechen müssen, die sich noch nicht als Frömmigkeitsgeschichte herausgestellt hat. Hier beschränken wir uns auf die christliche Frömmigkeitsgeschichte; ob es dergleichen auch in anderen Religionen gibt und wie die Phänomene dann zu beschreiben wären, lassen wir dahingestellt.

Frömmigkeit ist aber, soviel läßt sich mit Sicherheit sagen, für unsere Kultur eine methodisch ausweisbare Betrachtungsweise der Geschichte. Und sie hat, wie all das, was wir auf dem Wege unserer methodischen Besinnung fanden, auch ihre eigene Geschichte. Dieser wenden wir uns jetzt im zweiten Überlegungsgang zu. Denn da gibt es, natürlich, Unterschiedliches zu erzählen.

II. Geschichten der Frömmigkeit

Frömmigkeit ist ein Thema der Geschichte mit einem besonderen Akzent, nämlich dem Ausgang beim Individuum und seiner Geschichte. Wie machen sich Individuen in der Geschichte bekannt – so, daß sie auch für uns spätere noch zu erkennen sind? Durch ihre kulturellen Produktionen. Diejenigen Hervorbringungen, die uns die beste Kenntnis individueller Geschichten ermöglichen, sind Texte. Denn in ihnen leuchtet ein Sinnhorizont auf, den uns weder ein Bild noch eine Skulptur noch ein Gebäude, nicht einmal ein Musikstück so klar zu erkennen erlaubt. Wer individuelle Geschichte erkennen will, braucht zuverlässige Texte. Das ist das erste. Texte der Frömmigkeit aber sind nun so geartet, daß sich in ihnen nicht nur das Individuum in seiner Subjektivität ausspricht – das gewiß auch. Sie nehmen aber gerade im Ausgang von der eigenen Individualität den Sinnhorizont des Ganzen in den Blick – und nehmen dann auch entsprechende Zuordnungen des eigenen individuellen Lebens zum Ganzen vor. Das ist das andere Moment, das uns gleich beschäftigen wird. Doch verweilen wir zunächst bei der schlichten Voraussetzung, daß wir von individuellen Menschen in der Geschichte nur wissen, daß wir ihre Geschichte nur erkennen, indem wir ihre Texte kennenlernen.

1. Der Autor und sein Text

So einfach die Einsicht ist, daß Individuen in der Geschichte durch ihre Texte zu erkennen sind, so voraussetzungsreich ist sie zugleich. Denn mit unserer Besinnung auf das Verhältnis von Autor und Text treten wir in eine dreistellige Beziehung ein. Erstens gilt die Tatsache, daß ein Text einen Autor als Produzenten hat. Hinter dem Text steckt also ein produktives Subjekt, das sich in dem Text sinnerzeugend und sinnvermittelnd ausdrückt, und das sich damit bereits, in aller Individualität, in einen größeren Zusammenhang stellt. Zweitens besitzt der Text, von dem Augenblick seiner Existenz an, ein Eigenleben gegenüber seinem Verfasser. Die wechselhafte Subjektivität, die sich ausgedrückt hat, aber immer auch anders könnte, ist der

festgelegten Schrift gewichen – eine Einschränkung, ohne Zweifel. Aber doch auch eine Festlegung, die zu der Identität dessen gehört, der sich als Autor betätigt. Das Eigenleben des Textes nun, drittens, ist es, welches die Rezipienten anspricht. Ein Text sucht Leser; sogar das eigene intime Tagebuch wartet darauf, einmal wieder gelesen zu werden, von demselben Menschen im Rückblick auf die Zeit, in der er selbst auch anders war als später. Erst recht gilt das für alle publizierten Texte, besonders für die gedruckten und gehandelten, die geradezu nach vielen Lesern verlangen.

Diese Dreistelligkeit besitzt nun ihre eigenen Implikationen. Denn selbstverständlich hat der Autor, der einen Text verfaßt, schon potentielle Leser und deren imaginierte Sinnhorizonte vor Augen; er drückt sich schon im Blick auf andere und ihr Verstehen aus. Darum enthält seine Selbstfestlegung im Text auch immer die Einladung, ja die Aufforderung, eben so, als Verfasser dieses Textes, von seinen Lesern wahrgenommen und erkannt zu werden. Selbstexplikation vor anderen ist zugleich Selbstfestlegung nach innen. Die Leser wissen das – und sie rechnen ihrerseits damit, daß die Perspektive ihrer eigenen Lektüre mit ihnen als Subjekten zu tun hat, sie sich selbst im Medium von Texten bilden – und zwar sowohl im Blick auf den Autor und sein Werk als auch im Blick auf das Thema, das vom Autor individuell variiert wird. Auch der Rezeption ist ein Interesse unterlegt, das sich darin zeigt, daß Rezipienten mit den Texten produktiv umgehen.

