Bukarester Beiträge zur Germanistik

Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Bukarester Beiträge zur Germanistik

Heft 1/ 2020

Luthers Reformation in Literatur, Sprache und Kultur

Markus Fischer und Raluca Rădulescu
(Hg.)

editura universității din bucurești®
2020

BUKARESTER BEITRÄGE ZUR GERMANISTIK

ISSN ONLINE
ISSN-L 2734 – 7508

Editat de Departamentul de Limbi și Literaturi Germanice
al Facultății de Limbi și Literaturi Străine – Universitatea din București
Herausgegeben vom Department für Germanische Sprachen
und Literaturen der Universität Bukarest

Comitetul Editorial pentru nr. 1/2020 / Herausgeber des Heftes 1/2020
prof. dr. MARKUS FISCHER, prof. dr. RALUCA RĂDULESCU

© editura universității din bucurești®

Şos. Panduri nr. 90-92,
050663 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel./Fax: +40 213054674
E-mail: editura.unibuc@gmail.com
Web: http://editura-unibuc.ro

CENTRU DE VÂNZARE
Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

TIPOGRAFIA EUB
Bd. Iuliu Maniu nr. 1-3,
061071 București – ROMÂNIA
Tel.: +40 213152510

DTP & Cover: ***Emeline-Daniela Avram***

Sursă fotografii: toată răspunderea de copyright foto revine editorilor

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

MARKUS FISCHER, „Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall" – Die Reformation Martin Luthers im Werk des Nürnberger Poeten Hans Sachs 9

SUSANNA KONNERTH, Martin Luther als Romangestalt am Beispiel von Feridun Zaimoglus *Evangelio. Ein Luther-Roman* 35

MIHAI DRAGANOVICI, Übersetzungsauftrag: dem Volk aufs Maul schauen. Martin Luthers Maßstab zur Bibelübersetzung 45

ALEXANDRA NICOLAESCU, Das Bild Martin Luthers in Heinz Schillings *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs* 61

RALUCA RĂDULESCU, Hieronymus Bosch: Hybridität als Kontinuum? ... 75

CHRISTEL BALTES-LÖHR, Geschlechterverhältnisse vor, während und nach 1517. Analysiert anhand der Figur des Kontinuums 101

BJÖRN APELKVIST, Ingmar Bergman and the Mental Effects of Protestantism – Some Viewpoints on his Auto-biography *Laterna Magica* 131

ÅSA APELKVIST, Bibel-Phraseologismen im Schwedischen und Deutschen aus kontrastiver Sicht 141

IOANA HERMINE FIERBINȚEANU, Bemerkungen zur nominalen und pronominalen Anrede in geistlichen Gemeinschaften (Klöstern) in dem deutschen und rumänischen Kulturkreis 153

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf eine internationale multidisziplinäre Tagung des Departments für Germanische Sprachen und Literaturen der Universität Bukarest zurück, die vom 18. bis 20. Oktober 2017 in den Räumen der Fremdsprachenfakultät der Universität Bukarest abgehalten wurde und unter dem Titel „500 Jahre Reformation und ihre Folgen im deutschsprachigen, niederländischen und skandinavischen Kulturraum" stand. Die insgesamt fünfundzwanzig Vorträge, die auf Deutsch und Englisch gehalten wurden, befassten sich mit der Reformation Martin Luthers im Hinblick auf Geschichte, Literatur, Kunst, Pädagogik, Theologie, Kultur und Gesellschaft, wobei auch übersetzungswissenschaftlichen, linguistischen und sprachgeschichtlichen Themen Aufmerksamkeit geschenkt wurde, nicht zuletzt im kontrastiven Vergleich wie im europäischen Kontext.

Die in diesem Band versammelten neun Beiträge, einer davon in englischer Sprache, widmen sich der Reformation und ihren Folgen in Geschichte und Gegenwart unter verschiedenen Gesichtspunkten. Zwei Beiträge befassen sich mit Martin Luther als literarischem Phänomen, und zwar in dem berühmten Spruchgedicht *Die Wittembergisch Nachtigall* und in Reformationsdialogen von Luthers Zeitgenossen Hans Sachs sowie im Luther-Roman *Evangelio* des deutschsprachigen Gegenwartsautors Feridun Zaimoglu. Luther als Bibelübersetzer steht im Mittelpunkt eines weiteren Beitrags, während Luther als historisches Phänomen in Auseinandersetzung mit Heinz Schillings Studie *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs* im vorliegenden Band ebenfalls untersucht wird.

Das Werk des niederländischen Renaissance-Malers Hieronymus Bosch ist Gegenstand eines weiteren Beitrags, der dem Zeitalter der Reformation auf dem Gebiet der Kunstgeschichte nachspürt. Geschlechterverhältnisse vor, während

und nach 1517 werden in einem Beitrag mit genderwissenschaftlicher Perspektive erörtert. Ein weiterer Beitrag befasst sich mit dem Einfluss des Protestantismus auf Leben und Werk des schwedischen Filmregisseurs Ingmar Bergman, und zwar am Beispiel von dessen Autobiographie *Laterna Magica*. Zwei linguistische Beiträge runden den vorliegenden Band ab: der eine zu Bibel-Phraseologismen im Schwedischen und Deutschen aus kontrastiver Sicht, der andere zu Anredeformen in Klöstern im deutschen und rumänischen Kulturkreis, eingedenk der Tatsache, dass Martin Luther selbst lange Jahre als Augustinermönch gelebt hatte, bevor er seine reformatorische Erkenntnis gewann und in der Folge den Klostermauern für immer den Rücken kehrte.

DIE HERAUSGEBER

„Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall" – Die Reformation Martin Luthers im Werk des Nürnberger Poeten Hans Sachs

MARKUS FISCHER

Abstract. The present paper deals with the productive impact of Martin Luther's reformatory doctrine as being reflected in selected works of the Nuremberg shoemaker, poet and meistersinger Hans Sachs: in his poem *Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall* (1523), in the first of his four reformatory prose dialogues *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuhmacher, darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird* (1524) as well as in his religious aubade *Von dem Wort Gottes* (1525) and in his poetic version of the eleventh psalm *Ich trau auf Gott, den Herren mein* (1526). The paper elucidates as to what extent the literary work of Hans Sachs was steeped in the fundamental ideas of Martin Luther's reformatory discovery during those early years of protestant Reformation and how strongly Hans Sachs engaged in the publishing business during the beginning of the reformatory era in Germany.

Keywords: *Protestant Reformation, Nuremberg, meistersinging, Hans Sachs, Martin Luther.*

In Christoph Martin Wielands Literaturzeitschrift *Der Teutsche Merkur* erschienen im Jahre 1776 gleich mehrere Beiträge zu Werk und Wirkung des 1494 in Nürnberg geborenen und 1576 dort auch gestorbenen Schuhmachers, Spruch- und Liederdichters, Meistersingers, Dramatikers und Verfassers von Prosadialogen Hans Sachs. Neben einem Aufsatz des Herausgebers des *Teutschen Merkur* über den auch als Komponist tätigen Nürnberger Handwerker-Dichter und neben dem Neudruck zweier seiner poetischen Werke findet sich darin auch ein längeres

Sturm-und-Drang-Gedicht Johann Wolfgang Goethes mit dem Titel *Erklärung eines alten Holzschnittes, vorstellend Hans Sachsens poetische Sendung*. (GOETHE 1998, Bd. 1: 135-139) In diesem langen paargereimten Poem lässt Goethe mehrere allegorische Gestalten auftreten, die in je eigener und spezifischer Weise einzelne Dimensionen des Sachsschen Oeuvres verkörpern: eine junge Frau namens Ehrbarkeit, Großmut, Rechtfertigkeit; ein altes Weiblein namens Historia, Mythologie, Fabula; ein Narr im Schellenkostüm, der mit Schwank und Possen für ein lustiges Zwischenspiel sorgt; und schließlich die heilige Muse, die den Nürnberger Meistersinger jedoch nicht ins abgeschiedene Reich der Poesie entführt, sondern ihn direkt ins Leben weist, nämlich in die Arme eines holden Mägdleins, das am Bächlein beim Holunderstrauch seiner harrt. Goethe hebt in dieser Hommage an Hans Sachs vor allem die Vielfalt seiner dichterischen Themen und die Vielseitigkeit seines literarischen Schaffens hervor, die die jungen Dichter der Genie-Epoche und der Sturm-und-Drang-Zeit, vor allem aber Goethe selbst, faszinierte. Hans Sachs verkörperte für sie das deutsche Mittelalter, das ihnen in dessen Werk unmittelbar zugänglich schien. „Die Minnesinger lagen zu weit von uns ab; die Sprache hätte man erst studieren müssen, und das war nicht unsre Sache: wir wollten leben und nicht lernen. Hans Sachs, der wirklich meisterliche Dichter, lag uns am nächsten." (GOETHE 1998, Bd. 10: 122) Vor allem schätzten die Stürmer und Dränger an Sachs, neben dem didaktischen Realismus seiner Dichtung, dessen Dasein als „schlichter Bürger, wie wir uns auch zu sein rühmten." (GOETHE 1998, Bd. 10: 122) An derselben Stelle zu Beginn des 18. Buches seiner Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* hebt Goethe auch den leichten Rhythmus und den sich bequem anbietenden Reim der Sachsschen Dichtung hervor. Goethe hat den Knittelvers, wie er ihn etwa in seinem *Urfaust* verwendete, als Weiterentwicklung des Hans-Sachs-Verses verstanden, wobei es sich hier, wie Erich Trunz gezeigt hat, um ein produktives Missverständnis gehandelt haben dürfte. (Vgl. GOETHE 1998, Bd. 10: 629)

Nach dem Sturm und Drang war es dann die Epoche der Romantik, die Hans Sachs und seine Dichtungen von neuem in den Blickpunkt rückte, insbesondere „im Zusammenhang der romantischen Entdeckung

‚altdeutscher' Vergangenheit und ihrer wissenschaftlichen und literarischen Aneignung.“ (HAHN 1992: X) Zu erwähnen sind hier Franz Deinhardsteins Schauspiel *Hans Sachs* (1828), zu dem Goethe einen Prolog verfasst hatte, Albert Lortzings gleichnamige Oper (1840) und vor allem Richard Wagners Musikdrama *Die Meistersinger von Nürnberg* (1868). Wie wenig das romantische Hans-Sachs-Bild mit der historischen Realität zu tun hatte, lässt sich an einer Szene aus Wagners *Meistersingern* zeigen, wo der Schuhmacher Hans Sachs abends bei wunderbarem Fliederduft, der von draußen hereindringt, in seiner Werkstatt sitzt und den Stadtschreiber Beckmesser mit lauten Hammerschlägen daran hindert, der Bürgerstochter Eva ein Ständchen darzubringen. Dem widerspricht, dass der Rat der Freien Reichsstadt Nürnberg alles strikt unterbunden hatte, was die nächtliche Ruhe hätte stören können. „Die Arbeit bei Licht war zudem wegen der damit verbundenen Feuergefahr verboten. Das Sachssche Haus in der Spitalgasse war ein schmaler Bau, in den von Häusern umstandenen Hof drangen nur wenig Licht und Luft, und bedenkt man die hygienischen Verhältnisse der Zeit, wird auch der Fliederduft fragwürdig.“ (HAHN 1992: XIII)

Zur enormen Produktivität des Nürnberger Handwerker-Dichters trug nicht zuletzt seine Sesshaftigkeit bei, da Hans Sachs, mit Ausnahme der Zeit seiner Wanderschaft als Schuhmachergeselle, den größten Teil seines Lebens in der Freien Reichsstadt verbrachte. Das Sachssche Oeuvre umfasst insgesamt mehr als 6000 Titel. Bis auf sieben Prosadialoge, von denen einer als verloren gelten muss, sind alle Dichtungen von Hans Sachs in Versform gehalten, ob es sich dabei nun um strophische Dichtungen oder um Dichtungen in vierhebigen paargereimten Versen handelt, welche mit den damaligen Gattungsbegriffen auch als Meisterlieddichtung bzw. als Spruchdichtung bezeichnet werden. In diesem weiteren Sinne gehören auch die dramatischen Dichtungen des Schuhmacher-Poeten, seine Fastnachtsspiele, Tragödien und Komödien, zur Gattung der Spruchdichtung. „Hans Sachs dichtete rund 4300 Meisterlieder, etwa 70 volkstümliche Lieder (die indes größtenteils verloren sind), ungefähr 1700 Spruchgedichte, 70 Komödien, 58 Tragödien und 85 Fastnachtsspiele; hinzu kommen die Prosadialoge.“ (HAHN 1992: XIV)

Für uns sind im Folgenden vor allem diejenigen Sachsschen Dichtungen von Interesse, die das Thema der Reformation und die Gestalt des protestantischen Reformators Martin Luther in den Mittelpunkt rücken. Hans Sachs stellte seinen Meistersang, der im Spätmittelalter immer schon Medium und Bestandteil laientheologischer Bildung gewesen war, ganz in den Dienst der Reformation, indem er, in der Nachfolge des Nürnberger Barbiers, Wundarztes, Dichters und Meistersingers Hans Folz, daranging, den Text der Lutherschen Bibelübersetzung (1522/1534) in die Form von Meisterliedern zu gießen und sie mit einer zeitbezogenen Deutung zu versehen. „Da andere Meistersinger seinem Beispiel folgten, wurde ihre Kunst nach 1520 mehr und mehr zu einer lutherisch-reformatorischen Angelegenheit." (HAHN 1992: XXII) Die protestantischen Meisterlieder dienten nun dazu, alle Menschen gemäß der Lutherschen Lehre vom Priestertum des Laien mit biblischen Inhalten vertraut zu machen. Daneben dichtete Hans Sachs in den Reformationsjahren auch eine Reihe von geistlichen Liedern, die, wie das geistliche Tagelied *Von dem Wort Gottes* (1525) (SACHS 1992: 53-55) oder die Bearbeitung des elften Psalms *Ich trau auf Gott, den Herren mein* (1526) (SACHS 1992: 56f.), als protestantische Kirchenlieder zu betrachten sind, zumal sie teilweise auch Eingang in evangelische Gesangbücher der damaligen Zeit fanden. Das dichterische Verstummen des Hans Sachs in den Jahren 1520 bis 1522 hatte seinen Grund wohl vor allem darin, dass er mit der Reformation Martin Luthers in Berührung gekommen war und auf deren Basis seine eigene Weltanschauung Schritt für Schritt veränderte. Bereits 1522 besaß Hans Sachs über vierzig Schriften des Wittenberger Reformators. (Vgl. GENÉE 1902: 136f.) „Er wandte sich den von Luther aufgeworfenen Glaubensfragen – die zugleich gesellschaftliche Fragen waren – zu und schloß sich dessen Antworten an, weil er sich durch Luthers Lehre, insbesondere seine Ethik, in seinem bürgerlichen Wertbewußtsein und Selbstverständnis bestätigt fühlte." (HAHN 1992: XXIV) Die äußeren Rahmenbedingungen erleichterten es dem Nürnberger Meistersinger, dem evangelischen Glauben zeitlebens treu zu bleiben, weil die Freie Reichsstadt Nürnberg wenige Jahre nach Sachs' Hinwendung zum Protestantismus als erste deutsche Stadt selbst den evangelischen Glauben annahm. Das sog. Nürnberger Religionsgespräch, das vom 3. bis 15. März 1525 in sechs

Einzeldisputationen im Großen Saal des Nürnberger Rathauses stattfand, endete mit der Annahme des reformatorischen Glaubens. Nürnberg war fortan eine evangelische Stadt, in der das Praktizieren des katholischen Glaubens Jahrhunderte lang untersagt war und erst im Jahre 1806 wieder erlaubt wurde. In Nürnberg wurden die 95 Thesen Luthers gedruckt, reformatorische Flugschriften erstellt und verbreitet und auch das Achtliederbuch als erste deutschsprachige evangelische Liedersammlung publiziert. Martin Luther bezeichnete die Stadt Nürnberg einmal als „das Aug' und Ohr Deutschlands". Hier lebten auch der Humanist Willibald Pirckheimer und der Maler Albrecht Dürer, die sich beide für die Reformation Martin Luthers einsetzten.

Das erste Gedicht, mit dem sich Hans Sachs offen und rückhaltlos, indem er bewusst auf den Schutz der Anonymität verzichtete, für Martin Luther erklärte, war das siebenhundert Verse umfassende Spruchgedicht *Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall* aus dem Jahre 1523. Es folgten im Jahr darauf vier Prosadialoge des Nürnberger Dichters, mit denen er sich ebenso deutlich zur Reformation bekannte. Unter dem Einfluss Ulrich von Huttens, der seinerseits an die Dialogkunst des antiken Dichters Lukian anknüpfte, „entwickelte sich der Dialog zu einer der wichtigsten Gattungen der Reformationszeit. Vor allem die lutherisch-reformatorische Seite setzte sie gezielt als publizistische Waffe in den Auseinandersetzungen des Tages ein." (HAHN 1992: XXV) Die vier reformatorischen Prosadialoge von Hans Sachs griffen dabei wichtige Themen der zeitgenössischen theologischen Auseinandersetzung auf, wobei literarische Qualität und zeitgeschichtliche Brisanz in ihnen nicht immer zur Deckung kommen. So gilt der erste der vier Prosadialoge als eines der besten Beispiele der Dialogkunst und als gelungenste schriftstellerische Leistung in dieser literarischen Gattung, während die zeitgeschichtlich brisantesten Fragen im dritten Dialog verhandelt werden. Reinhard Hahn gibt in seinem Vorwort der von der Stiftung Weimarer Klassik herausgegebenen Ausgabe der Werke von Hans Sachs den folgenden Überblick über die genannten vier Prosadialoge:

> Im ersten Dialog vermittelt Sachs die lutherische Grundthese von der ‚Mündigkeit des Laien', seines Mitsprachrechts in religiösen Fragen und seines Anspruchs auf Bibelkenntnis. Im zweiten, dem *Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen und ihren Gelübden*, übte er Kritik an den Klostergelübden Armut, Gehorsam und Keuschheit und an der Existenz der Mönchsorden überhaupt. [...] Im dritten Dialog ging Sachs dazu über, Mißstände im eigenen, d. h. dem lutherischen Lager anzusprechen, indem er einen katholischen Geistlichen Ausbeutungspraktiken wie Monopolbildung, Verkauf minderwertiger Waren, Wucher, Fälschen von Maßen und Gewichten aufzählen läßt, die auch von den Protestanten angewendet würden. […] Auch im vierten Dialog, der wie der erste im Entstehungsjahr 1524 nicht weniger als elfmal nachgedruckt wurde, behandelte Sachs bestimmte Erscheinungen in der eigenen Partei. Er trat dafür ein, der neuen Lehre durch ein vorbildliches christliches Verhalten auch bei ihren Gegnern zu Ansehen zu verhelfen und alles zu unterlassen, was geeignet sei, Mißhelligkeiten oder gar Aufruhr hervorzurufen. (HAHN 1992: XXVI)

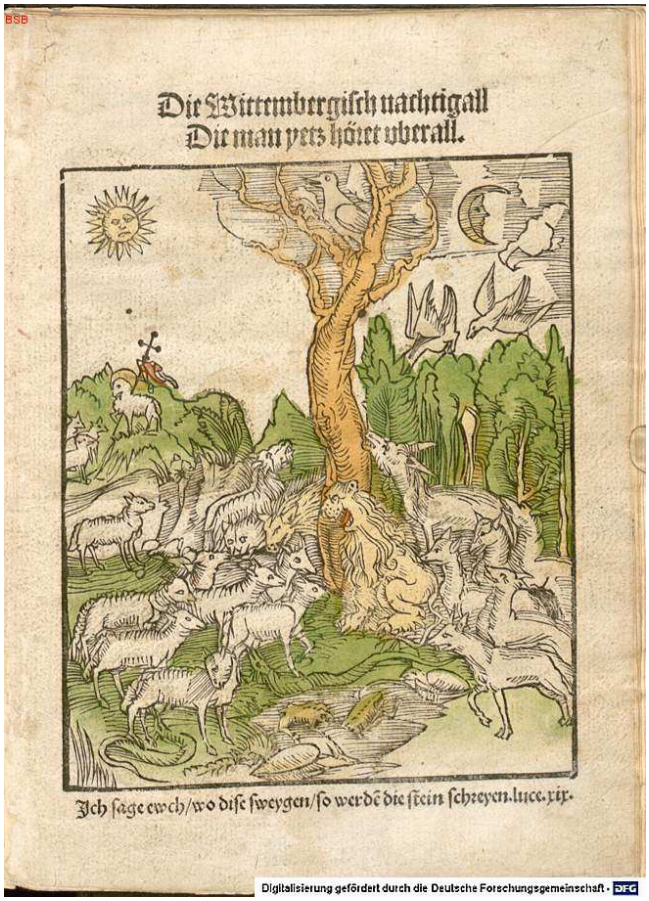
Hans Sachs' reformatorische Position schwankte dabei zwischen radikaler Gesellschaftskritik, welche die Not der untersten Schichten anprangerte, und einem der Obrigkeit untertänigen Quietismus im Sinne der Lutherschen Zwei-Reiche-Lehre. So galt er einerseits als loyaler Diener der Politik des Rats der Freien Reichsstadt Nürnberg, andererseits stand er, einer Ratsnotiz von 1526 zufolge, „einige Zeit im Verdacht der ‚Schwärmerei', d. h. der Zugehörigkeit zum radikalen Lager der reformatorischen Bewegung." (HAHN 1992: XXVIII) Und im Jahr darauf wurde Hans Sachs sogar mit einem Druckverbot belegt, weil er zu einer vom Nürnberger Prediger Andreas Osiander herausgegebenen Holzschnittfolge satirische Vierzeiler von extremer Schärfe beigesteuert hatte, was schließlich die städtische Zensur auf den Plan rief. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die nur allgemein formulierten politischen Aussagen in Sachs' Dichtungen und die tendenziell vorsichtige Behandlung brisanter Themen der ubiquitären Zensur des Nürnberger Rates geschuldet war, der auch noch nach des Dichters Tod

dessen Handschriften nach Gedichten durchsuchen ließ, von denen er Anstoß befürchten konnte. (Vgl. HAHN 1992: XXIX)

Wir wollen uns im Folgenden vor allem mit zwei Werken von Hans Sachs eingehender beschäftigen, in denen die Reformation Martin Luthers thematisch im Mittelpunkt steht: mit dem Spruchgedicht *Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall* (1523) (SACHS 1992: 33-53) und mit dem Prosadialog *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuhmacher, darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird* (1524). (SACHS 1992: 269-292) Unter allen Luther-Gedichten der deutschen Literaturgeschichte ist das noch zu Luthers Lebzeiten entstandene allegorische Streit- und Lehrgedicht *Die Wittembergisch Nachtigall, die man jetzt höret überall* von Hans Sachs nicht nur das erste, sondern zugleich das substantiellste und wahrscheinlich sogar das bedeutendste in der Gesamtheit der den Zeitraum von über 500 Jahre umspannenden deutschsprachigen Luther-Lyrik. Es erschien, mit einem Titelholzschnitt versehen, am 8. Juli 1523 in Nürnberg erstmals im Druck und wurde auch andernorts mehrfach nachgedruckt. Das der reformatorischen Flugschriftenliteratur zuzurechnende Gedicht gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil (V. 1-97) beschreibt den Titelholzschnitt, der zweite und umfangreichste Teil legt ihn allegorisch aus (V. 98-646) und der dritte und letzte Teil (V. 647-700) enthält abschließend eine Mahnung an die Christen, nicht zu verzagen und im Glauben an Jesus Christus standhaft zu bleiben.

Auf dem Farbholzschnitt erhebt sich in der Mitte ein hoher Baum, in dessen Krone eine Nachtigall sitzt. Links von der Krone sieht man eine hell strahlende Sonnenscheibe, der sich die Nachtigall mit geöffnetem Schnabel zuwendet, rechts davon die von der Nachtigall abgekehrte Sichel des abnehmenden Mondes. Unter der Sonne sieht man in offener Landschaft das Lamm Gottes mit Kreuzstab, Siegesfahne und Heiligenschein, darunter eine Herde von Schafen. Diese werden vielfältig von wilden Tieren bedroht: von einem Löwen, von einem Bock, von Wölfen, Schlangen und anderem niederen Getier. Die allegorische Auslegung enthüllt im Anschluss daran den historisch-theologischen Sinn des Bildprogramms. Die Nachtigall, die sich der Sonne als dem Evangelium zuwendet und zugleich dem Papsttum in Gestalt des abnehmenden Mondes den

Rücken kehrt, ist Martin Luther. Der Löwe ist Papst Leo X., die Wölfe sind die Bischöfe und andere geistliche Würdenträger, die Schlangen sind die Mönche und Nonnen, die sich allesamt auf die Gläubigen, verkörpert durch die Schafe, zu stürzen drohen und diese vernichten wollen. Einige der Gläubigen versammeln sich im Hintergrund um das Gotteslamm, durch das allein das gesamte Bildprogramm sich allegorisch entschlüsseln lässt, während die rechts über dem Wald dahinfliegenden Gänse die Luther feindlich gesonnenen Laien verkörpern.



Titelholzschnitt zu: Die Wittembergisch nachtigall,
Die man yetz höret uberall. Bamberg. 1523. Gemeinfreie Datei,
(Zugriff: 28.12.2016): ttps://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Sachs#/media/File:Hans_Sachs_-_Wittembergisch_Nachtigall_1525.jpg

Nach dieser Introduktion, in der der Wittenberger Augustinermönch Martin Luther explicite als die „lieblich Nachtigall" gepriesen wird, die die Sonne des Evangeliums verkündet und das geistliche Regiment der alten Kirche verurteilt, lässt der Dichter seiner antipäpstlichen Philippika freien Lauf. In polemisch-satirischen Versen, ganz der Gattung der Flugschriften gemäß, kritisiert der Verfasser die gegenwärtigen Zustände der von Rom aus geführten Amtskirche, in erster Linie den katholischen Gottesdienst mit seinem ganzen Ritual und den dabei schamlos zur Schau gestellten Reichtum der Papstkirche. Die sprachliche Kraft dieser Verse und ihre stilistische Abundanz mit einer überbordenden Fülle von rhetorischen Figuren (Akkumulation, Anapher, Parallelismus, Gradation, Asyndese, Polysyndese, Hyperbel, Pleonasmus etc.) mögen es rechtfertigen, hier eine längere Passage aus dem Sachsschen Spruchgedicht wiederzugeben:

Deut den Gottesdienst, der jetzund gaht
In vollem Schwang auf ganzer Erden:
Mit Mönich-, Nonnen- Pfaffenwerden,
Mit Kuttentragen, Kopfbescheren,
Tag unde Nacht in Kirchen plärren,
Metten, Prim, Terz, Vesper, Komplet,
Mit Wachen, Fasten, langen Bet,
Mit Gertenhauen, Kreuzweisliegen,
Mit Knien, Neigen, Bucken, Biegen,
Mit Glockenläuten, Orgelschlagen,
Mit Heiltum-, Kerzen-, Fahnentragen,
Mit Räuchern und mit Glockentaufen,
Mit Lampenschüren, Gnadverkaufen,
Mit Kirchen-, Wachs-, Salz-, Wasserweihen;
Und desgleichen auch die Laien:
Mit Opfern und den Lichtleinbrennen,
Mit Wallfahrt und den Heiling denen,
Den Abend fasten, den Tag feiren,
Und beichten nach der alten Leiren,
Mit Bruderschaft und Rosenkränzen,

Mit Ablaßlesen, Kirchenschwenzen,
Mit Pacemküssen, Heiltumschauen,
Mit Meßstiften und Kirchenbauen,
Mit großem Kost die Altar zieren,
Tafel auf die welschen Monieren,
Sammate Messgewand, Kelich gülden,
Mit Monstranzen und silbern Bülden,
In Klöster schaffen Rent und Zinst.
Dies alles heißt der Papst Gottesdienst. (SACHS 1992: 36f.)

Sodann werden, neben Fastenzwang und Wallfahrtspflicht, neben Reliquienverehrung und Ablasshandel, Simonie und Amtsmissbrauch, Wucher und Korruption, Geldgier und Käuflichkeit vor allem der kirchlichen Amtsträger – „Bischof, Propst, Pfarrer und Abtei, / All Prälaten und Seelsorger“ (SACHS 1992: 39) – auch päpstliche Zwangsmittel wie Dekretale oder Bann heftig kritisiert. Immer wieder unterbrechen Bibelzitate, die auf den wahren Willen Gottes verweisen, die Polemik, der auch eine soziale Komponente eigen ist:

Die armen Bauren fronen müssen,
Daß die starken Schindfessel feiren,
Halb Zeit in dem Wirtshaus umleiren.
Vier Opfer muß man ihn’ auch reichen
Und den Meßpfennig desgleichen,
Und dazu an den Feirtagn
Lant sie Geldtäfelein rumtragn. (SACHS 1992: 39)

Die scheinbar nicht enden wollende Streitrede gegen die Papstkirche wird schließlich, nach einer erneuten Nennung von Luthers Namen, in eine Lobrede auf den Reformator übergeführt. Wiederum mit Bezug auf den Titelholzschnitt werden in den darauf folgenden Versen die Grundpfeiler der lutherischen Lehre – solus Christus, solum verbum, sola scriptura, sola fides und sola gratia – genannt und erläutert. Die Person Martin Luthers kommt hierbei zunächst nur als Autor in Betracht:

Das Wort Gottes, die Heilig Schrift
Er mündlich und schriftlich ausrift
In vier Jahren bei hundert Stucken
In deutscher Sprach und laßt sie drucken. (SACHS 1992: 43)

Erst wenn die Menschen am Gesetz verzweifeln, dringt der Glanz des Evangeliums zu ihnen, erst wenn die Menschen im Glauben leben, dass sie allesamt Sünder sind, werden sie der Rechtfertigung Gottes teilhaftig („simul iustus et peccator"), erst dann zieht Demut in ihre Herzen ein und sie schauen Christus, den eingeborenen Gottessohn, erst dann breitet sich wahre Barmherzigkeit und echte Nächstenliebe unter den Menschen aus:

Tut jedermann herzlich alls Guts
Aus freier Lieb, sucht keinen Nutz,
Mit Raten, Helfen, Geben, Leihen,
Mit Lehren, Strafen, Schuld Verzeihen,
Tut jedem, wie er selber auch wollt,
Alls, das ihm von ihm geschehen sollt. (SACHS 1992: 45)

Erst nach dieser knappen Darstellung der Lutherschen Lehre, die in einem kategorisch-karitativen Imperativ gipfelt, wird dann die geschichtliche Gestalt Martin Luther Gegenstand der poetischen Darstellung, und zwar in erster Linie als Spielball macht- und religionspolitischer Interessen: wie Papst Leo X. nach ihm fahnden lässt, wie Kurfürst Friedrich der Weise schützend seine Hand über Luther hält, wie Kardinal Cajetan ihn 1518 in Augsburg verhört und Luther seiner Lehre nicht abschwört, wie der Reformator 1521 vor den Reichstag zu Worms zitiert wird, dort nicht widerruft und deshalb anschließend zunächst in Bann und dann in Acht getan wird. Auch die theologischen Feinde Luthers – Johannes Eck, Hieronymus Emser, Thomas Murner, Augustin von Alfeld, Johannes Cochläus – werden von Sachs namentlich und mittels despektierlicher Tiervergleiche (Eck als Wildschwein, Emser als Bock, Murner als Kater, Alfeld als Waldesel,

Cochläus als Schnecke) in den Text des Spruchgedichts mit hereingenommen. Die Darstellung der vielfältigen Luther-Schmähungen und -Höhnungen seitens der Vertreter der römischen Papstkirche kulminiert in der beschwörenden Warnung vor der drohenden Gefahr für Leib und Leben an die Adresse all derjenigen, die der neuen Lehre anhangen, in erster Linie an die Adresse Martin Luthers selbst: „Luther schreibt seltsam Abenteur. / Man sollt ihn werfen in ein Feur." (SACHS 1992: 50) Sachs nimmt dabei Bezug auf ein historisches Ereignis, das nur sieben Tage vor dem Erscheinen seines Spruchgedichts stattgefunden hatte: Vor dem Brüsseler Rathaus wurden am 1. Juli 1523 zwei der neuen Lehre anhängende Augustinermönche aus Antwerpen öffentlich verbrannt, die ersten Märtyrer der Reformation. In der abschließenden Mahn- und Trostrede ist dann von Martin Luther nicht mehr die Rede, sondern allein von Jesus Christus:

> Darum, ihr Christen, wo ihr seid,
> Kehrt wieder aus des Papstes Wüste
> Zu unserm Hirten Jesu Christe!
> Derselbig ist ein guter Hirt,
> Hat sein Lieb mit dem Tod probiert
> Durch den wir alle sind erlost,
> Der ist unser einiger Trost
> Und unser einige Hoffnung,
> Gerechtigkeit und Seligung
> All, die glauben in seinen Namen.
> Wer des begehr, der spreche: Amen! (SACHS 1992: 53)

Interessant an diesem reformatorischen Luther-Gedicht des Nürnberger Spruchdichters Hans Sachs ist, dass darin Luther als Mensch überhaupt keine Rolle spielt, dass er als historische Person nur passiv in den Blick gerät, aktiv allenfalls als Verfasser reformatorischer Schriften, dass Mensch und Person damit insgesamt im Hintergrund bleiben. Im Vordergrund steht einzig und allein Luthers reformatorische Erkenntnis und seine daraus resultierende Lehre, oder, um im Bilde des

Titelholzschnittes zu bleiben: was an der Nachtigall betört, ist allein ihr Gesang, nichts anderes!

Der im Jahr darauf, 1524, entstandene Prosadialog von Hans Sachs mit dem Titel *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuhmacher, darin das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird* knüpft unmittelbar an das soeben besprochene Spruchgedicht des Nürnberger Meistersingers an, ja, er erscheint als direkte Fortsetzung des reformatorischen Plädoyers für die Lehre Martin Luthers. Dies lässt sich bereits äußerlich an einer Fülle von Details zeigen. So trägt der Titelholzschnitt von Barthel Beham zu dem im Auftrag des Nürnberger Druckers Hieronimus Höltzel in Bamberg erschienenen Reformationsdialogs als subscriptio dasselbe biblische Jesuswort wie der Titelholzschnitt zu besagtem Spruchgedicht: „Ich sage euch: Wenn diese schweigen werden, so werden die Steine schreien." (Lk 19, 40)[1] Wie das Spruchgedicht, so ist auch der Dialog gespickt mit Bibelzitaten (über 100 an der Zahl), wobei Hans Sachs für die alttestamentlichen Zitate auf frühere Bibeldrucke zurückgreifen musste, da die Luthersche Übersetzung des Alten Testaments, nach der des Neuen Testament (1522), in den Jahren 1523 und 1524 in zwei Teilen[2] erschien und dem Nürnberger Handwerker-Dichter zur Zeit der Abfassung des ersten seiner Reformationsdialoge offenbar noch nicht vorlag. Das reformatorische Prinzip „sola scriptura" ist also bereits der äußeren Form nach gewahrt, zumal Hans Sachs in seinem Prosadialog die zitierten Bibelstellen mit genauer Angabe des Kapitels des jeweiligen biblischen Buches und fast immer sogar mit exakter Angabe der zitierten Verse belegt. Ein weiteres reformatorisches Prinzip, das des „Priestertums aller Gläubigen", wie Luther es in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520) exemplarisch dargelegt hat, schlägt sich schon im Titel des Dialogs nieder, wo ein Chorherr, also ein Kleriker und Kanoniker, der an der Liturgie mitwirkt und das Stundengebet pflegt, mit einem

---

[1] Die Bibel wird hier und im Folgenden nach der Übersetzung Martin Luthers (Lutherbibel in der revidierten Fassung von 2017: Stuttgart. 2017) zitiert.

[2] In dieser Übersetzung des Alten Testaments waren die prophetischen Bücher noch nicht enthalten. Deren Übersetzung erschien erst im Jahre 1532 und dann wieder in der ersten Gesamtausgabe der Lutherbibel 1534.

