theol

Lutherische Beiträge

Nr. 1/1997 ISSN 0949-880X 2. Jahrgang

J. Rüger:	Maria, von Friedrich dem Weisen verehrt	2
J. W. Kleinig:	Die Heilige Schrift und der Ausschluß der Frauen vom Hirtenamt	5
P. Hauptmann:	Protestantische Frauenordination in russisch-orthodoxer Sicht	21
M. K. Zeuch:	Bekennntnisgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft	31
C. Möller:	Der barmherzige Samariter	52
	Rezensionen	54

ZA 9317

13 JAN 1997

Zum Titelblatt

Maria mit dem Kind, von Friedrich dem Weisen (1463-1526) verehrt. *Signiert von Lucas Cranach um 1515. Holzschnitt, 369 mm x 230 mm. Holl. 72. Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Kupferstich-Kabinett.*

Johannes Rüger:

Maria, von Friedrich dem Weisen verehrt

Die junge Mutter

Betrachten wir den Holzschnitt, so fällt uns ganz unmittelbar die junge Mutter auf, die ihr Kind mit der rechten Hand auf dem Schoß hält. Es könnte auch eine Darstellung Albrecht Dürers sein. Diesen Künstler hat man den deutschen Maler genannt. Was aber ist damit ausgesagt? Da lohnt es sich, die Gedankenwelt, die diesen Kunstwerken zugrunde liegt, aufzuspüren. In der Wortbildung "Gemüt" bei Luther macht sie sich deutlich. Hierbei geht es um ein ganzheitliches Erfassen der Wirklichkeit und eine umfassende Verantwortung vor dem Schöpfer dieser Welt. Beispielhaft dafür stehen Werke Dürers wie etwa das kleine Rasenstück oder der Hase (beides 1503 entstanden), um nur zwei der bekanntesten Gemälde zu nennen. Hier ist eine ganze Welt verdeutlicht, deren Ausstrahlung das Signum des Schöpfers trägt, dem wir am besten mit ganzem Gemüt in seinen Werken zum Lobpreis begegnen können. So sind die Naturbilder Dürers Andachtsbilder. In Holzschnitten werden in dieser Zeit schlichte Abdrucke zur betrachtenden Andacht verbreitet. Hier aber ist edelste Kunst in der Erfassung der Schöpfung am Werke. In diesem Sinn braucht es bei der jungen Mutter mit dem Kind keinerlei Insignien der Heiligkeit. Lucas Cranach hat dies bei Maria und dem Jesuskind nur durch einige kurze Strahlen angedeutet. Die Darstellung spricht für sich. Nachdenklich und in sich gekehrt neigt Maria den Kopf zu dem Kinde. Da ist keine vom Irdischen abgehobene Himmelskönigin. Und doch vermittelt diese Gestalt eine Reinheit der Sinne und Selbstverständlichkeit der Zweckbestimmung, Mutter zu sein. Da ist keine Pose, erst recht nicht in übertriebener Art. Hier ist Übereinstimmung mit Auftrag und Geschick. So hat Lucas Cranach die Historie in seine Zeit gebracht. Jedes Mädchen und jede junge Frau kann sich identifizieren mit dieser Maria. Sie kann in ihr ein Vorbild zu eigener Lebensgestaltung erkennen und bereit sein, die Schwere des Glückes anzunehmen, das nur in Dankbarkeit zum Schöpfer verinnerlicht und so als ein erfülltes Leben begriffen werden kann.

ZA 9317

Das Kind

Der erste Blick auf ein Kleinkind ist begleitet von einem verwunderten Staunen. Kinder vermitteln etwas von der ursprünglichen Schöpfungsqualität. Das Werbemanagement hat dies längst erkannt und setzt Bilder der Kinder für seine Interessen ein. Das Unvermittelte und Unmittelbare eines Kleinkindes fasziniert uns. Die Gebärdensprache ist international. Wir freuen uns am gepflegten, gut genährten Kind. Nie wird Sinnlosigkeit und Verderbtheit dieser Welt deutlicher als am verhungernden Kind. Auch diese Bildmotive werden werbewirksam allerdings mit bester Motivation für Spenden eingesetzt. Ein gesundes, glückliches Kind zeigt etwas von einer Welt, die noch in Ordnung ist. Lucas Cranach zeigt uns ein gut genährtes Kind. Auch dessen Blick geht in die Ferne. Unverkennbar ist die Ähnlichkeit mit der Mutter, das zeigen nicht allein nur die vollen, etwas wulstigen Lippen, wie man sie bei gefühlsbetonten Menschen vorfindet. Mit den Händen hält es gedankenverloren sinnierend eine Traube oder Dolde. Das rechte Bein, etwas dicklich wie diesem Alter angemessen, ist leicht gespreizt mit dem Fuß nach vorn oben gestellt. Der HErr aller Welten hat sich zum Kind gemacht und Einzug auf diesem Planeten gehalten abseits von den Königsstraßen großer Ereignisse und Paläste. Dieses Wunder ist nur im Glauben zu fassen. Dazu gehört ein reines Herz, denn nur darauf liegt die Verheißung, Gott zu erkennen, ihn zu schauen!

Der Kurfürst

Das Haus der Ernestiner wird zum Träger der evangelischen Bewegung, die im 16. Jahrhundert von der Residenzstadt Wittenberg ausgeht. Im Nachhinein lassen sich erstaunliche Bedingungen erkennen, die vorbereitend die Erfolge dieser Bewegung ermöglichen. Eine besondere Rolle fällt dem Kurfürsten Friedrich mit dem bezeichnendem Beinamen "der Weise" zu. Infrastruktur, Bautätigkeit durch Stadtplanung, Hofhaltung mit Kunst und Wissenschaften, Politik mit Augenmaß und persönlich integer ein Herrscher für das Volk - so läßt sich ein Bild umreißen, das diesem Mann einigermaßen gerecht wird. Unser Holzschnitt ist um 1515 entstanden. Zu dieser Zeit ist der Künstler Lucas Cranach bereits als Hofmaler in Wittenberg tätig. Ein gutes Jahrzehnt besteht inzwischen die vom Kurfürsten gegründete Universität. Zu ihrem 10-jährigen Jubiläum hat Luther promoviert. Er erhält den Forschungsauftrag an der Heiligen Schrift als "Doktor der Heiligen Schrift"! Diesem Mann eine solche Aufgabe anzuvertrauen, bedeutet, eine ungeheure Arbeitsleistung und herausragende Ergebnisse zu erwarten. Die Schlichtheit und Demut Luthers mindert das Spektakuläre. Jedoch steigt die Zahl der Studenten in Kürze unwahrscheinlich stark an. 1515 ist aber noch nichts von einer evangelischen Bewegung in Wittenberg zu spüren. Und doch ist alles dafür in Vorbereitung. Dazu gehört auch die Frömmigkeit des Kurfürsten. Lucas

Cranach malt ihn in verehrender Haltung vor Maria mit dem Christuskind. Das Gesicht des Fürsten ist gezeichnet von den harten Geschäften des Regierens. Sein Blick geht an den dargestellten Personen vorbei in die Weite. Es erscheint eigenartig, wie wenig diese miteinander korrespondieren. Was ist das auch für eine Konstellation? Zu Maria wird Jesus später sagen: "Was habe ich mit dir zu tun?" Maria wird Jesus völlig verkennen und will ihn als wahnsinnig von den Leuten entfernen lassen. Der Kurfürst lebt eineinhalb Jahrtausende nach dem Erdengang Jesu. Doch hier zeigt es sich, daß zeitliche oder räumliche Entfernungen keine Rolle spielen. Es geht allein um die Nähe des Herzens zu Jesus. Und die wird am Kurfürsten deutlich. Man lese Paul Gerhardts Krippengang in dem Lied: "Ich steh an deiner Krippen hier ...". Da ist alles zum Thema ausgesagt. Besser kann man es kaum zum Ausdruck bringen auch in heutiger Zeit. Eine Phantasielandschaft bildet den Hintergrund des Ausblicks aus dem offenen Fenster. Solche Landschaften hat der Künstler gern dazugestellt wie etwa den Berg hinter der Schloßkirche zu Witten"berg". Landschaften beeinflussen das seelische Erleben. Sie spiegeln etwas wieder und haben eine Botschaft. Dieses aufsteigende Gelände symbolisiert die anbetenden Gedanken des Kurfürsten und die Freude des Betrachters über die schönste Geschichte der Welt, die Christgeburt.

Aus: Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt durch Martin Luther 1521, gewidmet dem Herzog Johann Friedrich von Sachsen, dem Neffen des Kurfürsten Friedrich des Weisen. Luther äußert sich zu der Stelle: "...Er hat große Dinge an mir getan...":

Die "großen Dinge" sind nichts anderes, als daß sie Gottes Mutter geworden ist. In diesem Werk sind ihr so viele und große Güter gegeben, daß niemand sie begreifen kann. Daraus folgen ja alle Ehre, alle Seligkeit, und daß sie im ganzen Menschengeschlecht eine einzigartige Persönlichkeit über alle anderen hinaus ist, der niemand gleich ist; weiter dies, daß sie mit dem himmlischen Vater ein Kind und ein solches Kind hat. Und sie selbst kann diesem Werk vor überschwenglicher Größe keinen Namen geben und muß es dabei bleiben lassen, daß sie überkocht und herausschäumt. Es sind große Dinge, die nicht in Worten zu erschöpfen und zu ermessen sind. Darum hat man in einem einzigen Wort, wenn man sie "Mutter Gottes" nennt, alle ihre Ehre begriffen. Niemand kann Größeres von ihr noch zu ihr sagen, wenn er auch so viele Zungen hätte, wie Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand am Meer sind. Es will auch mit dem Herzen bedacht sein, was das bedeutet, Gottes Mutter sein.

John W. Kleinig:

Die Heilige Schrift und der Ausschluß der Frauen vom Hirtenamt[1]

Allzu schnell hat eine Kirche nach der anderen die traditionelle Lehre des Ausschlusses der Frauen vom apostolischen Amt verworfen. Dies geschah in den meisten Fällen nach nur geringer theologischer Erörterung. Die Bibeltexte, die in der Vergangenheit herangezogen wurden, um diese Lehre zu begründen, wurden fallen gelassen als unklar, zweitrangig und unerheblich[2]. Die traditionelle theologische Begründung hat man verworfen als unhaltbar und sexistisch. Diese bedeutsame Neuerung ist gleich von ganzen Kirchen übernommen worden, obwohl sie jeden Herrengebotes oder einer überzeugenden theologischen Begründung entbehrt. Wie schon in der Alten Kirche, haben moderne Marcioniten die herkömmliche Lehre damit angegriffen, daß sie das Evangelium zum kritischen Prinzip machen, haben moderne Gnostiker die göttliche Schöpfungsordnung bestritten und haben moderne Montanisten ihre eigene Vollmacht auf eine besondere geistliche Begabung gegründet.