Diese wenigen Einsichten machen es deutlich, wie wichtig kritische Editionen sind. Editionen von Texten also, die die anfängliche Erscheinungsgestalt eines Textes als erste und unveränderte Aussage des Autors ermitteln, mit der er sich als Individuum in den Sinnzusammenhang seines Themas stellt. Schon da, wo bei der Verfertigung und Vervielfältigung eines Textes andere Hände beteiligt sind als die Hand des Verfassers, treten mögliche Verschiebungen auf; sei es, daß dem Autor unterstellt wird, es auch anders gemeint haben zu können; sei es, daß im Blick auf potentielle Rezipienten Anstöße verschärft oder verharmlost werden. Erst recht kommen die Verschiebungen in Betracht, wenn spätere Rezipienten zu Tradenten werden, also ihre eigene Aneignung mit ins Spiel der Überlieferung bringen.

Die kritische Edition zeichnet sich gegenüber diesen Veränderungen dadurch aus, daß sie an der Idee festhält – und diese auch umsetzt! –, daß es bei der Verfassung eines Textes um die individuelle Äußerung eines historischen Subjektes geht. Das hat nun besondere Bedeutung für solche Texte, in denen sich Frömmigkeit ausdrückt. Denn lassen sich Überlieferungen, die von äußeren, vom Subjekt auch wieder ablösbaren Sachverhalten sprechen, durchaus mit anderen derartigen Überlieferungen so korrelieren, daß dabei die individuelle Auffassung eines Autors durch die bessere eines anderen ersetzt werden kann (so daß am Ende nur noch interessant ist, warum sich der eine möglicherweise geirrt hat), so kommt bei Texten der Frömmigkeit doch alles darauf an, das individuelle Leben im Hintergrund zu erfassen. Natürlich nie unmittelbar – das verhindert schon das Medium des öffentlich gemachten Textes; doch aber so, daß die geäußerte Überlieferung als Ausdruck und Bestimmung individuellen Lebens verstanden werden kann – und dabei kommt es in besonderem Maße auf die Authentizität des Textes an.

Man kann also sagen: Hinter der kritischen Edition von Texten – zumal solchen, die dem Horizont der Frömmigkeit zuzurechnen sind – steht selbst ein aus der Frömmigkeit gespeistes Interesse. Der Blick aufs ursprünglich Einzelne verdankt sich dem Bewußtsein, daß gerade am Ort dieses sich äußernden Einzelnen der Blick aufs Ganze sich öffnet. Die philologische Arbeit Johannes Schillings ist – in ihrer ganzen methodischen Strenge – von einer religiösen Intuition getragen. Sie zeigt sich auch darin als bedeutsam, daß sich seine editorische Arbeit vorzüglich Texten zuwendet, in denen solche individuellen, biographischen Züge zu erkennen sind oder die sich doch als solche darstellen, die Anregungen zu einer individuellen Aneignung geben wollen. Und sie läßt sich auch in seinem besonderen Interesse an der Lokalgeschichte erkennen, die stets den nächsten Umkreis individuellen Lebens beschreibt.

Doch die kritische Edition begnügt sich nicht mit der – anspruchsvollen – Rekonstruktion des ursprünglichen Textes. Sie nimmt sogleich auch die Dimension des mitgeteilten Sinnes in den Blick. Denn Texte der Frömmigkeit, die aus der Individualität ihrer Autoren entsprungen sind, wollen ihrerseits auf die Individualität ihrer Leser einwirken. Erst im Zirkel zwischen dem individuellen Ursprung und der individuellen Aneignung vollendet sich das kommunikative Geschehen der Frömmigkeit als Moment der geschichtlichen Wirklichkeit. Damit kommen wir zum zweiten Schritt der Geschichten der Frömmigkeit. Und jetzt gibt es, endlich, auch etwas zu erzählen.

2. Der Text und die Frömmigkeit

Gesta Gregorii Peccatoris heißt das Werk, das die Grundlage von Johannes Schillings Promotion in der mittellateinischen Philologie ist, die Geschichte, also: die Taten und Widerfahrungen, des Sünders Gregor.¹ Arnold von Lübeck hat es um 1200 verfaßt, indem er eine deutsche Vorlage Hartmanns von Aue im Lateinischen aufgenommen und umgestaltet hat. Über Arnold wissen wir nicht viel, über den Gregor, von dem in der Versdichtung die Rede ist, noch weniger. Aber sowohl die Wahl des Themas als auch der Gehalt des Textes sind aufschlußreich.