Handwerker und Laien auf gleicher Rangebene über das Wort Gottes, „solum verbum“, disputiert. Dass dieser Handwerker ein Schuhmacher ist und auch noch den Vornamen Hans trägt, zeigt die Identifikation des Autors mit seiner vom reformatorischen Gedankengut durchdrungenen Dialoggestalt. Das kurze Zwiegespräch über Nachtigallen in den einleitenden Sequenzen des Reformationsdialogs ist vielleicht die deutlichste Anknüpfung an das 1523 erschienene Sachssche Spruchgedicht. Während der Chorherr zugeben muss, dass seine Nachtigall nicht mehr singt, sagt sein Gesprächspartner zu ihm: „Ich weiß einen Schuhmacher, der hat ein Nachtigall, die hat erst angefangen zu singen.“ (SACHS 1992: 269) Und die Antwort des Chorherrn zeigt, dass er die Anspielung verstanden hat: „Ei, der Teufel hol den Schuster mitsamt seiner Nachtigall! Wie hat er den allerheiligsten Vater, den Papst, die heiligen Väter und uns wirdige Herren ausgeholhippt, wie ein Holhippbub!“

Nach diesem einleitenden Geplänkel geht der Dialog dann sofort medias in res. Die Pantoffeln, die der Schuhmacher dem Chorherrn gebracht hat, sind vergessen, die Köchin, die den Meister Hans hereingebeten hat, ist verschwunden, von nun an werden die rhetorischen Klingen gekreuzt im Streitgespräch über wichtige Themen der reformatorischen Kritik an der Amtskirche. So geht der Chorherr von einem fundamentalen Unterschied zwischen den Geistlichen und den Laien, den Oberen und den Unteren, den Würdenträgern und dem einfachen Volk aus, während der Schuhmacher die Gleichrangigkeit der Brüder im Glauben betont und die Kritik an den klerikalen Mitbrüdern mit Zitaten aus dem Alten Testament untermauert. Das Gegenargument des Chorherrn „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7, 1) wird vom Schuster sofort mit anderen Bibelstellen pariert, in denen er die Macht zu richten nach Röm 14, 4 allein Gott zuspricht, das Recht zu ermahnen und zu strafen aber allen Mitbrüdern in Christo. Auf das obrigkeitsstaatliche bzw. -kirchliche Argument: „einem Obersten in deinem Volk sollst du nicht fluchen“ (Ex 22, 27) antwortet der Schuster mit einer scharfen Kritik am Papst: „Ist der Papst ein solcher gewältiger Herr, so ist er gewißlich kein Statthalter Christi […]. Deshalb der Papst und ihr Geistlichen seid nur Diener der christlichen Gemein, wo ihr anders aus Gott seid. Deshalb mag man euch wohl strafen.“ (SACHS

1992: 271) Die Unfehlbarkeit des Papstes wird vom Schuster genauso bestritten wie die Behauptung des Chorherrn, dass der Papst kein Sünder sei. Während der Chorherr seine Überzeugungen mit Belegstellen aus dem *Corpus Iuris Canonici* (*Decretum Gratiani*, *Decretales Gregorii IX.* etc.) begründet, stützt sich der Schuster allein auf die Heilige Schrift. Der These von der Sündlosigkeit des Papstes hält er eine Stelle aus dem ersten Johannesbrief entgegen: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns." (1 Joh 1, 8) Die höchste Instanz ist für den Schuster nicht der Papst, sondern nach Mt 18, 15-17 die Gemeinschaft der Gläubigen. Als der Chorherr spürt, dass ihn der Schuster mit seiner Salve von Bibelzitaten ins Hintertreffen bringt, schneidet er ihm brüsk das Wort ab: „Wir kehren uns doch nichts daran; wir halten uns des Dekretals" (SACHS 1992: 272) und weist ihn zudem mit dem hierarchischen Machtwort zurecht: „Einem Schuster ziemt mit Leder und Schwärz umzugehen und nicht mit der Heiligen Schrift." (SACHS 1992: 272) Der Laie habe an der Predigt genug, er solle sich nicht auch noch mit der Heiligen Schrift auseinandersetzen. Es versteht sich von selbst, dass der streitbare Schuster darauf sofort mit Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament antwortet und die machtgeschützte Position des Chorherrn mit biblischen Argumenten ins Wanken bringt, worauf der Chorherr erneut, statt ad rem zu antworten, mit einem Argument ad personam resp. ad hominem repliziert: „Bi, bu, ba! Wie seind ihr Lutherischen so nasweis, ihr hört das Gras wachsen. Wenn euer einer ein Spruch oder zween weißt aus dem Evangelio, so vexiert ihr jedermann mit […] Ich zürn nit; aber ich muß Euch's je sagen, es gehört den Laien nit zu, mit der Schrift umzugahn." (SACHS 1992: 274) Es schließt sich, ausgehend von 1 Kor 7, 20-23, ein Streit über das paulinische Verständnis der Berufung an, die der Chorherr geistlich, der Schuster sozial deutet. Der gesellschaftliche Stand ist aber nach der Hermeneutik des Schusters kein Argument gegen das Studium der Heiligen Schrift, doch der Chorherr beharrt unverrückbar auf seiner Position: „Ihr müßt vor durch die heilig Weih beruft sein und darnach von der Oberkeit erwählt werden darzu, sunst ziemt es euch nicht, mit der Heiligen Schrift umzugahn." (SACHS 1992: 274) Daraufhin beruft sich der Handwerker Hans auf den Jesusjünger und Apostel Johannes, der ebenfalls einem Handwerk, dem der

Fischerei nämlich, nachging, und der dennoch ein ganzes Evangelium verfasst hat. Das Argument des Chorherrn, nur dieser allein sei des Heiligen Geistes teilhaftig gewesen, wird vom Schuster im Rekurs auf die Geistbegabung aller Gläubigen qua Pfingstwunder widerlegt. Durch den Heiligen Geist, „den die empfangen sollten, die an ihn glaubten" (Joh 7, 39), wird zugleich das reformatorische Prinzip des „sola fides" begründet und abgesichert. Dem Chorherrn bleiben erneut nur Invektiven gegen die Anhänger Luthers: „O des armen Geistes, den ihr Lutherischen hant! Ich glaub, er sei kohlschwarz. Lieber, was tut doch euer Heiliger Geist bei euch? Ich glaub, er schlaf Tag und Nacht; man spürt ihn je nindert." (SACHS 1992: 277)

Von der Heiligen Schrift und dem Heiligen Geist kommt dann die Rede auf die Unterscheidung von inwendigem Tun und äußerlichen Werken, d.h. auf das reformatorische Thema der Werkgerechtigkeit, das im Dialog zwischen Chorherrn und Schuster am Beispiel des Gottesdienstes und des Gebets exemplifiziert wird. Der Chorherr wirft den Anhängern Luthers vor, dass sie die Stundengebete nicht einhalten und auch nicht in die Kirche gehen, dass sie insgesamt nicht genug oder gar überhaupt nicht mehr beten, wobei er Lk 18, 1: „dass man allezeit beten und nicht nachlassen sollte" zitiert – allerdings in der paulinischen Formulierung aus 1 Thess 5, 17 „betet ohne Unterlass" –, worauf der Schuhmacher sofort mit Mt 6, 7 kontert: „Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern." Das ritualhafte Einhalten der Gebetszeiten („Tagzeit"), der „Metten" und „Horas", erscheint dem Schuhmacher als rein äußerliches Tun und solches im Vorhinein festgelegte Beten als leeres Vor-sich-hin-Reden, „welches ohn allen Geist und Wahrheit, sonder vielmehr nach Statt und Zahl äußerlich verdrossen und schläferig gemürmelt wird." (SACHS 1992: 278) Auf die Frage des Chorherrn, was denn „das für ein Gebet oder Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit" (SACHS 1992: 278) sei, empfiehlt Meister Hans dem Geistlichen Martin Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), wo gerade das Thema der Werkgerechtigkeit theologisch in extenso entfaltet wird. Weitere Themen des Disputs sind dann die Heiligenverehrung und das Fasten, die beide vom Schuster mit biblischen Argumenten zurückgewiesen werden. Auch das Argument der Observanz, des Usualen und

Gewohnheitsmäßigen, wird von Meister Hans mit Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament verworfen. „Christus spricht Johannis am vierzehenten (6): Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Er spricht aber nit: Ich bin die Gewohnheit. Derhalb muß wir der Wahrheit anhangen, welche das Wort Gottes und Gott selb ist, das bleibt ewig." (SACHS 1992: 280) Sodann kommt der Chorherr auf die Beichtpflicht zu sprechen, die er aus Lk 17, 14 herleitet: „Geht hin und zeigt euch den Priestern!", worauf der Schuster sofort einwendet: „Heißt den Erzeigen Beicht? Das ist mir seltsam Deutsch, Ihr mußt mir's höher mit Geschrift beweisen. Sollt so ein groß nötig und heilsam Ding um die Ohrnbeicht sein, wie Ihr davon sagt, so mußt es von Not wegen klärer in der Schrift verfaßt sein." (SACHS 1992: 280)

Danach kommt die Rede auf die Konzilien, deren Legitimität jedoch vom Schuhmacher Hans heftig bestritten wird, da in der Bibel alles für das Heil der Menschen Notwendige bereits gesagt ist. Der von Jesus verheißene johanneische Paraklet (Joh 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7), den Luther mit „Tröster" wiedergibt, wird auch nichts grundsätzlich Neues bringen, vielmehr wird er die Menschen in der bereits durch Christus geoffenbarten Wahrheit leiten. Der Paraklet kann daher auch nicht als Begründung für die Einsetzung von Konzilien herhalten. Das einzige Konzil, das der Schuster gelten lässt, ist die Apostelversammlung von Jerusalem, von der die Bibel in Apg 15 berichtet. Da sich der Chorherr daran partout nicht erinnern kann, was seine mangelnde Bibelfestigkeit unter Beweis stellt, wird die Köchin gebeten, die Heilige Schrift herbeizuholen. Sie bringt aber stattdessen das päpstliche Dekretale, das offenbar beim Chorherrn eher im Gebrauch ist als die dann erst beim zweiten Versuch herbeigebrachte Bibel, welche aber zunächst einmal vom Staub befreit werden muss. Da der Chorherr die Lektüre von Apg 15 auf später verschiebt, kann der Schuster mit seiner Konzilskritik fortfahren. Seiner Meinung nach haben die Konzilien in zweierlei Hinsicht Schaden angerichtet: erstens durch ein Übermaß von Geboten, die jeder biblischen Grundlage entbehren, wie zum Beispiel das Fastengebot; und zweitens durch die Einrichtung neuer „Gottesdienste" wie Mönch- und Nonnenorden, deren Tun nichts anderes ist als „eitel äußerlich Larvenwerk, darvon Gott nichts geheißen hat" (SACHS 1992:

283) und das mit „recht christlichen guten Werk“ (SACHS 1992: 283) nichts im Geringsten zu tun hat. Wahrhaft christliche gute Werke sind dagegen, gemäß dem bereits in der *Wittembergischen Nachtigall* postulierten kategorisch-karitativen Imperativ nach Mt 7, 12, in erster Linie soziale Werke der Nächstenliebe: „Und Matth. XXV (35f.) lehret er uns den Hungrigen speisen, den Durstigen tränken, den Armen herbrigen, den Nackenden kleiden, den Kranken heimsuchen, den Gefangen trösten.“ (SACHS 1992: 283) Dazu kommt, dass die wahrhaft christlichen guten Werke „in der Still“ (SACHS 1992: 283) getan und nicht mit großem Gehabe vollführt und ebenso wenig mit großem Getöse hinausposaunt werden sollen, wie das die „Werkheiligen“ (SACHS 1992: 283) zu tun pflegen.

Sodann wird der Reformator Martin Luther selbst zum Gegenstand der Disputation. Auf die Frage des Chorherrn: „Lieber, was haltet Ihr vom Luther?“ (SACHS 1992: 284) antwortet der Schuster: „Ich halt ihn für ein christlichen Lehrer, welcher (ich acht) seint der Apostel Zeit nie gewest ist.“ (SACHS 1992: 284) Nach des Schusters Ansicht ist es Luthers Verdienst, dass er Gottes Gebot von Menschengeboten zu unterscheiden gelehrt hat, dass er die Sündhaftigkeit des Menschen nach Röm 5 hervorgehoben hat, dass er die Erlösung des Menschen gemäß dem reformatorischen Prinzip „solus Christus“ nach 1 Kor 1 allein in Christus fundiert hat, dass er die Rechtfertigung des Menschen „sola fide“, d.h. allein aus dem Glauben (vgl. Röm 5, 1), ins Zentrum der christlichen Lehre gerückt hat und dass er klar gemacht hat, dass gute Werke weder in der Absicht getan werden sollen, sich den Himmel zu verdienen, noch aus Furcht oder in der Hoffnung, dadurch der Hölle zu entfliehen, noch auch, um sich dadurch Ruhm und Ehre zu erwerben, „sonder aus göttlicher Lieb, Gott zu einer Danksagung und dem Nächsten zum Nutz. Wohlan, Herr, wie gefällt Euch nun des Luthers Frucht?“ (SACHS 1992: 285) Wieder geht der Chorherr, solchermaßen vom Schuster gefragt, nicht auf die theologischen Sachfragen ein, sondern antwortet mit einem Argument ad hominem, indem er seiner Verwunderung darüber Ausdruck verleiht, dass „allein der grob, unverständig Hauf“ (SACHS 1992: 285) Luthers Lehre anhängt, nicht aber die gelehrten und mächtigen Herren. „Wann ich die Wahrheit soll

sagen", so der Geistliche mit seinem finalen Verdikt über Luther, „so halt ich den Luther für den größten Ketzer, der sider Arius' Zeiten ist gewest, und Ihr seid sein Nachfolger, an Haut und Haar entwiht, als viel Euer ist, und nichts Guts ist in Euch, nichts Guts kummt von Euch. Wißt Ihr's nun? Den Titel gib ich dem Luther und Euch zusamm." (SACHS 1992: 285f.) Der Schuster nimmt dieses Verdikt des Chorherrn jedoch nicht persönlich, d.h. als argumentum ad personam, sondern mit erhabener Ironie als argumentum ad rem, und hebt so die Diskussion wieder auf die theologische Ebene. Der Vorwurf des Chorherrn, dass in Meister Hans nichts Gutes sei und von ihm auch nichts Gutes komme, ist nach des Schusters Meinung theologisch durchaus berechtigt und findet seine Begründung im Neuen wie im Alten Testament, denn „gut ist nur der Eine" (Mt 19, 17) und „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf" (Gen 8, 21). Doch der Chorherr lässt sich nicht mehr auf eine Disputation theologischer Sachfragen ein, sondern ergeht sich in Gewaltphantasien gegenüber den Anhängern Luthers: man solle sie einmal richtig durchprügeln und, wo nötig, auch vom Schwert Gebrauch machen bis hin zur Enthauptung dieser Ketzer. Doch auch hier, trotz dieses Affronts, appelliert der Schuster wieder an die Heilige Schrift und erinnert den Chorherrn an den Rat des Pharisäers Gamaliel in Apg 5, wo dieser, nachdem die der Gotteslästerung bezichtigten Apostel vor den Hohen Rat geführt worden waren, zu bedenken gibt: „Lasst ab von diesen Menschen und lasst sie gehen! Ist dies Vorhaben oder dies Werk von Menschen, so wird's untergehen; ist's aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten – damit ihr nicht dasteht als solche, die gegen Gott streiten wollen." (Apg 5, 38f.) Zugleich rückt Meister Hans das Wort Gottes – „solum verbum" – in den Fokus der Diskussion und klagt auf dieser theologischen Basis nun seinerseits den Chorherrn an, der sich um Gottes Wort offenbar keinen Deut schert: „Ja, ihr braucht sein nit; wann Gottes Ehre sucht ihr nit zu schützen, sünder euren Gewalt, Ehre und Reichtum. Darwider ist das Wort Gottes, darum verfolgt ihr's, da leit's alls miteinander." (SACHS 1992: 288) Des Schusters Ansicht nach spottet der Chorherr des Wortes Gottes, weil er, wie einst der Pharao, der das Volk Israel am Auszug aus Ägyptenland hindern wollte, sein Herz verhärtet hat und sich allein aus Gründen des Amts- und Machterhalts gegen die neue Lehre verschließt.

Die Disputation findet ein jähes Ende, als der Chorherr die Stundenglocke läuten hört, die ihn zum Gebet ruft. Der Schuhmacher verabschiedet sich daraufhin mit dem Friedensgruß, mit der Bitte um Verzeihung und mit einem schlussendlichen Amen. Der Köchin gegenüber, die ihm den Chorrock gebracht hat, lässt der Chorherr dann seiner Wut auf den soeben weggegangenen Meister Hans freien Lauf: „Ich mein, der Teufel sei in dem Schuster vernäht; er hat mich in Harnasch gejagt, und wär ich nit so wohl gelehrt, er hätt mich auf den Esel gesetzt. Darum will ich ihm nicht mehr zu arbeiten geben, sonder dem Hans Zobel, der ist ein guts einfältigs Mändlin, macht nit viel Wort mit der Heiligen Schrift und lutherischen Ketzerei." (SACHS 1992: 289) Auch wenn der Chorherr sich als Sieger der soeben stattgehabten Disputation betrachtet, so hat die Köchin dennoch verstanden, dass ihr Herr den Schuster nicht überwinden konnte. Mit großer Anerkennung für den bibelfesten Handwerker sagt sie: „Mich nimmt groß Wunder, wie die Laien so geschickt werden." (SACHS 1992: 290) Aber der erzürnte Geistliche fährt mit seinen Invektiven gegen die Anhänger Luthers fort und spricht sich dafür aus, alle zum Widerruf ihrer neuen Lehre zwingen. Im Falle ihrer Weigerung sollte man mit ihnen genauso verfahren wie das Konzil von Konstanz mehr als hundert Jahre zuvor mit dem böhmischen Theologen Jan Hus:[3] dieser wurde, nachdem er seinen Glaubensüberzeugungen nicht abschwören wollte, am 6. Juli 1415 zusammen mit seinen Schriften in Konstanz verbrannt. „Wenn man nur die evangelischen Prediger kunnt schweigen machen, so würd's alles gut" (SACHS 1992: 290), meint der Chorherr und fährt mit Bezug auf den Schuster fort: „Vorzeiten hätt wir ein solchen in Bann verkündt; aber jetzund mussen wir von den Laien hören und lernen wie die Pharisäer von Christo." (SACHS 1992: 290) Sodann lässt der Chorherr seinen Bedienten Heinrich rufen, der, seinerseits bibelfest, den geistlichen Herrn mit Zitaten aus dem Alten und Neuen Testament munitionieren soll, um damit die Evangelischen erneut angreifen zu können und sie schließlich endgültig zu widerlegen. Der Diener erweist sich aber selbst als streitbarer Protestant, der, wie zuvor der Schuster, nur das Wort und

[3] Luthers katholischer Widersacher Johannes Eck warf bei der Leipziger Disputation im Jahre 1519 dem Reformator vor, er sei Anhänger der theologischen Lehre von Jan Hus.

den Geist Gottes gelten lässt, nicht aber rein menschliche Äußerungen wie die Lehren des Papstes oder der Konzilien. Dem Trommelfeuer des Schusters gerade entkommen, wird der Chorherr nun von seinem Bediensteten unter dem Applaus der Köchin von neuem mit Bibelzitaten bombardiert, sodass er wieder in Harnisch gerät: „O du lausiger Bacchant, willtu mich auch rechtfertigen und lehren? Bist auch der Lutherischen Bösewichter einer? Troll dich nur bald aus dem Haus und komm nit wieder, du unverschamtes Tier!" (SACHS 1992: 292), worauf der Diener, mit dem Bibelzitat aus dem Titelholzschnitt des Reformationsdialogs auf den Lippen (vgl. Lk 19, 40) – „ja es werden euch noch die Stein in die Ohren schreien" (SACHS 1992: 292) –, seinen sofortigen Abschied nimmt. Vor dem Gang zum Stundengebet wird die Köchin noch beauftragt, auf dem Markt einige Krammetsvögel, d.h. Wacholderdrosseln, zu besorgen, die dann nach der Rückkehr des Chorherrn aus der Kirche dem Herrn Kaplan und weiteren Gästen beim Mittagsbankett vorgesetzt werden sollen. Genauso symbolisch ist dann auch der zweite Auftrag an die Köchin, mit dem der Reformationsdialog endet: sie möge die Bibel aus der Stube schaffen und Würfel, Spielsteine und Spielkarten für das daran anschließende weltliche Treiben im Hause des Chorherrn herein tragen.

Auch im zweiten der Reformationsdialoge von Hans Sachs mit dem Titel *Ein Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen und ihren Gelübden, damit sie zu Verlästerung des Bluts Christi vermeinen selig zu werden* tritt ein Schuster namens Hans auf, der, gemeinsam mit dem Bauern Peter, zwei Franziskanermönche in einen Disput über die Ordensgelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam verwickelt und ihr geistliches Tun am Ende als Scheinwerk anprangert, das auswendig heilig und gleißend sei, inwendig aber wurmstichig und trugreich, auswendig fromm, inwendig aber voller Heuchelei und Untugend. Der dritte und der vierte Reformationsdialog des Nürnberger Meistersingers, die, ebenso wie die beiden ersten, im Jahre 1524 erschienen sind, beschäftigen sich dann nicht mehr mit dem theologischen Gegensatz zwischen katholischem und evangelischem Tun und Glauben, sondern mit der innerprotestantischen Kritik an der gesellschaftlichen Praxis der Lutheraner am Beispiel von sozialen und moralischen Devianzformen wie Geiz oder unterlassener Nächstenliebe. Da wir hierauf im Rahmen dieses Beitrags nicht näher

eingehen können, wollen wir zum Abschluss noch zwei kürzere Texte von Hans Sachs streifen, die gleichfalls von der reformatorischen Erkenntnis Martin Luthers inspiriert sind.

In dem Lied *Ein schön Tagweis von dem Wort Gottes* (1525) (SACHS 1992: 53-55) bedient sich Hans Sachs der Melodie eines populären Liebesliedes, um das Wort Gottes zu verherrlichen. Es handelt sich dabei um die älteste nachweisbare Kontrafaktur dieses Tageliedes unbekannter Herkunft, das im Laufe seiner Überlieferungsgeschichte eine Vielzahl von Umdichtungen erfuhr und bis heute verbreitet ist. Das volkstümliche Lied, das auch in evangelische Gesangbücher jener Zeit Eingang fand, ersetzt gleich in der ersten der neun Strophen die „Herzallerliebste mein", wie sie etwa auch in Johannes Brahms' Fassung des populären Volksliedes besungen wird, durch die „christenliche Schar", genauso wie das süße Getöne, das der Liebende resp. der Glaubende hört, nicht von kleinen Waldvöglein herrührt, sondern vom reinen und klaren Worte Gottes. In den folgenden acht Strophen des Sachsschen Gemeindeliedes werden die Fundamente des reformatorischen Glaubens herausgestellt. Nach „solum verbum" in Str. 1 sind das „sola scriptura" in Str. 2, „solus Christus" in Str. 4 und „sola fides" in Str. 5. Alles bleibt in diesem Lied nach johanneischem Verständnis streng auf das Wort bezogen, das wie der helle Tag leuchtet (Str. 1), das den Willen Gottes verkündet (Str. 5), das den Menschen zum rechten Glauben befreit (Str. 6), das ihn von den Sünden und der Hölle erlöst (Str. 7), das „der Seelen höchster Hort" (Str. 8) ist und in dem das ewige Leben bei Christo beschlossen ist (Str. 9).

Das Lied *Der elfte Psalm Davids hoch zu singen* (SACHS 1992: 56f.), das im Jahre 1526 als drittes einer Sammlung von dreizehn Psalmliedern des Handwerker-Dichters Hans Sachs in Nürnberg erschien, wurde im Jahr darauf zusammen mit anderen geistlichen Liedern des Nürnberger Meistersingers in eines der ersten protestantischen Gesangbücher, das *Erfurter Enchiridion*, das erstmals 1524 veröffentlicht wurde, aufgenommen. Da sich der Text der Sachsschen Nachdichtung stark an die Luthersche Übersetzung von Psalm 11 anlehnt, lassen sich daraus in geringerem Maße eigenständige Beiträge des Nürnberger Poeten zum reformatorischen Gedankengut ableiten. Doch dass die Wahl von Hans

Sachs gerade auf Psalm 11 fiel, ist reformatorische Aussage genug, denn in diesem Gebets- und Klagepsalm eines Einzelnen wird das Credo eines wegen seines Glaubens Verfolgten zum Thema gemacht. Der solchermaßen Verfolgte sucht aber sein Heil nicht in der Flucht, wie ihm dies wohlmeinende Freunde nahe legen, sondern wirft seine ganze Hoffnung auf Gott selbst, bei dem allein er Zuflucht sucht, ganz im Sinne des Lutherschen „Hier stehe ich, ich kann nicht anders". Der zentrale Begriff, auf den alles in diesem Psalm zuläuft, ist der der Gerechtigkeit Gottes, ein wesentliches Theologoumenon sowohl im Alten wie im Neuen Testament. Für Martin Luther war der Begriff der Gerechtigkeit Gottes gar der Ausgangspunkt seiner reformatorischen Erkenntnis, wie er 1545 im Rückblick auf seinen etwa dreißig Jahre zurückliegenden reformatorischen Durchbruch bekennt. (Vgl. OBERMAN 1981: 209f.) Gott ist, nach der befreienden Erkenntnis Luthers, nicht in dem Sinne gerecht, dass er Ungerechte und Sünder straft (worunter der auf untadeliges Leben bedachte Augustinermönch Luther furchtbar gelitten hatte), sondern in dem Sinne, dass er den Menschen durch den Glauben gerecht macht, wie das sowohl im Alten Testament (vgl. Hab 2, 4) wie auch im Neuen Testament (vgl. Röm 1, 17) bezeugt ist. Durch das Geschenk der Gerechtigkeit Gottes lebt der solchermaßen Gerechtfertigte allein aus dem Glauben, iustificatus sola fide. Dass Hans Sachs diesen Psalm als Vorlage für sein Gemeindelied gewählt hat, zeigt, wie sehr der Nürnberger Schuhmachermeister vom Gedankengut der Lutherschen Reformation durchdrungen war und wie stark er mit seinen literarischen Schöpfungen auch in das kirchliche und publizistische Geschehen der Anfänge der Reformationszeit eingriff.

Literatur

Primärliteratur

BENTZINGER, Rudolf (Hg.) 1983: Die Wahrheit muss ans Licht! Dialoge aus der Zeit der Reformation. Leipzig.

GOETHE, Johann Wolfgang 1998: Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. München.

SACHS, Hans 1992: Werke in zwei Bänden. Erster Band: Spruchgedichte und Lieder. Prosadialoge. Stiftung Weimarer Klassik (Hg.). Berlin und Weimar.

SACHS, Hans 1974: Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got. Gerald H. Seufert (Hg.). Stuttgart.

Sekundärliteratur

BERGER, Wilhelm Richard 1994: Hans Sachs. Schuhmacher und Poet. Frankfurt am Main.

BERNSTEIN, Eckhard 1993: Hans Sachs. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg.

BRECHT, Martin 1981: Martin Luther. 3 Bde. Stuttgart.

GENÉE, Rudolph 1902: Hans Sachs und seine Zeit. Ein Leben- und Kulturbild aus der Zeit der Reformation. 2. durchgesehene Aufl. Leipzig.

HAHN, Reinhard 1992: Einleitung zu: SACHS, Hans: Werke in zwei Bänden. Erster Band: Spruchgedichte und Lieder. Prosadialoge: Stiftung Weimarer Klassik (Hg.). Berlin und Weimar. VII-XLIII.

HOLZBERG, Niklas 1976: Hans-Sachs-Bibliographie. Schriftenverzeichnis zum 400jährigen Todestag im Jahre 1976. Nürnberg.

KAMPE, Jürgen 1997: Problem „Reformationsdialog". Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit. Tübingen.

MÜLLER, Johann Baptist (Hg.) 1983: Die Deutschen und Luther. Texte zur Geschichte und Wirkung. Stuttgart.

OBERMAN, Heiko Augustinus (Hg.) 1981: Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 3. Neukirchen-Vluyn.

ZOOZMANN, Richard (Hg.) 1904: Hans Sachs und die Reformation. In Gedichten und Prosastücken. Leipzig.

Internetquellen

HOLZBERG, Niklas 2013: Hans-Sachs-Bibliographie. 1977-2013 (Zugriff: 21.04.2017): http://www.niklasholzberg.com/Homepage/Bibliographien_files/BiblHansSach.docx

SCHMITZ-GROPENGIESSER, Frauke 2012: Wach auf, meins Herzens Schöne. In: Populäre und traditionelle Lieder. Historisch-kritisches Liederlexikon. URL (Zugriff: 19.04.2017): http://www.liederlexikon.de/lieder/wach_auf_meins_herzens_schoene/

Titelholzschnitt zu: Die Wittembergisch nachtigall, Die man yetz höret uberall. Bamberg. 1523. Gemeinfreie Datei, (Zugriff: 28.12.2016): https://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Sachs#/media/File:Hans_Sachs_-_Wittembergisch_Nachtigall_1525.jpg

Martin Luther als Romangestalt am Beispiel von Feridun Zaimoglus *Evangelio. Ein Luther-Roman*

SUSANNA KONNERTH

Abstract. Literature is about fictions, yet simultaneously entwines historic events as the reformer Martin Luther is made a character of Feridun Zaimoglu's latest novel *Evangelio* (2017).

"If you stay true to your word, I shall stay with my affliction": Opposed to the raw and ferocious first-person-narrator Burkhard, a catholic farmhand, Martin Luther stays at the Wartburg from the 4th of May 1521 to the 1st of March 1522, as he translates the New Testament into German.

The present paper is concerned with Luther's portrait as a historic figure in Zaimoglu's novel. Based on guiding questions regarding the explorations of space and time, the suspenseful narrative perspective is analysed, which, in addition to the narrator Burkhard, reaches a new dimension through a montage of Luther's letters to Philipp Melanchthon and Georg Spalatin. Examinations of Luther's characterisation are placed in the foreground of this paper and are further illustrated through the functions and effects of focusing and antithesis as narrative strategies.

Keywords: *Reformation, Martin Luther, Feridun Zaimoglu, antithesis, narrative strategies.*

Vorbemerkung: Literarische Lutherbilder und die Frage der Darstellbarkeit Luthers in der Literatur

Die historische Gestalt des Reformators Martin Luther ist wie zahlreiche andere historische Größen Fiktion geworden, Geschichte in der Literatur. Ein halbes Jahrtausend lang haben Gestalt und Werk Martin Luthers großen Einfluss auf Kunst, Kultur und Gesellschaft ausgeübt. Nicht zuletzt die

Literatur bezeugt diese immense Strahlkraft. Lutherbilder finden sich über fünf Jahrhunderte, vom 16. bis ins 21. Jahrhundert, hinweg in der Literatur.[1] Einem der aktuellsten Beispiele literarischer Lutherbilder ist der vorliegende Beitrag gewidmet: Martin Luther als Romangestalt in Feridun Zaimoglus Roman *Evangelio*.

Greift der Schriftsteller eine historische Figur auf, wird sie von der meist unantastbaren Gestalt zu einer form- und wandelbaren Größe. Die Ausgangsfrage ist daher, welchen erzähltechnischen Zugang zur Figur Martin Luthers der Autor findet und welche die Paradigmen der im Roman entworfenen fiktiven Welt sind:

Die Frage nach dem Raum: Welche Schauplätze werden gewählt? Wird der Raum des Romans etwa durch geschilderte Reisen, Briefe, die Interaktion mit dem Personal oder durch die Vermittlerfunktion anderer Figuren erweitert oder verkleinert?

Die Frage nach der Zeit: Welcher Zeitraum aus dem Leben der historischen Figur wird gewählt? Gibt es Schilderungen der Luther-Figur über ihr subjektives Empfinden der Zeit, über das Vergehen der Zeit?

Die Frage nach der Erzählperspektive und der Figurenkonstellation: Wer agiert? Mit wem interagiert die Luther-Figur? Wie ist das Verhältnis des Erzählers zur Luther-Figur und zur erzählten Welt?

Wenn wir über Martin Luther als literarische Figur sprechen, stellt sich zunächst die Frage nach der Darstellbarkeit – der Schwierigkeit, Luther als literarische Figur darzustellen. Wie kommt man einer Figur bei, wie ist eine Luther-Figur darstellbar, die real eine geistige Größe, ein Sprachgenie war. Norbert Mecklenburg hält dazu fest:

> Luther kann nicht angemessen nur als Erzähl-Objekt aufgefasst werden, er ist auch für den literarischen Autor, hermeneutisch gesprochen,

[1] Eine umfassende Analyse der literarischen Lutherbilder vom 16.-21. Jahrhundert liefern Norbert Mecklenburg in *Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur* ebenso wie Matthias Luserke-Jaqui in *„Ein Nachtigall die waget". Luther und die Literatur* (vgl. Literaturverzeichnis am Ende des Beitrags).

> Mit-Subjekt, dessen Sprach- und Denkhorizont von ihm selbst dann allererst erschlossen werden müsste […]. (MECKLENBURG 2016: 7)

Diese Komplexität des Mit-Subjekts, also die Einbettung der Luther-Figur in zahllose gesellschaftliche wie auch politische Ereignisse und Prozesse, ist mit einer Schwierigkeit beziehungsweise Grenze der Darstellbarkeit verbunden. Zugleich bietet diese vermeintliche Einschränkung dem Schriftsteller unter Anwendung erzähltechnischer Strategien Freiraum für eine innovative und von Normen losgelöste Darstellung Luthers. Zu welcher Lösung Feridun Zaimoglu in seinem *Luther-Roman* kommt, soll im Folgenden anhand der Ausgangsfragen nachgezeichnet werden.

Begrenzung als Strategie: Die Enge von Raum und Zeit

Feridun Zaimoglu wählt für die Handlung seines *Luther-Romans* den Zeitraum zwischen Mai 1521 und März 1522 aus, den Luther in Haft auf der Wartburg verbringt. Raum und Zeit des Romans sind stark beschränkt, so wie parallel dazu auch der Handlungsspielraum der Luther-Figur durch die Haft auf der Wartburg eine massive Begrenzung erfährt. Niemand sollte Luthers Aufenthaltsort kennen, und nachdem Luther in Worms nicht widerruft, wird ihm auf der Wartburg, hoch über Eisenach, Unterschlupf gewährt: Die erzwungene räumliche Enge, kombiniert mit dem seine ganze Energie beanspruchenden Projekt, das Neue Testament ins Deutsche zu übersetzen, fordert Luther enorm und führt auf der Handlungsebene zu einer sehr starken Verdichtung. Über allem steht die ständige Gefahr, entdeckt zu werden, die durch den Deckmantel des Junkers minimiert werden soll.

Luthers Aufenthaltsort auf der Wartburg, seine Schreibstube, wird im Roman als „Schergenstube“ beschrieben. Eine Erweiterung der räumlichen Enge erfährt der Roman durch Ausflüge und Reisen, die die Luther-Figur zusammen mit dem Erzähler Burkhard unternimmt, sowie auch durch die Vermittler- und Berichtsfunktion, die der Erzähler für die Luther-Figur einnimmt. Die Luther-Figur verlässt nur zeitweise ihre Schreibstube, um

etwa an einem Jagdausflug teilzunehmen (vgl. ZAIMOGLU 2017: 173-206) oder sechs Monate nach ihrer Ankunft heimlich für kurze Zeit nach Wittenberg zurückzukehren (vgl. ZAIMOGLU 2017: 270 ff.).

Die Enge und Beschränkung des Raumes und die Eintönigkeit des Lebens schlagen Luther sowohl auf das körperliche Wohlbefinden als auch auf die Gemütsverfassung. So schreibt er in einem der zehn in den Roman hineingewobenen Briefe an seinen Freund Melanchthon:

> Drei Wochen sind vergangen, ich veröd am Immergleichen, weitschweifige Gänge sind mir vom Herrn der Einsiedelei verboten, an der übel Haft verzweifle ich. Bin ein Eremit, geplagt von Schmerz und Schwindel, ich kehrte gern ein zur Schmauserei in der Herbergsstube, doch darf ich nur in kleinen Kreisen gehn. […] Ich sauf vier Krug Wein am Tag, ich treib mich vor Zersprengungszorn zur Mast (ZAIMOGLU 2017: 233 f.).

Interessant erscheint, dass der begrenzte Raum ein antithetisches Verhältnis zwischen dem Ich-Erzähler und der Luther-Figur schafft: Die Enge der Burg, an deren Öde Luther teilweise zu verzweifeln droht, öffnet für den Ich-Erzähler Burkhard einen weit größeren räumlichen Radius. Im Gegensatz dazu steht aber die geistige Welt, die sich für die Luther-Figur um vieles weiter erschließt und immer wieder durch herbeigebrachte Materialien, Schriften und Briefe erweitert. So beeinflusst die räumliche Enge keinesfalls seine geistige Reichweite.

Als erste Strategie lässt sich somit festhalten, dass aus Gründen der Darstellbarkeit Raum und Zeit unter den Parametern von Enge und Begrenzung stehen.

„Bleibst du beim Wort, bleib ich beim Schinden“: Erzählperspektive und Figurenkonstellation

Die zweite Herangehensweise an die Charakterisierung der Luther-Figur bezieht sich auf Erzählperspektive und Figurenkonstellation. Zaimoglu

erzählt aus der Perspektive des Landsknechts Burkhard. Dieser hat die Aufgabe, den auf der Wartburg gefangen gehaltenen Luther zu bewachen. So treffen zwei Figuren aufeinander, die konträrer nicht sein könnten: der katholische Landsknecht Burkhard und der Reformator Luther. Burkhards Pflichtbewusstsein seinem Landesherrn, dem sächsischen Kurfürsten, sowie dem Burghauptmann Hans von Berlepsch gegenüber und sein von Pragmatik dominiertes Handeln lassen ihn seine Aufgabe jedoch mit größter Sorgfalt erledigen. Die Figurenkonstellation ist stark antithetisch ausgerichtet; der Landsknecht Burkhard und der Reformator Luther werden als Kontrastpaar eingesetzt. Beinahe alle Informationen über die Luther-Figur erhalten wir durch den Ich-Erzähler Burkhard oder aus Figurenrede. Für die Charakterisierung der Luther-Figur lassen sich im Roman zwei Ebenen ausmachen: Die erste ist die des Kontrastpaares, bestehend aus dem Ich-Erzähler Burkhard und der Luther-Figur. Eine zweite Ebene wird durch die Montage von Briefen Martin Luthers an Philipp Melanchthon und Georg Spalatin eingesetzt.

Die antithetische Gestaltung von Erzähler und Luther-Figur erfolgt anhand mehrerer Punkte. Das erste Kontrastpaar ist „katholisch versus evangelisch“ oder auch „alt versus neu“: In ihrer religiösen Ausrichtung Katholizismus versus Protestantismus werden beide zu Symbolen für das im Umbruch befindliche alte, katholische System hin zu einem neuen, evangelischen.

In den Briefen an Melanchthon schreibt Luther mehrmals über diese Opposition zwischen Altem und Neuem, die er an seinem Bewacher Burkhard ausmacht.

> Werden die Mauern halten, gibt’s einen Ansturm, rückt ein wildes Heer an, das frag ich mich bei Nacht und bei Tage, und der harte Knecht schaut mich still und denkt: Trägt Luther den Teufel auf der Achsel? Mir kräht der Arsch vor den Zwiebeln munter, er hütet sich, mir zur Seite Tischgenoss zu sein. Für ihn ist Glaubenserneuerung Verrat an Vater und Vaters Vater, die alte Kirche ist die ewige Kirche (ZAIMOGLU 2017: 26).

> Der Krieger, von dem ich schrieb, geht ganz nach seiner Weise, er singt keiner Macht Jubelrufe, Gottes Grimm verzerrt ihn nicht, er möchte mich glauben lassen, er sei der Verstrickung entronnen. […] Fleischhacker ist er gewesen, Metzger auf dem Feld, er singt immer noch im alten Ton, halben Herzens recht katholisch, und doch verweigert er Huldigungseid und Gunsterweis. […] Cranach müsst sein Konterfei malen: als Heidenkerl, der gutes Christenwerk vollbringt (ZAIMOGLU 2017: 100).

Das zweite Kontrastpaar bezieht sich auf die Opposition „Landsknecht versus Reformator": Neben allem anderen trennt die beiden ihre Berufung, ihre Aufgabe im Leben. Beide stellen aneinander diese Differenz fest, ihre Arbeitswerkzeuge werden zu Attributen ihrer unterschiedlichen Leben und einer Differenzierung von geistigen (Wort, Schrift, Theologie) und körperlichen Tätigkeiten (schinden, flicken, schmieden, Steine klopfen, melken, pflügen, pflücken). So sagt der Erzähler Burkhard über Luther:

> „Bleibst du beim Wort, bleib ich beim Schinden", sage ich, „ich bleib beim gemeinen Lauf. Es gibt Richtung der Fürst, dem ich dien." Der Mönchpfaff kann nur Wort und Schrift. Taugt er zum Leben? Kann nicht flicken noch schmieden. Kann nicht Steine klopfen noch melken. Kann nicht pflügen noch pflücken. Nicht stechen, nur Theologie spucken (ZAIMOGLU 2017: 22).

Auch für Luther ist klar, dass das Leben des ihm zur Seite gestellten Burkhard anderen Regeln folgt als seinen, und er schreibt in einem Brief an Melanchthon über Burkhard: „Mir zu Schutz und Trutz beigestellt ist ein harter Knecht, ich plauder vor ihm aus, was mir inwendig ist, ich lob mein Tintenhorn, ich lob meine Feder, er lobt Schwert und Axt, und er lobt den falschen Römerfürst" (ZAIMOGLU 2017: 24).

Eine zweite Ebene des Figurencharakterisierung erreicht Zaimoglu durch die Montage von Briefen Luthers an Melanchthon und Spalatin: Die Zeit der Haft auf der Wartburg bedeutet sowohl für die reale als auch für die fiktive Luther-Figur ein Abgeschnittensein von der Außenwelt. Kontakt und Austausch sind stark beschränkt, ein Briefwechsel mit Freunden ist die einzige Möglichkeit, darüber informiert zu sein, was in der Welt vor sich geht. Zaimoglu erweitert mit der Montage von Briefen Luthers an Philipp Melanchthon und Georg Spalatin seine Erzählperspektive und führt die Möglichkeit ein, die Luther-Figur direkt sprechen zu lassen. In diesen zehn Briefen beschreibt Luther seine Situation auf der Burg. Er sinnt nach und ringt um Lösungen für die als Fehlentscheidungen der Kirche wahrgenommenen Erscheinungen wie Ablasspraxis, Reliquienhandel, die Rolle der Sakramente sowie die Haltung des Glaubenden beim Empfang der Sakramente, wie Abendmahl, und Aberglaube.

Welche Funktionen erfüllt der Erzähler und welche unterschiedlichen Rollen nimmt er ein? Indem sich Zaimoglu des Landsknechts als des Erzählers bedient, findet er eine Lösung für die zuvor erwähnte Problematik der Darstellung Luthers als literarischer Figur. Nur was dieser, Burkhard, an Luthers Denken und Handeln wahrnimmt und bemerkt, wird Charakterisierung. Für den Erzähler lassen sich verschiedene Funktionen ausmachen:

Burkhard als Beobachter und Reflektor: Der Erzähler ist als Bewacher Luthers in allen Situationen anwesend und beobachtet, was geschieht. Er reflektiert über das Handeln Luthers und dessen Übersetzungsarbeit in der Schreibstube. Dadurch kommt es zu einem Vergleich seines eigenen Denkens mit der neuen Geisteshaltung Luthers: „Der Ketzer, ihn reitet Gott. Bin ich eines dunklen Gebieters Reittier? Hat der Mönch mich dienstbar gemacht? Darüber denk ich nach“ (ZAIMOGLU 2017: 157). Ein Beispiel für diese Reflexion sind Burkhards Gedanken über den Ablasshandel der katholischen Kirche, der Luther ein Dorn im Auge war: „Der Pfaffe sagt dem Christenmann: Zahl für dein Seelenheil. Wüste Gebetskämpfe, der Ketzer verschwendet sich. Aber er reicht nicht den Klingelkasten rum und rum, dass wir Börsen öffnen“ (ZAIMOGLU 2017: 61).

Burkhard als Vermittler: Der Ich-Erzähler stellt eine Verbindung von Luthers Welt der Bücher, der Welt des Geistes, mit der Welt her, die ihn umgibt, und somit der Lebensrealität, die auf der Burg und im Land herrscht: „Er fragt mich, was ich bei meinem Streifzug durchs Land der Bauern und Knechte sah" (ZAIMOGLU 2017: 17). Burkhard charakterisiert seine pragmatische Sichtweise des Dienens, der Diensterfüllung dem Hauptmann gegenüber, die einzig die Genesung und Gesunderhaltung der Luther-Figur zum Ziel hat.

Burkhard als Korrektiv: Die Rolle als Korrektiv nimmt Burkhard im Allgemeinen bei der Bezugnahme auf Luthers Feindschaften ein – „Papst, Jud und Türck sind Teufels Kotbröckchen, gespeichelt und gebacken" (ZAIMOGLU 2017: 16) –, im Speziellen bei antisemitischen Äußerungen der Luther-Figur. Sechs Monate nach seiner Ankunft auf der Wartburg verlässt Luther heimlich die Burg, um nach Wittenberg zurückzukehren. Bei einem Gang durch die Stadt kommen Burkhard und Luther an der Stadtkirche vorbei, die das Relief des verhöhnenden Bildmotivs der „Judensau" zeigt.[2] Es entwickelt sich ein Gespräch zwischen den beiden; Burkhard tritt der Judenfeindlichkeit mit Ablehnung entgegen („Ist verkehrt, Meister", sage ich. / „Lass ab") und wird im Gegenzug dazu von der Luther-Figur als „Humanist" bezeichnet.