Angesichts dieser Entwicklungen und des Drucks auch auf die Lutherische Kirche von Australien (LCA), Frauen zu ordinieren, nehme ich mir hier vor, die Schriftbegründung für die herkömmliche Position einer Prüfung zu unterziehen. Dabei möchte ich die traditionelle Lehrfeststellung von jeglichen unberechtigten Annahmen und überzogenen Schlüssen befreien. Mir bleibt die Hoffnung, daß wir schließlich die Frage der Ordination der Frauen *exegetisch* und *theologisch* entscheiden können und nicht kulturell oder politisch.

1. Voraussetzungen

a. Hermeneutische Voraussetzungen

Die Begründung eines ausschließlich männlichen Hirtenamtes ruht auf gewissen Grundvoraussetzungen über die Autorität der Heiligen Schrift und ihre Auslegung und über die Einsetzung und das Wesen dieses Amtes. Da australische Lutheraner, soweit ich weiß, im großen und ganzen hier überein-

1 In Englisch erschienen im „Lutheran Theological Journal" 2/3, 1995 in Australien. John W. Kleinig ist Sasse-Schüler und heute Professor am Luther Seminary der LUTHERAN CHURCH OF AUSTRALIA (LCA) in Adelaide. Die Übersetzung des Beitrags verdanken wir Pastor Wilhelm Torgerson, Burgstr. 10, 20535 Hamburg. Die Literaturhinweise des Verfassers wurden vom Herausgeber in die Anmerkungen verlegt.

2 Orig. „obscure, secondary, irrelevant".

stimmen, will ich sie nicht in allen Einzelheiten darlegen; das ist an anderer Stelle schon geschehen.[3]

1) Die Heilige Schrift ist das inspirierte, autoritative Wort des Dreieinigen Gottes. Als solches ist es in der Verkündigung und der Lehrformulierung der Kirche normativ. Da dieses Wort uns Gottes letzte und volle Offenbarung in Christus darlegt, kann es keine neue Offenbarung für die Kirche geben hinsichtlich der Frauenordination, weder von der Geschichte her noch von scheinbar prophetischen Bewegungen in der Kirche. Kulturerscheinungen wie der Feminismus führen nicht zu neuen Lehren, sondern sie können die Kirche, geleitet durch den Heiligen Geist, zu einem umfassenderen Verständnis der Lehre führen, die Christus in der Heiligen Schrift schon gegeben hat.

2) Die zwei Bibelstellen, die herkömmlicherweise angeführt wurden, um Frauen vom Pfarramt auszuschließen, 1. Kor. 14, 34f. und 1. Tim. 2, 11 - 15, sind apostolisch und kanonisch. Das ist natürlich in Frage gestellt worden, aber um der Platzbeschränkung wegen will ich hier wenigstens erklären, daß ich die Argumente zugunsten einer späteren Einfügung von 1. Kor. 14, 34f. sowie die gegen die Apostolizität von 1. Timotheus nicht akzeptiere.[4]

3) Jede Lehre muß aus solchen Stellen der Heiligen Schrift entnommen werden, in denen klar und ausdrücklich von der Sache dieser Lehre geredet wird, den *sedes doctrinae*.[5] Um eine Kontroverse theologisch zu lösen, müssen wir zuerst diese Grundtexte bestimmen. Das sollten Aussprüche und Anweisungen Christi oder seiner Apostel sein und nicht nur biblische Präzedenzfälle. Letztere können jedoch den eigentlichen Sinn dieser Grundtexte erläutern.

4) Keinesfalls können Herleitungen aus allgemeinen theologischen Grundsätzen, z.B. der Allgemeingültigkeit der Gnade oder der Gleichheit der Geschlechter vor Gott oder auch dem Evangelium selbst,[6] den Inhalt einer einzelnen Bibelstelle umstoßen oder aufheben, wie etwa 1. Kor. 14, 34-38. So kommt unsere Lehre vom Heiligen Abendmahl nicht aus dem Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden, sondern aus den Worten Christi, die es einsetzen und auslegen.

---

3 *Vgl. Prenter*, Regin, „Die Ordination der Frauen zu dem überlieferten Pfarramt der lutherischen Kirche", Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg, 1967; *Gärtner*, Bertil „Didaskalos: The Office, Man and Woman in the New Testament", Concordia Journal 8/2, 1982, S.52-60; *Kleinig*, John W., „Some Theological Principles for the Interpretation of the Holy Scriptures", Lutheran Theological Journal 27/2, 1993, S.73-79.

4 Vgl. *Fee*, Gordon, „The First Epistle to the Corinthians", Eerdmans, Grand Rapids, 1987, S. 699-705; *Hauke*, Manfred, „Women in the Priesthood, A Systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption", Ignatius Press, San Francisco, 1988, S. 365-372, 390-394; *Wire*, Antoinette Clark, „The Corinthian Women Prophets", Fortress, Minneapolis, 1990, S.149-152.

5 = zentrale Lehrstellen

6 Vgl. *Habel*, Norman, and *Wurst*, Shirley, „The Gospel and Women in the ministry", Lutheran Theological Journal 28/3, 1994, S. 129-134.

5) Obschon alle Weisungen in der Schrift Gottes Wort sind, sind sie doch nicht alle gleichermaßen anwendbar. Christi Gebote an seine Apostel, etwa seine Weisung, das Sakrament zu seinem Gedächtnis zu feiern (Lukas 22,19), sind in der Kirche allgemein anzuwenden. Wenn ein Apostel eine Anweisung gibt, dann zeigt er gewöhnlich an, in welcher Vollmacht er spricht und wen es betrifft. Um das Gewicht eines solchen Gebotes zu erfassen, etwa des Schweigegebotes 1. Kor. 14,34, müssen wir zunächst bestimmen, in welcher Vollmacht der Apostel spricht und auch für wen dieses Gebot gilt. Doch auch diese Bemühung setzt die Bereitschaft voraus, sich der Autorität der Schrift unterzuordnen.

b. Theologische Voraussetzungen über das Amt des Wortes und der Sakramente

Bevor man abschließend feststellt, wer ordiniert werden darf, müssen wir erst den Ursprung, das Wesen und die Funktion des Amtes bestimmen, das durch die Ordination übertragen wird. Es ist wahr, daß einige Evangelikale Frauen von Führungspositionen in der Kirche ausschließen, allein aufgrund des Prinzips der allgemeinen männlichen Führungsrolle nach der Schöpfungsordnung. Doch die traditionelle orthodoxe Stellung beruht auf den folgenden Voraussetzungen über das Amt des Wortes und Sakramentes:

1) Christus hat nicht nur seiner Kirche das Wort und die Sakramente durch die Apostel gegeben, sondern er hat zugleich das Amt für deren Darreichung eingesetzt. Nach Ursprung und Wesen ist das Amt des Wortes und Sakramentes apostolisch. Es wurde von der Kirche nicht erfunden, noch hat sie es eingerichtet, um ihrem besonderen sozialen und kulturellen Kontext gerecht zu werden. Wenn das so wäre, würde die Frage nach der Besetzung dieses Amtes von rein soziologischen Faktoren bestimmt.

2) Als Christus das Amt des Wortes und Sakramentes einsetzte, hat er es den Aposteln als seinen Repräsentanten und Führern seiner Kirche anvertraut. Diese wiederum übertrugen dieses Amt auf die, die sie unterwiesen hatten und ernannten sie zu Führern in den von ihnen gegründeten Gemeinden. (Apg. 14, 23; 20, 17-21, 27f.; 2. Tim. 2, 1-2; Tit. 1,5). Durch die Apostel und ihre Nachfolger im apostolischen Amt hat Gott der Vater (1. Kor. 12,28), der Sohn (Eph. 4,11) und der Heilige Geist (Apg. 20,28) der Kirche ihre Lehrer-Pastoren gegeben. Dieses Amt der Kirche leitet sich daher nicht aus dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen in den Gemeinden ab. Wenn dem so wäre, würden alle Getauften für dieses Amt in Frage kommen.

3) Christus beruft in das apostolische Amt des Wortes durch die Kirche und ihre Führer. Er überträgt das Amt nicht auf sie, indem er sie mit besonderen geistlichen Gaben durch seinen Heiligen Geist ausstattet. Wenn in der Tat die Führer der Kirche zu erwägen haben, ob jemand zu ordinieren oder nicht zu ordinieren sei, dann sind sie gehalten, den Charakter des Kandidaten zu bewerten sowie seine Treue zur apostolischen Tradition und nicht sein Be-

gabtsein (1. Tim. 3,1-7; 2. Tim. 2,1-2; Tit. 1,5-9). Wäre die Ausstattung mit besonderen geistlichen Gaben Grundqualifikation für das Amt, dann könnten auch Frauen gar nicht von diesem Amt ausgeschlossen werden.

4) Da Christus selbst das apostolische Amt des Wortes eingesetzt hat, hat er auch Wesen und Funktion dieses Amtes bestimmt. Wie er die Apostel beauftragt hat, so beauftragt er ihre Nachfolger, zu predigen und zu lehren (Matth. 28,16-20; Mark. 16,15; Luk. 9,1-2; 24,44-49), zu taufen (Matth. 28, 16-20; Mark. 16,16), das heilige Abendmahl zu feiern (Luk. 22,19-20; 1. Kor. 11,23-25), und die Sünden zu vergeben (Joh. 20,22-23; Matth. 16,19; 18,18-20). Wo sie diese Tätigkeiten ausführen, da erfüllen sie nicht einfach gewisse Funktionen für Christus, die mit ihnen als Person nichts zu tun hätten. Vielmehr stehen sie wirklich an seiner und des himmlischen Vaters Statt vor der versammelten Gemeinde (Matth. 10,40; Luk. 10,16; Joh. 13,20). Die Funktion des Pfarramtes kann daher nicht getrennt werden von Wesen und Dasein des Pastors als einem personhaften Repräsentanten des Sohnes und seines himmlischen Vaters.

5) Das Amt des Pastors ist klar definiert und leicht erkennbar. Als solches ist es zu unterscheiden von der Gabe der Prophetie, die nicht allgemein praktiziert und nicht immer gleich in der Kirche (an)erkannt wird. Wenn auch einige Pastoren, wie einige Apostel, die Prophetie üben, so empfangen sie ihre Botschaft doch nicht direkt von Gott durch Eingebung des Heiligen Geistes. Sie bekommen sie aus dem Alten Testament und der apostolischen Tradition im Neuen Testament. Wenn das öffentliche Predigtamt der Kirche, wie Habel und Wurst[7] annehmen, auf der Gabe der Prophetie beruhte oder gar mit ihr identisch wäre, dann könnten Frauen nicht vom Pfarramt ausgeschlossen werden, denn die Gabe der Prophetie ist gleichermaßen Frauen und Männern gegeben (Apg. 21,9; 1. Kor. 11,5; 14,31).