Gregor ist ein Sünder *par excellence*. Nicht, weil er moralisch verwerflich wäre, sondern weil ihn sein Lebensgeschick dazu hat werden lassen. Er ist der Mann auf der Suche nach sich selbst. Dabei hat er es besonders schwer. Denn er kennt seine Herkunft nicht, wächst als ausgesetztes Kind in einem Kloster auf und wird Mönch, verläßt dann aber unter Mühen das Kloster, um als Ritter über seine eigene Identität Gewißheit zu erlangen. Das bringt ihn in schwere Zerwürfnisse, denn er ist sozusagen der doppelte Ödipus: Selbst aus einem Inzest geboren, heiratet er, einer dynastischen Regel zufolge, seine verwitwete Mutter, deren bedrohtes Königreich er

¹ Schilling, Johannes: Arnold von Lübeck, *Gesta Gregorii Peccatoris*. Untersuchungen und Edition. Mit einem Beiheft, Göttingen 1986 (Palaestra 280).

zuvor befreit hatte. Nicht viel später kommt heraus, wer er ist – und was er getan hat. Dann zeigt Gregor eine beeindruckende Konsequenz, indem er sein Geschick annimmt und ein Leben in permanenter Buße auf sich nimmt: siebzehn Jahre Wind und Wetter ausgesetzt auf einer Insel zubringend. Doch als in Rom ein neuer Papst gesucht wird, taucht auf einmal sein Name auf – und die *cathedra Petri* wird ihm, dem *peccator maximus*, anvertraut.

Arnold hat die Geschichte Hartmanns so bearbeitet, daß er die Züge der Frömmigkeit verstärkt hat. Die sonderbare Erzählung eines – fast mythisch klingenden – Einzelfalls wird damit zu einem existentialen Muster. So tief und vorwillentlich in die Sünde verstrickt zu sein, so entschieden die Konsequenz der Buße ziehen, also so unbedingt zum Geschick des eigenen Lebens stehen: das ist nicht ein Weg ins Verderben; das ist eine Geschichte, die in die Nähe Gottes führt, ja die als exemplarisch für das Geschick des Sünders stehen kann.

Von Arnold wissen wir nicht gerade viel. Aber diesen Text kennen wir. Er muß ihm, wie wir aus der Sorgfalt der Bearbeitung erkennen können, viel bedeutet haben. Und jedenfalls dem, der Arnold dazu beauftragt hat, auch, Herzog Wilhelm von Lüneburg. *Gesta Gregorii Peccatoris*: eine mustergültige Edition eines musterhaften Textes für die Gestalt individuell frommen Lebens. Denn dieser Gregor setzt sich mit allem, was er ist – gerade in der tiefen Sündigkeit seiner Existenz – büßend Gott aus, der ihm in dieser Buße nahe ist, ja ihn aus seiner Einsamkeit und Verlorenheit heraus befreit.

Als Martin Luther im Jahr 1521 auf den Reichstag nach Worms vorgeladen wurde, war das ein Geschehen, an dem die Öffentlichkeit – in dem ganzen Maße, in dem es sie gab – großen Anteil nahm. Der, der den Anstoß zu einer gereinigten und vertieften Frömmigkeit gegeben hatte, der den äußerlichen Schein der Frömmigkeit kritisiert und dabei den Konflikt mit der kirchlichen Obrigkeit nicht gescheut hatte, ja der bereits der Exkommunikation unterworfen worden war: der wurde nun vor Kaiser und Reich zitiert, um sich zu verantworten. Das war, schon als bloße Tatsache, ein Ereignis, das die Zeitgenossen bewegte und erregte. Für die, die sich von Luthers Impulsen hatten berühren lassen, sah es nicht zu Unrecht so aus, als käme nun in Worms die Sache zu einer definitiven Entscheidung, da ja nicht die Kirche urteilen sollte, die sich angegriffen sah, sondern der Reichstag, also die Fürsten, Städte und der Kaiser als Repräsentanten der Christenheit. Luther in Worms der Reichsacht zu unterwerfen und für vogelfrei zu erklären, war freilich dann doch der obrigkeitliche Nachvollzug des kirchlichen Banns, und Luthers Verschwinden auf der Heimreise nach Wittenberg ließ die Öffentlichkeit in Unkenntnis über sein Schicksal.

Passio Doctoris Martini Lutheri heißt die Flugschrift aus dem Jahr 1521, die in dieser Situation Luthers Geschichte auf dem Reichstag als eine Kontrafaktur der Passion Jesu liest.² Luther kommt ins Verhör vor Kaiser und Reich, so wie Jesus

2 Schilling, Johannes: *Passio Doctoris Martini Lutheri*. Bibliographie, Texte und Untersuchungen, Gütersloh 1989 (QFRG 57).

dem Verfahren vor den Hohenpriestern und Pilatus unterworfen wird. Allerdings wird Luther nicht hingerichtet, soweit geht die Kontrafaktur doch nicht, aber seine Bücher sollen verbrannt werden – was nicht gelingt. Das Ende bleibt offen – nur die letzte, separat gesetzte Seite des Drucks verrät, wie man sich die Folge vorstellt: Lutherus passus est sub papistis: resurrexit in pectoribus christianis. Luther hat unter den Papisten gelitten, ist aber auferstanden in den Herzen der Christenmenschen.