> Vor der Stadtkirche bleibt er stehen, zeigt hoch zum Relief: „An der Sau saugende Juden, der Rabbi hebt den Pürzel der Wildsau und bläst in den aufgerissenen After." „Die Juden haben Heiland ans Kreuz geschlagen, und kein Christ wird's vergessen, und der Herr wird nicht vergessen bis zum Endtag, da die Seelen erwachen." „Ist verkehrt, Meister", sage ich. „Apostel Johannes nennt die Juden Teufelsbrut", sagt er. „Ein Jud schimpft über Juden. Ich bin umstellt von Christen, ich schimpf über meinesgleichen." „Du bist mild wie ein Humanist", ruft er. „Wer hat dich verraten?", sage ich

[2] Martin Luther erwähnte in seiner Schrift *Vom Schem Hamphoras*, die im Januar 1543 erschienen ist und nach *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* die meistgedruckte Schrift Luthers über die Juden war, das Sandsteinrelief der Wittenberger Stadtkirche, das aus dem frühen 14. Jahrhundert stammt (Vgl.: KAUFMANN, 2015: 134 f.).

> zornig. „Jeden Tag verkündest du die Untat: Der Papst, mein Heilig Vater, würgt dich. Lass ab“ (ZAIMOGLU 2017: 301).

Resümee

Über Martin Luther zu schreiben, so sagt Zaimoglu in Interviews, sei ein Thema gewesen, das bereits lange in ihm gebrannt hätte. Im Luther-Jahr ist dieser *Luther-Roman* erschienen. Ein für die Analyse besonders spannender Ich-Erzähler begegnet uns in dem vorliegenden Werk. Trotz seines Standes, seiner fehlenden Bildung und der harten und rauen Alltagsrealität seines Berufes handelt es sich bei ihm um einen erstaunlich reflektierten Charakter, der sowohl das Gesehene und Gehörte als auch Luthers Reden vor seinen eigenen Erfahrungen prüft und wenig bis gar nicht feindlich oder wertend agiert.

Um zu der am Beginn aufgeworfenen Frage nach der Darstellbarkeit Luthers einen Bogen zu spannen, lässt sich noch einmal festhalten, dass dies über die Strategien von Einschränkung (Zeit und Raum), Opposition (Erzähler vs. Luther) und Sprache geschieht.

Raum und Zeit im vorliegenden Roman sind mehr als nur Hintergrundfolie für die Handlung, sie dienen der Darstellbarkeit der Luther-Figur. In Form einer Grenzüberschreitung bringt die Pflicht (Übersetzung des Neuen Testaments sowie Dienst am Hauptmann) die beiden Figuren aus unterschiedlichen Lebenswelten zusammen.

Wenn Raum und Zeit aus erzähltechnischen Gründen und aus Überlegungen der Darstellbarkeit unter den Parametern von Enge und Begrenzung stehen, so folgt die Sprache des Romans diesem Paradigma nicht.

Zuletzt lässt sich sagen, dass durch die Strategien der Verdichtung und Opposition nicht nur die Darstellbarkeit Martin Luthers, sondern auch eine Greifbarkeit dieser höchst komplexen Gestalt erreicht wird.

Literatur

Primärliteratur

ZAIMOGLU, Feridun 2017: Evangelio. Ein Luther-Roman. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Sekundärliteratur

KAUFMANN, Thomas 2015: Luthers Juden. Stuttgart: Reclam.

KÖPF, Ulrich 2015: Martin Luther. Der Reformator und sein Werk. Stuttgart: Reclam.

LUSERKE-JAQUI, Matthias 2016: „Ein Nachtigall die waget". Luther und die Literatur. Tübingen: Narr.

MECKLENBURG, Norbert 2016: Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur. Stuttgart: Metzler.

PREISENDÖRFER, Bruno [8]2017: Als unser Deutsch erfunden wurde. Reise in die Lutherzeit. Berlin: Galiani.

ROPER, Lyndal 2016: Der Mensch Martin Luther. Die Biographie. Frankfurt: Fischer.

Übersetzungsauftrag: dem Volk aufs Maul schauen. Martin Luthers Maßstab zur Bibelübersetzung

MIHAI DRAGANOVICI

Abstract. Martin Luther was a pioneer in many ways: he was the first to translate the Bible into German from the original languages, Greek and Hebrew, considering also the Latin Vulgate. Thanks to his translation work, he was also the first to succeed in laying the basis for a unitary German linguistic culture and making a significant contribution to the formation of the modern German language. As far as the translation process is concerned, Luther "imposed" himself a main translation assignment: not to stick to the wording of the source text, but to recreate its meaning. The so-called "eindeutschende/Germanizing" version of the Bible prompted him to comment on his approach in theoretical writings. These topics will be dealt with in the first part of this paper.

The next section of the article focuses on the connection between Luther's reflections on the translation process and the modern functional translation theories, especially the Skopos theory. Developed by Hans Vermeer in the early 1980s, it considers the purpose as the dominant feature of any translation. In terms of functional theories, one can also speak about the functioning of the translation in the target culture and especially on the target culture recipient. Thus, focus will be laid on the primary and secondary translation targets Luther took into consideration when translating the holy texts as they appear in his theoretical writings and as applied in his work. A parallel will be also drawn to the guidelines of the modern Skopos theory.

Keywords: *Martin Luther, Bible translation, Protestant Reformation, Skopos theory, translation target, translation of the Psalms.*

Vorbemerkungen

Seitdem die Translationstätigkeit ausgeübt wird, sei sie schriftlich oder mündlich, gab es einerseits Befürworter der Bindung an den Ausgangstext,

andererseits solche, die den ZT[1]-Leser auf den ersten Platz stellten und somit eine Anpassung an die zielkulturellen Eigenheiten bevorzugten. Der vielleicht bedeutendste Vertreter der letztgenannten Richtung war Martin Luther, weil er seine Gedanken zur übersetzerischen Tätigkeit auch schriftlich festgehalten und sich mit seiner bekannten Entschlossenheit auch dafür eingesetzt hat. Die Leser waren für Luther das Volk und er versuchte mit allen Mitteln auf die Redeweise des Volkes zu achten, ohne je ins Vulgäre abzugleiten, worin die Originalität Luthers besteht, so Salzer/Tunk (SALZER/TUNK 1998:370). Das ist ihm ohne Zweifel gelungen und darüber hinaus hat er durch sein Hauptwerk gleichzeitig ein sprachliches Meisterwerk geschaffen, das fundamental zur Entwicklung der neuhochdeutschen Sprache beigetragen hat.

Luther hat im späteren Sinne von Hans Vermeer und Katharina Reiß gehandelt und sich ein Ziel vor die Augen gesetzt, das er mit Hartnäckigkeit verfolgt und auch erreicht hat. Er hat sich selbst einen Translationsauftrag erteilt und dementsprechend gehandelt und sämtliche Mittel benutzt, um ihn „skoposgemäß" zu erfüllen. Über die Parallelen zu dieser funktionalen Richtung der Übersetzungswissenschaft wird im Beitrag näher eingegangen.

Deutsche Bibelübersetzungen bis Luther

Luther verdankte seinen Erfolg auch der Zeit, in der er gelebt hat, der Epoche der Renaissance und des Humanismus, die durch neue Ideen, aber auch durch Glaubenskonflikte, Entdeckungen und Erfindungen, durch das Umkehren zu den Werten der antiken Epoche aufgefasst werden kann. Genauso wichtig war die Erfindung der Druckpresse, der zahlreiche Übersetzungen ihre Entstehung verdanken, Übersetzungen, die damals das Verlangen nach neuem Wissen aus anderen Kulturen und Epochen stillen konnten. Infolgedessen hatten nicht nur die Gelehrten, sondern auch die anderen Schichten der Bevölkerung Zugang zur neuen Gedankenwelt.

---

[1] Im Beitrag benutzte Abkürzungen: AT, ZT – Ausgangs- bzw. Zieltext; AK, ZK – Ausgangs- bzw. Zielkultur.

Woodsworth zufolge gibt es Behauptungen, gemäß denen die Übersetzungen an sich diejenigen waren, die im Grunde genommen die Reformation ausgelöst haben, da die Katholische Kirche ursprünglich die Übersetzung kirchlicher Texte abgelehnt hatte (WOODSWORTH 1998: 41). Sie vertrat damals die Ansicht, dass die Sprache des christlichen Glaubens in der Kirche und in Verbindung mit der Kirche das Lateinische sei, obzwar die lateinische Bibel, die Vulgata, selber eine Übersetzung war.

Die erste Übersetzung des Alten Testaments erfolgte im 3. Jh. v. Chr. in Alexandria, als der hebräische Urtext ins Griechische übertragen wurde. Damals vertrat man die Ansicht, diese Übersetzung sei genauso gut wie das Original. Ca. 100 v. Chr. hält der sogenannte *Aristeas-Brief* die Prinzipien fest, die die Methoden und Verfahren der Bibelübersetzung festlegten. Darin stand unter anderem, dass die griechische Übertragung das Original vollständig ersetzen könne, denn damals vertrat man die Meinung, dass durch eine Übersetzung vollkommene Genauigkeit erreicht werden könne. Die Bedingung dafür war, dass nicht eine einzige Person daran arbeiten solle, sondern ein Gremium (KLEIN 1998:4). Wahrscheinlich spricht deshalb die Legende davon, dass die übersetzerische Arbeit von 70 Übersetzern geleistet wurde, was dieser Bibel auch den Namen *Septuaginta* brachte. Der Text des Neuen Testaments wurde hingegen direkt auf Griechisch verfasst.

Die rapide Ausdehnung des Christentums innerhalb des Römischen Reiches hatte zur Folge, dass viele der griechischen Sprache nicht mehr mächtig waren, so dass man Auszüge aus der Bibel ins Lateinische übersetzte. Man ist der Ansicht, dass spätestens im 3. Jh. n. Chr. der gesamte Bibeltext auf Lateinisch existierte (BEUTEL 2016:62). Der Grundsatz, der bei diesen Übertragungen verfolgt wurde, war die Verabsolutierung des AT, folglich entstanden schwer verständliche wortwörtliche Übersetzungen.

Im Jahre 383 begann Hieronymus im Auftrag des Papstes Damasus I. an der lateinischen Einheitsbibel, der *Vulgata*, zu arbeiten, indem er hauptsächlich die griechische *Septuaginta* als AT benutzte. Im *Brief an Pammachius* erörtert er seine Übersetzungsprinzipien, wobei er

prinzipiell für eine sinngemäße Übertragung war, doch im Falle der „Heiligen Schriften, wo auch die Wortfolge ein Mysterium ist", bestimmt er, dass die Übersetzung wortwörtlich erfolgen muss (HIERONYMUS in STÖRIG 1969:1). Die so entstandene Vulgata, an der auch andere Übersetzer mitgewirkt haben, wurde seit dem frühen Mittelalter im ganzen westlichen Christentum benutzt.

Im germanischen Sprachraum kam es ebenfalls zu einer regen Übersetzungstätigkeit im religiösen Bereich. Die erste germanische Bibelübersetzung im 4. Jh. verdanken wir dem westgotischen Bischof Wulfila (311-383). Er benutzte den griechischen Text der Septuaginta als AT-Vorlage, und sein Verdienst besteht in der bei der Übertragung benutzten Sprache. Die sich im heutigen Bulgarien niedergelassen habenden Westgoten kannten nur die Runen, so dass Wulfila eine andere Schrift entwickeln musste. Er erfand die gotische Schrift, die er dann ab dem Jahr 340 in seiner Übertragung benutzte. Die Wulfilabibel bestand aus dem Neuen Testament und aus mehreren Teilen des Alten Testaments und ist eine wichtige Quelle für die gotische Sprache. Merkwürdigerweise, so wie Albrecht Beutel festhält, hatte die germanische Wulfilabibel keinen wesentlichen Einfluss auf die zahlreichen später erschienenen alt- und mittelhochdeutschen Bibelübersetzungen, die lediglich von der lateinischen Vorlage ausgegangen sind (BEUTEL 2016:65).

Die Wort für Wort übersetzte Vulgata wurde nicht nur als AT-Vorlage von den späteren deutschen Bibelübersetzungen angenommen, sondern setzte auch in der Übersetzungsweise Maßstäbe. Ihr Einfluss war so wesentlich, dass sich die Methode der Orientierung am AT sogar beim Übersetzen der nichtbiblischen Literatur durchsetzte (KLEIN 1998:4).

Ab dem 8. Jh. entstanden nicht nur zahlreiche vollständige oder Teilübersetzungen des Bibeltextes, sondern auch volkssprachliche Wörterverzeichnisse und Erläuterungen des biblischen Textes. Besonders ab dem 14. Jh. stieg die Anzahl der deutschen Bibelübersetzungen stark an, um 1466 mit dem Erscheinen der Mentelin-Bibel zu kulminieren. Der Straßburger Drucker Johann Mentelin hat eine ältere Version der Bibel für seinen Zweck benutzt, die viel früher in Süddeutschland erschienen war (BEUTEL 2016:65). Die Mentelin-Bibel ist die erste in einer

Volkssprache gedruckte deutsche Bibel und wurde 14 Mal aufgelegt (KLEIN 1998:5). Da die Katholische Kirche nicht Volksbibeln befürwortete, war sie, wie die süddeutsche Bibel, mehr oder weniger eine Wort-für-Wort Übersetzung der Vulgata, was zur Folge hatte, dass die Texte altertümlich und schwer verständlich wirkten. Dadurch befanden sich die Übersetzer auf der sicheren Seite, denn so konnten sie von der Katholischen Kirche nicht als Häretiker abgestempelt werden.

Bis zur lutherischen Reformation gab es noch die 1483 in Nürnberg gedruckte Koberger-Bibel, die 1485 vom Augsburger Verleger Günther Zainer wichtige bearbeitete Neuausgabe, das Zainer-Plenar, und die Lübecker Bibel, die 1494 erschienen ist, eine glossierte Übersetzung nach der Vulgata, die als die bedeutendste volkssprachliche Bibel vor der Reformation gilt.

Insgesamt verzeichnete man 18 gedruckte deutsche Bibeln und 60 Teilbibeldrucke bis zur Lutherbibel (KLEIN 1998:6). Sie dienten ganz unterschiedlichen Zwecken und deshalb variierten sie in ihrer Übersetzungsweise, so Beutel, zwischen strenger wortwörtlicher Wiedergabe des AT und sinngemäßer, paraphrasierender Wiedergabe dessen (BEUTEL 2016:66).

Luther als Spracherneuerer

Zu Luthers Zeit gab es noch keine einheitliche deutsche Sprache, es konnte sogar vorkommen, dass Menschen, die nur wenige Meilen voneinander entfernt lebten, einander nicht verstehen konnten, wegen der Dialekte, die von Ort zu Ort große Unterschiede aufwiesen. Martin Luther erkannte sofort, dass diese Sachlage ein bedeutendes Hindernis in der Verbreitung seiner Übersetzungen darstellen konnte und deshalb bemühte er sich darum, für sein Schaffen eine landschaftliche Mischsprache zu finden. Glücklicherweise befand sich Wittenberg in einem ostdeutschen Kolonisationsgebiet, in dem sich Siedler aus unterschiedlichen deutschen Regionen niedergelassen hatten. Somit hatte sich dort eine gemeinsame Sprechsprache, das Ostmitteldeutsche, gebildet, eine „sprachliche Mittellage“ zwischen dem Niederdeutschen und dem Hochdeutschen (KNOTT et al. 2015:9). Daraus sind

verschiedene Verkehrs- und Kanzleisprachen entstanden, wie z.B. die einflussreichste von ihnen, die Kanzleisprache des Kurfürstentums Sachsen, die auf dem Meißnisch-Obersächsischen beruht (SPEHR 2016:79). Martin Luther war glücklicherweise in diesem sprachlichen Mischgebiet aufgewachsen und hatte hier gelebt, da er aus einer thüringischen Familie stammte, sich während der Schulzeit für ein Jahr in Magdeburg im niederdeutschen Sprachraum aufgehalten hatte, um dann in Wittenberg an der Grenze zwischen dem Mitteldeutschen und Niederdeutschen zu leben. Folglich entschied sich Luther bewusst für die kursächsische Kanzleisprache, so wie er dies auch in einer Tischrede von 1532 unterstrichen hat: „Ich habe eine allgemein verständliche Sprache und keine besondere; daher kann man mich in Nieder- und Oberdeutschland verstehen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, der alle deutschen Fürsten folgen“ (LUTHER in SPEHR 2016:79).

Die Sprachhistoriker weisen darauf hin, dass der ostmitteldeutsch geprägte Wortschatz Martin Luthers vor allem im Fall der Bibelübersetzung zu großen Verständigungsproblemen bei den Lesern in Süddeutschland geführt hat. Das veranlasste den Basler Drucker Adam Petri, die von ihm 1523 herausgegebene Ausgabe von Luthers Altem Testament mit einer Liste von Wörtern zu versehen, die aus seiner Sicht *„nicht yederman verston mag“* (HOLZNAGEL 2016:184). Das von ihm aufgestellte Glossar trug auf dem Titelblatt folgenden Untertitel: *Die auslendigen wortter / auff vnser teutsch gewendet vnd gebessert.* (BESCH 2014:63) Luther selbst erkannte, dass es in seiner Übersetzung ostmitteldeutsche Merkmale gab, die die Verständlichkeit des übersetzten Textes erschwerten, vor allem im Niederdeutschen, und baute sie deshalb selbst im Laufe der Zeit ab (HOLZNAGEL 2016:187). Die Bibelübertragung sollte einen möglichst großen Kreis von Gläubigen erreichen und folglich versuchte er, die Sprache an die Normierungsversuche der Zeit anzupassen.

Nicht nur Luther war an einer Vereinheitlichung der Sprache interessiert, sondern auch die Verleger der Bibel, die ihrerseits einen erheblichen Einfluss auf die Sprache ausübten. Eine erste teilweise Angleichung vollzog sich durch die Sprache der Wittenberger Offizinen (Druckereien) (HOLZNAGEL 2016:188), und an den anderen Druckorten

der Bibel entstand eine intensive Zusammenarbeit mit den Korrektoren, was zu einer Vereinheitlichung der Sprache beitrug (KNOTT et al. 2015:11). Durch Einhaltung der Normierung der Wittenberger Drucker und unter der Mithilfe der Korrektoren erreichte die Bibel von 1545 einen im Vergleich mit früheren Schriften deutlich systematisierten Schreibusus (HOLZNAGEL 2016:188).

Die Rezeption der Luther-Bibel erfolgte gestaffelt in den verschiedenen deutschen Sprachregionen, letztendlich wurde sie richtungweisend für die neue Schriftsprache.

Leserorientierung als Hauptskopos in der Lutherbibel

Bevor hier Luthers Anliegen beim Übersetzen der Bibel angesprochen wird, soll auf einen zeitgenössischen funktionalen Übersetzungsansatz eingegangen werden. Ende der 70er Jahre findet eine Wende in der Betrachtungsweise der Translationswissenschaft statt, indem sie die Übersetzung nicht mehr in Anlehnung an die Äquivalenztheorie analysiert, sondern aus der Sicht der menschlichen Kommunikation betrachtet. Stolze spricht über eine Theorie, die „produktionsorientiert Anhalte geben will", eine allgemeine Handlungstheorie (STOLZE, 2011:177). Diese neue Richtung in der Übersetzungswissenschaft wird von Hans Vermeer 1978 initiiert und sie ist diejenige, die zum ersten Mal die kulturelle Einbettung des Translats in den Fokus bringt. Eine grundsätzliche Richtlinie dieses Ansatzes ist das Ziel des Translats. Diese Theorie wurde später 1984 zusammen mit Katharina Reiß als eine *Allgemeine Translationstheorie* entwickelt, die unter dem Namen *Skopostheorie* bekannt ist (REISS/VERMEER, 1984). Dabei lautet die Hauptfrage des Übersetzungsauftrages nicht mehr „Was steht im Ausgangstext?", sondern „Wozu wird unser Translat gebraucht?" (KADRIC et al., 2012:78). Denn wie im Fall jeder Kommunikation, damit sie glückt, muss sie in der ZK-Situation ihr Ziel erfüllen, also den Skopos einhalten. Deshalb verliert die Äquivalenz ihre vorherrschende Rolle und wird stattdessen von der Adäquatheit ersetzt. Eine adäquate Übersetzung ist dementsprechend der ZT, der seinen intendierten Skopos in der ZK-Kommunikationssituation erreicht hat und folglich

auch hier funktioniert. Das Funktionieren eines Translats in der ZK hängt wiederum vom intendierten Rezipienten und somit von seinem Weltwissen ab; das muss der Translator immer vor seinen Augen haben, wenn er sich an die Arbeit macht. Der Skopostheorie kann man drei translatorische Grundregeln subsumieren, so wie sie von Reiß und Vermeer angegeben wurden (REISS/VERMEER, 1984:101 und 113):

- Die Skoposregel: Die Translation ist eine Funktion ihres Zwecks.
- Die soziologische Regel: Der Skopos ist vom Rezipienten abhängig.
- Die Kohärenzregel: Die vom Translator produzierte Nachricht (das Translat) muss mit der Zielrezipientensituation kohärent interpretierbar sein.

Dabei soll noch präzisiert werden, dass ein Übersetzungsauftrag auch mehrere Skopoi haben kann, je nach dem intendierten Ziel.

Im Sinne der oben angeführten Angaben kann man behaupten, dass Martin Luther fast 500 Jahre vor dem Entstehen des Skopos-Ansatzes sich Gedanken zur Zielsetzung seiner Bibelübersetzung gemacht hat und auch seine Rezipienten klar festgelegt hat. Er war der erste, der sich ausführlich zu seinem übersetzerischen Vorgehen schriftlich geäußert hat. Zwar hatte er gelegentlich in kürzeren Reden im Freundeskreis zu diesem Thema Stellung genommen, doch die Kritik von Hieronymus Emser an Luthers Übertragung des Neuen Testaments veranlasste diesen, sich ausführlich zu seiner Vorgehensweise im *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) schriftlich zu äußern. Später verfasste er eine Abhandlung zu seinem Vorgehen bei der Übersetzung der Psalmen, *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1533).

Bei seinem Vorgehen kann man feststellen, dass Martin Luther sich für mehrere Skopoi entschlossen hat, die er auch in seinen theoretischen Schriften genannt hat. Ein erster und wesentlicher Skopos war die Entfernung von dem AT und folglich die Wiedergabe des Sinnes, wofür er auch einen neuen Begriff einführte, *Verdeutschen.* Im *Sendbrief* schreibt er: „Ich hab mich des beflissen im Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte“ (LUTHER in STÖRIG 1969:20). Weiter setzt er sich

im selben Sinne mit den wortwörtlichen Übersetzungen aus dem Lateinischen auseinander und unterstreicht zugleich die Wichtigkeit der Rezipienten seiner Arbeit, die den ZT verstehen müssen, damit er der heutigen Skopostheorie entsprechend funktioniert und dadurch auch sein Ziel erreicht wird: „denn man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet" (LUTHER in STÖRIG 1969:21). In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, dass Luther immer die AT-gebundenen Übersetzungen missbilligt hat, z.B. im *Sendbrief*, wenn er den berühmten Satz von Christus analysiert: „Ex abundantia cordis os loquitur." Die Übersetzung „Aus dem Überfluss des Herzen redet der Mund" ist für ihn nicht adäquat für die deutsche Sprache und sogar unverständlich: „Sage mir, ist das deutsch geredet? Welcher Deutsche verstehet solches? Was ist Überfluss des Herzen für ein Ding? Das kann kein Deutscher sagen" (LUTHER in STÖRIG 1969:21). Der Skopos für sein Dolmetschen wird die lebendige Sprache des Alltags und, so Spehr, zu einer „Flexionsebene zwischen biblischer Textgrundlage und muttersprachlicher Wortgestalt" (SPEHR 2016:87).

An diesem Punkt soll unterstrichen werden, dass Luther nicht immer von Anfang an die adäquatesten Entscheidungen getroffen hat, aber dafür hat er sich beraten lassen und bis zur endgültigen Fassung seiner Bibelübersetzung (1545) Verbesserungen vorgenommen. Ein Beispiel dafür ist der Psalm 90, 12 (DB 2003:2):

Handschriftliche Fassung 1524	**Erste Druckfassung 1524**	**Revidierte Fassung ab 1531**
Daß wir unser Tage zählen, so tu uns kund; so wollen wir kommen mit weisem Herzen.	Laß uns wissen die Zahl unser Tage, daß wir eingehen mit weisem Herzen.	Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden.

Daraus wird ersichtlich wie Luther sich nicht nur um den Sinn, sondern auch um eine verständliche und seinem Skopos adäquate deutsche Sprache bemüht hat. Dafür ist er nicht vor Revisionen und Korrekturen seiner eigenen Varianten zurückgewichen, wie Schneider unterstreicht, denn es war ihm wichtig, „die Bilder der Texte nach ihrem Sinngehalt mit eigenen Sprachmitteln neu zu formen und der eigenen Erlebnis- und Vorstellungswelt anzupassen“ (SCHNEIDER 2014:22).

Ein letztes Beispiel für die verdeutschende Übersetzungsweise ist der auch von Luther in den Summarien besprochene Fall beim Psalm 63,6 (DB 2003:3):

Erste Druckfassung 1524	**Revidierte Fassung ab 1531**
Laß meine Seele voll werden wie mit Schmalz und Fettem, daß mein Mund mit fröhlichen Lippen rühme.	Das wäre meines Herzens Freude und Wonne, wenn ich dich mit fröhlichem Munde loben kann.

Hier versuchte er den Sinngehalt im Deutschen dem Leser adäquat wiederzugeben und begründet seine Entscheidung folgendermaßen:

> … haben wir die hebräischen Worte fahren lassen, weil das kein Deutscher versteht („Schmalz“ und „Fett“, womit sie „Freude“ meinen: gleichwie ein gesundes, fettes Tier fröhlich, und umgekehrt ein fröhliches Tier fett wird, ein trauriges Tier abnimmt und mager wird, und ein mageres Tier traurig wird), und so haben wir klares Deutsch gegeben: … (LUTHER in ALAND, 1983:178).

Den Sinn des AT in einem skoposadäquaten ZT wiederzugeben, war nicht das einzige Anliegen Martin Luthers. Ein Unterskopos seines Unterfangens war, so Beutel, an gewissen Stellen die Treue zum biblischen Wortlaut zu bewahren, d.h. nicht nur den Sinn zu übertragen, sondern wortwörtlich zu übersetzen (BEUTEL 2016:26). Dazu schreibt Luther im *Sendbrief vom Dolmetschen*:

> Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großer Sorgfalt samt meinen Gehilfen darauf gesehen, so daß, wo es etwa drauf ankam, da hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon abgewichen wie Johannes 6, wo Christus spricht: "Diesen hat Gott der Vater versiegelt." Da wäre wohl besser Deutsch gewesen: Diesen hat Gott der Vater gezeichnet, oder, diesen meinet Gott der Vater. Aber ich habe eher wollen der deutschen Sprache Abbruch tun, denn von dem Wort weichen. Ach, es ist Dolmetschen keineswegs eines jeglichen Kunst, wie die tollen Heiligen meinen; es gehöret dazu ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich gelehret, erfahren, geübet Herz (LUTHER in STÖRIG 1969:25).

Luther beweist hier, dass er nicht einen einzigen Skopos für seine Übersetzung verabsolutiert hat, sondern differenziert vorgegangen ist und die verschiedenen Skopoi je nach Fall angewendet hat. Er spricht dabei über den Dolmetscher als Fachmann, der im Sinne der heutigen Skopostheorie die adäquaten Entscheidungen zu treffen und dafür auch die Verantwortung zu übernehmen hat.

Ein passendes Beispiel zu diesem Skopos gibt Luther in den *Summarien über die Psalmen*, wo er seine Entscheidung bei der Übersetzung einer Stelle im Psalm 68,19 begründet. „Du bist in die Höhe gefahren und hast das Gefängnis gefangen."

> Hier wäre es wohl gut Deutsch gewesen: ›und hast die Gefangenen erlöset‹. Aber es ist zu schwach und gibt nicht den feinen, reichen Sinn, welcher in dem Hebräischen ist, das es sagt: ›Du hast das Gefängnis gefangen.‹ Welches nicht allein zu verstehen gibt, daß Christus die Gefangenen befreit hat, sondern auch das Gefängnis also weggeführt und gefangen, daß es uns nimmermehr wiederum fangen kann noch soll, und ist so viel wie eine ewige Erlösung, daß uns der Tod nicht mehr halten, die Sünde nicht mehr beschuldigen, das Gesetz nicht mehr das Gewissen strafen kann […] Darum müssen wir zum Trost unsers Gewissens solche Wort'

> beibehalten, uns an sie gewöhnen und also der hebräischen Sprache Raum lassen, wo sie es besser macht, als unsre deutsch tun kann (LUTHER 1533/1912:13).

Bei der Beibehaltung des Ausdrucks „das Gefängnis gefangen" hat sich Luther für den tieferen Sinn entschieden, obwohl die oberflächlichere Bedeutung in einem „besseren Deutsch" hätte wiedergegeben werden können. Das hätte aber in diesem Fall dem sein Vorgehen bestimmenden Skopos nicht entsprochen.

Obwohl die zwei Skopoi gegensätzlich sind, ist Martin Luther kein Mangel an Konsequenz in seinem Vorgehen vorzuwerfen. Als Fachmann im Dolmetschen hat er sich selbst den Auftrag zur Übersetzung der Bibel erteilt und somit selbst entschieden, wie man in den Einzelfällen vorgehen soll. Der Hauptskopos war zwar die Übertragung des Heiligen Textes in ein gutes und verständliches Deutsch gewesen, aber er hatte auch Unterskopoi, die einzuhalten waren, je nachdem wie er, als Experte, das für angebracht hielt. Gemäß der heutigen Skopostheorie darf der Übersetzer die nötigen Entscheidungen treffen, auch wenn sie auf den ersten Blick nicht konsequent erscheinen, um seine Ziele zu erreichen.

An diesem Punkt sollte man auch das andere Unterziel Martin Luthers anführen und zwar die Benutzung der reformatorischen Hauptwörter. Dementsprechend hat er sich im Zuge der Revisionen an seinen Übersetzungen immer mehr für bestimmte deutsche Wörter entschieden, die seine reformatorische Erkenntnis ausdrücken, auch dort, wo der ausgangssprachliche Text es nicht gefordert hat: Glaube, Gnade, Trost (durch das Evangelium), oder predigen im Sinne von „das Evangelium verkünden" (DB 2003:6).

Es sollen an dieser Stelle lediglich zwei Beispiele angeführt werden. Im 1. Buch Mose 12,8 übersetzt Luther: „Er predigte den Namen des Herrn". Die Mehrzahl der Hebräischkenner hätte den Begriff „anrufen" vorgezogen, aber Luther hatte sich als Skopos die Benutzung der reformatorischen Begriffe gesetzt, also hätte „anrufen" seiner Ansicht nicht entsprochen.

Die Lutherbibel von 1986 sowie auch die von 2017 verzichtet auf „predigen“ und führt stattdessen „anrufen“ an (vgl. BIBEL 1986:13).

Ein weiteres Beispiel ist im Psalm 146,6 zu finden, wo Luther „Glauben hält ewiglich“ übersetzt hat, während eine äquivalente Übersetzung das Wort „Treue“ vorgezogen hätte. Aber Treue zu Gott bedeutete für Luther Glauben an Gott, was auch im reformatorischen Sinn war und folglich seinem Unterskopos entsprach. Auch hier wurde bei der Revidierung der Bibel, sowohl 1986, als auch 2017 der Skopos geändert und das wörtliche Äquivalent angenommen, „Treue“ (BIBEL 1986:623).

Schlussbemerkungen

In seinem einzigartigen Unterfangen hat Martin Luther zum ersten Mal klar bewiesen, dass der Heilige Text in verdeutschender Weise dem einfachen Leser näher gebracht werden kann, trotz des Widerstandes der Katholischen Kirche. Er hat im Grunde genommen die Vorsätze der späteren Skopostheorie viel früher eingesetzt und dadurch bezeugt, dass Zielsetzung und Skoposadäquatheit im Translationsprozess möglich sind und dass trotz der unterschiedlichen Skopoi ein Text als einheitlich betrachtet werden und funktionieren kann.

Literatur

Primärliteratur

DIE BIBEL (nach der Übersetzung Martin Luthers) 1986, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg.

DIE BIBEL (Lutherbibel) 2017, Deutsche Bibelgesellschaft, URL: https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/.

HIERONYMUS – Brief an Pammachius/Über die beste Art des Übersetzens. In: Störig, Hans Joachim (Hg.) 1969: Das Problem des Übersetzens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

LUTHER, Martin 1530: Sendbrief vom Dolmetschen. In: Störig, Hans Joachim (Hg.) 1969: Das Problem des Übersetzens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 14-32.

LUTHER, Martin 1533: Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens. In: Aland, Kurt (Hg.) 1983³: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 176-195.

LUTHER, Martin 1533/1912: Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 38. Weimar. 1-69, URL: https://archive.org/stream/werkekritischege38luthuoft#page/12/mode/2up (Zugriff: 18.10.2017).

Sekundärliteratur

BESCH, Werner 2014: Luther und die deutsche Sprache. Berlin: Erich Schmidt.

BEUTEL, Albrecht 2016: Thesen und Testament. Beginn der Reformation, ältere Bibelübersetzungen und Septembertestament. In: Käßmann, Margot / Rösel, Martin (Hg.) 2016: Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 55-75.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT (DB) 2003: Martin Luther als Bibelübersetzer, URL: http://staderbibel.e-msz.de/wp-content/uploads/2017/05/martinluther_01.pdf (Zugriff: 16.10.2017).

HOLZNAGEL, Franz-Joseph 2016: Luther und die deutsche Sprache. In: Käßmann, Margot / Rösel, Martin (Hg.) 2016: Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 170-192.

KADRIC, Mira / KAINDL, Klaus / MICHELE, Cooke 2012⁵: Translatorische Methodik. Wien: facultas.

KLEIN, Jochen 1998: Übersetzungstheorie und -praxis anhand der Lutherbibel. URL: http://www.jochenklein.de/cms/Editor/assets/allgemeine_artikel/1998/Luthers_Uebersetzungstheorie_und_-praxis.pdf (Zugriff 9.10.2017).

KNOTT, Marie Luise / BROVOT, Thomas / BLUMENBACH, Ulrich 2015: Luthers Sprache aus dem Geist der Übersetzung. In: Knott, Marie Luise / Brovot, Thomas / Blumenbach, Ulrich (Hg.) 2015: Denn wir haben Deutsch. Luthers Sprache aus dem Geist der Übersetzung. Berlin: Matthes & Seitz, 7-14.

REISS, Katharina / VERMEER, Hans 1984: Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie. Tübingen: Niemeyer.

SALZER, Anselm / TUNK, Eduard von 1998: Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur in 6 Bänden, Bd. 1. Köln: Naumann & Göbel.

SCHNEIDER, Nikolaus 2014: Luthers Arbeit an der Bibelübersetzung. Ein Beispiel reformatorischen Theologie-Treibens In: Lange, Melanie / Rösel, Martin (Hg.) 2014: Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei. Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 11-26.

SPEHR, Christopher 2016: „Dem Volk aufs Maul schauen". Luther als Dolmetscher. In: Käßmann, Margot / Rösel, Martin (Hg.) 2016: Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 76-93.

STOLZE, Radegundis 2011[6]: Übersetzungstheorien. Eine Einführung. Tübingen: Narr.

WOODSWORTH, Judith 1998: Geschichte des Übersetzens. In: Snell-Hornby, Mary *et al.* (Hg.) 1998: Handbuch Translation. Tübingen: Stauffenburg, 39-43.

Das Bild Martin Luthers in Heinz Schillings *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*

ALEXANDRA NICOLAESCU

Abstract. The historian Heinz Schilling tries to depict in his biographical work *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs* not only the life stages of the reformer, but also tries to analyze the historical context which had influenced Luther's life and work. From this point of view he chooses the renewal of church and society in the 16th century as a main topic and discusses the differences between the catholic and protestant moral concepts. Besides the analysis of the social changes that have followed Martin Luther's reformation the author manages to distance himself from a strictly theological approach. In the following article I intend to look into the image of Martin Luther as recreated by Heinz Schilling with the aim of discovering whether the author perseveres in perpetuating the classical image of Luther as a German hero and savior or not. My point of interest hereby is to examine to what extent the author expresses a critical way of looking at the reformer's actions and contributions to German society.

Keywords: *16th century, biography, reformer, Martin Luther, protestant moral concept.*

In einem wissenschaftlichen Beitrag aus dem Jahre 2007, in dem sie sich mit der öffentlichen Inszenierung der deutschen Geschichte befasst, schreibt die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann:

> Die deutsche Kultur ist hin- und hergerissen […] zwischen einer Kultur protestantischer Innerlichkeit mit Gewissen und Askese, Sehnsucht nach Unmittelbarkeit sowie Verachtung von Konventionen einerseits und einer katholischen Zeremonialkultur mit der Betonung kollektiver Partizipation (ASSMANN 2007: 141).

Im Folgenden möchte ich mich mit einem Text befassen, in dem der Autor genau den Ursprung dieser Zerrissenheit in der deutschen Geschichte erforscht, wobei er Martin Luther als Schlüsselfigur in dieser historischen Entwicklung darstellt.

Heinz Schilling ist ausgebildeter Historiker und Professor für Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit an der Humboldt Universität zu Berlin. Er befasst sich in seinem biographischen Werk unter dem Titel *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs* nicht nur mit den Stationen im Leben des Reformators, sondern auch mit den geschichtlichen Zusammenhängen, die dessen Leben und Werk prägten. Dabei wählt er die evangelischen Erneuerungen von Kirche und Gesellschaft als Schwerpunkt seiner Untersuchung und stellt diese kontrastiv zu den bestehenden mittelalterlichen Wertvorstellungen dar. Er setzt sich mit Themen wie zum Beispiel der Generalreform auf Bildungsebene sowie im Bereich der Familienverhältnisse auseinander und analysiert auch die Rolle des politischen Katholizismus zur Zeit Martin Luthers.

Als Leser entdeckt man, wie die religiösen Mentalitäten zur Zeit der Reformation zum Ausdruck kamen und wie die europapolitische wirtschaftliche und wissenschaftliche Entwicklung damals aussah. Luthers Voraussetzungen zur erfolgreichen Durchsetzung seiner Gedanken werden ausführlich besprochen und Schilling verbindet anschließend Martin Luther auch mit der Neuzeit und bringt in diesem Kontext neuzeitliche Konfessionskirchen und Konfessionskulturen zur Diskussion. Heinz Schilling gelingt es dadurch, einen historischen Überblick über Martin Luthers Werk und dessen Nachhaltigkeit zu schaffen. Die Biografie zeigt aber auch Luthers widersprüchlichen Charakter und zugleich seinen immensen Willen, die Welt zu verändern. Meine Absicht besteht hiermit darin, der Frage nachzugehen, wie der Historiker die historische Gestalt des Begründers des Protestantismus porträtiert und auch außerhalb des theologischen Handlungsrahmens darstellt.

Im Folgenden möchte ich mich allerdings nicht auf die biographischen Aspekte konzentrieren, sondern eher auf die Art und Weise, wie der

Autor Luthers Leben und Werk in den politisch-historischen Kontext einordnet. Seine These, die man übrigens auch in vielen anderen seiner Werke finden kann, lautet dabei:

> Denn es war ja stets diese deutsche Reformation, die als universalgeschichtlicher Umbruch verstanden wurde, und Umbruch bleibt Umbruch, gleichgültig ob seine Wirkungen im Zeitraum weniger Jahre oder in der Langzeitperspektive der Neuzeit untersucht werden (SCHILLING 2002b: 11).

In dem Unterkapitel *Eine veränderte Welt und Luthers Anteil daran* bemerkt der Historiker, dass sich Luther durch sein Unterfangen eine universelle Erneuerung der Christenheit gewünscht hatte, aber stattdessen kam es zu einer Separatreform der lutherischen oder reformierten Staats- und Landeskirchen. Mit Luther begann also ein Zeitalter der Feindschaft und Zerstrittenheit auf konfessioneller Ebene und Schilling bemerkt dazu: „Bald waren die deutschen und europäischen Machtstaaten in einem unerbittlichen Ringen um die politische und konfessionell-kulturelle Vormacht verstrickt, ja es keimte ein fundamentalistischer Willen zu gegenseitiger Vernichtung“ (SCHILLING 2013: 619).

In demselben Kapitel zieht der Autor auch einen Vergleich zwischen Luther und seinem Gegner Karl V., denn der letztere hatte sich ein vereinigtes deutsches Reich gewünscht, genauso wie sich der Reformator eine im evangelischen Glauben vereinte universelle Gemeinschaft gewünscht hatte.

> Nach dem Zerfall der mittelalterlichen *societas civilis* in eine Vielzahl frühmoderner Machtstaaten und dem damit verbundenen Funktionsverlust der mittelalterlichen Kaiserwürde sah Karl seine vordringliche Aufgabe darin, ein neues Ordnungskonzept für Europa zu verwirklichen, das einerseits die partikulären Machtstaaten in einen überspannenden politischen Gesamtrahmen

> einfügte, und das andererseits Ansehen und Macht des Kaisertums restituierte (SCHILLING 2002a: 50).