2. Biblische Grundlagen

Herkömmlicherweise wurden 1. Kor. 14, 34-35 und 1. Tim. 2,11-12 als biblische Grundlage für den Ausschluß der Frauen vom apostolischen Amt angesehen. Trotz der neueren Versuche, die Relevanz dieser Texte zur Frage der Frauenordination zu bestreiten, haben sie, so glaube ich, diesen Angriffen widerstanden. Tatsache ist, daß die Beschäftigung damit im jeweiligen Zusammenhang zu einem klareren Verständnis dieser Bibelstellen und ihrer Bedeutung geführt hat.

7 A.a.O. S. 131

A. 1. Korinther 14, 34-38

1) Übersetzung und Struktur des Textes

In der Vergangenheit haben Kommentatoren verzweifelt versucht, 1. Kor. 14, 34-35 einen logischen Sinn zu geben. Eine konzentrierte Analyse des Satzgefüges im Kontext und der Redeweise haben die Einheit der Verse 33b - 38 als schlüssiges Argument bestätigt.[8] Es ist wie folgt strukturiert:

a. Wie in allen Gemeinden der Heiligen
sollen die Frauen *schweigen* in den Gemeinden
denn es ist ihnen nicht erlaubt zu reden,
sondern sie sollen sich unterordnen, wie das Gesetz sagt.

b. Wenn sie aber etwas lernen wollen,
laßt sie ihre Männer zu Hause *fragen,*
denn es ziemt sich nicht für eine Frau, in der Gemeinde zu reden,
ist das Wort Gottes wirklich von euch ausgegangen,
oder hat es euch allein erreicht?

c. Wenn jemand von sich meint, er sei ein Prophet oder ein geistlicher Mensch, *laßt ihn erkennen*, daß es ein Gebot des Herrn ist, was ich euch schreibe.

d. Wenn andererseits jemand dies nicht anerkennt,
wird er nicht anerkannt (von Gott).[8a]

Im sprachlichen Sinne ist dieser Abschnitt zweiteilig. Er beginnt mit einer nicht weiter qualifizierten Anweisung, daß Frauen schweigen sollen, und mit den Gründen dafür. Danach behandelt Paulus in drei Konditionalsätzen drei mit dieser Anweisung verbundene Probleme: Ehefrauen befragen ihre Männer über einen Lehrpunkt, die Notwendigkeit der Befolgung dieser Anweisung als Herrengebot und schließlich die Konsequenz der Nichtbefolgung.

Wie schon nach dem Muster erkennbar in Vv. 26-34, ist auch hier die Argumentationsweise bestimmt von zwei in der 3. Person ausgedrückten kategorischen Imperativen des Schweigens und der Unterordnung (V. 34); dem folgen zwei Konditionalimperative über die Fragestellung an die Ehemänner und die Anerkennung der Autorität Christi (Vv. 35-37). Das alles gipfelt dann in einer bedingten Warnung über die Verwerfung der Widersprechenden (V. 38). Hinzu kommt, daß Paulus in der Darlegung seines Argumentes in etlichen Nebensätzen sechs Gründe für seine Anweisungen darlegt: ökumenische Praxis (V. 34), Redeverbot für Frauen in der Gemeinde (V. 34), der Inhalt des Gesetzes (V. 34), die Schande bei öffentlicher Rede der Frau (V. 35), die Herkunft apostolischer Lehre (V. 36), und ihre Aufnahme (V. 36).

---

8 *Dautzenberg*, Gerhard, „Urchristliche Prophetie, Ihre Forschung, Ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief." BWANT 104, Kohlhammer, Stuttgart, 1975, S. 253-273, 291-298; *Hauke*, a.a.O. S. 364-396.

8a Deutsche Wiedergabe der englischen Übersetzung des Verfassers.

Der Abschnitt ist ein logisches Stück paulinischer Sprechweise, dargeboten in der Form von Regeln für den Vollzug von Kirche als gottesdienstlicher Gemeinde.[9]

2) Die Stellung des Abschnitts in 1. Korinther 14, 26-40

Die Anweisungen des Paulus, daß Frauen schweigen sollen, sind ein Teil einer umfassenderen Erörterung in den Kap. 12 bis 14 des 1. Korintherbriefes, die den Gebrauch der geistlichen Gaben in der Gemeinde zu Korinth betrifft wie auch die Stellung des Zungenredens und der Prophetie im Gottesdienst. Vor allem aber stellen sie den Höhepunkt der paulinischen liturgischen Regeln in 1. Kor. 14,26-40 dar. In diesem Abschnitt behandelt Paulus drei Probleme: die Forderung einiger Charismatiker, in der Gemeinde in Zungen „reden" zu dürfen; die Forderung einiger Propheten, ihre Worte der Prophetie „reden" zu dürfen; und die Forderung weiblicher Propheten, als „Redner in der Gemeinde" anerkannt zu werden. Diesen Forderungen nach Rederecht begegnet Paulus mit der Forderung nach einem angemessenen Schweigen in den Versen 28, 30 und 34.

Zur Entfaltung dieser Thematik wird das Textmaterial 1. Kor. 14,26-40 wie folgt gegliedert:

a. Einführung (26)
   i) Allgemeines Problem: Beteiligung von Charismatikern am Gottesdienst.
   ii) Allgemeine Anweisung: Erbauung der Gemeinde.
b. Zungenreden (27-28)
   i) Zulässiges Reden, wenn ein Ausleger anwesend ist.
   ii) Schweigen, für sich selber zu Gott reden, wenn kein Ausleger vorhanden ist.
c. Prophetisches Reden (29-33)
   i) Zulässiges Reden mit Prüfung der Prophetie.
   ii) Schweigen, wenn ein anderer Prophet eine Offenbarung empfängt.
d. Das Reden der Frauen (34-38)
   i) Schweigen der Frauen in der Kirche.
   ii) Verbot der Rede, außer der Nachfrage zu Hause.
e. Abschluß (39-40)
   i) Ermutigung der Prophetie ohne Verbot der Zungenrede.
   ii) Notwendigkeit geordneten Gottesdienstes.

Es ist offenkundig, daß Paulus in den Versen 34-38 das bisherige Muster von Redeerlaubnis mit der Notwendigkeit angemessenen Schweigens der Verse 27-33 durchbricht mit seiner kategorischen Forderung des Schweigens und dem Redeverbot.

Unter den Forschern wächst die Erkenntnis, daß das Bindeglied zwischen 14,27-33 einerseits und 14,34-38 andererseits in der Forderung des Paulus 14,29 zu sehen ist, daß alle prophetische Rede sorgsam zu wägen und zu prüfen ist, um ihre Bedeutung und Gebetsanwendung zu erkennen.[10] Paulus sagt nicht genau, wie dabei zu verfahren ist. Er weist aber darauf hin, daß die ganze Gemeinde („die andern") einzubeziehen ist (vgl. 1. Joh. 4,6). Vermutlich handelte es sich um eine allgemeine Aussprache (vgl. 1. Thess. 5,19-22), die zu einem autoritativen Urteil der Gemeindeleiter führte über Sinn und Anwendung der Prophetie im Lichte apostolischer Überlieferung (Offb. 19,10; vgl. Matth. 7,15-27), nach dem Bekenntnis Jesu als dem Herrn (1. Kor. 12,3), und gemäß der Analogie des Glaubens (Röm. 12,6).

Wie Johansson[11] mit Hinweis auf Apg. 20, 7-12 gezeigt hat, wird deutlich, daß diese Art der Diskussion sich nicht auf die Gewichtung der Prophetie beschränkte. Anscheinend wurde sie auch im Zusammenhang mit den von Lehrern gegebenen Homilien in der Alten Kirche durchgeführt. Obschon alle Gemeindeglieder ihre Einsichten bezüglich der Bedeutung und Anwendung eines alttestamentlichen Textes mitteilen durften, konnten sie doch nicht die endgültige, von einem Leiter der Gemeinde formulierte Lehre in Frage stellen, wie das anscheinend einige Frauen in Korinth getan haben (vgl. 14,35).

Die Argumentation des Paulus scheint 1. Kor. 14,26-40 wie folgt zu laufen: Die Zungenrede wird im Gottesdienst gestattet, vorausgesetzt, daß sie richtig übersetzt und so zu einer erbaulichen Prophetie für die Gemeinde wird. Auch prophetische Rede hat ihren Platz in der Gemeinde, wenn sie gewichtet wird durch die apostolische Gemeinschaft im Lichte apostolischer Lehre. Wie Zungenrede der Prophetie unterzuordnen ist, so ist prophetische Rede der apostolischen Tradition unterzuordnen. Also selbst wenn Frauen in Zungen oder prophetisch reden, dürfen sie jedoch nicht bei der *Bewertung* der Prophetie reden, da solches ein Lehren aus der Heiligen Schrift nach apostolischer Tradition ist. Dieses Verbot gründet auf dem Befehl Christi an die Apostel. Also ist es nicht nur Zweck des Wortes Gottes, den öffentlichen Gemeindegottesdienst zu ordnen; vielmehr soll das Wort darin nur von den dazu Bevollmächtigten gesprochen werden.

---

10 *Clark*, Stephen B., „Man and Woman in Christ", Servant Publications, Ann Arbor, 1980, S. 186; *Hurley*, James B., „Man and Woman in Biblical Perspective", A study in role relationships and authority, Intervarsity Press, Leicester, 1981, S. 188-192; *Grudem*, Hayne, „The Gift of Prophecy in 1 Corinthians", University Press of America, Washington DC., 1982, S. 250-251; *Bacchiocchi*, Samuele, „Women in the Church", Biblical Perspectives 7, Berrien Springs, 1987, S. 147; *Hauke*, a.a.O. S. 376; *Carson*, D.A. „Silent in the Churches, On the Role of Women in 1 Corinthians 1:33-36" in J. *Piper* and W.*Grudem*, „Recovering Biblical Manhood and Womanhood", Crossway Books, Wheaton, 1991, S. 151.

11 *Johansson*, Nils, „Women and the Church's Ministry". An Exegetical Study of 1 Corinthians 11-14, St. Barnabas, Ottawa, 1972, S. 57-71.