Kontrafakturen sind zweideutige Literaturprodukte. Sie leben vom Vorbild, das sie nachahmen und doch nicht erreichen können. Doch sie wollen ihrerseits aktualisieren und scheuen die Nachahmung nicht. Sie sind ein Musterfall literarischer Produktion, in der sich die Individualität des Autors hinter der bekannten Geschichte versteckt, um gerade so der Geschichte zu neuer Aneignung zu verhelfen.

Passio Doctoris Martini Lutheri, die Edition dieses Textes ist die theologische Dissertation Johannes Schillings. Der Text weist, in aller Bedenklichkeit, die er aufwirft, auf eine neue Epoche der Frömmigkeitsgeschichte hin. Daß es nämlich jetzt, erneut, wie im Urchristentum, um Gewinn und Verlust des Ganzen geht: im eigenen Leben. Wenn man so will, wird die exklusive Geschichte Gregors zum Normalfall des christlichen Lebens. Buße ist ihr Grundmerkmal, auch wenn – und gerade weil – sie sich nicht in der Flucht auf die einsame Felseninsel vollzieht. Und alle Christen werden Papst, stehen in unmittelbarer Beziehung zu Christus, wie der Priester im Heiligtum, darin Christus gleich in seinem Verhältnis zum Vater. Gerade die Kontrafaktur der Passio Martini Lutheri ruft danach, den hier erst ziemlich grob und vorläufig anvisierten Übergang genauer zu erfassen.

Johannes Schwan aus Marburg – auch seine Schriften hat Johannes Schilling ediert – Johannes Schwan gehörte zu den Menschen, für die die Begegnung mit dem Evangelium eine Lebenswende zur Folge hatte.³ Um 1485 geboren, trat der Marburger Bürgersohn Schwan 1503 ins dortige Franziskanerkloster ein, hielt sich später bei den Basler Minoriten auf. 1522 finden wir ihn in Wittenberg immatrikuliert, und 1523 erscheint eine Schrift, in der er, nach dem Vorbild des Widmungsbriefs von Luthers *De votis monasticis iudicium*, seinen Abschied vom Franziskanerorden kundtut, wie Luthers in der Form einer Rechtfertigung dieses Schrittes vor seinem Vater, allerdings in deutscher Sprache. Für Schwan folgt aus seiner Annahme der reformatorischen Botschaft der Übergang in eine bürgerliche Berufstätigkeit: Er wird Drucker in Straßburg. Statt mit seinem Leben ein religiöses Exempel sein zu wollen, fördert er mit der modernsten Technik der Zeit die Verbreitung eigenständiger Überzeugungen. In seinem Text von 1523 findet sich die Verkündigung des Evangeliums – daß kein Mensch außerhalb des Glaubens gerechtfertigt ist, daß alle Sünder sind und allein aus Gottes Gerechtigkeit leben – darauf zugespitzt, daß es sein eigenes, individuelles Gewissen ist, das ihn als Antwort auf die Botschaft zum Wandel seiner Lebensform nötigt. Wir haben hier genau das

3 Schilling, Johannes: Johannes Schwan aus Marburg – Sein Leben und seine Schriften, in: Schilling, Johannes: Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit. Kirchengeschichtliche Aufsätze, Leipzig 2016, 73–106.

vor Augen, was wir zu Beginn unserer Überlegungen unter Frömmigkeit verstanden haben: Daß es das Gottesverhältnis im eigenen Gewissen, der Verantwortungsinstanz des individuellen Lebens, ist, welches für die Begründung und Orientierung des gesamten Lebens zuständig ist.

Nun läßt sich bei Schwan noch ein weiterer Schritt ausmachen, der für die Erfassung eines Lebens aus dem Evangelium maßgeblich wird. Denn dieser ersten Schrift von 1523, die sich geradezu modellhaft Luthers Begründung seines Klosteraustritts anschließt, folgt noch im selben Jahr eine andere, in der sich Schwan mit seinem Urteil von Luthers Vorgaben auch wieder ablöst. Die einmal am Evangelium anhand eines anderen gewonnene Identität wird zu einem Selbstsein ganz aus Christus ohne irgendwelche Mittlerschaft, so hat Johannes Schilling es sinngemäß selbst formuliert.