Und in beiden Fällen kam es dann genau zum Gegenteil. Heinz Schilling kommentiert in diesem Zusammenhang, dass Luther jegliche revolutionäre Gedanken fremd waren und seine Taten in erster Linie von der Nachwelt als revolutionär gedeutet wurden. Worin dieses nachhaltige heroisierende Bild Luthers lag, auch dafür hat der Historiker eine Erklärung, er meint, Luther sei stets von Menschen umgeben gewesen, die sein Tun und Schaffen der Gesellschaft geschickt vorzustellen wussten. Der Autor benutzt ganz moderne Begriffe in seiner Behauptung:

> Die berühmte Darstellung des Wittenberger Augustinermönchs als Hercules Germanicus, der Keulen schwingend die Autoritäten seines Zeitalters niederwirft, lesen wir mittlerweile nicht mehr als Beleg für seinen Willen […] sondern als Dokument einer genialen Medienstrategie des Reformators und seiner Anhänger (SCHILLING 2013: 620).

Als Luthers Anhänger erkennt er in diesem Zusammenhang auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Leopold von Ranke unter anderen.

In dem darauffolgenden Kapitel befasst sich Heinz Schilling mit dem Ende des Universalismus und erinnert zunächst daran, dass Luther die Religion als allein gültige Wahrheit des evangelisch erneuerten Christentums verstand, und ausgehend von dieser Behauptung schließt der Historiker, dass der Reformator mit seinem kirchenpolitischen Universalprogramm gescheitert ist, denn langfristig trug Luther zur kulturellen und politischen Differenzierung beziehungsweise zum weltanschaulichen Pluralismus bei. Hier wird auch der Vergleich mit Karl V. weiter erklärt.

> Im Reich selbst war 1555 […] auch der Traum eines deutschen Kaiserstaates zerbrochen. […] Statt einer neuzeitlichen Monarchie mit einem starken König beziehungsweise Kaiser an der Spitze, wie Karl es angestrebt hatte, eigneten sich im Reich die Fürsten die neuzeitlichen Herrschaftsrechte an, so dass Deutschland fortan durch eine Vielzahl von Territorialstaaten geprägt wurde (SCHILLING 2013: 622).

Laut Schilling gilt das Papsttum als absoluter Verlierer der politischen und kulturellen Neuordnung Europas, da nach der Selbstbehauptung der Reformation die römische Kirche nur fiktiv als Universalkirche betrachtet werden konnte. Eigentlich war sie ab diesem Zeitpunkt trotz des weiter bestehenden universellen Anspruchs nur eine weitere neuzeitliche partikulare Konfessionskirche (Vgl. SCHILLING 2013: 623).

Des Weiteren befasst sich der Historiker mit den Voraussetzungen für Luthers Erfolg und betrachtet dabei die Reformation und die anschließenden Konfessionalisierungen als Gipfelpunkt eines säkularen Wandels, der keineswegs nur die Kirche und die Religion erfasste oder ausschließlich dort ihren Ursprung hatte. Er bezeichnet das Auftreten Luthers als Leitfaktor in einer Zeit des Auf- und Umbruchs, so wie sie die Gesellschaft im späten Mittelalter und in den ersten anderthalb Jahrhunderten der Frühen Neuzeit erlebte. Er erinnert in diesem Kontext nochmals daran, dass Luthers Vision, die Christenheit universell zu reformieren, sich nicht realisieren ließ, aber sieht dennoch ein, dass Luther als ein Sieger betrachtet werden sollte.

> Wenn Luther auch mit seinem ursprünglichen Konzept einer universellen Reformation von Kirche und Welt gescheitert ist, so ist nachdrücklich zu betonen, dass er […] durch dieses Scheitern grundlegende kulturelle und gesellschaftlich-politische Veränderungen anstieß (SCHILLING 2013: 628).

Denn der einsame Mönch Luther hat 1521 ohne Einfluss und Macht seine Lehre vor den Großen in Welt und Kirche verteidigt und hat dadurch den Fortgang der europäischen Geschichte bestimmt. Die Tatsache, dass der eingeschlagene Weg nicht immer seinen ursprünglichen Intentionen entsprach, vermindert überhaupt nicht seinen Beitrag an dem geschichtlichen Fortschritt. Luther ließ sich außerdem durch den sozial-politischen Druck nicht ablenken, er hielt zum Beispiel dem viel gepriesenen Humanisten Erasmus stand, während andere seiner Zeitgenossen, wie zum Beispiel Philipp Melanchthon oder Georg Spalatin, ihm treu blieben. Sogar die sächsischen Kurfürsten richteten die Grundlinien ihrer Politik öfters nach ihm, was nur wieder einmal sein politisches Gespür bezeugt.

> Durch die Kraft seiner Sprache und die schöpferische Phantasie seiner Bilder und Argumentationen, aber auch durch seinen Arbeitseinsatz und seine Präsenz auf der Kanzel war Luther wie kein anderer geeignet, zum ‚Star' des ersten Medienzeitalters aufzusteigen (SCHILLING 2013: 627).

In seinen Ausführungen vergisst Schilling auch nicht, die Drucker, Maler und Graphiker zu erwähnen, die Luthers Lehre in den deutschen Territorialstaaten und darüber hinaus verbreiteten. Über das Jahr 1520 bekommen wir bei Schilling zu lesen:

> Schon gingen Hunderte von Holzschnitten durchs Land, die Luther wie in einem Bildnis von Lucas Cranach, geschnitten von Hans Baldung Grien, mit Heiligenschein und Taube als Heiligen der Erneuerung feierten (SCHILLING 2002a: 48).

Rebell in einer Zeit des Umbruchs – das ist der Untertitel, den die hier analysierte Biographie trägt, und auch im Text selbst erscheint öfters der Begriff *Rebell*. Luther gilt Schilling als Rebell, weil er gegen das

Papsttum rebellierte und dessen Anspruch auf absolute Souveränität innerhalb der christlichen Welt bestritt. „Ohne selbst die Universalität von Glauben und der unsichtbaren Kirche in Frage zu stellen, sprengte er den mittelalterlichen Universalismus und nahm dessen kaiserlich-päpstlicher Doppelsitze die Legitimität“ (SCHILLING 2013: 628), meint Schilling. Durch die Reformation erhielt der weltanschauliche Differenzierungsprozess Europas eine neuzeitliche Legitimität und eine neuzeitliche Dynamik, so der Autor. Langfristig führte das zur Pluralität und schließlich zur Gewissensfreiheit der Moderne.

Abschließend zu dieser Aussage zur Gewissensfreiheit spricht der Autor auch die neuzeitlichen Konfessionskirchen und Konfessionskulturen an und erinnert daran, dass auch anderorts weitere protestantische Kirchen entstanden, beziehungsweise das Reformiertentum und der Calvinismus in der Schweiz und der Anglikanismus in England. Der Calvinismus basiert laut Schilling auf der Tradition der obrigkeitsunabhängigen Untergrund-, Flüchtlings- oder Freikirchen und auf dem maritimen und libertären Charakter Westeuropas und gilt auch heute noch als zivil-bürgerlich orientierte Konfession.

Viel interessanter als diese Bemerkungen zu dem konfessionellen Differenzierungsschub sind allerdings meiner Ansicht nach die Bemerkungen zu den Erneuerungen in der katholischen Kirche, die von Schilling kommentiert werden. Er spricht von einer Wiederbelebung der katholischen Kirche und meint, „es bedurfte des Weckrufs aus Wittenberg, um Rom zu zügiger Erneuerung zu zwingen“ (SCHILLING 2013: 630).

Die Päpste waren aufgrund der sozial-politischen Veränderungen auf die Hilfe der weltlichen Herrscher angewiesen und daher gingen auch im katholischen Bereich der deutschen Territorialstaaten oder auch sonst in Europa religiöse und kirchliche Kompetenzen an den Staat über. Um diese Veränderung der Machtverhältnisse zu veranschaulichen, gibt der Autor ein paar konkrete Beispiele, darunter das geänderte Verfahren bei der Einsetzung der Bischöfe oder die Tatsache, dass im Herzogtum Bayern die weltlichen Herrscher ein entscheidendes Wort bei der Verwaltung und Nutzung des Kirchengutes, bei der Disziplinaraufsicht über den Klerus, in den kirchlichen Bildungs- und Erziehungsanstalten

(Universitäten, Kollegien) und in den kirchlichen Sozial- und Krankenanstalten mitzureden hatten.

In Süddeutschland gab es außerdem Versuche zur Nachahmung der lutherischen Katechismusarbeit durch den Jesuiten Petrus Canisius. Er strebte eine Verchristlichung der Gesamtgesellschaft durch eine programmatische Verbindung von religiöser Innerlichkeit und verantwortungsvoller Lebensführung in Familie, Kirche oder Gemeinde an. Dabei war ihm die Verpflichtung auf individuelle Selbsterforschung und Selbstlenkung sehr wichtig, ganz nach lutherischem Modell.

Auch nach Luthers Tod unterlag das Verhältnis von Staat und Politik grundlegenden Veränderungen, da die Obrigkeiten in den evangelischen Gebieten Deutschlands die neu errichteten Landeskirchen ihren politischen Interessen unterwarfen. Sie zogen weitere Kompetenzbereiche an sich, die bis zu dem Zeitpunkt ausschließlich bei der Kirche lagen, wie zum Beispiel die Kranken-, Alten- und Sozialfürsorge, die Reglementierung von Ehe- und Familiengesetzgebung oder Regelungen im Bereich der Bildung und der Universitäten. Dadurch kam es zu einer gewaltigen Ausweitung des staatlichen Handlungsrahmens, was überhaupt nicht mit Luthers Grundprinzipien von Freiheit und Selbstbestimmung der Kirche, der Gemeinde und des einzelnen Christen übereinstimmte. Schilling betont: „Luther selbst war beileibe kein Fürstenknecht. Um des Friedens und der guten Ordnung willen forderte er Gehorsam gegenüber der rechtmäßig handelnden Obrigkeit; Untertanengeist und Gehorsam um des Gehorsams willen waren ihm aber fremd“ (SCHILLING 2013: 632).

Denn Luther gilt schließlich bis heutzutage als Wahrzeichen einer erfolgreichen Rebellion gegen tradierte Autoritäten. Als Zwischenfazit bemerkt Schilling zu diesem Punkt, dass die frühen gemeindekirchlich-theologischen Denkansätze Luthers in die landeskirchlich-obrigkeitlichen Strukturen integriert wurden, und erst viel später, im 19. Jahrhundert, erfolgte der Übergang zur partizipatorischen Laienkirche der Moderne.

Weitere Schlüsselbegriffe, die Schilling in seiner Luther-Biographie bespricht und mit der Person des Reformators in Verbindung bringt, sind die Begriffe *Toleranz* und *Pluralismus*. Er nennt diese zwei Konzepte

„Urenkel der Reformation" (SCHILLING 2013: 634) und meint, dass sie durch Luthers Auftreten zum dringenden Problem wurden. Aus dem Text geht hervor, dass sich vor allem zwei bekannte geschichtliche Figuren, nämlich Melanchthon auf der Lutherschen Seite und Erasmus auf der Seite der Katholiken, weitgehend mit dieser Problematik befassten. Immerhin kann man erst gegen Mitte des Reformationsjahrhunderts in den unterschiedlichen Konfessionskulturen und Konfessionskirchen ein differenziertes geistig-kulturelles Europa-Bild entdecken, ganz im Sinne des Pluralismus. Auf Toleranz wurde allerdings damals nicht besonders viel Wert gelegt, denn jede einzelne Konfessionskirche beharrte auf ihrem ausschließlichen Wahrheitsanspruch.

Der mangelnde Willen zur Toleranz wird von Schilling direkt auf Luther zurückgeführt, denn „Luther war Toleranz im modernen Sinne fremd. Eine Pluralität religiöser Wahrheit konnte er sich nicht vorstellen" (SCHILLING 2013: 634). Dennoch bemerkt der Historiker, dass es im Denken und Handeln von Luther Anhaltspunkte gab, die später die Entwicklung der Toleranz förderten. In diesem Zusammenhang erinnert er an die Leipziger Disputationsthese *Ketzerverbrennung ist wider den Willen des Heiligen Geistes*, in der der Reformator darauf besteht, dass sich Glauben nicht zwingen lasse und kein Mensch über Seelen Herrschaft ausüben könne. Es wird hier noch hinzugefügt, dass Luther auch öfters auf Rede- und Meinungsfreiheit bestand. Im letzten Teil seines Lebens war Luther jedoch von einer absoluten kirchlichen und dogmatischen Einheit der protestantischen Konfessionsgemeinschaften überzeugt.

Schilling betont trotzdem noch einmal, dass längerfristig gesehen „auch die Aufhebung dieses konfessionellen Einheits- und Reinheitspostulates sowie der Durchbruch von Toleranz und Meinungsfreiheit durch die Reformation gefördert" (SCHILLING 2013: 635) wurden. Konkret verwirklichte sich die hier genannte Förderung dadurch, dass sich sowohl in Deutschland, als auch innerhalb anderer europäischen Staaten gegen den Willen der theologischen Führer eine regional geteilte Mehrkonfessionalität etablierte. Erst nach schweren Kämpfen konnte diese Differenzierung in den modernen Pluralismus münden, da die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Zeitalter von Religions- und Staatenkriegen war.

Die Rettung Europas kam durch die großen Friedensverträge Mitte des 17. Jahrhunderts und die damit anerkannte Trennung von Politik und Religion seitens der katholischen und protestantischen Mächte. Ab diesem Zeitpunkt wurde die Religion von ihrer Totalverantwortlichkeit für alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens entlastet und in diesem Kontext konnten auch außerchristliche Religionen, wie zum Beispiel das Judentum, sowie Vertreter atheistischer Gedanken eine Rolle in der neuen gesellschaftlichen Ordnung spielen, so Schilling.

> In all dem hätte Luther den Unheil verkündenden Sieg Satans gesehen. Gleichwohl hat seine ganz anders motivierte Rebellion gegen den exklusiven und autoritären Wahrheitsanspruch der kirchlichen Hierarchie dazu beigetragen, der neuzeitlichen Toleranz und dem modernen Pluralismus den Weg zu ebnen (SCHILLING 2013: 637).

Der Autor besteht also auch hiermit darauf, dass es ohne Luther bestimmt keinen Pluralismus gegeben hätte, auch wenn der Reformator selbst zu einem Dialog mit Andersdenkenden so gut wie unfähig war. Hier wäre noch wichtig zu sagen, dass aus dieser Perspektive sich die Reformation als „eine Hauptetappe innerhalb einer langgestreckten ‚Zeit der Reformen' oder auch der Reformationen" (vgl. SCHILLING 2002b: 27) begreifen lässt.

Luther und das Judentum – eine brisante Problematik, die von dem Historiker in der Lutherbiographie ansatzweise angesprochen wird. Man sollte laut Schilling Luthers religiös-eschatologisch begründeten Anti-Judaismus keineswegs mit dem rassistischen Antisemitismus gleichsetzen. Seine Aufforderung an die deutschen Obrigkeiten, die Juden wie in Spanien oder England des Landes zu verweisen, zielte nicht auf die Ausrottung, und dementsprechend kann er nicht als direkter Vorläufer des nationalsozialistischen Holocausts angesehen werden. Nichtsdestotrotz trugen Luthers Angriffe auf religiös Fremde und sogenannte Leugner der evangelischen Wahrheit zur Vergiftung des Denkens über die Juden bei. Und das wirkte sich auch im vorigen

Jahrhundert aus, als einzelne lutherische Christen, genau wie Katholiken, Calvinisten oder Anglikaner, mutig dem nationalistischen Rassenwahn entgegentraten und den Juden Hilfe leisteten, zu einem kollektiven Widerstand gegen den Vernichtungswahn kam es jedoch nicht.

In seinem Luther-Porträt erinnert Schilling stets an den revolutionären Charakter von Luthers Beitrag zum zeitgeschichtlichen Fortschritt durch die Ablehnung der Papst- und Priesterkirche, was bis heute das institutionelle und kulturelle Profil des Protestantismus bestimmt. In den protestantischen Gebieten Deutschlands und Europas brachte die Abschaffung der Papstkirche und des Priesterstandes einen umstürzenden Wandel in Kultur, Gesellschaft und Staat, nicht zuletzt durch den Wegfall des Klerikerstandes aus dem Ständeparlament.

„Kirchenpolitisch ist es noch heute der reformatorische Paradigmenwechsel, der auch bei gutem ökumenischen Willen die Kluft zwischen den römischen und den protestantischen Kirchen unüberwindbar macht“ (SCHILLING 2013: 639), betont Schilling und kommentiert dazu, dass nach Abschaffung der zur Vermittlung vor Gott mit besonderer Heilsqualität begabten Priesterkaste jeder protestantische Christ in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott stand. Keiner kirchlichen Hierarchie, sondern ausschließlich seinem eigenem Gewissen war ab dem Zeitpunkt jeder Gläubige verantwortlich.

Allerdings fügt der Historiker doch hinzu, dass es die Pflicht der Obrigkeit war, dafür zu sorgen, dass jeder Mensch durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufgenommen wurde. Und trotz der Gewissensfreiheit der Gemeindemitglieder soll der Prediger die Sakramente verwalten und das Wort Gottes verkünden, da er durch seine Ausbildung dazu legitimiert ist.

In dem abschließenden Unterkapitel bemerkt der Autor noch: „Luther wurde wider Willen zum Geburtshelfer der pluralistischen und liberalen Moderne“ (SCHILLING 2013: 641) und meint, dass der Reformator zum Aufstieg von Toleranz, Pluralismus, Liberalismus und der Wirtschaftsgesellschaft der Moderne beitrug. Aus theologischer Sicht definierte er den Gottesbezug des Menschen neu, es kam zu einer Hinwendung zu einem persönlichen Gott, der jedem ohne Mittler und

rituelle Praktiken durch seine Gnade nahe ist. In diesem Zusammenhang wäre noch wichtig zu erwähnen, dass Klöster, Abteien, Stifte und Kirchen nicht mehr die wichtigsten Orte für den Glauben darstellten, sondern man konnte laut Luther den Gottesbezug im Alltag der Welt wiederfinden.

> Die zuvor dem priesterlichen, vor allem menschlichen Leben vorbehaltene ‚Heiligkeit' wurde gleichsam in die Welt hinein genommen und setzte dort im Dienst an der Gemeinde (ecclesia), der Familie (oeconomia) oder dem Staat (politia) eine Dynamik frei, die im Mittelalter durch die Sonderstellung der klerikalen Berufung für die Welt blockiert war (SCHILLING 2013: 643).

Und auf dieser Grundlage wurde Religion über die Jahrhunderte zu einer gestaltenden Kraft der Neuzeit, kulturell, gesellschaftlich und politisch.

Zusammenfassend schließt der hier zitierte Historiker, dass Luther nicht als Held der Deutschen oder Gründer der besseren Kirche, wohl aber als historischer Akteur, der in einer Zeit des Auf- und Umbruchs entscheidende Impulse für die Umgestaltung des öffentlichen wie privaten Lebens gesetzt hat, betrachtet werden soll. Damit versucht also der Autor, das protestantische Deutungsmuster, das bereits von Luthers Zeitgenossen konstruiert wurde und in Deutschland bis in die Gegenwart hinein eine dominante Position einnimmt (vgl. SCHILLING 2002b: 30), nicht weiter zu propagieren und eher im Rahmen eines Gesamtkontexts zu erklären.

Literatur

Primärliteratur

SCHILLING, Heinz 2013: Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs. München: C.H.Beck.

Sekundärliteratur

ASSMANN, Aleida 2007: Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung. München: C.H. Beck.

SCHILLING, Heinz 1998: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648. München: Siedler Verlag.

SCHILLING, Heinz 2002a: Karl V. und die Religion – das Ringen um Reinheit und Einheit des Christentums? In: Schorn-Schütte, Luise *et al.* (Hg.) 2002: Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, Berlin: Duncker und Humblot (=Historische Forschungen Band 75), 47-118.

SCHILLING, Heinz 2002b: Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes? In: Schorn-Schütte, Luise *et al.* (Hg.) 2002: Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, Berlin: Duncker und Humblot (=Historische Forschungen Band 75), 11-31.

SCHILLING, Heinz 2006: Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700. Cambridge: Cambridge University Press.

Hieronymus Bosch: Hybridität als Kontinuum?

RALUCA RĂDULESCU

Abstract. The article deals with the hybrid in Hieronymus Bosch's work and interrogates the way in which one can make use of this pattern drawing a parallel from theology and history of art to the cultural studies. One of the main questions in the article is if the hybrid functions at Bosch as a composition principle and aesthetic paradigm and to which extent some of his most famous paintings show it as the sign of a negative anthropology, of a lack of humannness and humanity, or on the contrary one can see it as the return to the animal status as synonym to a paradise-like innocence. All in one: there is a certain fluid continuum at stake, that lays bare a porous space between the human and the animal reign, which one can link and value at the level of cultural studies to a poetics of openness, which nowadays is more than welcome when it comes to concepts and theories of alterity and transcultural encounters.

Keywords: *Hybridity, Hieronymus Bosch, hybrid, animal ethics, identity.*

Einstieg

In der Mailänder Biblioteca Ambrosiana wird eine hebräische Bibel aus dem 13. Jahrhundert aufbewahrt, in der auf Seite 135v Ezechiels Vision abgebildet ist, die das mystische Gastmahl der Unschuldigen am Ende der Zeit darstellen soll. So beginnt das 2002 erschienene Buch von Giorgio Agamben *L'aperto. L'uomo e l'animale*. In der erwähnten Miniatur sind diese Unschuldigen mit Tierköpfen ausgestattet (deutlich zu beobachten sind die eschatologischen Tiere: Adler, Hahn, Stier und Löwe), was die Frage auslöst, warum die Vertreter der vollkommenen Menschheit als Theriomorphe dargestellt werden, und den Autor behaupten lässt, dass am Ende der Zeit das Verhältnis Mensch-Tier sich

neu gestalten und der Mensch sich mit seiner tierischen Natur versöhnen wird (AGAMBEN 2002: 9-11).

Vor 502 Jahren starb der niederländische Maler Hieronymus Bosch. Sein rätselhaftes und oft umstrittenes Werk wurde aber erst Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckt, wobei Symbolisten, Surrealisten und Dadaisten ihn als ihren Vorgänger verehrten. Neben verblüffenden Höllenvisionen und geheimnisvollen Jenseitsvorstellungen nehmen in seinen überraschend wenigen Gemälden (etwa 30) skurrile Geschöpfe, die sich aus verschiedenen Tiersorten und -gattungen zugehörigen Körperteilen zusammensetzen, einen besonderen Stellenwert ein. Der Hang des einsetzenden Humanismus-Zeitalters zur Satire und Entsakralisierung strengreligiöser Vorstellungen des Mittelalters findet auch bei Bosch einen Niederschlag, wobei der jedoch an der Schwelle zwischen zwei Kulturepochen sich befindende Künstler oft der Neigung erliegt, seiner überbordenden Einbildungkraft bei der Darstellung von *hybriden* Wesen oft *hybrishaft* grenzüberschreitend freien Lauf zu lassen.

Der Beitrag geht der Frage nach, inwieweit das Hybride bei Bosch als Gestaltungsprinzip und ästhetisches Paradigma fungiert, bzw. welche Aufgabe ihm in seinem Gesamtwerk (Malerei und Graphik) zukommt. Der Begriff „Hybridität" wird an sich als kulturspezifischer und zugleich kulturübergreifender Terminus eingesetzt, wobei verschiedene Bedeutungen und Anwendungsbereiche quergeschichtlich verfolgt werden. Handelt es sich etwa um eine seinen Gemälden zugrunde liegende negative Anthropologie, sind Mischwesen ein Zeichen der Entmenschlichung, des Verlusts an Menschlichkeit überhaupt, oder anthropomorphisierte Tiere, die die Erfahrung der paradiesischen Unschuld vergegenwärtigen? Stellen diese extremen, hybriden und hybrisbeladenen Gestalten des Menschlichen und Nicht-Menschlichen bei Bosch nicht etwa ein flüssiges Kontinuum dar, das letztendlich die Porosität der Bereiche des Menschlichen und Nicht-Menschlichen bezeugt und eine Poetik des Offenen gelten lässt, die heute mehr denn je auf Konstellationen der Verschiedenheit, Fremdheit und Transkulturalität anwendbar wäre?

Überlegungen zum Begriff des Hybriden

Es gibt eine nicht sehr bekannte Graphik von Bosch mit dem Titel *Der Baummensch*, die als Grundlage für die wahrscheinlich rätselhafteste Hauptgestalt in dem Höllen-Flügel des Gartens der Lüste gedient haben soll. Unschwer kann man sie mit einer Szene in Salman Rushdies *Satanic Verses* verbinden, in der der in London lebende Bombayer Saladin Chamcha von einem im Fernsehen gezeigten gepfropften Baum schwärmt, der in seinem Fall zu einer Überlebensmetapher des Hybriden wird.

Etymologisch geht der Begriff auf das lateinische „hybrida" oder „(h)ibrida", „etwas Gekreuztes, Vermischtes", zurück. Aber eigentlich sollte das Adjektiv „hybrid" auch eine Ableitung vom Griechischen „hybris", hochmütige Überschreitung des rechten Maßes, sein, siehe auch das Verb „hybrizein", zügellos werden (SCHWARZ 2015: 163). Der Begriff wurde schon seit der Antike bis zur modernen Biologie, von Sokrates und Horaz bis Carl von Linné, verwendet, wobei ihm meistens die Bedeutung von „Bastardartigem", „Falschem", „Widernatürlichem" zukam. Die Anthropologie des Imperialismus hat das angsterregende Potential des Fremden gesteigert, bei Gobineau ist das Hybride mit dem Degenerierten gleichzusetzen, Darwin warnt davor, dass der Kulturkontakt zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten Infektionsrisiken birgt.

Erst mit Homi Bhabha wird „Hybridität" Mitte der 80er Jahre zum Schlüsselbegriff der postkolonialen Kritik. Laut ihm entsteht an der Kontaktschwelle zwischen (mindestens zwei) Kulturen ein Dazwischenraum, ein „in-between-space", wo sich die verschiedenen Identitäten berühren und eine dritte herausbilden lassen, die er mit dem Terminus „dritter Raum", „third space" definiert (BHABHA 1996).

Davon ausgehend wurden später verschiedene Hybriditätsmuster entworfen, die die zusammengesetzten Identitäten bzw. die Pluralität gelebter Realitäten erfassen sollen. Ein mögliches Modell vertritt die 2010 von Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen et al. vorgeschlagene Figur und Figuration des Dritten (EßLINGER et al. 2010), die ein neues kulturwissenschaftliches Paradigma in der Problematik von Grenzziehung und Unterscheidung etablieren sollte. Es ist jedenfalls mit der Zeit immer deutlicher geworden, dass das Denken in binären

Vorstellungen die immer komplexer, vielfältiger gewordene Realität nicht mehr richtig hinterfragen konnte, dass Grenzen als immer subjektiver gestaltete Erfindungen anzusehen sind, dass die Porosität der kategorialen Zuschreibungen in den Vordergrund rückte. Der Soziologe Jan Nederveen Pieterse schlug beispielsweise schon Mitte der 90er Jahre vor, die Globalisierung als einen Prozess der Hybridisierung zu verstehen (PIETERSE 2017).

Für die hiesige Untersuchung bietet sich – auch in chronologischer Reihenfolge relevant – das Modell von Christel Baltes-Löhr an, die als Ergänzung und Nachfahre der bisherigen Begriffe die Figur des „Kontinuums" empfiehlt. Diese sollte vier Dimensionen umfassen: physisch/Körperlichkeit, psychisch/Empfinden, sozial/Verhalten und sexuell/Begehren, die „in sich und über sich hinaus ständig miteinander agieren und in Kommunikation zueinander stehen" (BALTES-LÖHR 2018: 40). Das Modell sollte dazu dienen, Pluralitäten in der wirklichen Welt, aber auch in literarischen Texten mit all ihren „Variabilitäten und möglichen Polypolaritäten" abbilden bzw. erklären zu können (BALTES-LÖHR 2016: 19).

Anhand der Begriffe „Hybridität" und „Kontinuum" möchte ich der Frage nachgehen, inwieweit das Menschliche und das Tierische in Anlehnung an Aristoteles als Gesichter des „animierten" Lebhaften (ARISTOTELES 1996: 33) anzusehen sind. Die Vorsokratiker und Platon fassten die Anima, die Seele, als Ursache für das Lebendigsein, für die Wahrnehmung und die Selbstbewegung der Lebewesen auf. Laut Aristoteles stellt sie das Lebensprinzip aller Lebewesen – Pflanzen, Tiere, Menschen – dar. Auch betrachtet er sie als Entelechie, als Zweck und Ursache des lebendigen Körpers (ebd.: 38). Lassen sich Boschs Mischwesen etwa als Muster für die Porosität der Lebensbereiche und Regni ansehen, die als Chiffre für die Welt in ihren vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten auftreten?

Das Hybrid. Vom Monster zum Götterbild

Das Hybrid als böses Monster. Vorgeschichte der Ungeheuer

Die Ungeheuer und hybriden Monster, von denen das Werk Boschs wuchert, sind keine Erfindung, die ihm alleine angehört. Wir finden sie bereits in der romanischen Bildhauerei, der ersten Stufe der gotischen Architektur im 13. Jahrhundert, wo monsterhafte Erscheinungen auf den Außenwänden der Dome, neben Heiligen, als Verkörperungen des Dämonischen oder des Lasters auftreten. Auch sind sie in den mittelalterlichen Psaltern des 13. Jahrhunderts vorhanden: *Tenison Psalter*, *Windmill Psalter*, *Luttrell Psalter*. Eine merkwürdige Fauna leitet sich an den Rändern von Pflanzenzierden ab, oft werden sie durch seltsame Geschöpfe ersetzt: mit Händen ausgestattete Tiere, Pflanzen, die eigentlich Drachen sind, menschliche und tierische Körperteile werden miteinander vermischt. In dem letzteren tritt z.B. eine Kuh mit Hahnenschwanz, Schmetterlingsflügeln und Bockhufen auf. Ein anderes Beispiel bildet eine 1491 in Mainz erschienene naturwissenschaftliche Abhandlung, die den Namen *Hortus Sanitatis* trägt. Die Fauna entfernt sich ebenfalls von den üblichen Naturvorstellungen. Kombinationen aus zerrissenen Körperteilen und Verpflanzungen, mit einem schönen Wort „Trans-plantate", werden vollbracht, Schlangen und Hasen bekommen Vogelflügel, die monsterhaften Fische erfahren (wie später bei Bosch) eine erstaunliche Vielfalt: sie haben einen Doppelkopf und einen dreifachen Schwanz, einige tragen ein menschliches Gesicht, einige Pferdekopf und Pferdebeine, andere Krabbenbeine usw. Naturwissenschaft wird in engem Zusammenhang mit den Zauberwelten gedacht, überhaupt werden geographische Landkarten zu Verzeichnissen von Seltsamkeiten und Wundern. Diese Phänomene und Verfahren der Transmutation, Vermischung, Kreuzung und des Transplantats gehen auf eine Physiologie des Disparaten und der Missbildung zurück (BALTRUŠAITIS 1978: 323).

Später erschienen sie in Anlehnung an die satirische Tradition der Renaissance als „Drolerien" (Rabelais) oder in England als „Babewyn", und werden synonym mit einer Gattung, die eine andere Welt der gängigen, starren Tradition des Mittelalters entgegensetzt. Unsinn,

Lügendichtung, der derbe Witz, Sammlungen von Exempla und parodistische Zeichnungen sollen für eine neue Moral sorgen. Auch Albrecht Dürer bildet in seinen Randzeichnungen zum *Stundenbuch des Kaisers Maximilian I.* hybride Gestalten aus Blättern, Drachen oder anderen mythologischen Tieren ab, wobei das Blattwerk und die Platzierung der Putti eher an die Grotteschi der Antike erinnert, die eigentlich in jener Zeit exzentrische, doch sehr modische, seltsame, hybridhafte, phantastische Darstellungen in Form von Wandmalereien waren, so wie sie in den Höhlenruinen von Rom (v.a. Neros Domus Aurea) entdeckt wurden.

Die in der Renaissance in Anlehnung an die Antike blühende Ornamentik (*grottesco*) hob die klare Trennung zwischen Bereichen wie z.B. Pflanzlichem, Tierischem und Menschlichem auf und brachte über das Spielerisch-Heitere einen Hauch von Unheimlichkeit mit sich (KAYSER 1961: 22). Goethe beschreibt die als „Arabesken" bezeichneten Ornamentmotive aus Pompeji eigentlich als „willkürliche und geschmackvolle malerische Zusammenstellung der mannigfaltigsten Gegenstände", die man mühelos mit den Grotesken gleichstellen könnte (GOETHE 1962: 74). Diese Technik der Mischung von Heterogenem, Paradoxem und Seltsamem wird von Hieronymus Bosch und Pieter Bruegel weitergepflegt, indem bei Bosch das Phantastisch-Teuflische, bei Bruegel die Karikatur hervorgehoben werden. Das Groteske entspricht „einer ins Absurde umschlagenden Logik" (VIETTA 1990: 239) und tritt im 20. Jahrhundert als grundlegende ästhetische ideologiekritische Haltung der Moderne auf.

Das Hauptthema der antiken römischen Grotteschi ist die Metamorphose (MORGAN 2016: 50), die als Grundsatz und Paradigma für die Formen des Hybriden fungiert und später im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance das Bild der verkehrten Welt florieren lässt.

Das mythologische Hybrid als Gottheit

Wesen, denen Mischungen von verschiedenen Geschöpfen zugrunde lagen, waren bei den antiken Ägyptern, Assyrern und Griechen keine Seltenheit. Die in Ägypten und Babylon entdeckte Sphinx vereinigte

menschliche Züge mit Körperteilen eines Löwen, die Harpyien der griechischen Mythologie waren vogelähnliche Frauengestalten. Wir kennen übrigens teilweise menschliche Wesen (Nixen, Kentauren, Minotaurus) oder nicht-menschliche Wesen, die aus Kombinationen von tierischen Körperteilen entstehen, wie z.B. Greif, Chimäre. Oft tauchen sie als zoomorphe Gottheiten auf, denen im Laufe der Zeit anthropomorphe Züge oder Eigenschaften zugewiesen werden. Solche mythologische Hybriden erscheinen in vielen Kulturen, wobei sie oft von einem Volk in das Götterpantheon einer anderen Gemeinschaft übergehen und Formen des religiösen Synkretismus (mit einem Begriff aus der postkolonialen Kritik „Métissage") aufweisen. Fälle von Theriokephalie oder Tierköpfigkeit (θηρίον „thēríon": wildes Tier und κεφαλή „kephalē": Kopf) kamen oft bei den Altägyptern vor, siehe den schakalköpfigen Anubius, Gott der Totenriten und der Mumifizierung, den falkenköpfigen Himmelgott Horus, die kobraköpfige Amunet, die löwenköpfige Sachmet, oder die als Krokodil-Löwe-Nilpferd dargestellte Jenseitsgöttin Ammit. Aber auch der christliche Heilige Christophorus wird mit einem Hundskopf abgebildet, vergleichbar dem hinduistischen Weisheitsgott Ganescha, der mit einem Elefantenkopf versehen wird. Es ist anzumerken, dass das Hybride dabei nicht als Extremfigur wahrgenommen wird, die durch ihr Fremdheitspotential Angst, Abscheu, Ekel und Schrecken verursacht, sondern die positiven, ins Symbolhafte übergehenden Eigenschaften des Tierischen werden aufgewertet. Somit erfährt das Nicht-Menschliche als Gegenüber und willkommene Ergänzung des Menschlichen eine komplementäre Bedeutung und Funktion. Dass der Königsgott Horus einen Falkenkopf trägt, ist auf den Symbolcharakter des hoch am Himmel fliegenden Tieres zurückzuführen, was sich auf das Menschliche überträgt und es veredelt.

Ein für unsere Untersuchung noch wichtigeres Beispiel ist Karibu, eine Mischgestalt aus Menschenkopf, Löwenleib, Stierfüßen und Adlerflügeln, die ähnlich wie die ägyptischen Sphinxgestalten die Tore der assyrischen und babylonischen Tempel und Paläste bewachte. Solche Monstergestalten, die vor bösen Geistern und Mächten schützen sollen, trifft man noch heutzutage vor den Tempeln in Indien, Tibet oder Ostasien. Das Wort an sich sollte vermutlich dem hebräischen Begriff

„Cherubim" entsprechen (KRAUSS 2002: 27f.). Übrigens sollen Cherubim ebenfalls die Aufgabe der Wächter erfüllen, wie beispielsweise im Buch Genesis berichtet wird, dass ein Cherub nach Adams und Evas Vertreibung den Weg zum Baum des Lebens bewachen sollen (1. MOSE 1:24).

In der alten hebräischen Tradition herrschte die Vorstellung vor, dass der Cherub jugendliche, menschliche Züge haben sollte, was über die griechisch-römische Zeit und Mythologie in die christliche Vorstellung eingegangen ist und später verstärkt durch die Renaissance-Kunst zur Identifizierung mit einer Engelgestalt geführt hat, obwohl die Cherub-Beschreibungen in der hebräischen Bibel ziemlich schwer zu eruieren sein sollen. Manche Forscher vertreten auch die Meinung, dass der Cherub oder überhaupt der Engel eine Ableitung von der mesopotamischen Karibu-Gestalt sein könnte (WOOD 2008: 1-4). Andere sind der Ansicht, dass der Engel eine anthropomorphe Synthese zwischen den in den morgenländischen Ländern verehrten heiligen Tieren und den in feuerrote Flügel eingehüllten hebräischen Cherubim sei (BATTISTINI 2008: 150).

Die Neigung zu einer Aufwertung des Tierischen und zur Gestaltung von hybriden Wesen, die auf das Göttliche hinweisen bzw. es versinnbildlichen oder verkörpern, war also seit alten Zeiten vorhanden.

Der Tetramorph als Cherub oder Christus-Gestalt

In Ezechiels Vision haben wir Zugang zu einer etwas deutlicheren Beschreibung der Cherubim, die als „etwas wie vier Lebewesen" wahrgenommen werden.

> Jedes der Lebewesen hatte vier Gesichter und vier Flügel. Ihre Beine waren gerade und ihre Füße wie die Füße eines Stieres; sie glänzten wie glatte und blinkende Bronze. Unter den Flügeln an ihren vier Seiten hatten sie Menschenhände. [Auch Gesichter und Flügel hatten die vier.] Ihre Flügel berührten einander. Die Lebewesen änderten beim Gehen ihre Richtung nicht: Jedes ging in die Richtung, in die eines seiner Gesichter wies. Und ihre Gesichter

> sahen so aus: Ein Menschengesicht (blickte bei allen vier nach vorn), ein Löwengesicht bei allen vier nach rechts, ein Stiergesicht bei allen vier nach links und ein Adlergesicht bei allen vier (nach hinten). Ihre Flügel waren nach oben ausgespannt. Mit zwei Flügeln berührten sie einander und mit zwei bedeckten sie ihren Leib. Jedes Lebewesen ging in die Richtung, in die eines seiner Gesichter wies. Sie gingen, wohin der Geist sie trieb, und änderten beim Gehen ihre Richtung nicht (EZ 1,4-10).

Es handelt sich um eine Vervierfachung eines tetramorphen Wesens, das wie die Sphinx vier Naturen beinhaltet (GIORGI 2005: 306f) und welches in der ältesten Deutung des Irenäus von Lyon im 2. Jh. als Vorankündigung Christi verstanden wird. Die Cherubim sind himmlische Gestalten, mit der Vorstellung eines Thronwagens verbunden, auf dem die Herrlichkeit JHWHs den Tempel verlässt (BIBELLEXIKON online). Jedes der vier Gesichter soll Christus zeigen, und zwar majestätisch als „Löwen", priesterlich als „Stierkalb", Geist spendend als „Adler" und Mensch geworden im „Menschen". Im 4. Jh. weist Hieronymus jedem Gesicht die Eigenschaften eines der vier Evangelisten zu, wobei das jeweilige Hauptmerkmal der in die gleiche Reihenfolge mit dem Menschengesicht gestellten Tiere auf sie übertragen wird:

> Die erste Gestalt, die eines Menschen, deutet hin auf Matthäus, der wie über einen Menschen zu schreiben beginnt: „Buch der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams", die zweite (Gestalt deutet hin auf) Markus, bei dem die Stimme eines brüllenden Löwen in der Wüste hörbar wird: „Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg, macht eben seine Pfade"; die dritte (Gestalt) eines Kalbs (deutet hin auf jene), die der Evangelist Lukas vom Priester Zacharias zu Beginn verwenden lässt; die vierte (Gestalt deutet hin auf) den Evangelisten Johannes, der, weil er Schwingen eines

> Adlers erhält und so zu Höherem eilen kann, das Wort Gottes erörtert. (BONNARD 1977: 64f)

Seitdem werden die vier Evangelisten in der christlichen Ikonographie durch vier geflügelte Symbole dargestellt. Aber bis zum 13. Jh. wurden die Symbole auch zu einem einzigen Gebilde zusammengefasst, das meistens unter dem Namen „Tetramorph" (auch „Viergestalt" oder „Viergetier") bekannt ist. Die Tiere sollen übrigens eine Entlehnung aus der babylonischen Mythologie sein und wären mit den vier männlichen Planetengöttern Marduk (Stadtgott Babylons, für Stier), Nergal (Kriegs- und Unterweltgott, für Löwe), Ninurta (Windgott, für Adler), Nabu (Weisheitsgott, für Menschen) oder mit den Fixsternkonstellationen des Tierkreises (CHANNING 2013: 44) gleichzusetzen, was wiederum auf einen weiteren Fall von Métissage/Hybridisierung/Synkretismus hinweist.