3) Das Wesen der Forderung nach Schweigen der Frauen

Die Forderung des Paulus, daß Frauen schweigen sollen, wird auf zweierlei Weise erklärt. Einerseits hat Gott ihnen nicht gestattet „Redner" in der liturgischen Versammlung zu sein. Das Wort *'lalein'* wird auf unterschiedlichste Weise im Neuen Testament gebraucht, aber nie im Sinne von „schwätzen". An dieser und an anderen Stellen ist es ein Synonym für das bevollmächtigte Lehren (vgl. Matth. 9,18; 28,18; Joh. 18,19-20; Apg. 4,1; 18,25; 1.Kor. 2,6-7; 2. Kor. 2,17; Hebr. 13,7). Andererseits schließt das Schweigen der Frauen ihre Unterordnung ein. Bemerkenswerterweise erwähnt Paulus das Objekt der Unterordnung hier nicht. Das ist bisher als allgemeine Unterordnung der Frauen unter die Männer verstanden worden oder aber als die der Ehefrauen unter ihre Ehemänner. Der Zusammenhang jedoch legt nahe, daß sie sich den männlichen Lehrern des Wortes und damit dem Wort selbst unterordnen sollen. Frauen dürfen daher nicht in der liturgischen Versammlung reden, sondern sie sollen sich denen unterordnen, die für diese Rolle bestimmt sind.

Der Zusammenhang zeigt darüber hinaus, daß Paulus auf relativem und nicht absolutem Schweigen besteht (siehe auch Lukas 9,36; 20,26; Apg. 12,17; 15,12; 21,40). Es ist ja klar, daß Frauen auch in Zungen reden können (1. Kor. 14,5.23), daß sie im Gottesdienst prophetisch reden (1. Kor. 11,5; 14, 5.23.31) und daß sie das liturgische Gebet mitvollziehen (1. Kor. 11,5; 1. Tim. 2,1-10). Jene Art von Rede, die Paulus verbietet, ist auf dreifache Weise gekennzeichnet:

Erstens: Eine Frau soll nicht als „Redner in der liturgischen Versammlung" auftreten (14,35; siehe V. 34). Der Gebrauch des üblichen und absoluten Begriffs „reden" wird bedeuten, daß Paulus es als Fachausdruck für den verstanden wissen will, der in amtlicher Bevollmächtigung zu reden hat.[12] Jedoch gilt dieses Verbot nicht für zu Hause und hat deswegen wohl nichts mit der Unterordnung der Ehefrau unter den Ehemann zu tun.

Zweitens: Das verbotene Reden wird in Verbindung gebracht mit Gottes Wort, das nach Korinth gekommen ist durch die apostolischen Boten von Jerusalem (14,36; auch Apg. 1,8; 1. Thess. 2,13). Daher dürfen wir den Schluß ziehen, daß der Inhalt dieses Redens die Anwendung apostolischer Lehre war, die der Gemeindeleitung anvertraut worden war.

Drittens: Dieses „reden", von dem Paulus spricht, hat zwar eine Beziehung zur Prophetie, und das Nachfragen ist verbunden mit der Gewichtung der Prophetie in der Gemeinde. Doch muß es von der Prophetie unterschieden werden, auch hat es größere Autorität als die Prophetie, da es das Gebot Christi weitergibt und von den Propheten deren Übereinstimmbarkeit verlangt (14,37-38). Daher komme ich zu der Feststellung, daß Paulus, wenn er die Frauen nicht als Redner in der liturgischen Versammlung zuläßt, er sie vom apostolischen Amt des Wortes ausschließt.

12 *Johansson*, a.a.O. S. 53f

4) Die Grundlage und die Vollmacht des Verbots

Paulus gründet seine Sache auf vier Gründe der Vollmacht, die er in aufsteigender Wichtigkeitsordnung anführt.

Erstens, er verweist auf ökumenische Praxis (14,33b). Einige Theologen behaupten, weil Paulus 1. Kor. 4,17; 7,17 und 11,16 mit ähnlichem ökumenischem Verweis einen Argumentationsabschnitt beendet, daß diese Wortgruppe („wie in allen Gemeinden der Heiligen") noch V. 33 zuzurechnen sei. Doch das ist höchst unwahrscheinlich. In 7,17 wird es nicht als Abschluß gebraucht, und an anderer Stelle betont es die Katholizität der Lehre des Paulus und nicht die Katholizität des Wesens Gottes.[13] Auf jeden Fall aber macht 14,33b klar, daß das Gebot des Paulus nicht nur für die Gemeinde in Korinth sondern für alle Gemeinden gilt.

Zweitens, er verweist auf das Gesetz im Alten Testament. In Ermangelung der weit üblicheren Formel: „Es steht geschrieben", wird wohl nicht 1. Mose 3,16 oder eine andere spezifische Stelle gemeint sein. Vielmehr bedeutet die hier angeführte summarische Formel: „wie auch das Gesetz sagt", (vgl. 1. Kor. 9,8) daß Paulus an die gesamte Lehre des Pentateuch über die Rolle des männlichen Erstgeborenen in der hebräischen Familie denkt, oder auch an die Gesetzgebung in Bezug auf die Rolle der männlichen Priesterschaft im Gottesdienst Israels.

Drittens, er verweist auf das Schamgefühl seiner Hörer 14,35. Nach Paulus entsteht Scham nicht nur da, wo man den sozialen Erwartungen der Gruppe meinesgleichen nach überkommenen Normen nicht gerecht wurde, wie in 1. Kor. 11,6. Sie entsteht auch durch Gesichtsverlust vor Gott (Phil. 1,20; 2. Tim. 1,12), wo wir seinen Erwartungen nicht genügen (Röm. 6,21; 2. Kor. 4,2; Eph. 5,4.12; Kol. 3,8; Phil. 3,19). Und in der Tat bedeutet Eph. 5,12, neben 1. Kor. 11,6, der einzigen anderen Stelle, wo Paulus die Formel gebraucht: „es steht übel an" bzw. „es ist schändlich", unakzeptables Verhalten sowohl vor Gott wie auch im sozialen Umfeld. Der Verweis auf das Schamgefühl 1. Kor. 14,35-36 ist aufs engste damit verbunden, daß Paulus die Anmaßung gewisser Prophetinnen zurückweist, die ihre Lehrer in Frage stellen oder sich selbst als Ursprung oder als alleinige Empfänger des Gotteswortes betrachten. Da solche Behauptungen nicht haltbar sind, würden sie öffentliche Schande herbeiführen.

Letztlich und vor allem aber verweist Paulus in 14,37 auf ein spezifisches Gebot des Herrn, das er zusammen mit anderen Aussprüchen Jesu empfangen hat.

Dieses Wort, wie auch jenes in 1. Thess. 4,15, ist in keinem der Evangelien erhalten.[14] Als letztangeführter Grund soll es als gewichtigste Autorität

13 *Witherington*, Ben, „Women in the Earliest Churches", Cambridge University Press, Cambridge, 1988, S. 96; *Carson*, a.a.O. S. 140-141.

14 Vgl. *Johansson*, a.a.O. S. 90-98 und *Hauke*, a.a.O. S. 385-390.

seinem Anliegen zum Durchbruch verhelfen. Wenn Paulus von des Herren Gebot redet, wird er am wahrscheinlichsten das Verbot in V. 34 meinen; die Formulierung im Passiv weist es als direkt von Gott kommend aus.[15] Allein seine göttliche Herkunft ist ausreichende Grundlage für seine eindeutige Warnung in 1. Kor. 14,38, daß jene, die die Anweisung des Paulus bezüglich des Schweigens der Frauen in der Gemeinde nicht befolgen, von Gott nicht als Prophetinnen und Geist-erfüllte Menschen anerkannt werden, oder daß sie gar von Gott im Letzten Gericht[16] verdammt werden. Diese Drohung erhält ihren Sinn und Gewicht von ihrem besonderen Bezug zu dem Verbot Christi hinsichtlich von Frauen als Rednern in der Gemeinde.

Daß Paulus solch eine Reihe von Autoritäten aufführt, weist die Gewichtigkeit der in Rede stehenden Sache aus. Hätte er es lediglich mit kulturell unpassendem Verhalten oder nur mit störendem Dazwischenreden der Frauen zu tun, brauchte er all diese Autoritäten wohl nicht anzuführen. Und in der Tat stünde die Wucht der angewandten Argumente in keinem Verhältnis zum Vergehen; da würde eine Walze eine Ameise überrollen. Nur an einer anderen Stelle geht er auf diese Weise vor, nämlich 1. Kor. 9,3-14, wo er sein Apostelrecht verteidigt. Das ist zugleich eine lehrreiche Parallele und nebenbei ein Hinweis auf die Einheit von 14,34-38. In der erstgenannten Stelle bringt er ebenfalls vier Autoritätsebenen ins Spiel: bisherige apostolische Praxis (9,5), üblichen Brauch (9,7), das Gesetz (9,8-13), und das Herrengebot (9,14). Auch hier trägt er seine Autoritäten in der Reihe zunehmender Gewichtigkeit vor, wo der Befehl Christi Eckstein seines Argumentes ist.

Ich fasse zusammen: Daß Paulus eine solche Fülle von Autoritäten anführt, sein Verweis auf die apostolische Tradition und seine Verantwortung dafür, und seine Warnung vor göttlicher Verwerfung derjenigen, die seine Lehre ablehnen, das alles macht nur dann Sinn, wenn er tatsächlich das göttlich eingesetzte apostolische Amt des Wortes verteidigt und den Ausschluß der Frauen von diesem Amt durch Christus selbst.

B. 1. Timotheus 2,11-15

Es besteht allgemeine Übereinstimmung darüber, daß diese Stelle, klarer noch als 1. Kor. 14,34-38, die Frauen vom apostolischen Dienst des Wortes ausschließt. Wo jener Text sich auf eine spezifische Situation in Korinth bezieht, gibt Paulus hier seinem Pastoralschüler Timotheus allgemeinere Anweisungen bezüglich der Organisation der Gemeinde zu Ephesus.

15 *Aalen*, S., „A Rabbinical Formula in 1 Corinthians 14:34", In F.L. Cross, Studia Evangelica 11/1, Akademie-Verlag, Berlin, 1964, S.513-525.

16 *Hauke*, a.a.O. S. 383-385; vgl. auch Matth. 7,23.