Das ist die Entdeckung des Evangeliums in der Geschichte der Frömmigkeit. Frömmigkeit ist immer schon interessiert an dem Ort des eigenen Lebens vor Gott und an der Gemeinschaft mit Gott. Sie vollzieht sich immer schon im Bewußtsein der Differenz zwischen der eigenen Lebensführung und dem göttlichen Willen. Und sie sucht auch stets den Ausgleich zwischen beiden, der abschließend erst im jüngsten Gericht erwartet wird. Doch unmittelbar im endzeitlich gültigen Willen Gottes und insofern aus dem Evangelium zu leben, das alle historische Zukunft schon jetzt bestimmt, das ist die neue, dem Evangelium Christi selbst folgende Botschaft, der nicht anders als im Glauben entsprochen werden kann, die aber auch keine andere Entsprechung verlangt. Der Glaube ist, so betrachtet, eine geradezu kategoriale Unterbrechung und Neubestimmung des Lebenslaufes, und es konnte gar nicht ausbleiben, daß sich insbesondere für diejenigen, die sich zu einer ersten religiösen Lebensführung verpflichtet hatten, also Klosterpersonen, ein Wandel ihrer Lebensform nahelegte; so gehört auch Schwan in die Reihe der „gewesenen Mönche“, die in der Reformation eine Rolle gespielt haben – wie auch überhaupt die Aufhebung und Umwandlung der Klöster sich als Konsequenz der Frömmigkeitsgeschichte in den Zeiten der Reformation darstellt. Johannes Schillings theologische Habilitationsschrift ist diesem Phänomen am Beispiel Hessens nachgegangen; unter dem Titel „Klöster und Mönche in der Reformation“ ergänzt und erweitert sie das Thema „Reichsstadt und Reformation“, von dem sein Lehrer Bernd Moeller gehandelt hat.⁴

Doch ist die Einstellung auf ein religiös bewußtes Leben mit der Reformation nicht auf eine besondere Lebensform beschränkt. Das ganze Leben eine Buße, sagt Luthers 1. Ablaßthese – im Bewußtsein der Tatsache, daß das nur der Fall sein kann, wenn das ganze Leben vom Evangelium bestimmt wird. Damit tritt aber das Erfordernis ein, den Gegensatz von menschlicher Sünde und göttlicher Gerechtigkeit, wie ihn das Evangelium hervorruft und zugleich überwindet, mit dem historischen Lauf des Lebens zu verschränken. Die antinomische Formel von Sünde und

⁴ Schilling, Johannes: Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, Gütersloh 1997 (QFRG 67).

Gerechtigkeit ist der dauernde Hintergrund eines Lebens, das sich durchaus auch historisch verlaufsformig vollzieht. Man kann, etwas modellhaft, den Unterschied der Wittenberger Reformatoren Luther und Melanchthon auf diese Problemstellung abbilden. Luther, dem gelehrten Prediger, war es darum zu tun, in den alltäglichen Wechselfällen des Lebens die durchgreifende Bestimmung durch das Evangelium nicht nur zu verkündigen, sondern sichtbar zu machen. Melanchthon, dem frommen Gelehrten, ging es darum, die religiöse Gegensatzbestimmung von Sünde und Gerechtigkeit als Begleitung des Lebens zu verstehen, zu dem ja auch Sprache und Wissen, Astronomie und Recht, Naturkenntnis und Kunst gehören.

Weil das Evangelium dieser Doppelseitigkeit bedarf, um als Lebensbestimmung gelingen zu können, hat sich Johannes Schilling auch nicht nur auf Luther beschränkt, sondern ganz entschieden Melanchthon zugewendet. Macht man sich, wie soeben versucht, den Sinn dieser Zweipoligkeit in der reformatorischen Theologie klar, dann werden alle Abgrenzungs- und Abstufungsversuche zwischen Luther und Melanchthon hinfällig – ohne daß man das individuelle Profil, die jeweiligen Eigenheiten und auch die Schwierigkeiten des Verhältnisses der beiden Wittenberger Protagonisten der Reformation vernachlässigen müßte. Allerdings läßt sich gerade dann, wenn es um das Evangelium als Lebensgestalt und Lebenskraft geht, auch nachempfinden, warum Johannes Schillings besondere Liebe dem Briefschreiber Luther gilt. Nicht nur, weil er selber ein *homme de lettres* ist, aus dessen Leben Briefe nicht wegzudenken sind; nein, es macht ja gerade Luther als Verfasser von so vielen Briefen aus, daß er seine eigene Geschichte, stets im Licht des Evangeliums, zu der Geschichte anderer ins Verhältnis setzt – die ebenso vom Evangelium betroffen sind oder sich betreffen lassen sollen. Briefe sind, so betrachtet, besondere Texte: festgesetzt und weggeschickt, aber doch ganz persönlich bleibend und auf individuelle Rezeption eingestellt. Unsere Lektüre – jedenfalls der Briefe, die nicht (das wäre ein besonderes Genre) auf öffentliche Bekanntmachung aus sind – unsere Lektüre stellt gewissermaßen einen Seitenblick dar; wir nehmen an individueller Kommunikation teil, und wir tun das dann richtig und jedenfalls Luthers Sachintention entsprechend, wenn wir den Austausch von Briefen als Modellfall einer religiösen Kommunikation verstehen, mittels derer sich das Evangelium selbst verbreitet und bezeugt.