Der Tetramorph als Christus darstellender Hybrid tritt aber nur im Buch Ezechiel in dieser cherubimähnlichen hybriden Form auf, sonst verzeichnet die Offenbarung des Johannes keine Viergesichter, sondern vier tier- bzw. menschenähnliche einzelne Wesen, die sogenannten Wesen der Apokalypse. Wie bei Ezechiel sind sie mit 6 Flügeln ausgestattet, zusätzlich aber sind diese „außen und innen voller Augen", was zusammen mit dem Hinweis, dass sie „Heilig, heilig, heilig ist der Herr" rufen, das Bild deutlich mit der Vorstellung der Cherubim überlappen lässt.

> Und vor dem Thron war etwas wie ein gläsernes Meer, gleich Kristall. Und in der Mitte, rings um den Thron, waren vier Lebewesen voller Augen, vorn und hinten. Das erste Lebewesen glich einem Löwen, das zweite einem Stier, das dritte sah aus wie ein Mensch, das vierte glich einem fliegenden Adler. Und jedes der vier Lebewesen hatte sechs Flügel, außen und innen voller Augen. (OFFB 4,6-8)

Für meine Untersuchung sind jedoch Vorstellungen von tetramorphen Wesen wichtig, die vor allem eine einzelne, eigenständige Gestalt im Blick haben. Denn die vier Evangelistensymbole kann man an den gotischen Domfassaden in der Form des Tetramorphs finden, wobei die vier Gesichter Christus umkreisen (LANZI/LANZI 2004: 29). Die Tetramorph-Bezeichnung schließt üblicherweise also auch die Evangelistensymbole ein, die nicht als Hybride auftauchen.

Zuerst soll ein hybrider Tetramorph um die Jahre 450-500 am Türsturz im Kloster Alahan nahe der südöstlichen Küste der heutigen Türkei eingeschnitzt worden sein (DALY 2009: 68; 71). Die älteste Darstellung eines eigenständigen Tetramorphs in einer Buchmalerei stammt aus einem um 775 datierten Echternacher/Trierer Evangeliar, wo er hauptsächlich als Mensch abgebildet ist, der jedoch am Unterkörper Stier-, Löwen- und Adlerfüße aufweist (NETZER 1994). Das Bild und der Codex waren das Produkt einer Gesellschaft, die genauso vielgesichtig wie der Tetramorph selbst war (KREINER 2014: 31). Folgendes ist anzumerken: in den beiden Fällen (sowohl des hybriden Tetramorphs als auch der Darstellungen der *Majestas Domini*) erfüllt das menschliche Gesicht die gleiche Funktion. Das menschenähnliche Gesicht ist Jahwe, der sich dem Propheten in anthropomorphisierter Form offenbart. In der christlichen Tradition stellt jede alttestamentliche Theophanie eine Christophanie dar (MIHĂILĂ 2009). Und: im Buch Ezechiel werden die Tetramorphen in einer dynamischen Haltung beschrieben, was sie selbst unter sich, aber auch mit Elementen der unbelebten Natur vereinigt. Nicht nur die Tiergesichter und das Menschengesicht, sondern insgesamt sah jedes Wesen „wie Menschen" aus und hatte „Menschenhände" (EZ 1:5, 1:8), was die Neigung zu einer verstärkten Anthropomorphisierung zeigt, auch die Räder, die den Thron Gottes symbolisieren sollen, werden von dem „Geist der Lebewesen" durchdrungen: „Sie liefen, wohin der Geist sie trieb. Die Räder hoben sich zugleich mit ihnen; denn der Geist der Lebewesen war in den Rädern." (ebd.1:20). Dieses vitale Fluidum, das die ganze Schöpfung durchzieht, ist der Heilige Geist oder das göttliche Prinzip *per se*, das die Grenzen zwischen den Regni durch- und überschreitet und sie symbiotisch miteinander verbindet.

Die in einem einzigen Wesen vereinten Eigenschaften, Funktionen und Bedeutungen steigern so dessen überlegene, übernatürliche Gewalt und Macht ins Unermessliche (BIBELLEXIKON online). Somit entsteht im Bild des Tetramophs, sei es Sphinx, Karuba, Cherubim oder Christus eine hybride Figur des Dritten, in der menschliche und nicht-menschliche Züge ineinanderfließen, ja miteinander verschmelzen. Das Tierische wird aufgrund eines synkretistischen Hybridisierungs-/Verpflanzungsprozesses positiv konnotiert, indem die beiden Bereiche aufgrund ihrer Verwandtschaft als göttliche Geschöpfe hin zum Göttlichen ausgerichtet werden. In der Christus-Tetramorph-Gestalt erreicht das geistige Vitalfluidum durch die ekstatische Einswerdung der zwei Naturen – wobei die Seele in den Himmel zu Gott geführt werden soll, um die praktisch vollzogene Entweltlichung zu genießen (CULIANU 2013) – einen Höhepunkt, der die vollkommene Stufe des Menschlichen und Nicht-Menschlichen offenbart.

Bosch und seine Welt. Das Hybrid als Verkörperung der *conditio humana*

Das Mittelalter mit der vornehmen, doch starren und unbeweglichen Darstellung der Welt als einer alleingültigen Aneinanderreihung von Symbolen und Allegorien (HUIZINGA 1993: 330) hatte das Denken mit dem Bildhaften überwältigt, ja erdrückt, alles hatte eine Bedeutung nur im Hinblick auf ein Repertoire von Konventionen, Verhaltensmustern, Codes und Dogmen und war schließlich, mit der Metapher von Johan Huizinga, zu einer Kathedrale geworden, die im Mondschein schläft (ebd.: 345). Ein Überdruss an akribisch abgebildeten Details nach der mühsamen besessenen Suche nach verborgenen Inhalten, die peinliche Beachtung von vorgeschriebenen Regeln und die allgegenwärtige Angst vor der Strafe Gottes erwürgten das, was Thomas von Aquin doch so schön mit dem Begriff der freien Willensentscheidung beschrieben hatte.

Auch wenn die Errungenschaften des Humanismus bis zum 15. Jh. auch den Norden Europas samt den Niederlanden und dem damaligen deutschen Gebiet erreichten, wollte sich das Mittelalter, das offensichtlich seinen Ausklang erlebte, nicht geschlagen geben. Die flämische Malerei pendelt deswegen zwischen zwei Extremen, der

weiteren Verehrung des Mystischen und dem menschlich Derben (ebd.: 434). Reales und Abnormes gehen zusammen und dringen ineinander, das Erbe des phantastischen Mittelalters ist immer noch am Werk und lässt sich von Zusätzen aus der antiken Kunst und exotischen Übernahmen speisen: all dies wird zu einem organischen Weltbild zusammengeschmolzen (BALTRUŠAITIS 1978: 286). Denen aus Witz und Fabel entstandenen Monstersippen, die von England bis zum Rhein anzutreffen sind und welche insbesondere in den Niederlanden zur Blüte kamen, haben sich zwei andere Gruppen zugesellt: rein allegorische Hybride – der Vereinigung von Ideen entsprossen – und monströse Missgeburten, die nicht unbedingt mit dem Dämonischen zusammenhingen (ebd.: 288).

Die Maler von phantastischen Tieren und Monstern waren nicht nur ausgewiesene Kenner von verschiedenen in Buchform vorliegenden Quellen, sie waren auch „faiseurs de diables" und „inventeurs très nobles et admirables de choses fantastiques et bizarres" (ebd.), was selbstverständlich auch für Bosch zutraf. Wie gesagt waren aber solche Darstellungen von hybriden, seltsamen Wesen schon früher üblich: im *Luttrell Psalter* (um 1340) findet man den Drachen mit Schmetterlingsflügeln, was später bei Cranach wiedererscheint. Das in München ausgestellte Fragment (um 1515/1520 entstanden) aus dem *Jüngsten Gericht* von Bosch dürfte übrigens eine der beeindruckendsten Sammlungen von Heuschrecken und Lepidoptera gemischt mit Menschen, Kriechtieren und Vögeln sein.

Boschs Werk bleibt bis heute in vielen Hinsichten ein Faszinosum und ein schwer entzifferbares Rätsel, obwohl sich viele Exegeten bei seiner Deutung darum bemüht haben, möglichst treu und eingehend den künstlerischen und mystischen Quellen nachzugehen, die er verwertet haben soll. Es steht außer Frage, dass mittelalterliches Gedankengut so wie in den *Les Très Riches Heures* der Brüder von Limburg, in der *Legenda Aurea,* in den Texten heiliger Prediger oder der Mystagogen oder in der *Visio Tnugdali*, in seine Gemälde eingeflossen ist. Doch genauso deutlich festzustellen und zu belegen ist auch die für das ausgehende Mittelalter typische Tendenz, die von religiösen Vorstellungen und Deutungen gesättigte Welt durch den Einbruch ketzerischer, profaner, witzig-

spöttisch-ironischer Elemente vom kirchlichem Dogmatismus zu befreien und durch den wachsenden Säkularisierungszug zu entheiligen. Dabei waren für den Niederländer die damals in seinem Heimatland sehr beliebten moralisierend-didaktisierenden Sprichwörter und Lieder sehr hilfreich und haben ebenfalls als Inspirationsquelle gedient. Doch Bosch weiß genau, dass der mittelalterliche Mensch, dem lange mit Strafen und den schrecklichsten Qualen in der Hölle als Heilmittel gegen seine Sündhaftigkeit gedroht worden war, nun auch weiterhin auf die stärksten Erregungsmittel reagieren wird (HUIZINGA 1993: 353). Und tatsächlich gelingt es ihm, solch ausdrucksstarke Bilder, psychedelische Visionen und Allegorien zu schaffen, von denen die Surrealisten und Dadaisten viele Jahrhunderte später nur schwärmen konnten. Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts fragen sich z.B., ob seine Höllenlandschaften nicht etwa auf die Katastrophen von Verdun bis Hiroshima, von Auschwitz bis zu den Killing Fields Kambodschas vorausdeuten (ERENZ 2016).

Künstlerische Konventionen der Zeit sowie das bekannte Repertoire von Symbolen werden von ihm bis zu einem Punkt beachtet, doch geraten die Forscher in die Sackgasse, wenn es darum geht, die Grenze zwischen Tradition und Erneuerung zu verorten. Was auch den Laien auf den ersten Blick in Erstaunen versetzt und bannt, sind vor allem seine skurrilen Mischgestalten. Bekanntlich hatten solche Ungeheuer und „Diablerien", ja solche „Grilli", Kopfgrillen, schon in den antiken römischen Grotteschi ihre Wurzeln, sie schmückten dann später, noch vor der Wiederentdeckung in der Renaissance, die äußeren Wände der romanischen und gotischen Dome. Bosch setzt nun eine Tradition fort, die die Moral des Humanismus in den Dienst der spaßhaften Entblößung der Sünden stellt, indem nicht vergessen wird, die verkehrte Ordnung als Ausgangspunkt für die Umgestaltung eines Weltbildes zu betrachten.

In seinem berühmten Buch *Rabelais und seine Welt* macht Michail Bachtin auf den Karneval aufmerksam, der zu einem neuen Ordnungsprinzip der nachmittelalterlichen Welt werden sollte. Er sollte „Befreiung von der herrschenden Wahrheit", von den drückenden Normen und Regeln bedeuten, er sprengt die hierarchischen Verhältnisse und inthronisiert eine eigene Logik des Auf-den-Kopf-Stellens (BACHTIN 1987: 58), die

karnevalesk-groteske Form erlaubt, Verschiedenes und Disparates zu kombinieren und „Entferntes anzunähern" (ebd.: 85), verhilft zur Loslösung von Konventionen (und vielleicht auch von Stereotypen und Vorurteilen?), bestätigt letztendlich die „fröhliche Relativität, Instabilität, Offenheit und Unabgeschlossenheit, das Metamorphotische, die Ambivalenz, das Austauschen von Wertpositionen: oben/unten, Herr/Sklave, und das Gefühl der Universalität des Seins" (ebd.: 25f).

Es ist nämlich diese Zweideutigkeit, ja ferner Vieldeutigkeit, das Metamorphotische in Boschs Gemälden, die Bereitschaft, vom einen Bereich in den anderen mit einer erstaunlichen Leichtigkeit überzutreten, das sowohl den Laien als auch den Fachmann verwirrt, verblüfft. Überhaupt vollzieht sich die Überschreitung und manchmal sogar Auflösung der Grenzen zwischen verschiedenen Welten, Regni, religiös-moralischen Auffassungen so organisch, hält das Puzzle so gut zusammen, dass man das Dargestellte letztendlich, nachdem der Schock vorbei ist, für natürlich hält. Es handelt sich um eine *per se* hybride, wandlungsfähige, proteische Welt, die ihren Sinn aus ihren eigenen willkürlichen Sinnzusammenhängen speist. Wenn man sie auf konkrete Wirklichkeitsverhältnisse beziehen möchte, so bleibt man im Ungewissen verfangen. Das ist es eben auch, was die Modernität Boschs ausmacht, dass er ähnlich wie seine avantgardistischen Nachfahren des 20. Jahrhunderts auf die Sprengung der kontingenten Realität abzielt und in seinem Werk eine künstlerische ästhetische Metawirklichkeit schafft.

Das Schwierigste bei der Deutung dieser hochstilisierten Artefakte, die oft aus hybriden Formen bestehen, liegt wahrscheinlich darin, dass Bosch „jedes Detail ein paar Zentimeter weiter in sein exaktes Gegenteil verkehrt" (NOOTEBOOM in DÖPFNER 2016). Das bis heute nicht gelöste wesentliche Rätsel ist, ob sein Hauptwerk *Garten der Lüste* (1480-1490 oder 1510-1516?) den Höhepunkt der Sünde oder vielleicht ganz im Gegenteil die Apotheose der menschlichen Unschuld darstellen soll. Im Hinblick auf unseren Forschungsgegenstand bzw. die beträchtliche Anzahl an Lebewesen als Hauptgestalten seiner Gemälde, seien es Menschen, Tiere oder Ungeheuer, lässt sich die Frage stellen, ob Boschs Hybride positiv oder negativ konnotiert werden, mit anderen Worten: handelt es sich bei den komponierten Gestalten um eine auf das

Tierische oder Monsterhafte sich zurückzuziehende Entmenschlichung oder um eine Animalisierung des Menschlichen oder im Gegensatz dazu um die Aufwertung des Tierischen, wobei das Tier als ein Teil der Schöpfung Gottes sich an dem menschlichen Schicksal beteiligt und ihm zu seiner Vervollkommnung verhilft? In der Antike war das Hybride negativ konnotiert, überhaupt wurde das Tierische herabgestuft, Philosophen trugen Tiermasken, um Laster anzuprangern. Im Mittelalter bildete das Grotesk-Hybride im theologischen, anthropologischen und moralischen Sinne einen Gegensatz zur Gestalt Christi als Vorbild menschlichen Daseins, Drolerien sollten die Ver-rücktheit der Welt oder das Amoralische darstellen (FISCHER 2016: 83, 88). Wie geht nun Bosch als Bahnbrecher einer neuen Epoche damit um?

Huizinga vermutet seinerseits in der Verachtung des Leiblichen, in dem *contemptus mundi* des mittelalterlichen Menschen eine verkehrte Sinnlichkeit (HUIZINGA 1993: 354f.). Sollte das der Ausgangspunkt dieser Aufwertung des Körperlichen in seiner paradiesischen Unschuld in Boschs Gemälde sein? Es muss zuerst angemerkt werden, dass lange Zeit in der Kunstwissenschaft die Erkenntnis Wilhelm Fraengers vorherrschte, laut der die Mitteltafel des Gemäldes eigentlich die religiösen (von der christlichen Moral für pervers gehaltenen) Praktiken der sogenannten Adamiten-Sekte darstellten, der Bosch angehört haben soll (FRAENGER 1975; PITTS REMBERT 2012: 12). Inzwischen wurde die These zurückgewiesen, da dies geschichtlich nicht belegt werden konnte. Hingegen wurde bewiesen, dass Bosch Mitglied der Bruderschaft „Unserer Lieben Frau" war, hinzu kam, dass er von hohen kirchlichen und adligen Herren Aufträge bekommen hat, vermutlich wurde *Der Garten der Lüste* auch von einem von diesen bestellt. Bekanntlich wurde das Gemälde von König Philipp II. von Spanien, einem sehr konservativen Katholiken, erworben.

Abgebildet ist hier eine spätmittelalterliche Weltlandschaft, wo zahllose nackte Menschengestalten verschiedenster Rassen (die die Vielfalt göttlicher Schöpfung veranschaulichen sollen) inmitten einer paradiesischen Natur toben, wobei manche von ihnen unbekümmert erotische Spiele treiben. Die Einswerdung mit der Natur, deren Bestandteil sie werden, ist laut neueren Forschungsergebnissen auf eine

„vegetative Unschuld" zurückzuführen (BOSING 2012: 51f.), auf das von Hesiod beschriebene Goldene Zeitalter, wo Menschen und Tiere friedlich miteinander lebten. Akrobatische Schaudarstellungen und verschiedene Körperberührungen, vor allem der ausgeprägte Weißton (der dem *Paradies*-Paar Adam und Eva auf dem linken Flügel des Triptychons und nicht den Darstellungen von Menschen auf dem rechten, der *Hölle*, entspricht) lassen ihre Leiber als eher „entmaterialisiert" (ebd.: 51) wirken. Der „entkirchlichte" Urmensch erlebt somit seine Wiedergeburt als sündloser Adam (Fraenger 1975: 16), der Minnegarten erscheint als *hortus deliciarum*, was auf Topoi hinweist, die eine Verschmelzung des *paradisus terrestris* und des *paradisus coelestis* (SCHWARZ 2016: 11) erscheinen lässt.

Auf der anderen Seite sind die deutlichen Hinweise auf Geschlechtsakte bzw. erotische Symbole (die Erdbeere, die Muschel, die Eierbaumhäuser u.a.) nicht zu übersehen, nicht zuletzt fallen die Menschenschar in der Mitte, die auf Tieren in der Begleitung von Fischen reitet, oder überhaupt die exotischen Früchte oder bizarren Anlagen wie die Springbrunnen auf, die ebenfalls auf Liebeslust oder Geschlechtsorgane hinweisen. Die Springbrunnen an sich setzen sich aus Elementen zusammen, die verschiedenen Bereichen angehören, in ihrer Gestaltung sind sie hybridhaft: sie scheinen etwas Felsenartiges nachzuahmen (auch sind sie mit Laub geschmückt), aber ihre rosarote Farbe verfremdet sie zu halbwegs menschlichen Körperteilen, vermutlich weiblichen und männlichen Geschlechtsorganen. Es ist erstaunlich, dass ein solcher Brunnen genau in der gleichen Farbe im linken *Paradies*-Flügel als Lebensbrunnen erscheint, was zwei gegensätzliche Schlüsse ziehen lässt. Einerseits könnte dies die These bestätigen, dass die Mitteltafel tatsächlich einen irdischen, zeitgemäßen utopischen Glückszustand in der Nachfolge des Gartens Eden (BELTING 2002) abbildet. Oder, so meine Vermutung, wird nicht etwa selbst das Paradies von Sündhaftigkeit, Sinnlichkeit und Fleischeslust korrumpiert, liegen die Keime des Verfalls nicht schon dort, bevor der Mensch daraus vertrieben wurde? Ist das hybridhafte, aus nicht-menschlichen Elementen bestehende Bild des Brunnens nicht etwa eine Vorwegnahme des Bösen, so wie es in der Mitteltafel und im *Höllen*-Flügel dargestellt wird?

Und nun wieder zurück, da im *Paradies*-Flügel sonst kaum Hybride anzutreffen sind: wie sind die in einem vogelähnlichen Schwarm (oder insektenähnlichen Vogelzug) gruppierten Gestalten zu betrachten, die im Hintergrund des Gemäldes von einem goldenen Gebilde, Felsen (?) zum Himmel emporfliegen? Sind sie Verkörperungen des Guten oder des Bösen? Wir finden sie etwas überschaubarer als dunkle geflügelte Insekten oder Vögel im linken *Paradies*-Flügel des Triptychons *Das Jüngste Gericht* (um 1484 oder nach 1504) abgebildet, die im Kampf mit hellen, fast durchsichtigen Engelgestalten zu sein scheinen. In einem größeren Format tauchen sie im linken *Paradies*-Flügel des Triptychons *Der Heuwagen* (um 1516?) wieder auf. Da bestehen einige von ihnen zweifellos aus Menschen und Lepidoptera, manche haben Menschenleiber, doch Insektenfüße und -flügel, manche haben auch einen Schwanz. Diejenigen, die am Wolkenrand in der Nähe Jesu stehen, weisen anthropomorphe Züge aus, man kann sie unschwer mit den Engeln identifizieren, vor allem weil sie nackte Wesen mit menschlichem Aussehen zu retten scheinen. Der äußerste rechte obere Winkel wirkt aber rätselhafter: einmal durch die rötliche Farbe, die der Himmelsfarbe im rechten *Höllen*-Flügel ähnelt, und dann durch die absteigende Bewegung der Himmelswesen: sind das etwa fallende Engel? Wird im Paradies schon wieder der Verfall angedeutet? Dass der Mensch der Versuchung und dem Bösen ausgesetzt ist, kann man zumindest an der Gruppe in der Mitte feststellen. Das ist die Schlüsselszene der Verführung durch das Böse, das die Züge einer hybriden Gestalt annimmt. Unter dem Baum der Erkenntnis ringelt sich um den Stamm ein Wesen mit menschlichem Oberkörper und Schlangenleib. Und unten sehen wir den Erzengel Michael (eine menschenähnliche Gestalt mit feuerroten Flügeln) mit dem Schwert, der das sündige Paar vertreibt.

Wieder ist die Ambivalenz, das Kontinuum, das Flüssige am Werk. Züge gleiten von einem Bereich (sei es das Menschliche oder das Tierische, sei es das Paradies oder die Hölle) in den anderen – und zwar reibungslos – hinüber, das Hohe und das Niedrige verschmelzen, Hybrides taucht sowohl als Inbegriff des Bösen-Dämonischen als auch des Guten-Göttlichen auf, die Gleichzeitigkeit von Gut und Böse soll

hier das alles beherrschende Thema sein (NOOTEBOOM 2016: 42). Aber auch das Karnevaleske, die verkehrte Welt, der Himmel bzw. das Paradies an sich scheinen der Ort der Vielfalt/Diversität und Vermischung verschiedener „Naturen" zu sein, wahrscheinlich unter der Bedingung, dass alle mitwirkenden Wesen als göttliche Geschöpfe miteinander verbunden sind. Denn, so Augustinus in seiner pankalistischen Vorstellung, auch die Monster sind die Geschöpfe Gottes.

Wie sieht es nun mit der Hölle aus? Den *Höllen*-Flügeln der drei bisher untersuchten Gemälde mangelt es an hybriden Monstergestalten nicht, zumal die Ungeheuer auch in die Paradiese eingedrungen sind. Es sei im Folgenden auf zwei aufschlussreiche Hybride im *Garten der Lüste* hingewiesen, die nicht zu den rätselhaftesten, doch bestimmt zu den ausdrucksstärksten Boschs gehören. Die in der Wiener Albertina ausgestellte Zeichnung *Der Baummensch* wird auf etwa 1505 datiert. Auf den ersten Blick würde man den Menschen im knolligen Leib des Baumes kaum unterscheiden, das nach hinten schauende ironische Gesicht ist gut unter einer hutähnlichen Platte verborgen, auf der ein riesiger Krug ruht. Das Gegenständliche scheint hier die Oberhand zu gewinnen. Die öde, verheerte, steppenartige Landschaft duldet hier und da einzelne vereinsamte Lebewesen. Erst später entdeckt man im Bauch des eierförmigen Oberkörpers etliche an einem Tisch sitzende Leute. Im *Höllen*-Flügel ragt er durch das glänzende Weiß im mittleren dunkelblau-düsteren Teil hervor. Eine Karikatur des Menschlichen in zusammengefasster Form, eine Parodie des paradiesischen Baums des Lebens, ja des Lebens und der Schöpfung Gottes überhaupt, da er fast in der gleichen Höhe, also parallel zum Lebensbrunnen im linken Flügel steht? Der Baum kann keine Wurzeln schlagen, er hält seine zwei Stämme in zwei Booten mit brennenden Kohlen, die ihrerseits in einem sumpfigen trüben Wasser schwimmen. Die Gesichtszüge des Menschen lassen sich viel deutlicher erkennen, das alternde Gesicht blickt traurig zu seinem Hinterleib, der ein Wirtshaus oder ein Freudenhaus zu verbergen scheint, zu dem mehrere Ungeheuer hinaufklettern möchten. Das sonst positiv konnotierte kosmische Ei als Gebärmutter, Urmatrix und Urzelle wird durch Umpolung in sein Gegenteil umgekippt, der Mensch ist Zeuge seiner Verdammnis, schaut seiner Hölle zu, die die

Apotheose der Sündhaftigkeit feiert. Denn im unteren Teil sind verschiedene nackte Menschen abgebildet, die von grauenhaften Tieren wegen bestimmter Sünden gefoltert werden. Eines davon ist das auf einem Thron oder Nachttopf sitzende vogelköpfige blaue Ungeheuer, das die Verurteilten verschlingt, um sie dann wieder als Kot in eine ekelhafte Grube abzugeben, in die andere leichenfarbige Menschenwesen sich übergeben oder koten. Außer dem Vogelkopf weist das Hybrid einen menschenähnlichen Körper aus: eine Anspielung auf die Entmenschlichung, auf den Mangel an Humanität im Umgang mit dem Anderen und ihm Gleichen laut dem Spruch „homo homini lupus est", auf die Verteufelung der Welt, die sich unter der Herrschaft des bösen Fürsten befindet? Haben wir mit einer Welt Satans zu tun, wo Verkörperungen von gefangenen Seelen dem Zwang der eigenen sündhaften Körperlichkeit nicht entgehen können (HARRIS 1995: 105, 111) und daher zum ewigen Tod verdammt sind?

Oder stimmt es eher, dass – wie in Fra Angelicos *Inferno* – der menschenverschlingende Rachen Satans die Aufgabe erfüllt, alles Geschaffene in den ursprünglichen undifferenzierten Zustand wiederzuversetzen, dass das Monster überhaupt dazu da ist, um den sich auf eine Initiationsreise sich begeben habenden Menschen zur Befreiung vom Leib und seinen Lastern zu verhelfen? (BATTISTINI 2008: 160, 223). Dass in der Hölle oder im Fegefeuer das Sündhafte vernichtet wird, um die ursprüngliche Ordnung wiederherstellen zu können? Wir sehen, dass bei Bosch das Böse sowohl im Paradies als auch in der Hölle haust, dass schließlich im Garten der Gelüste auf Erden eine Zwischenwelt als dritter Raum entsteht, die die zwei Bereiche in hybridisierter Form wiederholt, indem sie Züge aus den beiden zu einer Einheit verschmelzen lässt. Andererseits entspricht dies der doppelten menschlichen Natur, von beiden Kräften, dem Guten und dem Bösen, angezogen. Auf jeden Fall weist das imaginäre Bilderpanoptikum an Mischwesen in ihrer Symbiose zwischen Mensch, Tier und Pflanze auf die unbegrenzten Möglichkeiten der Schöpfung hin (BELTING 2002: 26). So entsteht ein göttliches Fluidum als Kontinuum, das Pflanzen-, Tier- und Menschenreiche überzieht und sie miteinander verbindet. Es zeigt sich, dass alle Regni in ihrer Vielfalt (die auch zur Voraussetzung der

gegenseitigen Durchdringung wird) eine Permeabilität aufweisen, die die Grenzen zwischen ihnen besonders flüssig erscheinen lässt und die gegenseitige Kommunikation ermöglicht.

Literatur

Sekundärliteratur

AGAMBEN, Giorgio 2016: Deschisul. Omul și animalul (Das Offene. Der Mensch und das Tier). Übersetzung aus dem Italienischen von Vlad Russo. București: Humanitas.

ARISTOTELES 1996: De anima. Parva naturalia. București: Editura Științifică 1996.

BACHTIN, Michael 1987: Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BALTES-LÖHR, Christel 2016: Die Figur des Kontinuums am Beispiel von Geschlecht und Migration. Ein Erklärungsansatz für Pluralitäten als Existenzmuster? In: Raluca Rădulescu, Christel Baltes-Löhr (Hg.): Pluralität als Existenzmuster. Interdisziplinäre Perspektiven auf die deutschsprachige Migrationsliteratur. Bielefeld: Transcript, 9-28.

BALTES-LÖHR, Christel: Geschlecht, Migration, Raum und Kultur – ausgeleuchtet mit der Figur des Kontinuums. In: Raluca Rădulescu, Lucia Perrone Capano et al. (Hg.) 2018: Interkulturelle Blicke auf alte und neue Migrationstexte. Berlin: Frank und Timme, 39-66.

BALTRUŠAITIS, Jurgis 1978: Metamorfozele goticului (Die Metamorphosen der Gotik). Übersetzung aus dem Französischen von Paul Teodorescu. București: Meridiane.

BATTISTINI, Mathilde 2008: Simboluri și alegorii (Symbole und Allegorien). Übersetzung aus dem Italienischen von Corina Anton. București: Monitorul Oficial.

BELTING, Hans 2002: Hieronymus Bosch. Garten der Lüste. München/ Berlin *et al.*: Prestel.

BONNARD, Émile 1977: Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu. Tome 1 (Livres I–II). Texte latin, introduction, traduction et notes. Sources Crétiennes 242, Paris.

BOSING, Walter 2012: Bosch. Sämtliche Werke. Köln: Taschen.

CHANNING, Anton 2013: Chemical Serpents. The Symbols of Illumination. When Illuminating Press.

CULIANU, Ioan Petru 2013: Iter in silvis. Bd. 2. Gnoza și magie (Gnosis und Magie). Iași: Polirom, ebook.

DALY S.J., Robert (Hg.) 2009: Apocalyptic Thought in Early Christianity. Michigan: Baker Academic.

ESSLINGER, Eva; SCHLECHTRIEMEN, Tobias; SCHWEITZER, Doris; ZONS, Alexander (Hg.) 2010: Die Figur des Dritten – Ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FISCHER, Stefan 2016: Im Irrgarten der Bilder. Die Welt des Hieronymus Bosch. Stuttgart: Reclam.

FRAENGER, Wilhelm 1975: Hieronymus Bosch. Dresden: VEB Verlag der Kunst.

GIORGI, Rosa 2005: Angels and Demons in Art. The J. Paul Getty Museum. Los Angeles.

GOETHE, Johann Wolfgang 1962: Von Arabesken. In: Gesamtausgabe der Werke und Schriften in zweiundzwanzig Bänden. Bd. 17. Stuttgart: Cotta 1962, 74-78.

HARRIS, Lynda 1995: The Secret Heresy of Hieronymus Bosch. Edinburgh: Floris Books.

HUIZINGA, Johan 1993: Herbst des Mittelalters. Rum. Übers. Amurgul evului mediu. București: Meridiane.

KAYSER, Wolfgang 1961: Das Groteske. Seine Gestaltung in Malerei und Dichtung. Oldenberg: Gerhard Stalling.

KRAUSS, Heinrich 2002: Die Engel.Überlieferung, Gestalt, Deutung., München C.H. Beck.

KREINER, Jamie 2014: The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom. Cambridge University Press.

LANZI, Fernando; LANZI, Gioia 2004: Saints and Their Symbols. Recognizing Saints in Art and in Popular Images. Minnesota: Liturgical Press.

MORGAN, Luke 2016: The Monster and the Garden. The Grotesque and the Gigantic in Renaissance Landscape Design. University of Pennsylvania Press.

NEDERVEEN PIETERSE, 2017 Jan: Globalization as Hybridization. In: Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson (Hg.): Global Modernities. London.

NEDERVEEN PIETERSE, Jan 2017: Multipolar Globalization: Emerging Economies and Development. London: Routledge.

NETZER, Nancy 1994: Cultural Interplay in the Eighth Century: The Trier Gospels and the making of a scriptorium at Echternach. Cambridge University Press.

NOOTEBOOM, Cees 2016: Reisen zu Hieronymus Bosch. Eine düstere Vorahnung. Aus dem Niederländischen von Helga van Beuningen. München: Schirmer/Mosel.

PITTS REMBERT, Virginia 2012: Bosch. New York: Parkstone Press.

SCHWARZ, Gary 2016: Eine Welt ohne Sünde. Hieronymus Bosch als Visionär. In: Verkehrte Welt. Das Jahrhundert von Hieronymus Bosch. Hamburg: Hirmer, 8-16.

SCHWARZ, Thomas 2015: Hybridität. Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6, H.1, 163-180.

VIETTA, Silvio (Hg.) 1990: Lyrik des Expressionismus. Tübingen: Max Niemeyer.

WOOD, Alice 2008: Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim. Berlin: De Gruyter.

Internetquellen

BIBLESERVER: https:// www. bibleserver.com

DAS BIBELLEXIKON online: https://www.bibelwissenschaft.de

DÖPFNER, Mathias: Warum in der Hölle gelacht werden darf. In: Die Welt vom 23.02.2016, https://www.welt.de/kultur/kunst-und-architektur/article152523213/Warum-in-der-Hoelle-gelacht-werden-darf.html (Zugriff 12.07.2017)

ERENZ, Benedikt: Hieronymus Bosch: Lustgärtner, Höllenforscher. In: Die Zeit vom 21.02.2016, http://www.zeit.de/2016/09/hieronymus-bosch-bilder-niederlande-gemaelde-s-hertogenbosch (Zugriff 13.07.17)

MIHĂILĂ, Alexandru: Fiarele înaripate. Despre Iezechiel 1, 5-28 (Die geflügelten Tiere. Über Ezechiel 1, 5-28). In: Ziarul Lumina vom 26.11.2009, http://ziarullumina.ro/fiarele-inaripate-despre-iezechiel-1-5-28-36769.html (Zugriff: 13.06.2017)

Anhang

Abb. 1. Garten der Lüste, Hieronymus Bosch – Galería online, Museo del Prado, El jardín de las Delicias, de El Bosco.jpg. https://ro.wikipedia.org/wiki/Fi%C8%99ier:El_jard%C3%ADn_de_las_Delicias,_de_El_Bosco.jpg

Abb. 2. Der Baummensch, https://www.europeana.eu/portal/ro/record/15508/7876.html

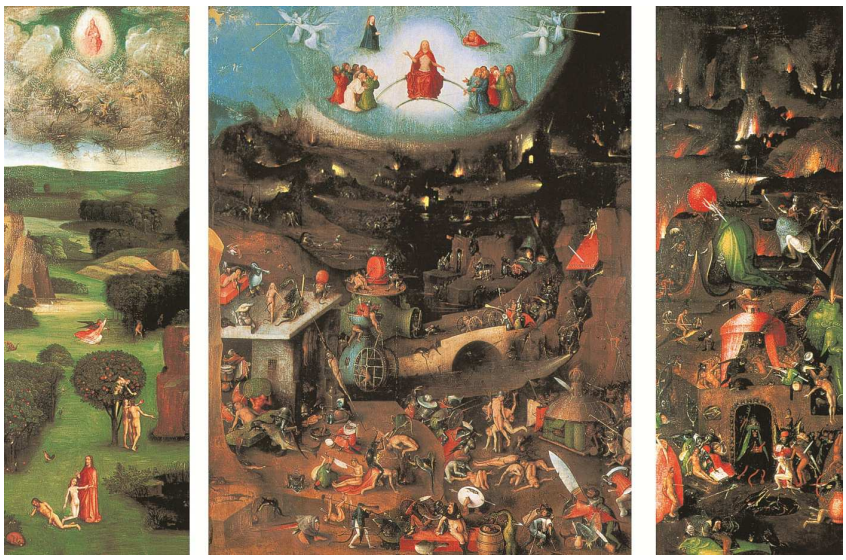


Abb. 3. Das Jüngste Gericht,
http://www.akademiegalerie.at/de/Sammlung/Das%20Weltgerichts-%20triptychon%20von%20Hieronymus%20Bosch/mehr%20zum%20Altar

Abb. 4. Der Heuwagen, Hieronymus Bosch oder Werkstatt – Museo Nacional del Prado – Jheronimus Bosch – De hooiwagen (c.1516, Prado).jpg
https://de.wikipedia.org/wiki/Der_Heuwagen#/media/File:Jheronimus_Bosch_-_De_hooiwagen_(c.1516,_Prado).jpg

Geschlechterverhältnisse vor, während und nach 1517. Analysiert anhand der Figur des Kontinuums

CHRISTEL BALTES-LÖHR

Abstract. Can we consider 1517 the year of major changes in the field of gender relations? This article discusses the question of how far the Protestant Reformation has influenced the living conditions and the realm of ideas of so-called women in an emancipatory way. The paper raises the question, for example, in how far the awakening of nuns and their departure from monasteries can be considered a departure from traditional ideas, or more a response to the call of a "New Lord". In the light of the figure of the Continuum, the article provides exemplary insights into the gender related world before, during and after 1517. We can see a strengthening of the role of married women as well as an increasing acceptance of female writers, political actors and entrepreneurs. With regard to sexuality, as well, medieval ideas of chastity are overcome from 1517 onwards. However, documentations of the lives of so-called inter- and/or transsex/gender-related persons during the period of the Protestant Reformation have not yet been found.

Keywords: *Gender relations, women, Protestant Reformation, continuum, transgender.*

Einleitung

Im europäischen Raum gilt das Jahr 1517 als ein Jahr der großen Veränderungen und es stellt sich die Frage, ob und inwieweit dies auch für die Geschlechterverhältnisse gilt. Hatte die Reformation möglicherweise einen emanzipatorischen Einfluss auf Lebensbedingungen und Ideenwelten von Frauen? Hatten Frauen einen Einfluss auf die Reformation? Und wenn ja, welchen? Ist beispielsweise der Aufbruch

von Nonnen aus Klöstern als Ausbruch aus traditionellen Vorstellungen zu betrachten oder eher als ein Folgen auf den Ruf eines „neuen Herren"? Hat sich das Verhältnis der Geschlechter zueinander verschoben, und wenn ja, mit welchen Ausprägungen?

Zum Stand der Forschung

Ein Blick auf die Forschungslage zeigt, dass das Thema „Geschlechterverhältnisse und Reformation" und auch die Frage nach der Bedeutung der Frauen während der Reformation sich erst seit wenigen Jahren als Forschungsthema etabliert hat. So schreibt Ursula Koch auf die von ihr selbst gestellte Frage, was wir über die Frauen der Reformation wissen, ganz deutlich: „Wissenschaftlich gesehen: nicht viel!" (KOCH ^{3}2017: 227), und bei Lindtraut Belthle-Drury heißt es: „Bis vor einigen Jahren hat sich niemand die Mühe gemacht, die Quellenlage aus der Zeit der Reformation auch im Blick auf weibliche Autorenschaft hin zu untersuchen. Die Ergebnisse sind überraschend und offensichtlich noch längst nicht ausgeschöpft." (EVANGELISCHE FRAUENHILFE WESTFALEN 2010: Vorwort)

Ein Blick in die aktuelle Publikationslandschaft zeigt die Arbeit von Ursula Koch (^{3}2017) mit dem Titel *Verspottet, geachtet, geliebt – die Frauen der Reformation. Geschichten von Mut, Anfechtung und Beharrlichkeit*. Die Autorin lässt neun bedeutende Frauen der Reformation, Katharina Zell (1497-1562) aus Straßburg, Anna Zwingli (1484-1562) aus Zürich, Argula von Grumbach (1492-1554?) aus Bayern, aus Wittenberg Katharina Melanchthon (1497-1557), Elisabeth Cruciger (1504-1535) und Katharina Luther (1499-1552), sowie Wibrandis Rosenblatt (1504-1564) aus Basel, Idelette Calvin (1507-1549) aus Genf und Katharina Kreutter (1466-1525?) aus Mühlhausen in einer fiktiven Begegnung zusammen kommen. In *Frauen der Reformationszeit* berichtet Sonja Domröse (^{3}2014) von Argula von Grumbach, Ursula Weyda, Katharina Zell, Elisabeth Cruciger, Ursula von Münsterberg, Wibrandis Rosenblatt, Elisabeth von Calenberg-Göttingen, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg und Olympia Fluvia Morata.