1) Übersetzung und Struktur des Textes

Da 1. Tim. 2,11-15 gemeinsam mit 2,8-10 eine literarische Einheit bildet, gebe ich die folgende Übersetzung dieser Einheit, die auch die Grundstruktur hervorheben soll:

a) Daher verlange ich (als Lehrer der Heiden),
   i) daß an jedem (Gottesdienst-) Ort die Männer beten sollen und geheiligte Hände aufheben sollen ohne Ärger und Streit,
   ii) und daß die Frauen ebenfalls (beten sollen und) sich schmücken sollen mit Bescheidenheit und *Zucht* durch anständiges Benehmen,
   nicht durch goldene Haarflechten oder Perlen oder teure Kleidung, sondern durch gute Werke, wie es passend ist für Frauen, die Ehrfurcht vor Gott bekunden.

b) i) Laßt eine Frau lernen in der Stille mit völliger Unterordnung.
   ii) Andererseits erlaube ich nicht einer Frau zu lehren oder Autorität zu haben über einen Mann,
   iii) sondern sie muß still bleiben;
   denn Adam wurde zuerst gemacht, dann Eva; und Adam wurde nicht getäuscht, sondern die Frau wurde getäuscht und verfiel der Übertretung.
   Dennoch wird eine Frau gerettet werden gerade wenn sie Kinder gebiert (griech.: durch Kindergebären), vorausgesetzt, daß sie mit *Zucht* in Glaube und Liebe und Heiligung bleibt.[16a]

Drei Dinge verdienen hier besondere Beachtung. Zunächst steht die Wiederholung von „Zucht" als eine Art Klammer zur Einleitung und zum Abschluß der Lehre über die Rolle der Frau im öffentlichen Gottesdienst. Zweitens der Gebrauch von „dia"[17] in 2,10 und 2,15 in einem eingehenden Sinn dient dazu, Kindergebären als gutes Werk einer christlichen Frau zu definieren. Drittens, die Wiederholung von „Stille" in V. 11 und 12 ist Teil einer chiastischen[18] Satzkonstruktion, die den Kontrast zwischen Frau und Mann V. 12 betont. Die Struktur ist wie folgt:

a. Eine Frau lerne in der *Stille* mit aller Unterordnung.
b. Daß sie lehre, gestatte ich einer Frau *nicht*,
   b. auch *nicht*, daß sie über den Mann Autorität ausübe,
   a. sondern sie sei *stille*.

Daraus folgt, daß das Hauptanliegen des Paulus an dieser Stelle das rechte Jünger-Sein ist und nicht das Lehren, und daß „Lehren" und „Autorität ausüben" als einander bedingende Handlungen anzusehen sind.

16a Deutsche Wiedergabe der englischen Übersetzung des Verfassers.

17 dia (griech.) = durch

18 = kreuzweisen

2) Die Stellung von 1. Timotheus 2,11-15 im Kontext

Dieser Schriftabschnitt ist Teil der „Pastoralanweisung" des Paulus an Timotheus mit Blick auf die Ordnung der Gemeinde in Ephesus und die notwendige Bekämpfung von Irrlehrern in der Kirche (1. Tim. 1,3.18; 4,11; 5,7; 6,17). Herzstück dieser Anweisung ist der Gemeindekodex 2,1 - 3,16, der die Regeln aufstellt, wie die Familie Gottes, die Gemeinde des lebendigen Gottes, zu organisieren ist (1. Tim. 3,14-15).

Dieser Gemeindekodex behandelt folgende Themen:

a) das Wesen und die Grundlage gemeindlichen Betens (2,1-7)
b) die Beteiligung der beiden Geschlechter am gemeindlichen Gebet
   i) Beten der Männer ohne Zorn und Zweifel (2,8)
   ii) Beten der züchtigen Frauen, die gute Werke tun (2,9-10)
c) Die Beteiligung der Frauen durch Lernen, nicht durch Lehren (2,11-15).
d) Qualifikation der Leiter des öffentlichen Gottesdienstes
   i) Der Bischof als Lehrer in der Familie Gottes (3,1-7)
   ii) Die Diakone als seine Helfer (3,8-13)
e) Der Zweck der Weisung des Paulus (3,14-16).

So ist dieser Teil des paulinischen Briefes keine Haustafel[19], sondern eine Gemeindeordnung[20], da er ja nicht über Lebensführung im allgemeinen spricht, sondern über das Verhalten im Gottesdienst.

3) Die Autorität des Paulus in 1. Timotheus 2,11-15

Obwohl Paulus das „ich" gebraucht in seiner Anrede an Timotheus (1. Tim. 2,1.8.12), so gibt er doch nicht einfach seine persönliche Meinung über den gemeindlichen Gottesdienst wieder. Vielmehr betont er in 1. Tim. 2,7 seine von Gott stammende Ernennung sowohl zum „Apostel" (1,1) wie auch zum „Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit" (2,7). Darum schreibt er von dem, was nicht nur in Ephesus, sondern in der ganzen Familie Gottes getan werden „muß".[21] Er wirft seine Autorität als Apostel in die Waagschale, um die Lehre in seinem Gemeindekodex zu vertreten. Diese reicht damit über die dem Timotheus gesetzten örtlichen Gegebenheiten in Ephesus hinaus.

4) Die Bedeutung von „lehren" in den Pastoralbriefen

Da es sich bei „lehren" um einen Schlüsselbegriff unseres Textes handelt, müssen wir seine genaue Bedeutung klären, bevor wir die Argumentation des

19 Gegen *Towner*, Philip H. „The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles", JSOT Supplement 34, JSOT Press, Sheffield, 1989, S. 210.

20 *Witherington*, a.a.O. S. 118.

21 Griech.: dei (1.Tim.3,14,15); *Hurlex*, a.a.O. S.196; *Bacchiocchi*, a.a.O. S. 145-148, 151-152.

Paulus weiter verfolgen. Wie das Neue Testament im allgemeinen, so benutzt Paulus den Ausdruck „lehren" in einem viel engeren, mehr fachspezifischen Sinn, als wir das im modernen Sprachgebrauch tun (vgl. 1. Kor. 12,28; Eph. 4,11). Normalerweise bezieht es sich auf das Lehren und die Anwendung des Wortes Gottes durch Jesus und seine Apostel. So lehrt ein Lehrer die apostolische Tradition und gebraucht sie zur Erbauung der Gemeinde als liturgischer Gemeinschaft.

Als Lehrer der Heiden (1. Tim. 2,7) ist der Apostel Paulus auch ein Lehrer des Evangeliums (2. Tim. 1,11), das Gott ihm anvertraut hat (1. Tim. 1,11). Paulus war des Timotheus Lehrer (1. Tim. 1,2; 2. Tim. 1,2) und hat an ihn weitergegeben, was er selbst von Christus empfangen hat (2. Tim. 1,13.14). Darum schärft er Timotheus ein, das zu lehren, was er von Paulus empfangen hat (1. Tim. 4,11; 6,2b; 2. Tim. 4,2), und ein dieser Lehre entsprechendes Leben zu führen (1. Tim. 4,16). Timotheus soll die Worte des Alten Testamentes (2. Tim. 3,16) und die Worte Jesu (1. Tim. 4,6; 6,3) für sein Lehren gebrauchen, was üblicherweise in der öffentlichen Lesung der Schrift (1. Tim. 4,13) und in der Wortverkündung an die Gemeinde (2. Tim. 4,2) getan wird. Indem er sie lehrt, überzeugt und ermutigt er seine Hörer (2. Tim. 4,2); er tadelt und weist jene zurecht, die im Widerspruch zur apostolischen Tradition lehren (1. Tim. 1,3). Letztendlich muß er das, was ihn Paulus gelehrt hat, anderen treuen Männern weitergeben und sie zu Lehrern in der Gemeinde ernennen (2. Tim. 2,2).

Paulus verwendet etliche Begriffe, um die Rolle des Lehrers in der Gemeinde zu beschreiben. Als „Bischöfe" haben sie die Aufsicht über den Gottesdienst und das Leben der Gemeinde (1. Tim. 3,2). Als „Älteste" leiten sie die Durchführung des Gottesdienstes (1. Tim. 5,17). Als „Diener" des auferstandenen Herrn vertreten sie ihn in der Lehre und sind seine Mitarbeiter (2. Tim. 2,24). Ihre Hauptqualifikation ist ihre Lern- und Lehrfähigkeit (1. Tim. 3,2; 2. Tim. 2,24). Solche Lehrer lehren Gottes Wort in der Gemeinde (1. Tim. 5,17) und gebrauchen die heilsame Lehre des Herrn Christus, um die Gläubigen zu stärken und jene zu widerlegen, die dieser Lehre entgegentreten (Titus 1,9).

Für Paulus ist also der ein Lehrer, der dazu bevollmächtigt ist, die apostolische Lehre zu verkünden und den apostolischen Dienst am Wort auszuführen.

5) Die Argumentation in 1. Timotheus 2,11-15

Das macht Paulus ganz klar: Während jüdische Frauen von einer direkten Beteiligung am öffentlichen Gebet der Synagoge ausgeschlossen waren, auch nicht Gesetzesschüler werden konnten, konnten christliche Frauen sich an der Fürbitte der Kirche für die Welt beteiligen und Gottes Wort als Jüngerinnen Jesu Christi „lernen". Und in der Tat, befiehlt er ihnen, Jüngerinnen zu sein. Die ungewöhnliche absolute Verbalform (siehe auch 1. Kor. 14,31; 2.

Tim. 3,7) legt ja nahe, daß hier sein Befehl sich auf das Jüngersein bezieht und nicht auf das Erlernen einer bestimmten Lektion. Wie die Männer, so sollen auch sie Empfänger der apostolischen Tradition sein (2. Tim. 3,14). Sie sollen das Beten lernen und gute Werke tun. Diese, nicht das Lehren, sind für sie die Zeichen der Jüngernachfolge.