Wenn von einer Entdeckung (oder Wiederentdeckung) des Evangeliums die Rede ist, dann dürfte es nicht überflüssig sein, dieser Formulierung einen Augenblick nachzusinnen. Denn der hier verwendete Begriff der Entdeckung unterscheidet sich von seinem Gebrauch im wissenschaftlichen, insbesondere naturwissenschaftlichen Denken. Hier geht es nicht darum, etwas erstmals aufzufinden (wie einen unbekanntem Kontinent) oder ein Gesetz aufzustellen (wie in der wissenschaftlichen Naturerkenntnis) oder ein Verfahren neu zu entwickeln (wie in einem technischen Prozeß) oder ein Artefakt zu konstruieren (wie einen Gebrauchsgegenstand). Hier geht es um ein Entdecken, das Wegnehmen einer Decke gewissermaßen, die das, was von Anfang an gilt, im Verborgenen hielt, weil sich, aus welchen Gründen auch immer, so viel anderes darüber gebreitet hat. Darum kann man

sagen, daß diese Entdeckung dazu verhilft, den Sachgehalt des Evangeliums auch zu anderen, früheren Zeiten zu identifizieren. Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit – das ist nicht nur ein Fall im Verlauf der Geschichte, das prägt auch die Wahrnehmung der Geschichte der Frömmigkeit im Christentum überhaupt. Denn die reformatorische Grundeinsicht von Sünde und Gerechtigkeit findet sich ja bereits als tragende Struktur in der Heiligen Schrift. In ihr liegen schon genau diejenigen Bestimmungsmomente vor, die nun, unter anderen und späteren Bedingungen, als maßgeblich erkannt und gegen die verdeckende Tradition ins Feld geführt werden. Mit dieser Beobachtung wird nun freilich auch verständlich, inwiefern die Entdeckung des Evangeliums Auswirkungen für die Wahrnehmung der Geschichte überhaupt besitzt.

3. Das Evangelium und die Geschichte

Das Evangelium ist ein Moment in der Geschichte der Frömmigkeit. Es ist selbst geschichtlich, in seinem Ursprung in der Geschichte Jesu Christi wie in seiner reformatorischen Wiederentdeckung. Es tritt nicht wie eine Fremdbestimmung in den Lauf der Geschichte ein, als sei es eine Bewertung, die sich aus supranaturalen Ursprüngen speist. Darum steht es mit den Bewegungen der Frömmigkeit im Kontakt, läßt sich auf sie beziehen und in ihnen wiederfinden. Denn die gesamte Geschichte des Christentums wird vom Evangelium durchzogen und bestimmt.

Als Moment der Geschichte der Frömmigkeit ist das Evangelium aber zugleich ihr inneres Maß. Es handelt sich nicht nur um ein historisches Phänomen unter anderen – das ist es auch –, es bringt vielmehr den strukturellen Kern der christlichen Frömmigkeit auf den Begriff. Denn immer geht es um das Gegenüber zwischen Gott und Mensch, genauer: zwischen dem sündigen Menschen und dem gnädigen Gott. Und dieses Verhältnis ist so zu denken, daß es Gott selbst ist, der auf den (sündigen) Menschen zukommt, ihm unmittelbar nahe kommt, indem er ihn anspricht. Darin gründet die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, daraus erwächst aber auch der Glaube, der Gottes Kommen annimmt und sich ihm überläßt, indem er ihm unendlich vertraut. All diese Worte sind nichts anderes als der Versuch, das Kommen Jesu Christi in seinem vollen Sinn zu erfassen und als erfreulich und befreiend zu verstehen. Darum ist es überall im Christentum genau um diesen Sachverhalt zu tun. Daß er in dieser Deutlichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte des Christentums ausgesprochen, also entdeckt, wurde, gehört zur christlichen Geschichte selbst. Da, wo das Evangelium sich ereignet, also menschliche Subjekte bestimmt, kommt es zu einer Erfassung des Sinns des Christentums überhaupt. Und diese Erfassung erlaubt es auch, andere Formen der Selbstdarstellung des Christentums zu verstehen, als zu derselben Geschichte gehörend, auch wenn sich die jeweiligen Äußerungsformen voneinander unterscheiden.

Auf diesem Hintergrund läßt sich nun auch Luthers – manchmal ätzende und verstörende – Polemik gegen die römische Kirche verstehen. Denn es geht nicht

um die bloße Selbstbehauptung einer kirchlichen Sondergestalt gegen die andere, schon gar nicht um das Aufkommen einer subjektiven Neuerung gegen das objektiv und seit alters Geltende, sondern um die Frage, was als Maßstab gilt: das Evangelium oder die Tradition. In dieser Frage besteht nun wirklich eine Alternative. Und die besitzt einen asymmetrischen Zuschnitt. Denn das Evangelium kann, als Maßstab verwendet, in der Geschichte der Tradition unterscheiden zwischen angemessenen und weniger angemessenen Erscheinungsformen des Evangeliums. Die Tradition dagegen, wo sie sich selbst als Maßstab sieht, kann die Behauptung einer kritischen Betrachtung ihrer selbst nur als fremde Neuheit verstehen, die bestenfalls der Tradition wieder einverleibt werden muß. Dabei lebt doch auch die Tradition von der Überzeugungskraft des Evangeliums, die in ihr wirksam ist.