2011 ermöglicht Sylvia Weigelt in *‚Der Männer Lust und Freude sein'. Frauen um Luther* Begegnungen mit 17 Frauen um Luther. Sie beschreibt

Margarethe Luder (1459/60-1531) als Mutter des Reformators, Ursula Cotta (-1511) als Wirtin und gute Seele in Eisenach, Anna Limit (um 1480-1518) als „falsche Heilige“, Katharina Melanchthon (1497-1557) als „Das Beste”, das Philipp Melanchthon passieren konnte, Barbara Cranach (1477/85-1540) als „Die Frau an der Seite des Malers“, Katharina Jonas (-1542) als „Das Idealbild einer Frau und Mutter“, Ave von Schönfeld (um 1500-1541) als Luthers erste heimliche Liebe, Katharina von Bora (1499-1552) als “Herrn Käthe” und das „geliebteste Weib”, Magdalena von Staupitz (um 1485-1548) als „eine Nonne im öffentlichen Amt“, Florentina von Oberweimar (geb. um 1506) als „Nonne wider Willen“, Argula von Grumbach (um 1492-nach 1563) als „resolute Reformatorin aus Bayern“, Sibylle von Cleve (1515-1554) als „Luthers Landesherrin“, Katharina Hornung (geb.1502) als „Die Mätresse des Kurfürsten“, Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (1510-1558) als die “Mutter der Reformation” und Elisabeth (1527-1528), Magdalena (1529-1542) und Margarethe (1534-1570), Luthers Töchter.

Die Evangelische Frauenhilfe Westfalen, Deutschland, veröffentlicht 2010 unter dem Titel *Frauen der Reformation* die Lebensläufe von Katharina Zell, Katharina von Bora und Argula von Grumbach, zum Einsatz in der Arbeit von Gruppenleiterinnen. Im Jahr 2014 wird auf Schloss Rochlitz in Sachsen, Deutschland, im Beisein u.a. von Prof. Dr. Dr. h.c. Margot Käßmann, der Botschafterin der Lutherdekade 2017 der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die Ausstellung *Eine STARKE FRAUENgeschichte – 500 Jahre Reformation* eröffnet. Im Dezember 2016 wird die Wanderausstellung *Vom Dunkel ins Licht – Frauen der Reformation im Süddeutschen Raum* eröffnet. Organisatorin der Ausstellung ist der Verein „FrauenWerk Stein“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Schon alleine die Bezeichnungen der 15 Tafeln der Ausstellung lassen die Bandbreite der verschiedenen Frauenprofile erkennen, die sich für die Zeit der Reformation herauskristallisieren lassen. Frauen werden beschrieben als: Unruhestifterinnen, Zeichensetzende, Vorbilder, Bildungsträgerinnen, Publizistinnen, Täuferinnen und Stifterinnen.

Die bislang umfänglichste Zusammenstellung und Aufarbeitung zur Thematik ‚Frauen und Geschlechterverhältnisse' findet sich unter dem Titel *500 Jahre Reformation: Von Frauen gestaltet.* Erarbeitet wurde das Onlineportal vom Verein Evangelische Frauen in Deutschland e.V. (EFiD) mit Sitz in Hannover. Auf insgesamt 150 sogenannten Erinnerungskarten können für die vergangenen 500 Jahre Biographien von für die Reformation bedeutsamen Frauen, geographisch und zeitlich zugeordnet, entdeckt werden. Für jede der Frauen werden angegeben: der Name, eine typisierende Bezeichnung, der Name des oder der Autorin des Eintrags, eventuell weitere Namen der beschriebenen Person sowie die Lebensdaten; ebenso ein möglicher Eintrag zu der Person in dem Katalog der Deutschen Nationalbibliothek, der per Klick aufgerufen werden kann. Der Eintrag zu Katharina von Bora sieht beispielsweise folgendermaßen aus: *Katharina von Bora. Katharina von Bora: „Herr Käthe" und das „geliebteste Weib" – die Lutherin. Ein Beitrag von Sylvia Weigelt. Lebensdaten: 1499-1552*, sowie der Link zu dem Katalog der Deutschen Nationalbibliothek: GND: 118575430. Auch zeigen nahezu alle Einträge ein Foto der jeweiligen Person. So heißt es zu Katharina Melanchthon: *Katharina Melanchthon. Ein Frauenschicksal der Reformationszeit. Ein Beitrag von Stefan Rhein. Lebensdaten: 1497-1557. Unter weiteren Namen bekannt als: Katharina Krapp.* Auch die Siebenbürgerin Apollonia Hirscher aus Kronstadt, Corona, Braşov, Brassó, so der Eintrag in der Erinnerungskarte, findet Erwähnung. Doch dazu später mehr.

Im Folgenden soll nun die Figur des Kontinuums kurz umrissen werden.

Die Figur des Kontinuums. Theoretischer Rahmen

Wie schon mehrfach beschrieben (BALTES-LÖHR 2014: 17-40, 2018:1-32, 2019), wurde die Figur des Kontinuums 2014 entwickelt, um eine Antwort auf die Frage zu finden, wie alle Geschlechter, weiblich, männlich, trans- und intergeschlechtlich, geschlechtslos, alle noch nicht bekannten und/oder noch nicht benannten Geschlechter als gleichwertig betrachtet und theoretisch gefasst werden können. Mit der Figur des Kontinuums liegt ein Instrument vor, mit dem alle Geschlechterkonfigurationen nicht mehr als lediglich geduldete,

tolerierte Zwischenformen zwischen „weiblich – männlich“ oder gar als dritte oder vierte Geschlechter gedacht werden müssen. Sind in vertrags- und leistungsorientierten Gesellschaften Nummerierungen wie 1., 2., 3. oder 4. Geschlecht immer auch mit Qualitätsbewertungen verbunden, wenn z.B. der erste Platz der des Siegenden ist und mit Goldmedaille, Stipendium, Pokal oder Schallplattenvertrag einhergeht, dann gilt es auch in Bezug auf die Geschlechterordnung hier eine Ent-Hierarchisierung zu denken, die alle Geschlechter als mögliches erstes Geschlecht betrachten lässt.

Neben den bislang geläufigen und wirkmächtigen Polen „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ können „Transgeschlechtlichkeit“ und „Intergeschlechtlichkeit“ als weitere, gleichberechtigte und gleichwertige Pole als auf einem Kontinuum angesiedelt gedacht werden, was mit dem Begriff „Polypolarität“ beschrieben wird und die bislang wirkmächtige bipolare Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit aufhebt. Der Weg ist geebnet für diskriminierungs- und angstfreie Lebens- und Entfaltungsräume für alle Geschlechter, einschließlich eines möglichen Nicht-Geschlechts. Auf einer lebensbiographischen und diachronen Achse können mit der Figur des Kontinuums existierende Pluralitäten in unterschiedlichen kulturellen Kontexten ebenso wie zu unterschiedlichen Epochen erfasst werden.

Die 2014 konturierte Figur des Kontinuums unterscheidet die vier Dimensionen von Geschlecht:

- physisch/Körperlichkeit
- psychisch/Empfinden
- sozial/Verhalten
- sexuell/Begehren

Mit der physischen Dimension ist das körperliche, biologische Geschlecht („Sex“), mit der psychischen Dimension das gefühlte Geschlecht („Geschlechtsidentität“), mit der sozialen Dimension das soziale Geschlecht („Gender“/„geschlechterbezogenes Verhalten“) und mit der sexuellen Dimension das sexuelle Geschlecht („sexuelles

Begehren"/„sexuelle Orientierung") gemeint. Alle diese Dimensionen stehen unter- und zueinander in einem unendlichen, ständigen Zusammenspiel, was mit horizontaler und vertikaler Variabilität gefasst wird. Auf allen vier Ebenen sind eindeutige Uneindeutigkeiten und Variationsmöglichkeiten feststellbar. So sind diese Dimensionen nicht eindeutig voneinander zu trennen und die Übergänge zwischen ihnen sind mehr oder weniger fließend.

Konkretisierende Beispiele

Biologisch gesehen haben nicht alle sogenannten Frauen mit einer Vagina ein breites Becken, schmale Schultern und/oder Eierstöcke, ebenso wie sogenannte Männer mit einem Penis nicht alle eine flache Brust, ein schmales Becken, ein tiefe Stimme und Bartwuchs haben. Auch das gefühlte Geschlecht kann sehr variabel sein, so dass Menschen sich nicht in jeder Situation gleichermaßen und immer als weiblich, männlich, trans- bzw. intergeschlechtlich oder geschlechterneutral fühlen. Nicht alle Frauen, Männer, trans- bzw. intergeschlechtliche Personen zeigen gleiches, sozusagen homogenes soziales Verhalten mit anderen, der gleichen Geschlechtergruppe zugehörenden Menschen. Sexuelles Begehren, sexuelle Orientierungen, sexuelle Praktiken gehen über Heterosexualität zwischen Frauen und Männern hinaus. Manifest sind monosexuelle, asexuelle, bisexuelle, homosexuelle, pansexuelle Begehrensstrukturen und -praktiken, die sich nicht aus biologischen Merkmalen von Geschlecht ableiten lassen und sich im Verlaufe des Lebens ändern können. Wie gesagt, stehen die vier Dimensionen nicht in einem eindeutigen Verhältnis zueinander. So können sich beispielsweise bei einem einzelnen Menschen seine Positionierungen auf den vier Dimensionen des Kontinuums im Verlaufe seines Lebens verschieben. Ein Mensch kann zu einem bestimmten Zeitpunkt z.B. ein geschlechterbezogenes Verhalten zeigen, das den Vorstellungen von einem – in einer immer noch vorherrschenden stereotypen Geschlechterlogik – „richtigen" Mädchen durchaus entspricht, biologisch jedoch männliche Geschlechtsmerkmale zeigen, sich als Mädchen fühlen und erste erotische Beziehungen zu einem Jungen aufnehmen, der seinerseits

biomorphologisch und auch chromosomal männlich ist, innenliegende Hodensäcke hat, sich erotisch zu anderen Jungen hingezogen fühlt. Mit diesem knappen Beispiel kann die Komplexität der Möglichkeiten der geschlechtlichen Zuordnungen und Geschlechterverhältnisse lediglich angedeutet werden. Die Komplexität nimmt zu, wenn gesamte Lebensbiographien mit ihren jeweiligen kulturellen und zeithistorischen Konnotationen in den Blick genommen werden und Vielfalt nicht durch eine bipolare Geschlechterbrille ausgeblendet wird. Je nach situativem Kontext kann bei einem sogenannten weiblichen, männlichen, inter- bzw. transgeschlechtlichen Menschen die eine oder andere Dimension von Geschlecht dominanter hervortreten und für den jeweiligen Menschen eine mehr oder weniger wichtige Rolle spielen. Verschiebungen innerhalb und zwischen den einzelnen Dimensionen können je nach Zeit, Raum, kulturellen Kontexten und lebensbiographischen Abschnitten variieren.

Mit der Figur des Kontinuums liegt somit ein Instrument vor, einerseits tatsächlich existierende Vielfältigkeiten zu erfassen und andererseits z.B. pädagogische Konzepte oder auch schulische Curricula dahingehend zu überprüfen, inwieweit zum einen den Menschen in Kindergärten und Schulen Raum für individuelle Vielfalt in Bezug auf die Varianzen der vier Dimensionen von Geschlecht eingeräumt wird und zum anderen, inwieweit die Wissensvermittlung in Bezug auf Geschlecht allen vier Dimensionen in ihrer Vielfalt gerecht wird und so auch immer noch wirkmächtige Stereotypisierungen als das erkannt werden können, was sie sind: als mehr oder weniger kontingente Zusammenfassungen bzw. Bündelungen von z.B. Verhaltensweisen, die der Gesamtheit tatsächlich gelebter Vielfalt nicht gerecht werden können und somit als Instrumente des Ausschlusses verstanden werden müssen.

Mit der Vorstellung von Geschlecht als Kontinuum kann die kategoriale Geschlechterordnung als „gemacht“ und damit veränderbar ausgeleuchtet werden. Galten Geschlecht und Geschlechterordnung bis zur Aufklärung als gottgegeben, dann als naturgegeben und heute als kategoriengegeben, dann lässt sich schließen, dass weder Gott noch die Natur die Kategorie „Geschlecht und Geschlechterordnung“ in ihrer

Vielfalt fassen können, solange sie bipolar verfasst bleiben. Und es stellt sich die Frage, inwieweit die Figur des Kontinuums produktiv angewandt werden kann, wenn es um die historische Rückschau auf die Zeit vor und während der Reformation geht.

Wie eingangs erwähnt, soll in diesem Beitrag erörtert werden, inwieweit die Reformation möglicherweise einen emanzipatorischen Einfluss auf Lebensbedingungen und Ideenwelten von Frauen hatte und ob beispielsweise der Aufbruch von Nonnen aus Klöstern als Ausbruch aus traditionellen Vorstellungen zu betrachten ist oder eher als das Folgen auf den Ruf eines „neuen Herren". Nicht zuletzt geht es um die Frage, ob und, wenn ja, inwieweit Frauen die Reformation beeinflusst haben. Hierzu ist es erforderlich, sich die Geschlechterbilder in der Zeit *vor* der Reformation vor Augen zu führen.

Vorreformatorische Geschlechterbilder

Die Geschlechterbilder bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts lassen sich mit Fokus auf „Keuschheit" mit folgender Graphik darstellen:

Abb. 1. Mittelalterliche Geschlechterbilder

In Bezug auf Begehren und Sexualität galten klösterliche Keuschheit und Jungfräulichkeit als höchstes Gut. Sexuelles Begehren an sich wurde

als sündhaft betrachtet und der Geschlechtsakt nur dann als legitim, wenn er zur Zeugung von Kindern vollzogen wurde. Die Bestimmungsgewalt über die Frau wurde durch sogenannte Muntehen vom Vater auf den Ehemann übertragen und unverheiratete, nicht im Kloster lebende Frauen galten oftmals als Huren und/oder Hexen. Insgesamt wurden Frauen als „minderwertig" betrachtet und als labil, verführerisch, da mit einem „teuflischen" Körper ausgestattet, als zänkisch, herrisch, dem Manne körperlich und geistig unterlegen beschrieben, als nicht vernunftbegabt, als ungebändigt, zügellos und widerspenstig. Es galt als Aufgabe der Männer in ihrer Rolle als Vater bzw. Ehemann, die Frauen zu Gehorsam und Demut zu erziehen. Mägde wurden oftmals als „Sexualobjekte" ihrer Herren und deren Söhne missbraucht. Das Liebesleben der Bauern wurde oftmals dem Sexualtrieb von Tieren gleichgesetzt. Uneheliche Kinder galten als Schande für die gebärende Frau, jedoch als Zeichen männlicher Potenz und wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit des Kinder zeugenden Mannes. Außerehelicher Sexualverkehr einer verheirateten Frau wurde nach germanischem Recht als Ehebruch angesehen und konnte vom Ehemann bzw. seiner Sippe bestraft werden. Erst mit der Konsensehe setzte die Kirche den weiblichen und männlichen Ehebruch zumindest formal gleich.

Erster Schluss in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse

Hier lässt sich anhand der Figur des Kontinuums ein erster Schluss ziehen bzgl. der Verwobenheit zwischen der physischen, psychischen, sozialen und sexuellen Dimension des Kontinuums. Aus den Vorstellungen und Annahmen bzgl. der körperlichen Verfasstheit der Frau, verbunden mit der biblischen Annahme der Verführung zur Erbsünde, leitet die mittelalterliche Männergesellschaft ihre Gewalt und Herrschaft, z.B. die Munt, über die Frau ab, woraus sich das soziale Verhalten der Frau, vor allem geprägt durch dienenden Gehorsam, ableitet, ebenso wie ihre Rolle in der Gesellschaft und zulässige Formen sexuellen Begehrens. Ein eigenständiges, selbstbestimmtes, gefühltes weibliches Geschlecht war ebenso undenkbar wie die Rede von homoerotischem Begehren oder die Präsenz und Akzeptanz trans-

und/oder intergeschlechtlicher Menschen. Ein interessanter Bezug könnte jedoch hergestellt werden zwischen der klösterlichen Keuschheit und der nun seit einigen Jahren im europäischen und angelsächsischen Raum verstärkt diskutierten Asexualität. Ist hinlänglich bekannt, dass das Diktum klösterlicher Keuschheit von vielen in Klöstern lebenden Menschen nicht eingehalten wurde, wie zahlreiche Kindergräber rund um Klöster oder Abteien vermuten lassen, dann könnte die klösterliche Keuschheit jedoch für alle diejenigen Menschen, die keinerlei sexuelles Begehren empfinden, eine sehr passende Lebensperspektive gewesen sein. Dies steht im Gegensatz zu der heutigen Situation, die nicht zuletzt der Verbreitung und der anhaltenden Wirkmächtigkeit der Vorstellungen von Sigmund Freud bzgl. einer vermeintlich jedem Menschen angeborenen Libido geschuldet ist, und die dazu führt, dass Menschen, die sich selbst als asexuell bezeichnen, um die Anerkennung dieser Negation einer scheinbar omnipräsenten Begehrensstruktur als „normal" und nicht-pathologisch kämpfen müssen.

Luthers grundlegende Vorstellungen

Mit Bezug auf die augustinische Gnadentheologie wurde Gott im lutherischen Sinne nicht mehr als strafender Gott betrachtet. Luther ging von einem für die damalige Zeit revolutionären direkten Gott-Mensch-Bezug aus, der nicht auf kirchliche Vermittlung angewiesen war. Nach Luthers Dafürhalten war somit auch der Ablasshandel unbedingt abzuschaffen. Buße kann nicht vom Papst erkauft werden und ein käuflicher Sündenerlass ist aus einer lutherischen Perspektive nicht möglich. Luther versteht hingegen das Leben an sich als Buße, gerichtet an einen gütigen, verzeihenden Gott (LUTHER 1518: *Sermon von Ablaß und Gnade*). Basierend auf der Annahme eines direkten Gott-Mensch-Bezuges entwickelte Luther in seiner Frühzeit die Vorstellung vom möglichen Priestertum aller Getauften (LUTHER 1520: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*), eine Position, die er später jedoch nicht mehr verfolgte (DOMRÖSE ^{3}2014: 144).

Veränderte Sicht auf die Geschlechterverhältnisse

Abb. 2. Einflussfaktoren für die Entstehung veränderter Vorstellungen zu den Geschlechterverhältnissen

Basierend auf der Vorstellung eines gnädigen und verzeihenden Gottes, der Annahme eines direkten Gott-Mensch-Bezuges, aber auch der neuen Technik des Buchdruckes und der Übersetzung der Bibel in die deutsche Sprache, konnten sich veränderte Vorstellungen zu den Geschlechterverhältnissen etablieren: Frauen *und* Männer können auf das ewige Leben und die Gnade Gottes hoffen. Das Ideal von Keuschheit und Jungfräulichkeit wurde abgelöst und damit einhergehend die Vorstellung der Sinnhaftigkeit des Zölibates für Priester. Eheliche Sexualität wurde aufgewertet, ebenso wie das Ideal der Ehefrau und Mutter, was eine größere Anerkennung der verheirateten Frau implizierte. Sozial und rechtlich blieb die verheiratete Frau jedoch eingeschränkt bzw. unmündig. Allerdings eröffnete der Witwenstatus Frauen unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Stand einen hohen Grad an Autonomie. Weiterhin bestehen blieb das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern, da Männern die Entscheidungsgewalt für sich, ihre Ehefrau und die Kinder oblag. Trotz aller Aufwertung der Frauen galten Männer gegenüber Frauen immer noch als höherwertig, als vernunftbegabter

und klüger. Aber auch die Frauen sollten eigenständig die Bibel lesen können, damit sie ohne Vermittlung durch eine kirchliche Instanz ihre Beziehung zu Gott gestalten konnten.

Hier ein kurzer Blick in die Bevölkerungsstatistik und den Grad der Alphabetisierung: Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation lebten zwischen 1512 und 1600 20 % der Bevölkerung in Städten und 80% auf dem Land. Lesen konnten ca. 30% der Stadtbevölkerung und 10% der Landbevölkerung. (vgl. DOERRY 2017: 35, 38)

Zweiter Schluss in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse

Die Geschlechter „weiblich" und „männlich" werden als bipolar und einander entgegensetzt, als antagonistisch verstanden. Geschlechter gelten nicht als austauschbar. Trans- und intergeschlechtliche Personen finden keinerlei Erwähnung. Sexuelles Begehren verläuft zwischen Männern und Frauen und entspricht dem Muster der Heterosexualität; Homo-, Bi-, Pan-, Poly- und Asexualität werden nicht erwähnt oder als abnorm tabuisiert. Sexualität ist anerkannt als ehelicher Akt. Frauen gelten aufgrund ihres Geschlechts den Männern gegenüber als unterlegen.

Luthers Vorstellungen zu Weiblichkeit und zu den Verhältnissen der Geschlechter

> Ein Weib ist ein freundlicher, holdseliger und kurzweiliger Geselle des Lebens. Weiber tragen Kinder und ziehen sie auf, regieren das Haus und teilen ordentlich aus, was ein Mann hinein schaffet und erwirbt. […] Sie sind geneigt zur Barmherzigkeit, denn sie sind von Gott dazu auch fürnehmlich geschaffen, dass sie sollen Kinder tragen, der Männer Lust und Freude (LUTHER zit. nach WEIGELT 2011: 7).

In der Schrift *Vom ehelichen Leben* aus dem Jahr 1522 sagt Luther: „Der Mann (soll) das Weibsbild nicht verachten, noch ihrer spotten, umgekehrt verachte das Weib den Mann nicht, sondern jeder ehre des

andern Bild und Leib als ein göttliches, gutes Werk, das Gott selbst wohlgefällt." (LUTHER zit. nach DOMRÖSE ^{3}2014: 134). Vater und Mutter gelten für Luther als Apostel und Bischöfe für die Erziehung der Kinder (vgl. Domröse ^{3}2014: 134). Und weiter meint Luther, dass der Windeln waschende Mann nicht zum Gespött, nicht zum „Frauenmann" wird, sondern zur Freude Gottes, „wenn er es im Glauben" tut. (vgl. DOMRÖSE ^{3}2014: 134f.)

Luther äußert sich aber auch folgendermaßen:

> Weibern mangelt's an Stärke und Kräften des Leibes und am Verstande. [...] Männer haben eine breite Brust und schmale Hüften, darum haben sie auch mehr Verstandes denn die Weiber, welche enge Brüste haben und breite Hüften und Gesäß, dass sie sollen daheim bleiben, im Haus still sitzen, haushalten, Kinder tragen und aufziehen. (LUTHER zit. nach WEIGELT 2011: 8)

Und an anderer Stelle heißt es: „Es ist kein Rock, der einer Frau oder Jungfrau so übel ansteht, als wenn sie klug sein will, [...] (es) fehlt ihnen doch am richtigen Verständnis für die Sache." (WEIGELT 2011: 8f.; vgl. DOMRÖSE ^{3}2014: 141). Summarisch betrachtet geht Luther davon aus, dass Frauen ihrem Mann zu folgen haben; sie haben sich nicht zu streiten, sollen häuslich sein, sich nicht herumtreiben, nicht geschwätzig und nicht (zu) klug sein (vgl. WEIGELT 2011: 8). Dennoch spricht Luther von Katharina von Bora, seiner sich einmischenden Ehefrau, respektvoll als von „mîn Herr Käthe" und fordert in seiner Schrift *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes* (1524) die Einrichtung von Schulen für Knaben und Mädchen, damit sie Lesen, Schreiben, Musizieren, ein wenig Mathematik und Geschichte lernen (vgl. WEIGELT 2011: 9), wie übrigens schon im 15. Jahrhundert in den Städten Nürnberg und Zwickau realisiert.

Die ambivalente Haltung Luthers zu Frauen und dem Verhältnis der Geschlechter zueinander wird klar erkennbar.

In Bezug auf die gesellschaftliche Position von Frauen betont Luther nicht nur ihre Bedeutung für den Ehemann, die Kinder und den Haushalt, sondern auch für die Gemeinde und die staatlichen Gebilde, wenn er sagt:

> Stellt euch vor, es gäbe das weibliche Geschlecht nicht. Das Haus und was zum Haushalt gehört, würde zusammenstürzen, die Staaten und die Gemeinden. […] Die Welt kann die Frauen nicht entbehren, selbst wenn die Männer allein die Kinder bekämen! (Luther zit. nach WEIGELT 2011: 12)

Nein, hier meint Luther mit Sicherheit nicht einen Transmann, der sich, biomorphologisch vom weiblichen Geschlecht kommend, eine Gebärmutter erhalten hat und somit Kinder zur Welt bringen kann.

Und Luther spricht wohl auch eher nicht ernsthaft von der eigenen Geschlechtsumwandlung, wenn er meint: „Das ist wunderlicher, dass ich, der so viel von der Ehe schreibe und mich so unter Frauen mische, nicht schon längst eine Frau geworden bin." (LUTHER zit. nach WEIGELT 2011: 12). Ernster gemeint ist dann wohl schon die Aussage zu Melanchthon, der 1518 als Professor für Griechisch an die Universität Wittenberg berufen wird und mit einer Körpergröße von 1,50 m und insgesamt von eher schmächtiger Gestalt wie ein Knabe wirkt. Nach dessen Antrittsvorlesung schreibt Luther begeistert: „Melanchthon hat eine so gelehrte und feine Rede gehalten und damit eine solchen Beifall und solche Bewunderung gefunden. […] Wir haben schnell die vorgefasste Meinung aufgegeben und von seiner äußeren Erscheinung abgesehen." (LUTHER zit. nach WEIGELT 2011: 34)

Dritter Schluss in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse

Luther kann als Kind seiner Zeit gelten, der bestimmte mittelalterliche Vorstellungen, z.B. bzgl. der vermeintlichen Unmündigkeit von Frauen, beibehält. Er agiert und schreibt innovativ, geleitet von der Vorstellung,

dass alle Menschen, Männer und Frauen, imstande sein sollten, die Bibel zu lesen, um so eine eigene Verbindung zu Gott überhaupt aufbauen zu können. Luther wertschätzt allerdings auch diejenigen Frauen, die sozusagen aus der damals traditionellen Rolle der Ehefrau und Mutter heraustreten, wie z.B. seine eigene Gattin, die er mit „mîn Herr Käthe" anspricht, aber auch beispielsweise Elisabeth Cruciger, die erste evangelische Dichterin, ebenso Argula von Grumbach, die als eine unerschrockene und engagierte Reformatorin gilt.

Blick in die Biographien einzelner Reformatorinnen

Mit Margot Käßmann (2018) lassen sich drei Gruppen unterscheiden: die Pfarrfrauen, diejenigen Frauen, die eigene schriftliche Zeugnisse hinterlassen haben, sowie diejenigen Frauen, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung besonderen Einfluss hatten und die die Reformation entscheidend, auch politisch, unterstützten. Hinzuzufügen sind noch diejenigen Frauen, die als Unternehmerinnen tätig waren.

Die Pfarrfrauen

Die Heirat mit einem Pfarrer, in der Regel also mit einem ehemaligen Mönch, war für Frauen, oftmals ehemalige Nonnen, ein entscheidender und nicht immer ein leichter Schritt. Sie wurden von den sog. Altgläubigen verachtet. Es hieß, Kinder, die von einem ehemaligen Mönch und einer ehemaligen Nonne gezeugt werden, kämen mit Fehlbildungen zur Welt. Es waren mutige Frauen, die inhaltlich hinter ihren Männern stehen mussten, um den Anfeindungen ihrer Umwelt gegenüber Haltung zu bewahren.

Das gilt zuallererst für Katharina von Bora (1499-1552). Sie war gebildet, hat Luther Briefe geschrieben, die leider nicht erhalten sind. Aus seinen Briefen, in denen er auf sie eingeht, lassen sich allerdings Rückschlüsse ziehen. Als ehemalige Nonne war sie im Lesen und Schreiben gebildet, wertgeschätzt als Gesprächspartnerin, Mutter, Geschäftsfrau, ja unentbehrlich, um das Leben im Schwarzen Kloster in Gang zu halten.

Ebenfalls in Wittenberg spielt Katharina Melanchthon (1497-1557) eine große Rolle. Sie kam nicht aus dem Kloster, sondern war Tochter des Wittenberger Bürgermeisters. Luther selbst hatte 1520 ihre Trauung mit Philipp Melanchthon vollzogen. Auch die beiden großen oberdeutschen Reformatoren waren verheiratet. Anna Zwingli (um 1484-1538) war eine adlige Witwe mit drei Kindern, als sie Ulrich Zwingli 1522 heiratete, vorerst jedoch einige Jahre in „wilder Ehe“ mit ihm zusammen lebte. Idelette Calvin (1509-1549) stammte aus dem Kreis der französischen Flüchtlinge in Genf. Zu dieser Gruppe der Pfarrfrauen gehören auch Wibrandis Rosenblatt, Elisabeth Bucer, Katharina Jonas. Viel ist über diese Frauen nicht bekannt, keine Details, keine großen Biografien. Meist lassen sich lediglich über das Leben ihrer Ehemänner und deren Äußerungen Rückschlüsse auf ihr Leben ziehen.

Schreibende Frauen

Herausragend unter ihnen ist zum einen Argula von Grumbach (1492-1568). Sie wandte sich an den Rektor der Ingolstädter Universität, als dieser reformatorisches Schrifttum verbieten wollte, schrieb Flugschriften und diskutierte mit Luther selbst, als er anlässlich des Reichstages zu Worms Zeit auf der Feste Coburg verbrachte. Neben den Briefen von Elisabeth von Rochlitz (1502-1557) sind von ihr die meisten Schriften von Frauen der Reformationszeit erhalten und bearbeitet. Auch Katharina Zell (um 1497-1562) hat Schriftliches hinterlassen. Aus einem Straßburger Patrizierhaus stammend, wurde sie 1523 mit dem Priester Matthäus Zell vermählt. Nach Kritik an ihrer Eheschließung schrieb sie ebenso einen Verteidigungsbrief an den Bischof wie ein Flugblatt an die Bürger von Straßburg. Auch ein kleines Liederbuch wurde von ihr ediert. Elisabeth Cruciger (um 1504-1535), in Wittenberg mit dem Theologen Caspar Cruciger verheiratet, dichtete Kirchenlieder, wovon eines bis heute im *Evangelischen Gesangbuch* erhalten ist: „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“ (*Evangelisches Gesangbuch* Nr. 67).

Politisch agierende, wirkmächtige Frauen

Hier ist Caritas Pirckheimer (1467-1532) zu nennen, die, obwohl dem reformatorischen Glauben zugewandt, alles tat, um als Äbtissin die Rechte von Konvent und Kloster einzufordern. Auch zu erwähnen ist Elisabeth von Calenberg (1510-1558), verheiratet mit dem Grafen von Henneberg. Durch ihre Mutter war sie mit dem reformatorischen Glauben in Berührung gekommen und führte nach dem Tod ihres Mannes die Reformation in Südniedersachsen ein. Dabei hielt sie eine schützende Hand über die Frauenklöster und Damenstifte und ließ ihr Vermögen sichern.

Unternehmerinnen

Apollonia Hirscher aus Kronstadt, Corona, Braşov, Brassó, auch „die Hirscherin" genannt, war bis 1547 erfolgreich tätig als Kauffrau und Wohltäterin. Als Kaufmannsgattin hatte sie mindestens ein Kind. Lukas Hirscher, ab 1528 Stadtrichter, war ein angesehener Bürger und einer der bedeutendsten Stadtrichter Kronstadts überhaupt. Er verstarb 1541. Seine gesellschaftliche Stellung beeinflusste die Wirkungsmöglichkeiten seiner Witwe, die auf dieser Grundlage und dank ihres Durchsetzungsvermögens wirtschaftlich, politisch und sozial-karitativ tätig werden konnte. Zu ihrem Todestag heißt es über sie: „Eine kluge, verständige Frau, welche gerne Almosen gegeben und der Armut viel Gutes erzeiget."

Abb. 3. Apollonia Hirscher

Apollonia Hirscher hat durch ihre wirtschaftliche und sozial-politische Tätigkeit die Ideale der Reformation ganz praktisch umgesetzt. Die Umgestaltung des kirchlichen Lebens ging einher mit der Wandlung des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere in den Bereichen Sozialhilfe (Diakonie), Bildungswesen und politisch-sozialer Selbstorganisation. Das Demokratische Forum der Deutschen in Kronstadt und die Heimatortsgemeinschaft Kronstadt verleihen seit 1999 jährlich den Apollonia-Hirscher-Preis an engagierte, in Kronstadt lebende Persönlichkeiten, die sich in beispielhafter Weise für die Belange der Gemeinschaft eingesetzt haben. Drei Viertel der bisher Ausgezeichneten sind Frauen.

Abb. 4. Haus der „Hirscherin“ in der Hirschergasse
im heutigen Braşov/Kronstadt, Rumänien

Anna Olevian, auch genannt Anna Olevianus, Anna Sinzichin, Anna Sinzig, lebte von 1513/14 bis 1596, war die Mutter des Reformators Caspar Olevian, eine tapfere evangelische Frau im Trier der Gegenreformation. Anna ist die Tochter des Metzgerzunftmeisters Anton(ius) Sinzig (gest. vor dem 29. Juli 1551) und seiner Frau Margarethe. Anna Sinzig heiratete um 1533 den Bäckermeister Gerhard von der Olewig. Das Ehepaar lebte in dem 1533 von Thiso von der Olewig erworbenen Haus „Wittlich" Am Graben (heute Grabenstraße 13, in der Nähe des Hauptmarktes in Trier, Deutschland).

Abb. 5. Haus der Familie Olevian, heute Grabenstrasse 13 in Trier

Der Sohn Caspar Olevian erhielt 1559 eine Stellung an der Universität Heidelberg (?) zur Einführung der Reformation. Nach dem Tod ihres Mannes Gerhard von der Olewig 1559 und Ausweisung der Evangelischen aus der Stadt Trier 1560 blieb Anna „gut vernetzt" inmitten der Stadt wohnen und führte die Bäckerei bis 1584 weiter, dem Jahr ihrer Ausweisung aus Trier. Sie hat sich 25 Jahre lang dem Drängen

auf Konversion zum Katholizismus standhaft widersetzt. Ihr Haus hat sie für eine „Katakombenkirche“ zur Verfügung gestellt.

Zeithistorische Perspektive (15.- 17. Jahrhundert)

15. Jahrhundert

Johanna von Krajek (1457 - nach 1531), auch bekannt als Johanka Krajířka z Krajku, zeichnet sich aus durch ein der Zeit weit voraus seiendes ökumenisches und ein anti-elitäres christliches Denken: „weil ich glaube, dass Herr Gott überall in der Welt seine Auserwählten hat, die wahre Christen sind“. Agnes von Štítné lebte von um 1370 bis vor 1429. Sie war eine praktische Christin aus Prag und erbte im Falle der Nichtverheiratung alle Bücher ihres gelehrten Vaters. Sie führte in ihrem Haus in Prag mit gleichgesinnten Frauen ein semireligiöses Leben, ähnlich den Beginen, und erhielt sich ihre Unabhängigkeit. Anna von Frimburg (um 1370 – nach 1450), auch bekannt als Anna z Frymburka, hat von 1409-1414 zusammen mit ihrem Mann die erste tschechische Bibel in drei Bänden herausgegeben.

16. Jahrhundert

Anna Zwingli (1484-1538) gilt als eine Pfarrfrau der ersten Stunde. Sie lebte mehrere Jahre unverheiratet mit ihrem späteren Ehemann, sozusagen in „wilder Ehe“, zusammen und ist auch bekannt als Anna Meyer von Knonau, Anna Reinhart. Catherine Parr (1512?-1548) ist die erste protestantische Königin Englands, auch bekannt als Catherine Borough, Catherine Königin von England, Frankreich und Irland, Lady Latimer, Lady Seymour of Sudeley. Ave von Schönfeld (um 1500-1541) ist zusammen mit Katharina von Bora dem Kloster entflohen und wird oftmals als erste Liebe Luthers bezeichnet. Elisabeth Cruciger (um 1500-1535), auch bekannt als Elisabeth von Meseritz, kann als die erste Liederdichterin der evangelischen Kirche bezeichnet werden. Eines ihrer Lieder wird, wie weiter oben schon erwähnt, heute noch gesungen. Katharina Gerlach (ca. 1520-1591), auch bekannt als Katharina von Berg (latinisiert Montanus), Katharina Bischoff (auch Bishoff), Katharina

Gerlachia, Katharina Gerlachin, Katharina Gerlatzin, Katharina Schmid: In dritter Ehe war sie mit einem Buchdrucker verheiratet, sammelte Erfahrungen, die ihr als Witwe 16 Jahre lang die selbstständige Weiterführung der Druckerwerkstatt ermöglichten. Wollte sie reformatorisches Gedankengut durch ihre Drucke weiter verbreiten helfen oder war sie lediglich eine geschickte Geschäftsfrau, die ein Gespür dafür hatte, welche Bücher sich gut verkaufen würden? Wie auch immer, die Drucke ihrer Werkstatt trugen dazu bei, dass die Schriften und Lieder von Martin Luther, Johann Mathesius, Philipp Melanchthon, Veit Dietrich, Sebald Heyden u.a. von vielen Menschen rezipiert werden konnten. Ihr Label lautete: „Gedruckt zu Nürmberg durch Katharinam Gerlachin".

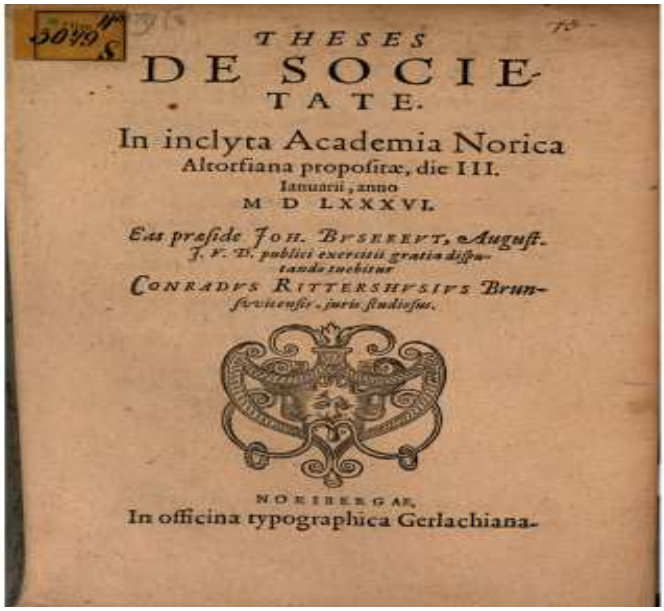

THESES
DE SOCIE-
TATE.
In inclyta Academia Norica
Altorfiana propositæ, die III.
Ianuarii, anno
M D LXXXVI.
Eas præside Joh. Brseeevt, Auguſt.
J. V. D. publicè exercitii gratia diſpu-
tando tuebitur
Conradvs Rittershvsivs Brun-
fvicenſis, juris ſtudioſus.
NORIBERGAE,
In officina typographica Gerlachiana.

Abb. 6. Druck aus dem Haus Gerlach

Argula von Grumbach (1492-1554) hat sich, wie weiter oben schon erwähnt, mit den Ingolstädter Gelehrten angelegt und ihre Schriften kommentiert mit: „Ich habe euch kein Weibergeschwätz geschrieben."

Abb. 7. Statue von Argula von Grumbach

Auch Ursula Weyda (vor 1510 nach 1565), ebenso bekannt als Ursula Behm, Ursula Pehem, Ursula von Schoppritz, Ursula Weida, Ursula Weydin, Ursula von Zschöpperitz, kann als streitbare Flugschriftautorin in der Kontroverse um das Klosterleben gelten. Sie ging basierend auf dem Matthäusevangelium (Mt 10, 32f) von der für Frauen und Männer

und für Angehörige aller sozialen Gruppen geltenden Aufforderung Christi zum Bekenntnis aus und mischte sich in den Streit um das Klosterleben ein, obwohl sie von diesem Thema persönlich nicht betroffen war. Hier sind deutliche Parallelen zu Argula von Grumbach zu erkennen, die sich ein Jahr zuvor in Ingolstadt publizierend Gehör verschaffte. Dadurch, dass diese Frauen in einer für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift zu theologischen Streitfragen Stellung bezogen, durchbrachen sie die vorherrschenden Rollenbilder ihrer Zeit. Durch voraussehbare Anfeindungen ließen sie sich in ihrem Tun nicht entmutigen.

17. Jahrhundert

Amalia Regina von Zinzendorf (1663-1709), auch bekannt als Amalia Regina Gräfin zu Ortenbur, kann als adelige Schulreformerin aus christlicher Fürsorge für ihre Untertanen betrachtet werden. Anna Veltmans (1604-1665), auch bekannt als „die Böndelsche“, war eine erfolgreiche Kauffrau mit christlich geprägter Wirtschaftsethik. Anna Neumann zu Wasserleonburg (1535-1623), auch bekannt als die Herrin von Murau, Anna Neumann, die Neumannin, kann als selbstbewusste Wirtschaftsmagnatin bezeichnet werden.