Ihre Stellung als Jüngerinnen wird durch zwei Begriffe gekennzeichnet. Erstens, sie sollen in der Stille lernen. Hier wird nicht nur eine persönliche Einstellung beschrieben, sondern ein grundsätzlicher Zustand. Dieser hat zu tun mit Ruhe und Ausgeglichenheit, Empfangsbereitschaft und Lernfähigkeit, respektvollem Zuhören und Weisungsannahme (siehe auch Apg. 11,18; 21,14; 22,2; 1. Thess. 4,11; 2. Thess. 3,12; 1. Tim. 2,2). Das zeichnet einen klugen Lernenden und einen Weisen aus, daß er nie aufhört, Schüler zu sein. Zweitens, die Frauen sollen sich voll unterordnen. Wie in 1. Kor. 14,34, so erwähnt Paulus auch hier nicht, wem sie sich unterordnen sollen. Da es aber hier in Verbindung gebracht wird mit Lernwilligkeit und friedlichem Miteinander in der Gemeinde, so wird Paulus wohl die Unterordnung unter das Wort Christi und unter die, die es lehren, im Blick haben mehr als eine allgemeine Unterordnung der Frauen unter die Männer.[22]

Obschon die Frauen auch Jüngerinnen sein sollen, so ist ihnen doch nicht gestattet, in der liturgischen Versammlung zu lehren. Der Gebrauch von „de"[23] weist ja einen Kontrast auf zwischen dem befohlenen Lernen und dem verbotenen Lehren.[24] Anders gesagt: 1. Tim. 2,12 erläutert den Begriff der Unterordnung auf negative Weise. Die Lehrverantwortung im öffentlichen Gottesdienst wird verbunden mit dem „Ausüben von Autorität" über den Mann.[25] Nicht sofort klar ist der Hinweis auf „den Mann". Das könnte Männer im allgemeinen bedeuten, oder den Ehemann, oder, am wahrscheinlichsten, den männlichen Leiter der Gemeinde. Auf dreifache Weise läßt sich das Verhältnis von Lehren und Autoritätausüben bestimmen. Einerseits könnte Paulus zwei eigenständige Handlungen anweisen oder aber zwei miteinander identische, oder aber, nach dem Satzgefüge am wahrscheinlichsten, zwei miteinander verbundene. Wie auch immer: klar ist, daß Paulus den Frauen nicht gestattet, Lehrer in der Gemeinde zu sein.

---

22 *Moo*, Douglas, „What Does it Mean Not To Teach or Have Authority over Men?, 1. Timothy 2:11-15", in J. *Piper* und W. *Grudem*, „Recovering Biblical Manhood and Womanhood", Crossway Books, Wheaton, 1991, S. 183.

23 de (griech.) = aber

24 *Bacchiocchio*, a.a.O. S. 149; *Moo*, a.a.O. S. 184.

25 Vgl. *Panning*, Armin J., „Authentein - A Word Study", Wisconsin Lutheran Quarterly 78, 1981, S. 185-191; *Knight*, G., „Authentein in reference to women in 1 Timothy 2:12", New Testament Studies 30, 1984, S.143-157; *Köstenberger*, Andreas J., „Syntactical Background Studies to 1 Timothy 2:12 in the New Testament and Extrabiblical Greek Literature" in Stanley E. *Porter* und D.A. *Carson*, „Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek", Sheffield Academic Press, 1995, S. 156-179; *Leske*, Elmore, „1 Timothy 2:8-15", unveröffentlichter Beitrag, North Adelaide, 1995 zur Übersetzung von authentein.

Paulus begründet die Unterordnung der Frauen unter die männlichen Lehrer mit dem Willen Gottes, wie er in der Ersterschaffung Adams zum Ausdruck kommt. Diese Voranstellung Adams führt zu seiner von Gott eingesetzten Rolle als Haupt der menschlichen Familie; dadurch wurde der männliche Erstgeborene Haupt der israelitischen Familie. Als solche waren die Männer die Lehrer ihrer Familien. Im Gottesdienst repräsentierten sie die Familie vor Gott und ihn vor der Familie. Diese Rolle Adams als liturgisches Haupt der menschlichen Familie hat Christus erfüllt (siehe Kol. 1,15-23); jetzt wird sie von den männlichen Lehrern der Kirche ausgeübt.

Während nun die Voranstellung Adams vor Eva zum Ausschluß der Frauen von der Stellung des Lehrers in der Gemeinde führt, so scheint der darauffolgende Hinweis des Paulus in 1. Tim. 2,14 auf die Verführung Evas eine Warnung zu sein gegen die mögliche Weigerung von Frauen in Ephesus, Schüler des Wortes Gottes zu bleiben. Der Vergleich wird hier gezogen zwischen Eva als ungehorsamer Schülerin und allen christlichen Frauen als aufnahmebereite Jüngerinnen. Paulus behauptet also nicht, daß Frauen vom Dienst am Wort ausgeschlossen werden sollen, weil sie größere Verantwortung für den Sündenfall tragen als Adam, oder daß sie irgendwie anfälliger als Männer seien für die Versuchungen Satans. Das ist offenkundig nicht der Fall. Vielmehr warnt er davor, daß Frauen aufhören wollen, Jüngerinnen Christi zu bleiben, ihm und seinem Wort untertan zu sein sowie jenen, die dieses Wort lehren.

In der Tat, christliche Frauen, die dem Herrn Christus und der Liebe Gottes treu bleiben, haben vollen Anteil an der Heilsgabe durch ihre gläubige Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst. Durch den Glauben an Christus werden sie von ihm geheiligt und haben Anteil an seiner Heiligkeit mit allen Heiligen. Anders als ihre jüdischen Schwestern, die durch Menstruation und Kindergebären als rituell unrein galten, oder als ihre „gnostischen" Schwestern, deren Spiritualität als befleckt galt wegen der Fleischlichkeit von Heirat und Mutterschaft (siehe 1. Tim. 4,1-3), wurden christliche Frauen durch Kindergebären nicht vom Gottesdienst ausgeschlossen. Im Gegenteil, durch Kindergebären (vgl. 5,14) und durch ihren züchtigen Lebenswandel (vgl. Titus 2,4-5) üben sie jene guten Werke aus, die Frauen auszeichnen, die gemeinsam mit Christus, dem himmlischen Mittler (2,1-10), das priesterliche Werk der Fürbitte tun; so erweisen sie Gott wahre Ehrfurcht (2,8-10).

Obschon nun Paulus die volle Teilnahme aller Frauen am öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde in deren Fürbitte und als Jüngerinnen des Auferstandenen und als Heilige gemeinsam mit den Engeln lehrt, so verbietet er ihnen jedoch, Lehrer in der Kirche zu sein.

3. Schlußfolgerung

Die biblische Begründung für den Ausschluß der Frauen vom apostolischen Dienst des Wortes ist stärker, als die Vertreter der Frauenordination wahrhaben wollen. Im Gegensatz zu deren Behauptungen ist der Sinn und die Bedeutung von 1. Kor. 14,34-38 und 1. Tim. 2,11-15 weder ungewiß noch dunkel. Beide Texte setzen einen liturgischen Kontext voraus, und beide verwehren den Frauen die Rede in diesem Kontext. Wir können abweichender Meinung sein über die Begründung für dieses Verbot und wie weit es reicht, aber dadurch wird das Verbot selbst nicht unklarer. Seine Wirkkraft kann man, so glaube ich, nur mit der Erklärung schwächen, daß, da Paulus sich zu gemeindespezifischen Fragen in Korinth und Ephesus äußert, sein Verbot die Kirche heute nicht mehr tangiere.

Mit dieser Art Logik jedoch könnte man dann auch argumentieren, daß die Lehre des Paulus im Galaterbrief von der Freiheit des Evangeliums heute nicht auf uns anzuwenden sei, da sie durch die Forderung der Beschneidung von Heidenchristen veranlaßt war.

Es wäre noch mehr zu sagen, um eine weiterreichende adäquate theologische Berechtigung dieser Position darzulegen, wie dies in grundlegender Weise von Brunner, Weinrich und Wollenberg geschehen ist.[26] Jedoch reichen diese beiden Schriftstellen aus, um die historische Begründung gegen die Frauenordination auch heute noch als richtig anzusehen. Tatsächlich sind sie die Haupthindernisse. Man hat darauf hingewiesen, daß dies besonders dann gilt, wenn die Erwähnung eines Herrengebotes durch Paulus 1. Kor. 14,37 auf 14,34 verweist oder auch nur verweisen könnte. In diesem Fall würde die strenge Warnung von 1. Kor. 14, 38 auf jene zu beziehen sein, die die Frauenordination vertreten. Darüber hinaus sage ich, daß es eines ausdrücklichen Herrengebotes oder einer ausdrücklichen apostolischen Weisung zugunsten der Frauenordination bedarf, um die allgemein gültige Lehre der Kirche rechtmäßig zu ändern. Wir haben aber keine solche Vollmacht. Selbst wenn man nachweisen könnte, daß diese beiden Schriftstellen Frauen nicht vom Pfarramt ausschlössen, hätte die Kirche immer noch keine Vollmacht, Frauen zu ordinieren. Kurz gesagt, die Kirche hat kein Mandat zur Ordination von Frauen, sie hat aber ein unzweideutiges Mandat, Männer zu ordinieren.

---

26 *Brunner*, Peter, „The Ministry and the Ministry of Women", Concordia Publishing House, St. Louis, 1971; *Weinrich*, William, „It is not given to Women to Teach: A Lex in search of a Ratio", Logia, Mankato, 1991; *Wollenberg*, George, „The Office of the Holy Ministry and the Ordination of Women", University Lutheran Chapel, Minneapolis, 1990.

Peter Hauptmann:

Protestantische Frauenordination in russisch-orthodoxer Sicht

- Alexander Schmemann schreibt einem Anglikaner -

Bei den drei großen christlichen Konfessionen bzw. Konfessionsfamilien findet sich allein innerhalb des Protestantismus die Praxis einer Ordination auch von Frauen zum kirchlichen Amt. Zu ihr ist seit dem Zweiten Weltkrieg nach und nach sogar die Mehrzahl aller protestantischen Kirchen, auch der lutherischen, übergegangen.

Daß es im römischen Katholizismus zwar niemals zu einer Zulassung von Frauen zum Priesteramt kommen dürfte, sollte spätestens nach der von Papst Johannes Paul II.gebilligten Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28. Oktober 1995 im Anschluß an sein im Mai 1994 veröffentlichtes Apostolisches Schreiben "Ordinatio Sacerdotalis"[1] , wonach die Lehre, daß die Kirche nicht die Vollmacht habe, Frauen die Priesterweihe zu spenden, zum verbindlichen Glaubensgut der Kirche ("depositum fidei") gehört[2], noch dem letzten Zweifler klar geworden sein. Nichtsdestoweniger ist jedoch damit zu rechnen, daß in bestimmten Kreisen die Diskussionen fortgesetzt und die Forderungen nach Zulassung von Frauen zum Priesteramt auch fernerhin wiederholt werden.

In den orthodoxen Ostkirchen ist dagegen die Ordination von Frauen nicht nur durch ein Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel, Demetrios (1972-1991), an die Oberhäupter der übrigen 14 autokephalen[3] Schwesterkirchen sowie durch die internationale Theologenkonferenz vom 30. Oktober bis 7. November 1988 auf der Insel Rhodos[4] ausdrücklich als Häresie verworfen worden, sondern gilt auch im Kirchenvolk, und zwar selbst in Kreisen, die sonst Reformvorhaben gegenüber durchaus aufgeschlossen erscheinen, als ein völliges Unding, das niemand auch nur in Erwägung zieht.