Als Maß der Geschichte der Frömmigkeit besitzt das Evangelium nun aber auch – und das wird unter modernen Gesichtspunkten vollends deutlich – eine maßstäbliche Bedeutung für das Verstehen der Geschichte überhaupt. Wir haben anfangs ja unterschieden zwischen Institutions- bzw. Ereignisgeschichte und Geistes- oder Kulturgeschichte und beiden die Frömmigkeitsgeschichte zugeordnet. Die moderne Geschichte ist, so sehr sie sich in weltumspannenden politischen und sozialen Dimensionen erstreckt und so sehr in ihrer kulturellen Vielfalt zu herrschen scheint, doch auf elementare Weise von der Individualität der in der Geschichte lebenden Menschen gekennzeichnet. Das verleiht schon von vornherein der Geschichte der Frömmigkeit einen besonderen Status, wenn es darum geht, das je einzelne Handeln in den Zusammenhang des Ganzen zu stellen. Und das nicht im Sinne einer weltgeschichtlichen Extrapolation, sondern in der Weise, daß das Ganze implizit in jedem einzelnen Handeln präsent ist. Hier kann man gar nicht anders als danach verlangen, das Selbstverständnis der geschichtlich Handelnden schon vor dem Erfolg oder Mißerfolg ihres Tuns gegründet zu sehen; und dieses Verlangen wächst um so mehr, je weiter sich die Spannweite der globalen Welt erstreckt. Die Gottespräsenz im Glauben jedenfalls, der Kern der reformatorischen Botschaft des Evangeliums, ist genau von der Art, daß sie in geschichtlich handelnden Menschen ein solches Vertrauen weckt.

Man kann diesen Sachverhalt auch methodisch beschreiben. Es ist die große Herausforderung des Historismus in der geschichtswissenschaftlichen Methodik der Gegenwart, in der Vielfalt möglicher Wertungen einen objektiv verlässlichen Grund zu finden. Das Problem resultiert daraus, daß die geschichtlichen Handlungszusammenhänge in ihrer Vielzahl ihre eigenen Wertsetzungen vollziehen, so daß ein unbeherrschbarer Pluralismus der Werte daraus resultiert. Dem muß die Geschichtswissenschaft einerseits folgen, wenn sie nicht abstrakt werden will, sie darf sich ihm aber auch nicht überlassen, weil sie damit ihre eigene Aufgabe, das Einzelne auf das Ganze zu beziehen, verraten würde. In dieser Situation legt es sich nahe, auf das Moment des individuellen Handelns zurückzukommen, von dem alle diese partikularen Wertsetzungen ausgehen. Es muß also am Ort individuellen Handelns ein solches Bewußtsein des Ganzen anzutreffen sein, das sich nicht erst über die – empirisch ohnehin ausgeschlossene – Rekonstruktion des Ganzen

realisiert. Das Evangelium erfüllt diese Bedingung, ohne daß es zu diesem Zweck ausgedacht worden wäre. Ja, es vermag sogar das durchaus prekäre Verhältnis zwischen der einzelnen Handlung, ihrem subjektiven Ursprung und ihrem objektiven Resultat so zu schematisieren, daß das Scheitern des auf Erfolg eingestellten Handelns mit verarbeitet werden kann. Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit – es besitzt auch eine geschichtswissenschaftliche Bedeutung. Johannes Schilling ist sich genau dessen bewußt, wenn er vom Evangelium als dem „archimedischen Punkt in der Geschichte“ spricht.⁵

Das Evangelium in der Geschichte: das gilt nun nicht bloß am historischen Ort der Reformation, schon gar nicht allein in methodologische Hinsicht. Es ist mitten in der Geschichte zu finden. Und zwar so, daß man auch von dieser Präsenz nur wieder Geschichten erzählen kann.