Abb. 8. Porträt der Anna Neumann zu Wasserburg

Geboren als Tochter eines reichen Hauses wurde sie durch den frühen Tod ihrer vier Brüder und ihrer fünf Ehemänner zur Besitzerin eines Wirtschaftsimperiums, das sich über mehrere Länder erstreckte und in jenen Jahren nur wenig Vergleichbares hatte. Sie wurde im Laufe der Jahre zu einer der wirtschaftlich erfolgreichsten und einflussreichsten Personen Innerösterreichs. Sie ließ sich ihren Wirkungskreis nicht durch ihre Ehemänner schmälern. Im späten 16. Jahrhundert rief ihr selbstbewusstes Auftreten in einer solch exponierten und mächtigen Position auch Argwohn hervor. Im Zuge der sog. „Hexenverfolgung" wurde ihr vorgeworfen, mehrere Männer und Frauen zum „Wettermachen" angestiftet zu haben, um selbst bessere Ernten zu erzielen. Diese Vorwürfe sorgten angesichts der Prominenz der „Beschuldigten" für einiges Aufsehen, zu einem tatsächlichen Verfahren kam es allerdings nicht. Hinsichtlich des Verhältnisses der Anna Neumann zur Reformation bzw. zum evangelischen Bekenntnis ist auffallend, wie die Bewertungen hier auseinander gehen. Dass mehrfach die Annahme tradiert wurde, Anna Neumann sei lediglich aus familiärer Solidarität bei dem evangelischen Bekenntnis geblieben, aber eigentlich sei sie katholisch gesinnt gewesen, wird durch eine aufmerksame und den Umständen der Zeit Rechnung tragende Analyse historischer Quellen deutlich entkräftet, vor allem durch ihre aktive Anteilnahme an den konfessionellen Auseinandersetzungen ihrer Zeit und zwar zugunsten des lutherischen Bekenntnisses. Zudem sind die Darstellungen, wonach sie „im Grunde ihres Herzens" katholisch gewesen sei, häufig mit der Zuweisung einer betonten, „frauentypischen" Emotionalität verbunden, als sei es schwer zu glauben, dass sich eine Frau in dieser Zeit bewusst und aus freien Stücken und aus eigener Überzeugung für das evangelische Bekenntnis eingesetzt haben könnte.

Letzte Schlüsse in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse zur Zeit der Reformation

Einerseits haben wir Frauen kennengelernt, die im Zuge des Aufbruchs unter dem Zeichen der Reformation aus ihrer Rolle, z.B. als Nonne, ausgebrochen sind, um danach in die für uns traditionelle, damals

aufgewertete Rolle als Ehefrau an der Seite eines Mannes zu schlüpfen, Kinder zu gebären und den Haushalt zu führen. Politische und reformatorische Impulse wurden dabei dann sozusagen „en passant" gesetzt: Aufbruch, Neufindung als Ehefrau, Einmischung im Innenbereich des oftmals großen Haushaltes. Nach Domröse sahen sich die Frauen selbst „als Streiterinnen und Kirchenmütter, als Säugammen der Kirche und selbstbewusste Töchter Gottes" (DOMRÖSE:10).

Es zeigten sich ambivalente Sichtweisen auf die Geschlechterverhältnisse. Einerseits gelten Mann und Frau als vor Gott gleich. Hieraus erwächst ein Bildungsanspruch, die Bibel auch als Frau selbst lesen und verstehen zu können. Gleichzeitig wird die Frau im Vergleich zum Mann vor, während und nach der Reformation weiterhin als weniger vernunftbegabt betrachtet. Ihre Rolle ist die der Gebärenden und Sorgenden. Bildung dient lediglich dem Zweck, Gott nahe sein zu können. Es gab aber auch diejenigen Frauen, die sich nicht in die aufgewertete weibliche Rolle der Ehefrau und Mutter begaben, anhaltende Rollenveränderungen lebten und wirtschaftlich, politisch, kulturell, religiös und pädagogisch in hohem Maße wirksam waren – oftmals als Witwen. Hier zeichnen sich innovative Rollen für Frauen im Zeichen der Reformation ab.

Die Geschlechterverhältnisse haben sich somit im Zuge der Reformation verändert und Frauen selbst haben aktiv zu diesen Veränderungsprozessen beigetragen. Frauen haben jedoch ausgesprochen unterschiedliche Rollen eingenommen, die bzgl. der sozialen Dimension von Geschlecht als Kontinuum nicht eindeutig voneinander zu unterscheiden sind. So kann das rollenkonforme Verhalten als Ehefrau einhergehen mit einem starken Sich-Einmischen in die aktuellen Debatten der Reformation. Andere Frauen lebten nicht mehr in klösterlichen Bezügen, sondern entwickelten jenseits des Status der „verheirateten Frau" eigenständige und von (Ehe-)Männern unabhängige Lebens- und Wirkungsräume und damit neue Wirkmächtigkeiten.

In Bezug auf die sexuelle Dimension von Geschlecht als Kontinuum bleibt festzuhalten, dass Sexualität entgegen dem mittelalterlichen Keuschheitspostulat aufgewertet wurde. Sexualität blieb jedoch heteronormativ konnotiert und es finden sich – bislang – keine

deutlichen Hinweise auf homoerotische Lebensformen. So kann gesagt werden, dass es während der Reformation zu einem Aufbruch zu einer neuen Normalität kam, die heute, genauer gesagt seit den 1970er Jahren, in weiten Teilen des europäischen und angelsächsischen Raums wiederum zunehmend hinterfragt wird. Insgesamt ist in Bezug auf die Geschlechtervielfalt zu konstatieren, dass trans- und intergeschlechtliche Menschen nicht thematisiert werden und auch in den bisherigen Biographien keine Erwähnung finden. Allerdings fordern die von Luther selbst getroffenen Aussagen wie, dass Männer Kinder gebären, oder dass er eigentlich zur Frau geworden sein müsste, und auch die Rede vom „Frauenmann" dazu auf, das Thema der Geschlechterpluralität zur Zeit der Reformation genauer zu beleuchten und die historischen Quellen erneut zu prüfen. Interpretationsleitendes Erkenntnisinteresse wäre dabei die Frage, ob es in den Quellen weitere Anhaltspunkte für Frauen und Männer gibt, die aus den ihnen zugeschriebenen Rollen heraustreten, sei dies nun als sich einmischende Ehefrau, als Windeln waschender Mann oder als Gelehrter, der trotz „unmännlicher" Statur Anerkennung findet, wie wir es über Melanchthon erfahren haben.

Geschlechtervielfalt im Sinne des Kontinuums ist für die Zeit der Reformation als historischer Fakt zu vermuten, da trans- und intergeschlechtliche Menschen nicht als Erfindung der Neuzeit gelten können. Hier sind ebenfalls weitere Quellenanalysen von Nöten. Dies vor allem auch, wenn es darum geht, die Verwobenheit der Dimensionen des Kontinuums genauer nachzuzeichnen, nicht zuletzt um darzulegen, dass z.B. heutige Vorstellungen und ihnen zugrundeliegende Normierungen von uns Menschen selbst gemacht und damit auch verändert werden können.

Und wer würde auf die Idee kommen, auf der untenstehenden Abbildung des Gothaer Liebespaares aus dem Jahre 1480/1485 die linksseitige Figur für eine Frau zu halten und damit ein homoerotisches Paar zu sehen. Da ist der oder die Betrachende doch eher geneigt zu schließen, dass es gegen Ende des 15. Jahrhunderts für Männer eine andere Frisurmode gab als in moderner Zeit, oder?

Abb. 9. Gothaer Liebespaar im Herzoglichen Museum Gotha

Literatur

Sekundärliteratur

Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) 2017: Reformation: Das Magazin. Glashütten: C & P Verlagsgesellschaft.

BALTES-LÖHR, Christel (2014, [2]2015, [3]2018): Immer wieder Geschlecht – Immer wieder anders. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: Erik Schneider, Christel Baltes-Löhr (Hg.) (2014): Normierte Kinder. Effekte der

Geschlechternormativität auf Kindheit und Adoleszenz. Bielefeld: transcript, 17-40. Die Publikation liegt seit Oktober 2018 unter dem Titel „Normed Children. Effects of Gender and Sex Related Normativity on Childhood and Adolescence“ auch in englischer Sprache vor.

BALTES-LÖHR, Christel 2018: What Are We Speaking About When We Speak About Gender? Gender as a Continuum. In: Cultural and Religious Studies1. New York, 1-32.

BALTES-LÖHR, Christel 2019: Geschlecht als Kontinuum. Zur Pluralität gelebter Realitäten. Bielefeld: transcript (im Erscheinen).

Der Spiegel. Edition Geschichte 2017, 2: 1517-1618. Hundert Jahre Aufruhr in Europa. Das Zeitalter der Reformation.

DOERRY, Martin 2017: Ritter, Tod und Teufel. In: Der Spiegel. Edition Geschichte 2: 1517-1618. Hundert Jahre Aufruhr in Europa. Das Zeitalter der Reformation, 34-41.

DOMRÖSE, Sonja ³2014: Frauen der Reformation. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

HESS, Daniel 2005: Mit Milchbrei und Rute. Familie, Schule und Bildung in der Reformationszeit. Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums.

KOCH, Ursula ³2017: Verspottet, geachtet, geliebt – die Frauen der Reformation. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

WEIGELT, Sylvia 2011: „Der Männer Lust und Freude sein“. Frauen um Luther. Weimar/Eisenach: Wartburg.

WIECZOREK, Alfried/ STROHM, Christoph/ WEINFURTER, Stefan 2017: Reformation! Der Südwesten und Europa. Regensburg: Schnell & Steiner.

Internetquellen

Evangelische Frauen in Deutschland e.V. (EFiD): 500 Jahre Reformation: Von Frauen gestaltet. Onlineportal, http://www.frauen-und-reformation.de/. (Zugriff: Januar 2019)

Evangelische Frauenhilfe Westfalen 2010: Frauen der Reformation. http://frauenhilfe-westfalen.de/shop/media/files_public/kxjbgvtktl/fhzs-frauen%20der%20reformation.pdf. (Zugriff: Januar 2019)

KÄßMANN, Margot 2018: Reformation retro? – Reformation und Frauenbild. Tischrede beim Frauenmahl in Witzenhausen am 10. März 2018, http://www.frauenmahl.de/tischreden_voten/Tischreden/tr_kaessmann_2018.php (Zugriff: Januar 2019).

www.frauen-und-reformation.de/

Ingmar Bergman and the Mental Effects of Protestantism – Some Viewpoints on his Autobiography *Laterna Magica*

BJÖRN APELKVIST

Abstract. Ingmar Bergman grew up with, in his own words, the "wretched kettle of fish" called Protestantism, under the influence of an authoritarian father who was a clergyman. How was he in a more concrete, on the daily existence focused way, influenced by this ambitiously Protestant background? A unique resource in understanding the more behavioural, personality-related aspects of the Protestant traces in Ingmar Bergman, is his auto-biography *Laterna Magica*. An example of this is the episode when he witnesses his father rectify a young clergyman. The father's strict sense of discipline and duty, of carrying out one's professional and moral obligations no matter what, is in perfect accordance with the image we get of Ingmar Bergman himself in his auto-biography. Another theme that runs through Ingmar Bergman's childhood memories in *Laterna Magica*, is the guilt and terror of entering puberty, of discovering sexuality. The article elaborates these two and more aspects of *Laterna Magica*, that point to the behavioural and mental ghost of Protestantism, which seems to have haunted Ingmar Bergman all through his life, however with effects that came to have both constructive, productive consequences on his life and work, as well as destructive and negative ones.

Keywords: *Protestantism, Ingmar Bergman,* Laterna Magica*, Lutheran work ethics, Swedish mentality.*

World-known Swedish film director Ingmar Bergman (1918-2007) confronted religious questions in many of his classic movies. For a long time the religious themes in his films were approached by critics not to the least from the standpoint of Catholicism, which actually stands in contradiction to the director's own aims and inclinations. In an interview published in

1970, he stated: "I've never felt any attraction to Catholicism. Catholicism, I think, does have its attractions. But Protestantism is a wretched kettle of fish" (BJORKMAN, MANNS and SIMA 1973). And this "wretched kettle of fish" called Protestantism is precisely what he grew up with, under the influence of an authoritarian father who was a Protestant clergyman.

How Ingmar Bergman treated this in many ways traumatic personal background in his films has been thoroughly studied, as well as his endeavours to answer the question of the existence or non-existence of a Christian God. In many ways his films can be seen as one of the most important artistic visions of the transgression from Christianity to secularization, something that Protestantism and its introduction in Sweden in the 16th century on the long term was to lay ground for, although Martin Luther's initial ambition was quite contrary to this. But with Protestantism the question of personal belief became the critical matter, not religious rituals or acts, and in Bergman's films we see exactly the process of personal belief losing its grip in the characters, opening a void where other thematic traits soon took over.

Another important Swedish cultural figure, the late author Torgny Lindgren, dwelled upon the absolute criteria of certain belief in Protestantism, in a conversation book published by his close friend Kaj Schueler. The book was the closest Lindgren was to come to an autobiography, and gives captivating insights into a life of creation that considering the religious dimension has some points in common with Bergman. However different they were and however unlike his dialogical recapitulation of his life in the interviews with Kaj Schueler, always protecting the integrity and privacy of the author, is to Bergman's unbiased self-disclosure in *Laterna Magica*, they are clearly entering common ground when it comes to spiritual issues.

In an interesting passage, considering the discussion of Bergman's relation to Protestantism here, Lindgren tells about how he for his own part chose to convert to Catholicism, exactly because for him "Lutheranism's demand of faith is way too exclusive". For Lindgren, "we constantly move in a field between what is imaginable and what we cannot know" (SCHUELER 2013:187), and the idea of a firm and full

assurance when it comes to religious belief is exaggerated. Catholicism just as Judaism has been wiser and more open in this respect, Lindgren concludes. In the Catholic Church Lindgren for his own part found a Christian orientation that did not have the same condemning attitude towards the element of hesitation, doubtfulness on the part of the believers, which is also why he chose to convert.

Bergman however remained devoted to his confrontation with Protestantism, and in his films we can see the grip of this inherited Protestant imprint slowly losing its power and influence, leaving in time the space open for other thematic approaches in his later films. As he said himself in an interview, considering the confrontation with the Christian, Protestant God in his movies, "the notion of God, one might say, has changed aspect over the years, until it has either become so vague that it has faded away altogether or else has turned into something entirely different".

Another approach however to the protestant impact on Bergman, which I wish to pursue in this presentation, is to look at how he in a more concrete, on the daily existence focused way, was influenced by his ambitiously Protestant background. In his own words, "I come from a world of conservative Christian thought. I've absorbed Christianity with my mother's milk. So it must be obvious that certain /…/ ways of behaving, become adequate symbols for what goes on in the Christian system of ideas" (BJORKMAN, MANNS and SIMA 1973).[1]

A unique resource for understanding these more behavioural, personality-related aspects of the Protestant traces in Ingmar Bergman's life and work is his auto-biography *Laterna Magica*, first published in 1987. In many ways the book gives evidence of the many traits the internationally acclaimed film director shared with Swedish people in general, how profoundly Swedish he was in many ways, which at least to me came as something of a surprise, when I first read the book.

This trait of his auto-biography appears for example when he describes the turmoil he created during his years in southern Germany, where he

[1] Cited through http://www.adherents.com/people/pb/Ingmar_Bergman.html , retrieved 2017-10-03.

in a typically Swedish way tried to democratize the theatre he worked at there, not taking into account the difficulties this was bound to cause in an environment not at all used to such scepticism towards hierarchical structures and relations as is so common in Sweden. He made the mistake of, in his own words, "testing Swedish models on German circumstances" (BERGMAN 1987: 289).

In a similar way he reveals how, in his own words, "despairingly stuck" (BERGMAN 1987: 121) to Sweden he is, when he expresses his contempt for the lack of hygiene in London during a working period there. He was increasingly missing the purity of his Swedish homeland, in a contrast that again is easy to identify with for any Swede, finding him- or herself in parts of the world not sharing the typically Scandinavian focus on keeping the environment clean and tidy. Bergman's experiences as an ex-pat, the way he describes them in *Laterna Magica*, thus strongly and convincingly underline his Swedish origin on a general level.

And speaking more specifically of the Protestant imprint on his behaviour and preferences, his attitudes and inclinations, we are again entering a common Swedish ground, since for the majority of Swedes it is not the Protestant belief but its effect on more worldly manners and habits, that marks the truly living and persistent influence of Lutheranism today. Whereas Swedes in general are to a high degree nonbelievers, secularized, they still tend to put the blame on Martin Luther for precisely many of the sides of himself that Bergman, in all his artistic originality and uniqueness, reveals as part of his mental set-up in *Laterna Magica*. For many Swedes not so apt to relate to the spiritual quest of his earlier, religiously oriented films, it may come as a surprise that Bergman, when he tells the story of his life, after all seems so genuinely Swedish.

Most of all this however appears in how well he incarnates "the Protestant work ethics", which although Lutheranism and Christianity were thrown out for the benefit of secularism when the Swedish Welfare Society, or what became the Swedish Model, was built up during the decades following the Second World War, under the leadership of the Social Democrats and seminal political leaders such as Tage Erlander

and Olof Palme, still has remained as a decisive mental foundation for precisely the social development so typical for Sweden (GUSTAVSSON 2017). No wonder that Ingmar Bergman himself, with the dramatic intermezzo of the traumatic tax incident in the late 1970s as an exception, remained a faithful sympathizer to the Social Democrat vision and typically compromising, collaboration-oriented ideology, which he also confirms in *Laterna Magica,* written when he had returned again to Sweden after his voluntary exile in the aftermath of the tax affair.

Laterna Magica is one of its kind in his production, since it is the only work that was specifically written with literary ambitions, with the intention to be read as a text in itself, as a work of art relying only on its qualities as a text. It is indeed an autobiography, but a highly creative, visionary one, introducing the world of Ingmar Bergman's imagination as well as the real experiences that were to shape his life. With its global success the book became his belated but great revenge as a writer, after having been refused as a prose writer by the most influential publishing house Bonniers in the 1940s. Bergman's ambition at that time was to become part of the generation of "40-talisterna", one of the most significant literary movements in the Swedish cultural context, with acclaimed authors like Stig Dagerman or Lars Ahlin as influential creative forces.

This never happened though, which hurt him deeply, and Bergman was to wait until he as an aging man sat down to write his autobiography, before he actually made a renewed, purely literary attempt (ROHDIN 2008). The book was published at another publishing house, Nordstedts, in 1987, and is just like the works of children's book writer Astrid Lindgren, also originally refused by Bonniers, an example of the fact that significant things happen on the Swedish book market also outside the strong nucleus presented by Bonniers, the publishers of Strindberg, Lars Norén, Pär Lagerkvist and many other Swedish classics. *Laterna Magica* indeed became Bergman's indisputable landmark as an author, the text being today, thirty years afterwards, perhaps even easier to identify as one of the truly classical texts of Swedish literature in general.

The perhaps most convincing example of how the work conveys what in the Swedish context emerges as typically Lutheran or Protestant

behavioural principles, is the episode when he visits churches in the county of Uppland in mid-Sweden, along with his aging, since many years retired father. *Laterna Magica* is not to the least the story about Bergman's very strict father and his often severe and unforgiving upbringing. But in this episode, towards the end of the book, there is a remarkable respect in his words, when he depicts how his father on one occasion rectified a young clergyman, who due to a flu he was suffering from arrived late for a service at the church, and moreover wanted to abbreviate the service because of his illness.

Ingmar Bergman's father at that moment intervened with firm strictness, convincing and helping the young clergyman to conduct a full service after all. This sense of discipline and duty, of carrying out one's professional and moral obligations no matter what the circumstances might be, is in perfect accordance with the image we get of Ingmar Bergman himself as a professional in his auto-biography. Obviously it is a behavioural attitude, a mentally absorbed respect for principles, which has a lot to do with the Protestant legacy he in many ways shared with his father, although he never fully managed to share his father's religious belief. When he eventually expresses this appreciation of the much hated father so explicitly and vividly, it is a circle that encloses with a stunning impact on the reader, who understands along with Bergman himself, the proximity and even community uniting father and son, in the unreserved devotion to the idea of "No matter what happens, you must keep your church service" (BERGMAN 1987:317), that is, whatever the circumstances might be, you must do your job.

The applicability of this principle to his own work is vividly illustrated in *Laterna Magica*, when Bergman invites the reader to take part in repetitions at the theatre, the directing of scenes for films, and even when he tells about his daily writing routines at Fårö, Gotland. Everything is strictly planned and organized, no private, temporary moods or feelings are allowed to interfere. "A repetition is a proper work, not private therapy for director and actor" he writes, and continues: "My work is thus to manage texts and working hours. I take responsibility for the days not appearing to be meaningless. I am never private. I observe, register, verify, control", "nothing irrelevant of a

private nature is allowed to come through", "the tumult is kept in its place" (BERGMAN 1987: 43).

For Bergman it is a case of "breach of duty, to let private calamities come through during the work" (BERGMAN 1987: 52). Notwithstanding the peculiarity of his very own artistic creativity, it is easy to identify the more general imprint of the Lutheran work ethics so focused on disciplined professionalism, in his words. Although his job as a director and writer is exactly to touch upon the innermost feelings, the intimate kernel of humans, all this must be done driven by a detached, objective, controlled matter-of-factness, which appears as more important to him than anything else.

In fact Bergman here could be taken to express a kind of internalized auto-discipline, a devotion to rules and order and structure, which mirrors a general trait of the Swedish culture, society and mentality. Interesting from this point of view is also how this apparent rigidity actually opens up for flexibility, improvisation, elaboration: "I prepare myself in every detail, impose myself to draw the lines for every scenery. When I go to the repetition every moment of my performance should be decided. My instructions ought to be clear, useful and preferably stimulating. Only those who are well prepared have the possibility to improvise" (BERGMAN 1987: 181).

Also his writing happens in the same way, exactly three hours at the desk, no more no less, every day at the same time, surrounded by other just as strictly organized routines, walks, meals, reading, etc. It is hard not to see here the remains of the Lutheran severity considering the demands and requirements on the individual, criticized by Lindgren, transferred into an ethical sphere of daily life, which no longer specifically concerns the question of belief, but still raises a high moral standard for the individual in terms of self-control, discipline, objectivity, being functional.

Once again a point that is often observed as something typical in the Swedish mentality on a larger scale, the fact that there exists an internalized moral norm of being useful, getting things done, controlling one's emotions, putting aside one's private concerns, traits that a Swede

seemingly only can disengage from when abroad or temporarily under the influence of alcohol. "Without work my life has no meaning" (BERGMAN 1987: 119) Bergman writes at one point, and many a Swede would agree with him, children in the same way of the internalized Lutheran legacy in its Swedish brand.

Another theme that runs through Ingmar Bergman's childhood memories in *Laterna Magica,* is the guilt and terror of entering puberty, of discovering sexuality. *Laterna Magica* thus gives many keys as to why Ingmar Bergman was to claim that "I hope this generation will be the last to live under the scourge of religious anxiety" (BJORKMAN, MANNS and SIMA 1973). Given the importance of this complex of themes in his creative work, one might however ask oneself whether we do not also confront here a behavioural and mental ghost of Protestantism, with effects that came to have both constructive, productive consequences on his professional life, as well as destructive and negative ones on his private life.

The ambivalence here seems to be connected with a strong sense of guilt concerning sexuality, that was to cast its shadow way into his middle age, and on the other hand the fact that his work as a film director so often invited "passions" on the part of him and actresses, leading to a series of love affairs that lay his family life in ruins, but seemingly fructified his artistic ambitions. Would for example *The Summer with Monica* have been so full of inspiring sensualism and unfeigned tenderness, unless Bergman himself would have engaged in a romantic relation during the very production of the film with Harriet Andersson, the female leading character of the film, one can ask oneself?

The stronger focus in Bergman's autobiography is however on detachment from his wives and children, his emotional and psychological failure as a husband and father (although he took pride in never abandoning his increasingly burdening duties as a gradually more and more successful family provider), as a sinister consequence of this unresolved ambivalence and unease concerning his intimate relations with women. And the more relevant question in this context is to what extent this confusion, anxiety and ambivalence concerning sexuality,

love relations, passion, and its destructive consequences on his private life, is related to his Protestant background?

Protestantism did put a bigger responsibility on the individual himself, on the expense of rituals, acts like confession and other more concrete and external forms of manifesting one's belief and sharing one's doubts and inner turmoils. This existential individualism, the fact that in the end it is all up to you and no one else, created also a legacy of guilt, anxiety, loneliness, and tormenting feelings of incapacity to live up to the high standards of virtuous living, set up by Martin Luther in Protestantism. It is clear that the anguish and secret trauma concerning sexuality that Bergman so open-heartedly confesses to in *Laterna Magica*, beginning in his early puberty and lasting way into his middle age, is strongly related also to his rigid, Lutheran upbringing, and the solitary conflict between reason and emotion it can create within an individual.

Current research on Luther seems indeed to confirm the image of him as a person himself haunted by anxiety and guilt, only to be unburdened by hard work and sticking to principles. On the other hand, new studies also point to the fact that Luther and early Protestantism was highly devoted to an open communication with the emotions and feelings inside the individual (EYICE 2017). It is thus safe to say that Bergman, with his uncompromising self-scrutiny in *Laterna Magica,* draws on these both sides of the Lutheran legacy: the uncompromising quest for inner insight and contact with one's innermost emotions, as well as the strict confession to a well-structured work ethics – as we can see in *Laterna Magica* not an easy equation to solve, not for Bergman, and not for anyone else, for that matter, who has been shaped by the 500 year long imprint of Lutheranism.

Bibliography

Primary Literature

BERGMAN, Ingmar 1987: Laterna Magica, Stockholm: Nordstedts. All translations made by the author of the article.

Secondary Literature

SCHUELER, Kaj 2013: *Torgny om Lindgren. I samtal med Kaj Schueler*, Stockholm: Nordstedts. All translations made by the author of the article.

Internet Sources

BJORKMAN, Stig/ MANNS, Torsten/ SIMA, Jonas 1973: Bergman on Bergman: Interviews with Ingmar Bergman (translated by Paul Britten Austin), Simon and Schuster: New York (original Swedish edition 1970), cited through http://www.adherents.com/people/pb/Ingmar_Bergman.html , retrieved 2017-10-03.

ROHDIN, Mats 2008: "Ett Lutherskt jävla skrivarbete" in Språktidningen 2008: 10, http://spraktidningen.se/artiklar/2008/10/ett-lutherskt-javla-skrivarbete, retrieved 2017-10-03.

GUSTAVSSON, John 2017: "Nationalism, Protestantism och välfärdsstaten", https://samnytt.se/nationalism-protestantism-och-valfardsstaten/, retrieved 2017-10-03.

EYICE, Mari 2017: "Luther stod på barrikaderna under känslornas reformation" in Respons. Recensionstidskrift för humaniora och samhällsvetenskap 2017/3, http://tidskriftenrespons.se/article/luther-stod-pa-barrikaderna-under-kanslornas-reformation/, retrieved 2017-10-03.

Bibel-Phraseologismen im Schwedischen und Deutschen aus kontrastiver Sicht

ÅSA APELKVIST

Abstract. In German, as well as in Swedish, there are a lot of phrasemes or idioms which all date back to Martin Luther's Bible translation. Often, these idioms have a similar meaning and a similar or even an identical structure. Normally, they are listed in bilingual dictionaries, but without the small and important differences being pointed out. In this article, on the basis of many examples from the Internet, I conduct a contrastive analysis of 9 common Bible idioms. Thereby I analyze if there are semantic or stylistic differences, if the idioms really are used to the same degree and what the syntactic valences look like. Simultaneously, the descriptions of the idioms in dictionaries are discussed.

Keywords: *Bible idioms, semantics, contrastive analysis.*

Anlässlich des 500. Jahrestages der Reformation erschien in der schwedischen Zeitschrift *Språktidningen* vom Oktober 2017 ein Artikel über Luther. In diesem fragt sich der Artikelverfasser, ob Luther, als *Vater der deutschen Sprache*, vielleicht als Großvater der schwedischen Sprache angesehen werden könnte. Er kommt zu dem Schluss, dass die Schweden Laurentius Andreae und Olaus Petri in der Tat eine ähnliche Bedeutung für das Schwedische gehabt haben, wie Luther für das Deutsche. Die beiden Reformatoren haben im Jahr 1540 die ganze Bibel aus dem Deutschen ins Schwedische übersetzt und verfolgten, genau wie Luther, das Ziel einer „einheitlichen und stilistisch würdigen

schwedischen Bibelsprache" (ALMEGÅRD 2017). Luther spielte dabei eine entscheidende Rolle.

Mit der Übersetzung der Bibel ins Deutsche hat Luther viele Ausdrücke und Redewendungen erfunden, die noch heute benutzt werden. Genau das Gleiche gilt für das Schwedische, d.h. Luther ist an vielen Ausdrücken im Schwedischen „schuld", denn die Reformatoren Andreae und Petri haben sie oft wortwörtlich ins Schwedische übernommen.

In diesem Beitrag geht es um eine Auswahl dieser aus der Bibel stammenden Ausdrücke, nämlich solcher, die wir heute Phraseologismen nennen. Mit der Zeit haben einige von diesen Ausdrücken neue oder andere Bedeutungen bekommen, andere wieder klingen altmodisch in einer der beiden Sprachen, während sie in der anderen immer noch gebräuchlich sind. Einige wiederum finden überhaupt keine Verwendung mehr in einer der Sprachen, sie haben sozusagen „den Geist aufgegeben", während sie in der anderen Sprache sehr üblich sind usw. Die Idiome weisen oft eine ähnliche Bedeutung und eine ähnliche oder sogar identische Struktur auf. Man findet sie meistens in zweisprachigen Wörterbüchern aufgelistet, aber ohne dass auf die kleinen und wichtigen Unterschiede aufmerksam gemacht wird. Deshalb stellen sich folgende Fragen:

1. Gibt es Unterschiede, was die Semantik bzw. die Stilschicht betrifft?
2. Gibt es Unterschiede bei der Geläufigkeit?
3. Bei verbalen Idiomen, wie sieht die syntaktische Valenz aus (wer oder was trennt die Spreu z.B. bei dem Idiom *die Spreu vom Weizen trennen*)?
4. Werden die Idiome tatsächlich so verwendet, wie sie in Wörterbüchern beschrieben werden?

Die Wörterbücher, die zur Analyse herangezogen wurden, sind:

- *Deutsches Universalwörterbuch A-Z. 7.*, überarbeitete und erweiterte Auflage. Hrsg. von der Dudenredaktion. Berlin: Dudenverlag, 2014.

- *Duden. Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik*. 2., neu bearbeitete und aktualisierte Auflage. Hrsg. von der Dudenredaktion. Mannheim / Leipzig / Wien / Zürich: Dudenverlag, 2002. (DUDEN)
- *Svensk ordbok*. Svenska Akademien (Hrsg.). Stockholm: Norstedts, 2009 (SO).
- *Svenska Akademiens ordbok*: Svenska Akademien (Hrsg.). http://g3.spraakdata.gu.se/saob/ (SAOB)
- Schottmann, Hans & Petersson, Rikke 2004: *Wörterbuch der schwedischen Phraseologie in Sachgruppen*, 2. Auflage bearbeitet von Hans Schottmann. Münster. LIT Verlag.
- Palm Meister, Christine & Odeldahl, Anders 2010: *Norstedts tyska idiombok*. Stockholm. Norstedts Akademiska Förlag Tyska.

Im Mittelpunkt der Arbeit stehen Idiome, eine Teilklasse der festen Wortverbindungen (Phraseologismen), die „aufgrund gleichzeitiger Verwendung morphosyntaktischer und semantischer Kriterien" erstellt wird (BURGER / BUHOFER / SIALM 1982: 30). Sie haben alle die Merkmale Festigkeit, Mehrwortcharakter und Idiomatizität.

Die Analyse hat vor allem das Ziel, mehrere Typen der Differenzen zwischen den Phraseologismen zu ermitteln. Um dies zu machen, habe ich nicht nur Nachschlagewerke (sowohl einsprachige als auch zweisprachige Wörterbücher) konsultiert. Dies ist nicht immer ausreichend. Deswegen habe ich, was die Verwendung der Idiome in Texten angeht, größere Textkorpora, nämlich das Internet, als Grundlage herangezogen. Für die untersuchten Idiompaare habe ich, wenn das möglich war, jeweils 200 Beispiele analysiert.

Die untersuchten Idiompaare sind folgende:

1. *zu allem Ja und Amen sagen* (ugs.) – *Säga ja och amen till allt* ‚mit allem einverstanden sein'
2. *die Spreu vom Weizen trennen / scheiden / sondern – skilja/sålla agnarna från vetet* ‚das Wertlose, Unbrauchbare vom Wertvollen, Brauchbaren trennen'

3. *Im Schweiße meines Angesichts – arbeta/slita i sitt anletes svett* (oft scherzh.): ‚unter großer Anstrengung, sehr hart arbeiten'
4. *seine Hand von jmdm. abziehen* (geh.) – *ta sin hand ifrån ngn/ngt* ‚jmdn. / etw. nicht mehr schützen; jmdm. nicht mehr helfen; aufhören, für jmdn. / etw. verantwortlich zu sein'
5. *seinen Geist aufgeben – ge upp andan* ‚sterben' (im Deutschen auch und überwiegend ‚kaputt gehen, nicht mehr funktionieren')
6. *in Sack und Asche gehen* (geh.) – *klä sig i säck och aska* ‚Buße tun, bereuen'
7. *Asche aufs Haupt streuen* (meist scherzh.) – *strö aska i håret* ‚demütig bereuen'
8. *jedes Wort / alles o.Ä. auf die Goldwaage legen* 1. ‚alles wortwörtlich, übergenau nehmen', 2. ‚in seinen Äußerungen sehr vorsichtig sein' – *väga sina ord på guldvåg* ‚in seinen Äußerungen sehr vorsichtig sein'
9. *das A und O – a och o* ‚die Hauptsache, das Wesentliche, der Kernpunkt'

Bei der Kontrastierung der Idiome geht es darum, relevante Differenzen, aber auch Ähnlichkeiten, durch das Einbeziehen weiterer Kontexte aufzuzeigen. Dabei werden auch usuelle Transformationen, die die Idiome in der tatsächlichen Verwendung unterlaufen, erörtert.

Die zwischensprachliche Äquivalenz wurde nach den Dimensionen Semantik, Syntaktik und Pragmatik untersucht.

Im vorliegenden Beitrag ist mit dem Begriff *Kontrast* Folgendes gemeint (vgl. DOBROVOL´SKIJ / PIIRAINEN 2009a: 58):

a) Gegenstand des Vergleichs sind Phraseologismen zweier Sprachen: Schwedisch und Deutsch.
b) Die kontrastive Analyse ist synchron angelegt und dabei wird versucht, sowohl Ähnlichkeiten / Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen den Idiomen aufzuzeigen.
c) Typologische Parallelen und geografischer Kontakt werden nicht berücksichtigt, nur Faktoren wie generische Verwandtschaft.

d) Das Ziel des Vergleichs ist vorwiegend praktischer Natur. Die Ergebnisse können in verschiedenen Bereichen Anwendung finden: bei der Fremdsprachenvermittlung, bei Übersetzungen oder um zweisprachige phraseologische Wörterbücher zu verbessern.

Um funktionale und adäquate Äquivalente eines gegebenen AS-Idioms zu finden, sind traditionelle kontrastive Analysen von Idiomen, mit den üblichen Äquivalenzbeziehungen Volläquivalenz, Teiläquivalenz und Nulläquivalenz, oft nicht ausreichend. Ich habe versucht, in Anlehnung an DOBROVOL´SKIJ / PIIRAINEN (2009a: 58 ff. und 2009b: 145 ff.), diese durch eine funktionale Typologie zu ersetzen. Sie könnte mit einer Tabelle illustriert werden:

Non-Äquivalenz

	Semantik			Syntaktik	Pragmatik		
Idiompaar	**(idiomatische falsche Freunde)**	**Zwischensprachliche Quasisynonyme**	**Asymmetrische Polysemie**	**Kombinatorik (Kontraste bezüglich der Aktantenstruktur oder Unterschiede in der syntaktischen Einbettung)**	**Geläufigkeit**	**Stilschicht**	**(illokutive und diskursive Funktion)**
Zu allem Ja und Amen sagen – säga ja och amen till allt				+			
Die Spreu vom Weizen trennen – Sålla agnarna från vetet				+			
Im Schweiße meines Angesichts – arbeta/slita i sitt anletes svett							
in Sack und Asche gehen – klä sig i säck och aska		+ (?)			+	+	
seine Hand von jmdm. abziehen – ta sin hand ifrån ngn/ngt				+	+	+	

	Semantik			Syntaktik	Pragmatik		
Idiompaar	**(idiomatische falsche Freunde)**	**Zwischensprachliche Quasisynonyme**	**Asymmetrische Polysemie**	**Kombinatorik (Kontraste bezüglich der Aktantenstruktur oder Unterschiede in der syntaktischen Einbettung)**	**Geläufigkeit**	**Stilschicht**	**(illokutive und diskursive Funktion)**
seinen Geist aufgeben – ge upp andan		+		+	+	+	
jedes Wort / alles o.Ä. auf die Goldwaage legen - väga sina ord på guldvåg			+				
Asche aufs Haupt streuen – strö aska i håret					+	+	
das A und O – a och o							

Unter Semantik könnte man als Vergleichskriterium auch idiomatische falsche Freunde hinzufügen und, unter Pragmatik, Kontraste bezüglich der illokutiven und diskursiven Funktion[1]. Diese Kategorien waren aber nicht von Interesse bei der von mir ausgewählten Gruppe von Idiomen.

Um Quasisynonymie könnte es sich z.B. beim Idiompaar *in Sack und Asche gehen - klä sig i säck och aska* handeln. Auf der einen Seite weisen die beiden Idiome eine gleiche Bedeutung auf, sowohl in Wörterbüchern als auch in der Verwendung, d.h. ‚etwas bereuen'. Auf der anderen Seite habe ich auch feststellen können, dass das schwedische Idiom oft mit anderen Bedeutungen oder Bedeutungsnuancen gebraucht wird. Zum einen wurde, was das Schwedische anbelangt, die erste Komponente *in Sack* sozusagen wortwörtlich interpretiert, ohne aber die andere Komponente *Asche* wegzulassen. Somit ist jemand, der sich *in Sack und Asche kleidet* (wie wir auf Schwedisch sagen), eher eine schlecht, einfach oder schäbig angezogene Person. Zum anderen wurde das Idiom mit der Bedeutung von Einfachheit oder Bescheidenheit verwendet, d.h. eine Person *in Sack und Asche* ist eine, die unter schlechten oder einfachen Bedingungen lebt. Darüber hinaus konnte ich mehrere Beispiele finden, in denen es nur um allgemeine Betrübtheit ging, d.h. Gefühlsstimmungen, die nicht unbedingt dadurch veranlasst werden, dass man etwas bereut. Fast die Hälfte, 87 Beispiele von 200, gaben zu verstehen, dass das schwedische Idiom heutzutage nicht unbedingt im Sinne von ‚Bereuen' verstanden und gebraucht wird.

Die semantische Non-Äquivalenz in der zweiten Spalte bezieht sich auf die Polysemie bzw. Monosemie. Das deutsche Idiom *jedes Wort / alles o.Ä. auf die Goldwaage legen* hat zwei phraseologische Bedeutungen: 1. ‚alles wortwörtlich, übergenau nehmen', 2. ‚in seinen Äußerungen sehr vorsichtig sein'. Im Schwedischen gibt es nur die zweite Bedeutung.

Sowohl das Idiompaar *Zu allem Ja und Amen sagen* als auch *Die Spreu vom Weizen trennen* weisen eine Non-Äquivalenz auf, was die Kombinatorik

[1] Bei diesem von DOBROVOL´SKIJ / PIIRAINEN (2009b) vorgeschlagenen Vergleichskriterium geht es hauptsächlich um den illokutionären Sprechakt (illokutiven Akt), d.h. den Zweck eines Sprechakts oder die Absicht des Sprechers, wie etwa eine Empfehlung, Warnung, Frage, Bitte, Drohung etc. zum Ausdruck zu bringen sei.

betrifft. Nach der Verwendungs-Analyse anhand verschiedener Kontexte ist der erste Teil der Komponenten, d.h. *zu allem* beim schwedischen Pendant zu dem deutschen Idiom *Zu allem Ja und Amen sagen*, nicht so fest oder fixiert wie beim deutschen. Auf Schwedisch sagt man anscheinend *Ja und Amen* zu vielen und ganz verschiedenen Sachen, wie z.B. *zu einem guten und wunderbaren Unterricht*, *zu einem Vorschlag, zum Segen der Multikulturalität, zu Homo-Ehen, zu einem öffentlich anerkannten Gesundheitssystem, zu allen verrückten Sachen, die jemand macht, zu einer ganzen Menge Blödsinn* usw. Im Deutschen wird nicht in dem Maß spezifiziert, *wozu* genau man „Ja und Amen sagt". 130 von 200 Beispielen mit *„zu allem"* konnten beobachtet werden im Deutschen, während es im Schwedischen nur 31 waren.