Wenn man sich orthodoxerseits gleichwohl mit der Frauenordinationsfrage befaßt, dann geschieht das lediglich als Folge interkonfessioneller Berührungen: sei es, daß Katholiken oder Protestanten von orthodoxen Theologen eine Stellungnahme erbitten, sei es, daß man orthodoxen Christen gewisse Argumentationshilfen für Diskussionen mit Angehörigen westlicher Konfessionen an die Hand geben will.

---

1 = Priesterweihe.

2 Vgl. Herder-Korrespondenz, 49. Jg., Heft 12, Dezember 1995, S. 680.

3 D.h. völlig selbständigen, ihr Oberhaupt ohne Mitwirkung einer anderen Kirche wählenden und einsetzenden Kirchen.

4 Vgl. Internationale kirchliche Zeitschrift, 79. Jg. (1989), S. 231 f.

So entsprach auch Erzpriester Alexander Schmemann (1921-1983), Professor und Dekan des St.-Vladimir-Seminars in Crestwood, New York, einer der bedeutendsten russisch-orthodoxen Theologen des 20.Jahrhunderts, mit dem nachfolgend in deutscher Übersetzung dargebotenen Brief aus dem Jahre 1972 der Bitte eines ungenannt gebliebenen Freundes aus der Protestantischen Episkopalkirche, dem nordamerikanischen Zweig der Anglikanischen Gemeinschaft, um eine Schilderung der orthodoxen Reaktion auf die Idee der Ordination von Frauen zum Priesteramt, und er veröffentlichte diesen Brief nach seinem Abdruck in einem von den Episkopalisten besorgten Sammelband[5] auch in der von seinem Seminar herausgegebenen Vierteljahresschrift[6], um seine Glaubensgenossen damit für mögliche Streitgespräche zu rüsten.

Die abendländischen Konfessionen kannte Alexander Schmemann aus unmittelbarer Anschauung so gut wie kaum ein anderer unter den Theologen der Orthodoxen Ostkirchen. Wo immer ihm zu leben und zu wirken beschieden war, bildete seine Orthodoxe Kirche nur eine Minderheit in protestantisch oder katholisch geprägter Umwelt. In Tallinn (Reval) wurde er am 13. Mai 1921 als Kind russischer Eltern geboren, deren Familienname (wohl ursprünglich Schmedemann = Schmied) allerdings auf deutschbaltische Abkunft hinweist, was auch beim Familiennamen des derzeitigen Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, Aleksij II., der Fall ist: Ridiger ist nur die russifizierte Form von Rüdiger (Baron Rüdiger). Bereits in seiner frühen Kindheit verließen die Eltern mit ihm das vom Luthertum geprägte Estland, um sich in Paris niederzulassen, wo bis heute eine zahlenmäßig starke russische Kolonie besteht.

1928 rechnete man freilich noch mit nicht weniger als 400 000 in Frankreich lebenden russischen Emigranten. Damals bestand in Versailles sogar eine russische Militärschule, in der Alexander Schmemann einige Jahre als Kadett verbringen mußte, bevor er schließlich auf ein französisches Gymnasium überwechseln durfte. Aus seinem Einsatz als Altarhelfer in der großen russisch-orthodoxen Aleksandr-Nevskij-Kathedrale in der rue Daru erwuchs der Wunsch, dereinst selbst Priester zu werden. So studierte er von 1940 bis 1945 an dem 1925 in der ehemaligen Bodelschwinghschen Hügelkirche in der rue de Crimée mit Hilfe des YMCA (CVJM) eingerichteten und in der gesamten Ökumene bald zu höchstem Ansehen gelangten Orthodoxen St.-Sergius-Institut Theologie, danach aber auch noch an der Sorbonne klassische Philologie. Daneben beeinflußten ihn auch die um eine Wiederbelebung des französischen Katholizismus hochverdienten Theologen Jean Daniélou

5 H. Karl *Lutge* (ed.): Sexuality, Theology, Priesthood: Reflections on the Ordination of Women to the Priesthood, San Gabriel, CA, 1972, S.11-15.

6 Alexander *Schmemann*: Concerning Women's Ordination. A Letter to an Episcopal Friend, in: St. Vladimir's Theological Quarterly, New York (künftig: SVTQ) 3/1973, S.239-243.

(1905-1974) und Louis Bouyer (geb. 1913). Nachdem er schon 1943 geheiratet hatte, empfing er 1946 die Priesterweihe und begann gleichzeitig seine Lehrtätigkeit als Dozent für Kirchengeschichte am St.-Sergius-Institut.

Doch schon 1951 folgte Alexander Schmemann mit seiner Frau und drei Kindern dem namhaften russisch-orthodoxen Theologen Georgij Florovskij (1893-1979) nach New York, wo dieser 1949 die Leitung des bereits 1937 gegründeten St.-Vladimir-Seminars übernommen hatte und es nun durch das Gewicht seines Ansehens in die akademische und theologische Karte des Landes eintrug. Hier erhielt er eine Professur für Kirchengeschichte und Theologie der Liturgie. Im Jahre 1962, als das Seminar aus den bisherigen beengten Verhältnissen auf den großzügig angelegten Campus in Crestwood bei New York umziehen konnte, wo es sich bis heute befindet, wurde er auch sein Dekan und blieb es bis zum Tode.

Maßgeblichen Anteil hatte Alexander Schmemann auch an den Verhandlungen seiner auf die russische Aleuten- und Alaska-Mission seit 1792 zurückgehenden und durch Einwanderungswellen im 19. und 20. Jahrhundert schließlich auf etwa eine Million Gläubige angewachsenen Kirche mit dem Moskauer Patriarchat, die zu ihrer Anerkennung als "Autokephale Orthodoxe Kirche in Amerika", die als solche auch ihr Oberhaupt selbständig wählt und einsetzt, durch den Tomos des Patriarchen Aleksij I. von Moskau und ganz Rußland vom 10. April 1970 führten. Er selbst hätte es freilich lieber gesehen, wenn sich auch andere orthodoxe Kirchen in Nordamerika mit angeschlossen hätten, statt an ihren kirchenrechtlichen Bindungen an die Mutterkirchen in den Herkunftsländern der Einwanderer festzuhalten. Die *eine* Orthodoxe Kirche für Amerika war sein Ziel. Er verstarb nach kurzer, schwerer Krankheit am 13. Dezember 1983[7].

Alexander Schmemanns Schriftenverzeichnis weist nicht weniger als 302 Titel auf, wobei die Rezensionen nicht mitgezählt sind[8]. Dabei bediente er sich sowohl des Russischen als auch des Englischen oder Französischen. Als sein Hauptwerk gilt seine 1960 in Paris in russischer Sprache erschienene "Einführung in die liturgische Theologie" (Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie). Manches ist auch ins Deutsche übersetzt worden, so aus dem Englischen sein Aufsatz aus dem Jahre 1960: Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie (Sammelband: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, S.119-151) und sein Buch aus dem Jahre 1965: Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen (Olten / Freiburg i. B. 1974)[9]. Hier nun fügen wir die Übersetzung auch seines Briefes "Über Ordination von Frauen" an:

---

7 Vgl. John *Meyendorff*: A Life Worth Living, in: SVTQ 1/1984, S.3-10; A. *Piskunov*: Otec Aleksandr Shmeman, in: Zhurnal Moskovskoj Patriarchii 1/1994, S.78-83.

8 Fr Alexander *Schmemann*: A Chronological Bibliography (excluding book reviews) compiled by Paul Garrett, in: SVTQ 1/1984, S.11-26.

9 Titel des englischen Originals: Sacraments and Orthodoxy.

Lieber Freund!

Als Sie mich baten, die orthodoxe Reaktion auf die Idee der Ordination von Frauen zum Priesteramt zu umreißen, dachte ich anfangs, daß das zu tun nicht allzu schwierig sein würde. Es ist in der Tat nicht schwierig, einfach festzustellen, daß die Orthodoxe Kirche *gegen* das Priesteramt von Frauen ist, und so vollständig wie möglich die dogmatischen, kanonischen[10] und spirituellen Gründe für diese Opposition aufzuzählen. Bei einer nochmaligen Überlegung jedoch wurde ich überzeugt, daß eine solche Antwort nicht nur nutzlos sein würde, sondern geradezu schädlich. Nutzlos, weil alle solchen "formalen" Gründe - aus der Schrift, aus der Tradition, aus den Kanones[11] - den Verfechtern der Ordination von Frauen wohlbekannt sind, wie es auch unser allgemeiner ekklesiologischer Standpunkt ist, den - abhängend von ihrer Stimmung und ihren gegenwärtigen Prioritäten - unsere westlichen Brüder entweder als "ökumenischen Hauptbeitrag" der Orthodoxie begrüßen oder als archaisch, engherzig und irrelevant abtun. Schädlich, weil rein formal diese Antwort die wirkliche orthodoxe Position dennoch beeinträchtigen würde, indem sie sie auf einen theologischen Kontext und eine Perspektive zurückführte, die dem orthodoxen Denken fremd sind. Denn die Orthodoxe Kirche hat dieser Frage niemals gegenübergestanden; sie ist für uns gänzlich fremd, ein *casus irrealis*, für den wir keine Basis, keine Richtlinien in unserer Tradition finden, in der Erfahrung der Kirche selbst, und auf deren Diskussion wir deshalb einfach nicht vorbereitet sind.

Das also ist meine Schwierigkeit. Ich kann das Problem selbst nicht diskutieren, weil das zu tun die Erläuterung unseres Zugangs nicht nur zu den Frauen und zum Priesteramt, sondern vor allem zu Gott in Seinem Dreieinigen Leben, zu Schöpfung, Fall und Erlösung, zur Kirche und dem Geheimnis ihres Lebens, zur Vergöttlichung des Menschen[12] und der Vollendung aller Dinge in Christus erforderte. Abgesehen von alledem würde es unbegreiflich bleiben, da bin ich sicher, weshalb die Ordination von Frauen zum Priester-

---

10 Gemeint ist die Berufung auf die (alt)kirchlichen Kanones (S. u. Anm. 11).

11 Kanones (von griech. ho kanon = Stab, Richtschnur) heißen kirchenrechtliche Konzilsentscheidungen. Von grundlegender Bedeutung sind dabei die sog. Apostolischen Kanones, eine Sammlung von 85 Einzelbestimmungen, die sich hauptsächlich mit den Rechten und Pflichten der Geistlichkeit befassen, unter Verwendung antiochenischer Konzilsentscheidungen noch im 4. Jahrhundert niedergeschrieben und schließlich 692 vom Concilium Quinisextum ausdrücklich als für die Gesamtkirche bindend bestätigt werden.