III. Wahrnehmungen des Evangeliums in der Geschichte

1. Das Evangelium in geschichtlichen Gestaltungen

Das Evangelium ist ein Moment in der Geschichte der Frömmigkeit. Ja, aber es ist auch ein Akteur in dieser Geschichte. Denn so wie die Frömmigkeit sich auf Kultur und Institutionen auswirkt, so eben auch das Evangelium in ihr. Darum gibt es kulturelle Hervorbringungen, in denen die Kraft des Evangeliums im Gewand der Frömmigkeit erkennbar wird – wenn man dafür ein Auge hat. Das ist Johannes Schilling gegeben. Er vermag es, Spuren und Anstöße des Evangeliums in der Kultur zu entziffern. Zuerst, und ihm am nächsten: in Büchern, in Texten, wie sie editorisch erstellt werden können und wie sie uns dann vorliegen. Nicht nur den theologischen, vielleicht nicht einmal zuerst in ihnen. Sondern mehr noch in denen, die Lebensgeschichte erzählen, bei Joseph Roth oder Stefan Zweig zum Beispiel. Und den vielen neuen Büchern unserer Gegenwart. Sodann, und vielleicht ebenso nah: in der Musik. Von der Musik der Reformationszeit angefangen über Johann Sebastian Bach und Johannes Brahms bis zu Richard Strauß und Erich Wolfgang Korngold. Alsdann die Bilder. Kaum ein Text aus seiner Feder verzichtet auf Anschauliches, und seien es nur Titelblätter der genannten und zitierten Bücher. Und immer wieder wendet er sich der Kunst der Gegenwart zu, vor allem Werken gegenständlicher Darstellung, in denen er Dimensionen des Undarstellbaren zu entdecken vermag. Nicht zu vergessen: die Architektur, dazu die Welt der Gegenstände, die das Leben umgeben. Mit Johannes Schilling ein Kloster zu besichtigen oder eine Ausstellung zu besuchen (besonders eine, die er selbst verantwortet hat) – niemand, der dabei nicht neue Einsichten und Ausblicke gewonnen hätte. Das Evangelium in der Geschichte – das ist ein Grund, vielleicht *der* Grund, die Geschichte lieben zu lernen.

⁵ Schilling, Das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit, 356.

2. Das Evangelium in der Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift

Zu den großen Ideen Gerhard Ebelings gehört es, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift verstanden zu haben. Gemeint war seinerzeit, 1948, eine Alternative zum Verständnis der Kirchengeschichte als Institutionsgeschichte – gut nachzuvollziehen nicht nur nach der Geschichte der Kirchen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Und auch eine Alternative zur, sagen wir: Bekenntnisgeschichte, wie man sie aus der Perspektive der bekennenden Kirche hätte versuchen können, konzentriert auf das Standhalten angesichts äußerer Bedrohungen. Nein, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift meint eben jenen Sachverhalt, daß es in der Kirche immer auch um das Auffinden und um die Verantwortung der eigenen Norm geht, der sich die Kirche geschichtlich verpflichtet weiß. „Auslegungsgeschichte“ ist, so betrachtet, der Kampf um das richtige Verständnis des Evangeliums in der Heiligen Schrift – und alles andere als das Herzerzählen von exegetischen Varianten. Johannes Schilling hat sich, seit unseren gemeinsamen Göttinger Assistentenjahren, immer wieder zustimmend auf Ebelings Formel bezogen, und das zu Recht. Denn das Evangelium in der Geschichte der Frömmigkeit aufzufinden, das ist, in einem etwas weiter gespannten Rahmen, genau das, was Ebeling, aus der hermeneutischen Tradition Rudolf Bultmanns kommend, im Blick auf den biblischen Text vorschwebte. Man darf daher sagen, daß sich die kirchengeschichtliche Arbeit Johannes Schillings in dieser theologiegeschichtlichen Linie betrachten und als Erweiterung und Fortführung des Ebelingschen Ansatzes verstehen läßt.

3. Das Evangelium im Leben

Die Geschichte verstehen, setzt voraus, in der Gegenwart zu leben. Das gilt auch für die Geschichte des Evangeliums. Seine Präsenz zeigt sich in individuellen Lebensgeschichten, die sich gerade durch das Evangelium miteinander verbunden wissen. Daher sind die biographischen Spuren des Evangeliums in der Geschichte, die Ausgangspunkte der Kirchengeschichte im Verständnis Johannes Schillings, auch Momente unserer geschichtlichen Welt. Wer sich auf sie einläßt, wie er das tut, erfährt sich selbst als lebendig gemacht aus demselben Grund, der in der Geschichte wirksam geworden ist. Die Präsenz des Evangeliums hat es mit der lebendigen Gegenwart, mit dem leiblichen Leben des Historikers zu tun. Wem diese Erfahrung zuteil wird, der wird, in aller methodischen Sorgfalt und Strenge, ein vom Leben bewegter Historiker, der in der Geschichte das Evangelium sucht und findet, weil er sich selbst von ihm berührt und getragen weiß. Vielleicht ist das das Geheimnis im Leben Johannes Schillings, wie wir ihn kennen: seine intensive persönliche Präsenz, im alltäglich gesprochenen Wort, im handgeschriebenen Brief, im wissenschaftlichen Vortrag. Auch für ihn selbst gilt, wie für die Menschen in der Geschichte des