Dies könnte allerdings auf sprachtypologische Unterschiede zurückgeführt werden. Im Deutschen wird der Kasus Dativ verwendet nach der Präposition „zu". Längere Präpositionalobjekte müssen folglich dekliniert werden, während dies im Schwedischen nicht der Fall ist. Das Nicht-Existieren eines Dativ-Kasus im Schwedischen ermöglicht sozusagen eine freiere oder offenere Präpositionalobjekts-Verwendung. Bemerkenswert ist, dass das neuere Wörterbuch der Schwedischen Akademie (von 2009) den Komponententeil *„zu allem"* als fest betrachtet, während das Idiom in dem historischen Wörterbuch (SAOB) anders aufgelistet ist, und zwar *zu etwas Ja und Amen sagen*. Dies scheint allerdings mehr mit der Realität übereinzustimmen.

Bei Kontrasten der Kombinatorik geht es auch darum, wie die externen Valenzen[2] eines Idioms gesättigt werden. Das schwedische Pendant zum Idiom *Die Spreu vom Weizen trennen*, mit der Bedeutung ‚das Wertlose, Unbrauchbare vom Wertvollen, Brauchbaren trennen', weist eine abweichende Sättigung der Subjektvalenz auf; durch konkrete Sachen bzw. abstrakte Sachverhalte. Im Schwedischen können etliche Sachen und Personen *die Spreu vom Weizen trennen*, wie z.B. *ein Test, die mentale Stärke, eine gute Physis, ein System, der Qualitätsprozess, fünf Eigenschaften, der Wein, ein Wettbewerb, die Schnitzer* usw. Die Subjektvalenz beim deutschen Idiom kann zwar auch in dieser Weise gesättigt werden. Es

[2] Zur Diskussion der Termini *externe* und *interne Valenz*, siehe BURGER (2010: 20 f.).

scheint jedoch, als ob Personen bevorzugt werden, oder aber eine Passivumschreibung mit reflexiv gebrauchten Verben, wobei verschiedene adverbiale Bestimmungen des Ortes oder Präpositionalobjekte verwendet werden können, z.B.:

- Denn *hier* trennt sich die Spreu vom Weizen, die Qualität der Zusammenarbeit misst sich eben ganz besonders im Betrieb [...][3]
- *In Deutschland* trennt sich die Spreu vom Weizen.[4]
- *Am Wasser* trennt sich die Spreu vom Weizen.[5]
- *Beim Schadenmanagement* trennt sich die Spreu vom Weizen.[6]
- *Am Thema Agrarfonds* trennt sich die Spreu vom Weizen besonders klar.[7]

In zweisprachigen Wörterbüchern findet man selten Bemerkungen sei es zu den Differenzen der Stilschicht sei es zur unterschiedlichen Frequenz. Bei dem Idiompaar *seine Hand von jmdm. abziehen* (geh.) – *ta sin hand ifrån ngn/ngt*, ‚jmdn. / etw. nicht mehr schützen; jmdm. nicht mehr helfen; aufhören, für jmdn. / etw. verantwortlich zu sein', hat man es einfach so gelöst, dass man das Idiom überhaupt nicht auflistet. Das deutsche Idiom wird nicht mehr verwendet, oder sehr selten, während das schwedische sehr üblich ist.

Bei der Untersuchung des Idiompaars *arbeta* / *slita i sitt anletes svett – im Schweiße meines Angesichts* stellen sich zwei Fragen, was die Einträge in verschiedenen Wörterbüchern anbelangt. Erstens wird dieses Idiom in einsprachigen neueren schwedischen Wörterbüchern als ein verbales Idiom aufgelistet. Von 200 Beispielen wurden 79 mit anderen Verben

---

3 http://archive-com.com/com/m/menerga.com/2014-02-11_3700934_12/Wärmerückgewin_lt_br_gt_nung_aus_Wasser/ (Zugriff: 18.10.2017).

4 https://www.boersen zeitung.de/index.php?li=1&artid=2017182010&artsubm=ueberblick&r=Banken&Finanzen. (Zugriff: 13.10.2017).

5 http://www.augsburger-allgemeine.de/neu-ulm/sport/Am-Wasser-trennt-sich-die-Spreu-vom-Weizen-id6652316.html. (Zugriff: 13.10.2017)

6 http://www.versicherungsmagazin.de/rubriken/branche/beim-schadenmanagement-trennt-sich-die-spreu-vom-weizen-2013914.html. (Zugriff: 10.10.2017).

7 https://www.thepublictimes.com/tags/agrarfonds-211565.html. (Zugriff: 10.10.2017).

verwendet oder hatten gar kein Verb. Als adverbiales Idiom wird es jedoch in dem historischen Wörterbuch SAOB aufgelistet. Zweitens wird die erste Person Singular im DUDEN benutzt, was zu verstehen gibt, dass das Idiom nur in der ersten Person Verwendung findet, was nicht der Fall ist, zieht man das Internet als Korpusquelle heran. Es gab genügend Beispiele, um feststellen zu können, dass das Idiom auch häufig mit der dritten Person gebraucht wird.

Natürlich ist es eine mühsame Arbeit, jedes Idiompaar durch mehrere Kontexteinbettungen zu untersuchen, aber dadurch können wichtige Details und Unterschiede hervortreten, die man sonst nicht bemerkt, und die bei Nachschlagewerken in Betracht genommen werden müssten.

Literatur

Sekundärliteratur

Duden. Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik 2002. 2., neu bearbeitete und aktualisierte Auflage. Mannheim / Leipzig / Wien / Zürich: Dudenverlag.

Svensk ordbok, 2009. Stockholm: Norstedts.

Deutsches Universalwörterbuch A-Z 2014. 7., überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: Dudenverlag.

PALM MEISTER, Christine / ODELDAHL, Anders 2010: Norstedts tyska idiomordbok. Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag.

SCHOTTMANN, Hans / PETERSSON, Rikke 2004: Wörterbuch der schwedischen Phraseologie in Sachgruppen. 2. Auflage bearbeitet von Hans Schottmann. Münster: Lit.

BURGER, Harald / BUHOFER, Annelies / SIALM, Ambros (Hg.) 1982: Handbuch der Phraseologie. Berlin / New York: de Gruyter.

BURGER, Harald 2010: Phraseologie. Eine Einführung am Beispiel des Deutschen. 4., neu bearbeitete Auflage. Berlin: Erich Schmidt (= Grundlagen der Germanistik – 36).

DOBROVOL´SKIJ, Dmitrij / PIIRAINEN, Elisabeth 2009a: Figurative Language. Cross-cultural and Cross-linguistic Perspectives. Bingley: Esmerald Group Publishing Limited.

DOBROVOL´SKIJ, Dmitrij / PIIRAINEN, Elisabeth 2009b: Zur Theorie der Phraseologie: kognitive und kulturelle Aspekte. Tübingen: Stauffenburg.

Internetquellen

http://g3.spraakdata.gu.se/saob/ (Zugriff: Oktober 2017).

ALMEGÅRD, Mats 2017: Luther lyssnade på folket (http://spraktidningen.se/artiklar/2017/09/luther-lyssnade-pa-folket, Zugriff: 20.06.2018).

Bemerkungen zur nominalen und pronominalen Anrede in geistlichen Gemeinschaften (Klöstern) in dem deutschen und rumänischen Kulturkreis

IOANA HERMINE FIERBINȚEANU

Abstract. When people are supposed to talk to an interlocutor, they have to choose a linguistic form of address in order to initiate and maintain some type of relation. In my paper I try to show the differences between the German and the Romanian referential address of the interlocutor, which can be done with nominal (proper name, title, kinship terms, etc.), or pronominal (tu, vos etc.) expressions. The nominal and pronominal forms are the most common mechanisms used to address a Catholic, orthodox or a Lutheran nun or monk and the object of study of my investigation.

In Germany there are Catholic and Lutheran monasteries, while in Romania there are Catholic, Lutheran and orthodox monasteries. In my research I tried to identify the nominal and pronominal expressions in German and Romanian, which are suggested by the Catholic, orthodox and Lutheran church. The next phase involved interviews with test persons, who did not know whom they were expected to address and how, but were able to address nuns and monks. Even theology graduates did not know what expressions to choose, but they knew where to find the information. The final phase involved the comparison of the expressions used by test persons in everyday life.

Keywords: *Address forms, (pro)nominal expressions, (in)formal, reverend mother/father, father.*

Einleitung

Man könnte glauben, dass Muttersprachlern die Grußformeln und die Verwendung der Anrede leicht fallen und sie diese problemlos

einsetzen können. Falls man sie jedoch fragt, stellt sich heraus, dass sie nicht immer Regeln für deren Einsatz formulieren können.

Diejenigen, die eine Fremdsprache benutzen, müssen recherchieren und nachfragen, da Anrede und Grußformeln sich im Laufe der Zeit verändern können und in den Grammatiken nicht wirklich behandelt werden.

Gruß- und Anredeformen gegenüber Nonnen und Mönchen sind ein Thema, das in den letzten zehn Jahren sowohl in der deutschen als auch in der rumänischen Kultur online behandelt wird. Ob die Gläubigen die Regeln kennen, sie im Internet wirklich lesen und die dort genannten Regeln einhalten, soll in der vorliegenden Untersuchung geklärt werden.

Das Standardwerk zum Thema *Anrede* ist nach wie vor das Buch von Werner Besch *Duzen, Siezen, Titulieren. Zur Anrede im Deutschen heute und gestern*, in dem der Autor erstmals nachgewiesen hat, dass es in der deutschen Kultur sehr viele Anredeformen und -situationen gibt, die sich im Laufe der Jahre verändert haben (BESCH 1998) und selbst für Muttersprachler kein Leichtes sind.

In dieser Arbeit soll dargelegt werden, wie man in Deutschland und Rumänien Nonnen und Mönche der katholischen, evangelisch-lutherischen (500 Jahre nach der Reformation) und orthodoxen Kirche begrüßt und anredet.

Zunächst werde ich das Beziehungsmanagement in den geistlichen Gemeinschaften (in den Klöstern) darstellen, dann werde ich einen Überblick der pronominalen Anredeform und Namenszusätze im Deutschen und Rumänischen bzw. in der katholischen, evangelisch-lutherischen und griechisch-orthodoxen Kirche behandeln. Aufgrund der Befragungen, die ich durchgeführt habe, werde ich die von den Sprechern in der Kommunikation gegenüber den Geistlichen aus den Klöstern eingesetzten Formen darstellen.

Beziehungsmanagement in den geistlichen Gemeinschaften (in den Klöstern)

Die zwischenmenschlichen Beziehungen können vielschichtig, unterschiedlich stabil, dauerhaft und dynamisch sein, da sie meistens dank gewisser

Anlässe vorstrukturiert sind, sie werden jedoch immer wieder neu hergestellt und situiert. Jeder Sprecher verfügt über eine soziale und personale Identität, die dazu beiträgt, dass alle Kommunikationsteilhaber sich mit mehreren sozialen Kategorien auseinandersetzen müssen. Dazu gehören das Alter, die Geschichte der einzelnen Sprecher, deren Status und Konfession, die kulturelle und nationale Identität, die ganz persönlichen Eigenschaften des Charakters, die körperlichen und physischen Merkmale, sowie die momentanen und situationsübergreifenden Einstellungen und Verhaltensweisen.

In den geistlichen bzw. den christlichen Gemeinschaften in dem deutschen und rumänischen Kulturkreis treten in der Kommunikation immer ein oder mehrere Klostervertreter, ein Mönch oder eine Nonne bzw. mehrere Mönche und Nonnen, und ein Kommunikationsteilhaber, der einer oder keiner christlichen Gemeinde angehört, auf. Die Frage, die sich stellt, ist die Wahl der Anrede, da sowohl Christen als auch Nicht-Christen nicht immer Bescheid wissen, wie ein Mönch oder eine Nonne anzureden ist. Die Kriterien für die Auswahl der richtigen Anrede hängen mit dem Alter, mit der Geschichte der einzelnen Gesprächsteilhaber, mit deren Status in der Gemeinde, mit der jeweiligen Konfession, mit der kulturellen und nationalen Identität, mit der Persönlichkeit der jeweiligen Sprecher, mit deren physischen und psychischen Merkmalen, sowie deren Ansichten zum Zeitpunkt des Gesprächs zusammen. Alle diese Eigenschaften spielen eine Rolle für die Selbst- und Fremddarstellung, da sie durch die Kontextualisierung situativ relevant werden.

Laut Schwitalla (SCHWITALLA 1996: 346) weisen die Beziehungen zwischen den Menschen viererlei Dimensionen auf, die neutrale Werte als auch Mittelwerte aufweisen.

a. Ob zwischen den Kommunikationsteilhabern *Nähe oder Distanz* besteht, wird bei jedem neuen Treffen durch die eingesetzten Personalpronomina, die Abtönungspartikel oder die Ausführlichkeit und Partnerorientiertheit neu definiert.

Falls sich eine Nonne bzw. ein Mönch und ein Sprecher kennen oder miteinander befreundet sind, werden sie sich im Deutschen duzen, im

Rumänischen duzen oder das FAST-DU einsetzen und auf den Gebrauch eines Titels verzichten, sodass entweder der Vorname oder eine Verwandtschaftsbezeichnung wie z.B. *nenea* [1] benutzt wird. Wenn eine Nonne oder ein Mönch ihren Gesprächspartner nicht kennen, werden sie ihn im Deutschen siezen und den Zunamen oder den Vornamen verwenden, während es im Rumänischen zum Einsatz des Pronomens Sie und des Nachnamens kommt.

Brown/Gilmar (BROWN/GILMAR 1960) gehen davon aus, dass in fast allen Sprachen Europas zwei verschiedene Formen für die 2. Person auftreten, die als T und V bekannt sind und auf das Lateinische *tu* und *vos* zurückzuführen sind. Dabei treten zwei Faktoren auf, nämlich die *Macht* und die *Solidarität*. Mächtigere Gesprächsteilnehmer werden mit V angesprochen und setzen selber T ein, sodass Gleichgestellte gemeinsam entscheiden müssen, ob sie sich gegenseitig duzen oder siezen.

Das Deutsche weist nur zwei Pronomina der Höflichkeit auf u.zw. ER und IHR, während das Rumänische vier Formen vorzuweisen hat, die ganz unterschiedlich eingesetzt werden: DU (tu), FAST-DU (mata), FAST-SIE (dumneata), SIE (dumneavoastră).

Vorname und Nachname der Sprecher stellen ein zentrales Element der nominalen Anrede dar. Es ist die Möglichkeit, einen Gesprächsteilnehmer genau anzureden und den Bezeichneten zu würdigen. In den meisten Sprachen tritt die Verbindung Nachname - Frau/Herr-Wort auf, wenn das Frau- oder Herrwort fehlt, wirkt die Anrede sehr unhöflich. Der Gebrauch des Nachnamens mit V deutet auf Machtgefälle hin, wohingegen der Einsatz des T u. U. sogar zum Standarddeutschen gehört.

b. Zwischen den Gesprächsteilnehmern ist der kommunikative Rang von Bedeutung, der symmetrisch (*Gleichberechtigung*) oder asymmetrisch (*Überlegenheit oder Unterlegenheit*) vollzogen werden kann. Weder eine Nonne oder ein Mönch noch ein Gemeindemitglied oder ein Nichtchrist verfügt über Macht. Die bestehende Asymmetrie ist darauf zurückzuführen, dass Nonne und Mönch sich ganz auf ein Leben mit Gott konzentrieren.

---

[1] *Nene* ist auf dem Land die höfliche Anrede des älteren Bruders oder eines älteren Mannes.

c. Zu einer kommunikativen Wertschätzung kommt es durch *Selbst- und Partnerbestimmung*. Man unterscheidet Selbst- und Partnerkritik. Zu einer positiven Partnerbewertung kommt es bei der Wahl einer Nonne oder eines Mönchs durch den Gläubigen. Der Gläubige kann immer seinen Ansprechpartner in der Person einer Nonne oder eines Mönchs wählen, was zu einer fachlichen und menschlichen Wertschätzung beiträgt. Wenn die Ordensfrau oder der -mann seine ihm zugedachte Rolle annimmt, beginnt eine Beziehung, die auf gegenseitigem Vertrauen beruhen sollte.

d. Die kommunikativen Gefühle der Teilnehmer variieren zwischen *Sympathie und Antipathie* und hängen mit der sich entwickelnden Beziehung zwischen den beiden Kommunikationsteilhabern zusammen. Der Klostervertreter und der Gläubige oder Nichtchrist sollten einander mit Sympathie entgegentreten, um eine Gefährdung der Kommunikation zu vermeiden.

Es folgt eine Phase der Kontaktaufnahme, in der die Beziehung ausgehandelt wird. Wenn der visuelle Kanal der *face-to-face*-Kommunikation gewährleistet ist, sobald die passende Adressierung verwendet wird und die entsprechende Körperhaltung gefunden wurde bzw. die Kommunikationsbereitschaft besteht, kann die Kommunikation beginnen.

Die nichtverbale Grußform des Händereichens wird in Rumänien von orthodoxen Mönchen oder Nonnen gar nicht eingesetzt. Indem der Gläubige den Kopf senkt, grüßt er und deutet an, dass er den Segen des Mönchs wünscht.

Jede Nonne bzw. jeder Mönch bemüht sich, sich den Voraussetzungen der Rezipienten anzupassen, d.h. auf sie einzugehen, und die Kommunikation zu beginnen, fortzusetzen und zu beider Zufriedenheit abzuschließen.

Während der Phase der Kontaktbeendigung versuchen die Teilnehmer eine Vorstrukturierung ihres Wiedersehens in die Wege zu leiten.

Macht und Vertrauen, Abhängigkeit und Selbstbestimmtheit oder Respekt und Intimität weisen laut Schwitalla (SCHWITALLA 1996) ein hohes Konfliktpotential auf und können zu Eskalationen führen.

Konfliktmindernd für die Beziehungskommunikation sind die Routine, die Mimik und Gestik, die stereotypen Ablaufschemata und der rituelle Charakter des gemeinsamen Kommunizierens.

Christliche Gemeinden in Deutschland und Rumänien

Rumänien liegt an der Grenze zwischen dem europäischen Westen und Osten. In Rumänien leben mehr als 22 Millionen Einwohner, wobei 89% Christen zu sein angeben. Einige tausend Bewohner bezeichnen sich als Atheisten oder Religionslose.[2]

Die ethnische und sprachliche Teilung setzt sich in der Kirchenzugehörigkeit fort, da die Rumänen griechisch-orthodox oder griechisch-katholisch sind, die Angehörigen der deutschen Minderheit sind entweder römisch-katholisch (Banater Schwaben) oder evangelisch-lutherisch (Siebenbürger Sachsen).

Pronominale Anredeform und Namenszusätze im Deutschen und Rumänischen

In meiner Analyse setze ich voraus, dass in den geistlichen Gemeinden in Deutschland und Rumänien dieselben pronominalen Anredeformen und Namenszusätze auftreten, da V- und T-Pronomen in fast allen europäischen Sprachen auftreten.

Die Bezeichnung der Personen oder Personengruppen stellt die Anrede dar, durch die Gesprächspartner sozialen Kontakt herstellen können. Normalerweise redet man seinen Kommunikationspartner mit einem Vornamen, einem Nachnamen oder einem Kosenamen an.[3] Zu dem Nachnamen kann ein Namenszusatz wie Herr oder Frau hinzutreten oder ein Ausdruck der Hochachtung oder Wertschätzung, wie beispielsweise *Gnädige…*, *Sehr geehrte... Berufstitel* wie Professor/Professorin (Abkürzung: Prof.) in Österreich.[4]

---

[2] https://de.wikipedia.org/wiki/Rumänisch-Orthodoxe_Kirche
[3] https://de.wikipedia.org/wiki/Anrede
[4] https://de.wikipedia.org/wiki/Berufstitel

Die Anredepronomina im Deutschen sind für die 2. Person Singular: DU, für die 2. Person Plural: IHR und das Höflichkeitspronomen: SIE. Im Rumänischen werden die Höflichkeitsgrade in der folgenden Tabelle dargestellt:

Persoana / Person	**Gradul zero de politețe / Keine Höflichkeit**	**Gradul minim de politețe / Minimaler Grad an Höflichkeit**	**Gradul maxim de politețe / Maximaler Grad an Höflichkeit**
a II-a singular	tu	dumneata (mata, matale)	dumneavoastră
a III-a singular	el / ea	dânsul / dânsa	dumnealui / dumneaei
a II-a plural	voi		dumneavoastră
a III-a plural	ei / ele		dumnealor

(GRAMATICA ACADEMIEI 2005: 213)

Das Kloster im Christentum

Das Kloster im Christentum besteht aus mehreren Wohngebäuden, Arbeitsstätten, aus einem Garten mit Blumen, Bäumen und Gemüse. Dazu gehörte eine große Kirche und ein Gelände, das von einer Klostermauer umgeben ist. Die Bewohner und Bewohnerinnen eines Klosters beten und arbeiten nach festen Regeln.[5] Sie helfen anderen Menschen und verbreiten die Botschaft Gottes. Der erste Orden, den es überhaupt gegeben hat, wurde von dem Mönch Benedikt von Nursia im 5. Jahrhundert gegründet, daher wird er auch als der Benediktinerorden[6] bezeichnet. Andere sehr bekannte Orden sind die Dominikaner, die Zisterzienser oder die Franziskaner. Der Novize und die Novizin lernen, leben und arbeiten im Kloster, bekommen dort auch ihre Kleidung und ihr Essen.[7]

[5] Vgl. http://www.religionen-entdecken.de/lexikon/k/kloster-im-christentum
[6] Vgl. http://www.religionen-entdecken.de/lexikon/o/orden
[7] Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Ordensgemeinschaft

Das orthodoxe Mönchtum und die Anrede in den orthodoxen Klöstern

Im orthodoxen Mönchtum gibt es keine unterschiedlichen Ordensgemeinschaften und nur drei Gelübde, nämlich Besitzlosigkeit, d.h. dass die Mönche auf jegliches Eigentum verzichten, ferner Keuschheit, nämlich die Ehelosigkeit, und Gehorsam üben, was bedingungslosen Gehorsam gegenüber den (hierarchisch) Älteren im Kloster bzw. der Kirche bedeutet.[8] Man unterscheidet drei verschiedene Stufen der Mönchsweihe:

- Rjassophora-Mönche
- Mönche des kleinen Schemas („kleines Engelsebenbild")
- Mönche des großen Schemas („großes Engelsebenbild")
- Priestermönche[9]

Schema stammt aus dem Lateinischen schema < griechisch schēma = Haltung, Stellung; Gestalt[10]

Die von der orthodoxen Kirche online empfohlenen Anredeformen sind:

- *Cuvioase/Prea Cuvioase Părinte bzw. Würdiger/Hochwürdiger Vater*
- *Cuvioasă/Prea Cuvioasă Maică bzw. Würdige/Hochwürdige Mutter*[11]

Das Adjektiv *cuvios* („würdig") ist aus dem Verb *a se cuveni* und dem Suffix *-os*[12] entstanden. Das Verb *a se cuveni* hat die Bedeutung „im Einklang mit den ethisch-sittlichen Normen"[13] und stammt aus dem Lateinischen *convenire,* was „zusammenkommen" oder „sich einigen" bedeutet.[14]

---

8 Vgl. http://www.orden-online.de/wissen/o/orthodoxes-moenchtum

9 http://www.orden-online.de/wissen/o/orthodoxes-moenchtum/

10 https://www.duden.de/rechtschreibung/Schema

11 https://doxologia.ro/intreaba-preotul/care-sunt-formulele-corecte-de-adresare-fata-de-monahi-preoti-episcopi

12 https://dexonline.ro/definitie/cuvios

13 https://dexonline.ro/definitie/cuveni

14 https://www.frag-caesar.de/lateinwoerterbuch/convenire-uebersetzung.html

Părinte ist die Anrede für den orthodoxen Mönch und auf das Lateinische *parens, -ntis* zurückzuführen[15], während *maică,* was allgemeinsprachlich auf dem Land *Mutter* bedeutet, die Anrede der Nonnen ist und der Herkunft nach aus dem Bulgarischen und Serbischen *majka* stammt.

Eine Äbtissin wird im Rumänischen mit *Prea Cuvioasă Maică Stareță* bzw. *Hochwürdige Mutter Äbtissin* angesprochen, während Priestermönche mit *Părinte* bzw. *Vater, Cuvioase Părinte* bzw. *Würdiger Vater, Preacuvioase Părinte* bzw. *Hochwürdiger Vater/Preacuvioșia Voastră* bzw. *(Euer) Hochwürden oder Preacuvioase Părinte Stareț sau Părinte Stareț* bzw. *Hochwürdigster Herr/Vater Abt* angeredet werden.[16]

Die rumänischen Probanden verwendeten jedoch die einfachsten Formen, nämlich synonymisch *maică* bzw. *Mutter, măicuță* bzw. *Mütterchen* und *părinte* bzw. *Vater*! Bei der Befragung stellte sich heraus, dass Nichtakademiker die oben genannten Formen, die sie bei anderen Sprechern gehört haben, einsetzten, während Akademiker meinten, dass sie es nicht sicher wüssten und recherchieren müssten (beispielsweise im Internet). Theologieabsolventen haben die weiter oben erwähnten Formen, die den orthodoxen Seiten[17] entnommen wurden, empfohlen.

Anrede und Gruß in den evangelischen Klöstern und Kommunitäten

Weltweit wurde am 31. Oktober 2016 das Festjahr zum 500. Reformationsjubiläum begonnen. Daran, dass Martin Luther (1483-1546) vor 500 Jahren die Reformation und damit tiefgreifende Veränderungen in Kirche und Gesellschaft anstieß, ist weit über Deutschland und Konfessionsgrenzen hinaus erinnert worden. Martin Luthers intensiv diskutierte Thesen trugen zu der Reformation des Glaubens und zugleich zur Gründung der evangelischen Kirche bei. Er selber übte

---

15 https://www.latein.me/mixed/+parens

16 Die Daten für das Rumänische stammen von https://doxologia.ro/intreaba-preotul/care-sunt-formulele-corecte-de-adresare-fata-de-monahi-preoti-episcopi

17 Wie https://doxologia.ro/intreaba-preotul/care-sunt-formulele-corecte-de-adresare-fata-de-monahi-preoti-episcopi

auch Kritik an den Klöstern, sodass es durch die Reformation zu Auflösungen von Orden und Klöstern in den reformierten Gebieten kam.

Der Reformator war selber Mönch von 1505 bis 1524, infolgedessen prägten ihn die 19 Jahre, die er als katholischer Mönch verbracht hat. Als Reformator der Kirche hat er sich später vom Kloster distanziert und selbst geheiratet.

Die Communität *Casteller Ring* gehört zu den evangelischen Klöstern und stellt eine Gemeinschaft von Frauen dar, die in der evangelisch-lutherischen Kirche als Ordensgemeinschaft im Geist der Regel des heiligen Benedikt lebt. Die dazugehörenden Schwestern wagen die klösterliche Gemeinschaft auf Lebenszeit.[18]

1950 kam es zur Gründung der Communität durch Christel Schmid und Maria Pfister in Castell/Unterfranken, die den Anfang wagten. Seit dem Jahre 1957 entwickelt sich der Schwanberg als Mittelpunkt der Communität *Casteller Ring* und als geistliches Zentrum. Die Stufen, die die Mitglieder der Communität durchlaufen, sind:

- Postulat
- Noviziat
- Bindung auf Zeit
- Profess (Bindung auf Lebenszeit)[19]

Das Postulat ist eine Zeitspanne, in der von jemandem ein bestimmtes Handeln, Verhalten gefordert wird[20]. Das Noviziat[21] ist eine Vorbereitungs- und Probezeit, auf die die Bindung auf Zeit folgt und letztendlich die Profess[22], die das Ablegen des Ordensgelübdes darstellt. Die Anrede der Schwestern lautet *Schwester*.

---

18 https://www.schwanberg.de/CCR/Leitbild
19 https://www.schwanberg.de/CCR/Leitbild
20 Vgl. https://www.duden.de/rechtschreibung/Postulat
21 Vgl. https://www.duden.de/rechtschreibung/Noviziat
22 Vgl. https://www.duden.de/suchen/dudenonline/Profess

Die Diakonissinnen[23] gehören einer evangelischen Schwesterngemeinschaft an, die ihre Tätigkeit in der Diakonie[24] ausüben. Es sind Frauen, deren gemeinsames Leben in der Schwesternschaft sich an drei Ratschlägen aus der Bibel orientiert: Ehelosigkeit, Gütergemeinschaft und Sendungsbereitschaft.[25] Sie arbeiten meistens als Krankenschwestern oder als Lehrerinnen. Zur Verbreitung der evangelisch-lutherischen christlichen Lehre unter den Rumänen kamen die Diakonissinnen 1896 nach Rumänien, nach Bukarest. Die von den Probanden angegebene Anrede ist einfach *Schwester.*

Anrede und Grußformeln in katholischen Klöstern

Alle hier genannten Merkmale gelten auch für die katholischen Klöster. Die Nonnen und Mönche leben nach den Regeln des heiligen Benedikt, die jedoch auch leicht verändert sein können, je nach dem Orden und dessen Zielen.

Außer den katholischen Ordensgemeinschaften wie den Dominikanern, den Zisterziensern und den Franziskanern, gibt es auch *Beginen* und *Begarden*.

Beginen und Begarden kamen beginnend mit dem 12. Jahrhundert in den Niederlanden und ab dem 13. Jahrhundert in Deutschland, Frankreich, Oberitalien und der Schweiz auf. Die Mitglieder sind Angehörige einer christlichen Gemeinschaft, die jedoch keine Ordensgelübde ablegten und auch nicht in Klausur lebten. Die Beginen (die weiblichen Mitglieder) und die Begarden (die männlichen Mitglieder, auch Lollarden oder Lollharden genannt) führten ein religiöses und eheloses Leben in der Gemeinschaft, in den Beginenhöfen oder -häusern.[26]. In der Blütezeit lebten in den Beginenhäusern hauptsächlich ältere Frauen. Es gab eine Vorschrift, laut der keine Frau vor dem 40. Lebensjahr in die Gemeinschaft eintreten durfte. Die

---

[23] Bedeutet im Kirchenlateinisch diaconissa = (Kirchen)dienerin < spätgriechisch diakonissa; vgl. http://www.duden.de/rechtschreibung/Diakonissin

[24] [berufsmäßiger] Dienst an Hilfsbedürftigen (Krankenpflege, Fürsorge usw.) https://www.duden.de/rechtschreibung/Diakonie

[25] Vgl. https://www.diako-dresden.de/mutterhaus/wir-ueber-uns/

[26] Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Beginen_und_Begarden

Gemeinschaftsmitglieder legten ein Gelübde auf Zeit ab, was bedeutet, dass es in jedem Jahr erneuert werden konnte. Die Beginen und Begarden hatten sogar das Recht, die Gemeinschaft zu verlassen, zu heiraten und sich ein neues bürgerliches Leben aufzubauen. Jedoch mussten sie in diesem Fall auf ihr Vermögen verzichten. Ihre Tätigkeit übten sie in Schulen oder in Krankenhäusern aus oder sie stellten Textilien her.[27]

Eine weitere religiöse Lebensgemeinschaft für Frauen sind die *Frauenstifte*. Es sind religiöse Lebensgemeinschaften für Frauen, jedoch ohne Ablegung von Gelübden, die klosterähnliche Strukturen aufweisen. Die Mitglieder werden als Kanonissen, Chorfrauen oder Stiftsdamen bezeichnet.[28] Im Unterschied zu einem richtigen Klosterbeitritt mussten die Stiftsdamen nur zwei Gelübde, und zwar das der Keuschheit und des Gehorsams gegenüber ihrer Äbtissin, ablegen und konnten heiraten, wenn sie den Anspruch auf ihre Pfründe nicht geltend machten.[29]

Für die Anrede in den katholischen Klöstern findet man alle Formen online:

> „Abt: Hochwürdigster Herr/Vater Abt, in Österreich auch: Herr Prälat, früher: Euer Gnaden
> Äbtissin: Hochwürdige Frau/Mutter Äbtissin
> Oberin (Vorsteherin einer klösterlichen Gemeinschaft): Mutter Oberin, veraltend: Ehrwürdige Mutter,
> Bei höheren Oberinnen: Ehrwürdigste/Hochehrwürdige Mutter
> Ordensoberer: Hochwürdiger Pater/Bruder + Bezeichnung des Vorsteheramtes, z. B. Prior, Guardian, Provinzial
> Ordensschwester, Nonne: Ehrwürdige Schwester
> Laienbruder und Novize: Ehrwürdiger Bruder, Ehrwürdiger Herr, Ehrwürden.“[30]

---

27 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Beginen_und_Begarden
28 https://de.wikipedia.org/wiki/Frauenstift
29 https://de.wikipedia.org/wiki/Frauenstift
30 https://de.wikipedia.org/wiki/Anrede

Es gibt sehr viele Formen, die den Sprechern nicht bekannt sind, die Sprecher können recherchieren und sie richtig einsetzen. Trotzdem sind aufgrund der von den Probanden angegebenen Daten die am meisten verwendeten Anredeformen *Schwester* und *Bruder* bzw. *soră* und *frate* oder *Pater*, die Entsprechung des rumänischen *părinte* bzw. *padre* (aus dem Italienischen).

Pronominale Anrede und Gruß der Nonnen und Mönche in Kirchengemeinden in Deutschland und Rumänien

In der katholischen Kirche in Deutschland und Rumänien duzen sich die Nonnen, wenn sie befreundet sind, und benutzen den Vornamen. Wenn eine jüngere Schwester eine ältere anredet, wird sie sie siezen und sie mit *Mutter Oberin*, *maică stareță* anreden, während eine ältere Schwester eine jüngere duzen oder siezen wird und die Anrede *Schwester* mit dem Vornamen einsetzen wird. Die verwendeten Grußformeln sind die üblichen *Guten Morgen, Guten Tag* usw.

In den evangelischen Klöstern reden sich Schwestern mit *Schwester* und Vorname an, sie siezen oder duzen sich. Die verwendeten Grußformen sind die üblichen in der Allgemeinsprache *Guten Morgen, Guten Tag* usw.

Die orthodoxen Schwestern sprechen einander mit *Sfinția Voastră* oder *Sfinția Ta (Eure/Deine Heiligkeit)* an und begrüßen einander mit *Blagosloviți!*, was *Segnen Sie mich bitte!* bedeutet. Die Schwestern bitten einander um den gegenseitigen Segen. Dieser Gruß kann auch an einen Priester gerichtet werden, der dann mit *Iosif și Maria (să te blagoslovească)!* antwortet, *was Josef und Maria (mögen dich segnen)!* bedeutet.

Schlussfolgerungen

In meiner Arbeit *Bemerkungen zur nominalen und pronominalen Anrede in geistlichen Gemeinschaften (Klöstern) in dem deutschen und rumänischen Kulturkreis* setzte ich mich mit den Grundmustern der pronominalen und nominalen Distribution und den Grußformeln in den christlichen evangelischen, katholischen und rumänisch-orthodoxen Klöstern auseinander.

Dabei ging ich auf nominale und pronominale Anrede in den christlichen geistlichen Gemeinschaften in Deutschland und Rumänien ein und setzte voraus, dass wenn V- und T-Pronomen in fast allen europäischen Sprachen zu finden sind, der Gebrauch ähnlich sein muss. Zwischen den beiden Ländern gibt es viele Ähnlichkeiten, jedoch auch Unterschiede. Die katholische und evangelische Kirche weisen die gleichen Grußformeln auf, die der Alltagskommunikation entstammen, die Anredeformen sind *Schwester, Bruder* oder *Vater*, die eingesetzten Pronomen sind in beiden Konfessionen *Sie* oder *du*. In der orthodoxen Kirche sind die von den Kommunikationsteilhabern eingesetzten Grußformeln der Alltagssprache entnommen, die Anredeformen sind *frate* bzw. *Bruder*[31], *soră* bzw. *Schwester*, *maică* bzw. *Mutter* oder *măicuță* bzw. *Mütterchen*.

Die Anredeformen sind selbst in dem Kloster nicht leicht zu begreifen. *Rumänien* liegt in der Übergangszone zwischen Mittel-, Süd- und Osteuropa, es ist ein Land, in dem es dreiundzwanzig Minderheiten mit mehreren Religionen und Konfessionen gibt, sodass auch verschiedene Gruß- und Anredeformen aufgekommen sind mit ganz unterschiedlichen Anredeformen im Land selbst. Die Anrede unterliegt auch slawischen Einflüssen, wie beispielsweise der Ostergruß, und hat alte Formen beibehalten, weist aber auch neue auf.

Die Titel sind in den behandelten geistlichen Gemeinschaften wichtig, die Probanden (Akademiker und Nichtakademiker) verwenden die kürzesten und einfachsten Formen, während die Nonnen und Mönchen dies zulassen und es ihnen nicht übel nehmen.

Literatur

Sekundärliteratur

BESCH, Werner 1996: Duzen, Siezen, Titulieren. Zur Anrede im Deutschen gestern und heute. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BLANK, Andreas 1997: Prinzipien des lexikalischen Bedeutungswandels am Beispiel der romanischen Sprachen. Tübingen.

[31] *Bruder* und *Schwester* sind die Anredeformen für die Nonnen und Mönche, die in der orthodoxen Kirche die Gelübde noch nicht abgelegt haben.

BURKHARDT, Armin 1991: Vom Nutzen und Nachteil der Pragmatik für die historische Semantik. In: BUSSE, Dietrich (Hg.) (1991): Diachrone Semantik und Pragmatik, Tübingen: Niemeyer, 7-36.

CROFT, William 1997: On Language Change: The Invisible Hand in Language. In: Journal of Pragmatics 27, 393-402.

SCHWITALLA, Johannes 1996: Beziehungsdynamik. Kategorien für die Beschreibung der Beziehungsgestaltung sowie der Selbst- und Fremddarstellung in einem Streit- und Schlichtungsgespräch. In: KALLMEYER, Werner (Hg.) (1996): Gesprächsrhetorik. Tübingen: Narr, 279-350.

SIMON, Horst 2003: Für eine grammatische Kategorie ‚Respekt' im Deutschen. Synchronie, Diachronie und Typologie der deutschen Anredepronomina. Tübingen: Niemeyer.

WARNKE, Ingo 1993: Zur Belegung von ‚Frau' und ‚Weib' in historischen deutschen Wörterbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Britta Hufeisen (Hg.) (1993): „Das Weib soll schweigen..." Beiträge zur linguistischen Frauenforschung, Frankfurt: Peter Lang, 127-152.

Internetquellen

https://de.wikipedia.org/wiki/Rum%C3%A4nisch-Orthodoxe_Kirche (Zugriff: März 2019)

https://de.wikipedia.org/wiki/Anrede (Zugriff: März 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Berufstitel (Zugriff: März 2018)

http://www.religionen-entdecken.de/lexikon/k/kloster-im-christentum (Zugriff: März 2018)

http://www.religionen-entdecken.de/lexikon/o/orden (Zugriff: März 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Ordensgemeinschaft (Zugriff: März 2018)

http://www.orden-online.de/wissen/o/orthodoxes-moenchtum (Zugriff: März 2018)

http://www.orden-online.de/wissen/o/orthodoxes-moenchtum/ (Zugriff: März 2018)

http://orthpedia.de/index.php/Monastische_R%C3%A4nge (Zugriff: März 2018)

https://doxologia.ro/intreaba-preotul/care-sunt-formulele-corecte-de-adresare-fata-de-monahi-preoti-episcopi (Zugriff: März 2018)

https://www.duden.de/rechtschreibung/Diakonie (Zugriff: März 2019)

https://dexonline.ro/definitie/cuvios (Zugriff: März 2018)

https://dexonline.ro/definitie/cuveni (Zugriff: April 2018)

https://www.frag-caesar.de/lateinwoerterbuch/convenire-uebersetzung.html (Zugriff: April 2018)

https://www.latein.me/mixed/+parens (Zugriff: April 2018)

https://doxologia.ro/intreaba-preotul/care-sunt-formulele-corecte-de-adresare-fata-de-monahi-preoti-episcopi (Zugriff: April 2018)

https://www.schwanberg.de/CCR/Leitbild (Zugriff: April 2018)

https://www.schwanberg.de/CCR/Leitbild (Zugriff: April 2018)

https://www.duden.de/rechtschreibung/Postulat (Zugriff: April 2018)

https://www.duden.de/rechtschreibung/Noviziat (Zugriff: April 2018)

https://www.duden.de/suchen/dudenonline/Profess (Zugriff: April 2018)

http://www.duden.de/rechtschreibung/Diakonissin (Zugriff: April 2018)

https://www.duden.de/rechtschreibung/Schema (Zugriff: März 2019)

https://www.diako-dresden.de/mutterhaus/wir-ueber-uns/ (Zugriff: April 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Beginen_und_Begarden (Zugriff: April 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Beginen_und_Begarden (Zugriff: April 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Frauenstift (Zugriff: April 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Frauenstift (Zugriff: April 2018)

https://de.wikipedia.org/wiki/Anrede (Zugriff: April 2018)

Format: (70/100) 17 x 24 cm
Fonturi:
Palatino Linotype (Size 11/9)
Densia Sans (Size 26)