12 Wo man im Luthertum von Rechtfertigung und Heiligung spricht, redet man in der Ostkirche vorzugsweise von Erlösung und Vergöttlichung. Das ist kein Gegensatz, sondern eher eine Verschiedenartigkeit in der Betrachtungsweise. Der Vergöttlichungsgedanke ist aber auch zumindest der frühen lutherischen Theologie nicht ganz fremd und hat sogar in unserem Gesangbuch seine Spuren hinterlassen. In Martin Luthers Weihnachtslied "Vom Himmel kam der Engel Schar" heißt es ja: "Zuletzt müßt ihr doch haben recht, / ihr seid nun worden Gotts Geschlecht" (EKG 17,6). Und Nikolaus Hermann singt vom Jesuskinde: "Er wechselt mit uns wunderlich: / Fleisch und Blut nimmt er an / und gibt uns in seins Vaters Reich / die klare Gottheit dran" (EKG 21,4). Nichts anderes

amt für uns gleichbedeutend ist mit einer radikalen und irreparablen Verstümmelung des ganzen Glaubens, der Verwerfung der ganzen Schrift - und, unnötig zu sagen, dem Ende aller "Dialoge"... Abgesehen von alledem wird meine Antwort wie eine andere "konservative" oder "traditionelle" Verteidigung des *status quo* klingen, genau dessen, was viele Christen heute, indem sie es zu häufig gehört haben, als Heuchelei, Mangel an Offenheit für den Willen Gottes, Blindheit gegenüber der Welt usw. zurückweisen. Offensichtlich genug werden diejenigen, welche die Tradition verwerfen, nicht noch einmal auf ein Argument *ex traditione* hören...

Aber worauf werden sie hören? Unsere Verwunderung - und die orthodoxe Reaktion ist vor allem die von Verwunderung - bezieht sich genau auf die befremdliche und für uns unbegreifliche Hast, mit welcher die Frage der Ordination von Frauen zunächst als eine Streitfrage akzeptiert, dann schnell auf die Ebene einer "Disziplinarangelegenheit" reduziert und schließlich als eine Streitfrage aus der Politik identifiziert wurde, die durch Abstimmung zu behandeln ist. In dieser befremdlichen Situation ist alles, was ich tun kann, zu versuchen, Ihnen diese Verwunderung zu vermitteln, indem ich kurz ihre hauptsächlichen "Komponenten" aufzähle, wie ich sie sehe und verstehe.

Die erste Dimension unserer Verwunderung kann als "ökumenisch" bezeichnet werden. Die Debatte über die Ordination von Frauen offenbart etwas, das wir lange Zeit befürchteten, aber das nun bestätigt ist über jeden Zweifel: die wirklich eingefleischte Indifferenz des christlichen Westens gegenüber allem jenseits der Sphäre seiner eigenen Problematiken, seiner eigenen Erfahrung. Ich kann hier nur wiederholen, was ich schon früher gesagt habe: Gerade die sog. "ökumenische Bewegung" war ungeachtet ihrer Behauptung des Gegenteils immer gewesen und ist noch ein rein westliches Phänomen, gegründet auf westliche Voraussetzungen und bestimmt durch eine spezifisch westliche "Agenda". Das ist nicht "Stolz" oder "Arroganz". Im Gegenteil, der christliche Westen ist beinahe besessen von einem Schuldkomplex und findet an nichts mehr Gefallen als an Selbstkritik und Selbstverurteilung. Er ist geplagt von einer völligen Unfähigkeit, über sich selbst hinauszugehen, die einfache Idee zu übernehmen, daß seine eigenen Erfahrungen, Probleme, Denkformen und Prioritäten nicht universal sein können, daß es nötig sein könne, bestimmt und beurteilt zu werden im Lichte einer wahrhaft universalen, wahrhaft "katholischen" Erfahrung. Westliche Christen verurteilen und verdammen sich selbst fast enthusiastisch - aber mit ihren eigenen Begriffen, aus ihrer eigenen hoffnungslos "westlichen" Perspektive heraus. So planen sie, da sie doch beschließen - auf der Grundlage ihrer

---

meinen letztlich auch die ostkirchlichen Theologen, wenn sie den uns ungewohnten und wohl auch leicht mißdeutbaren Vergöttlichungsbegriff gebrauchen. Vgl.auch Reinhard *Flogaus*: Theosis bei Palamas und Luther. Eine Untersuchung der Theologie des Gregorios Palamas und der Aussagen Martin Luthers über die Vergöttlichung des Menschen als Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1996.

eigenen, vielleicht beschränkten und fragmentarischen, spezifisch westlichen "Kultursituation" - , daß sie Ungerechtigkeiten, die Frauen angetan wurden, "wiedergutmachen" müssen, das unmittelbar zu tun und ohne auch nur zu fragen, was die "anderen" darüber denken mögen, und sind aufrichtig verwundert und geradezu betrübt über den Mangel an ökumenischem Geist, Sympathie und Verständnis auf seiten dieser "anderen".

Persönlich habe ich oft genug die historischen Begrenzungen der orthodoxen Mentalität kritisiert, um nicht das Recht zu haben, in aller Aufrichtigkeit zu sagen, daß mir die Debatte über die Ordination von Frauen *provinziell* zu sein scheint, zutiefst gekennzeichnet und geradezu determiniert von westlicher Selbstbezogenheit und Selbstgenügsamkeit, von einer naiven, fast kindischen Überzeugung, daß jeder "Trend" in westlicher Kultur ein radikales Neudurchdenken in der ganzen christlichen Tradition rechtfertigt. Wie viele solche "Trends" haben wir erlebt während der letzten Jahrzehnte unseres geplagten Jahrhunderts! Wie viele entsprechende "Theologien"! Der Unterschied ist diesmal jedoch, daß man sich in dieser besonderen Debatte nicht mit einer vorübergehenden intellektuellen und akademischen "Mode" - wie dem "Tod Gottes"[13], der "säkularen Stadt"[14], der "Feier des Lebens" [15] usw. - befaßt, welche, nachdem sie ein paar kurzlebige Bestseller hervorgebracht hat, einfach verschwindet, sondern mit der Drohung eines unumkehrbaren und nicht wiedergutzumachenden Aktes, der, wenn er Wirklichkeit wird, eine neue und diesmal, davon bin ich überzeugt, endgültige Trennung unter Christen erzeugen wird, das Ende aller Dialoge, wenigstens für die Orthodoxen, bedeuten wird...

Es ist wohlbekannt, daß die Verfechter der Ordination von Frauen den schrift- und traditionsgemäßen Ausschluß von Frauen vom Amt mit kultureller "Bedingtheit" erklären. Wenn Christus keine Frauen in die Zwölf miteinbezog, wenn die Kirche sie durch Jahrhunderte hindurch nicht in ihr Priesteramt miteinbezog, ist es wegen der "Kultur", die es damals unmöglich und un-

---

13 Im Jahre 1957 veröffentlichte der französisch-amerikanische Theologe Gabriel *Vahanian* in New York sein Buch "The Death of God" (Der Tod Gottes). Während es ihm jedoch lediglich um einen Tod Gottes in der Vereinnahmung durch die Kultur ging, vertrat Thomas J.J. *Altizer* in seinem 1966 in Philadelphia, Pa., erschienenen Buch "The Gospel of Christian Atheism" (Das Evangelium des christlichen Atheismus) bereits eine radikale Gott-ist-tot-Theologie, zu deren Wurzeln nicht zuletzt auch Dietrich Bonhoeffers "nichtreligiöse Interpretation" sowie Karl Barths Abwehr von Religion im christlichen Glauben gehören. Wortführer dieser Pseudotheologie in Deutschland wurden der Mainzer Neutestamentler Herbert Braun (1903-1991) sowie Dorothee Sölle (geb. 1929).

14 Anspielung auf den Titel eines Buches von H. *Cox* aus dem Jahre 1965, "The Secular City", in dem die Idealisierung wahrer Säkularität im modernen Staat, in der Politik und auf der Universität mit der Verwerfung jeglicher Metaphysik (Lehre von den letzten Gründen und Zusammenhängen des Seins) verbunden ist.

15 "Celebration of Life". Hierbei handelt es sich um kein festgefügtes theologisches Programm, sondern ganz allgemein um die Reduktion des Sinngehalts kirchlicher Handlungen auf eine feierliche Überhöhung bestimmter Lebensstationen.

denkbar gemacht hätte. Es ist nicht meine Absicht, hier die theologischen und exegetischen Implikationen dieser Sicht wie auch ihre rein historische Grundlage zu diskutieren, die mir, nebenbei, äußerst schwach und wackelig scheint. Was wirklich verwunderlich ist, ist dies, daß die Verfechter der Ordination von Frauen, während sie absolut überzeugt sind, daß sie vergangene "Kulturen" verstehen, ihre eigene kulturelle "Bedingtheit", ihre eigene Auslieferung an "Kultur" so ganz und gar nicht zu merken scheinen.

Wie sonst kann man ihre Bereitschaft erklären, das, was sich als eine vorübergehende Erscheinung erweisen kann und was auf jeden Fall eine Erscheinung ist, die gerade an ihrem Anfang steht (nicht zu sprechen von der Frauenbefreiungsbewegung, die gegenwärtig nichts anderes ist als Suchen und Experimentieren), als eine ausreichende Rechtfertigung für eine radikale Veränderung in der Struktur der Kirche selbst zu übernehmen? Wie sonst sollen wir ferner erklären, daß diese Bewegung in ihren eigenen Begriffen übernommen wird, d.h. in der Perspektive von "Rechten", "Gerechtigkeit", "Gleichheit" usw., alles Kategorien, deren Fähigkeit, christlichen Glauben adäquat auszudrücken und als solche in der Kirche verwendet zu werden, gelinde gesagt, fragwürdig ist?

Die traurige Wahrheit ist, daß die Idee der Ordination von Frauen selbst, wie sie heute dargeboten und diskutiert wird, das Resultat von allzu vielen Konfusionen und Reduktionen ist. Wenn ihre Wurzel Auslieferung an "Kultur" ist, ist ihr Entwicklungsmuster durch eine Auslieferung an "Klerikalismus" geformt. Sie ist in der Tat fast völlig beherrscht von der alten "klerikalen" Sicht der Kirche und der ihr innewohnenden doppelten "Reduktion": einerseits der Reduktion der Kirche auf eine "Machtstruktur", andererseits der Reduktion dieser Machtstruktur auf den Klerus. Der behaupteten "Inferiorität" von Frauen innerhalb der säkularen Machtstruktur entspricht ihre "Inferiorität", d.h. ihr Ausschluß vom Klerus, innerhalb der kirchlichen Machtstruktur. Ihrer "Befreiung" in der säkularen Gesellschaft muß darum ihre "Befreiung", d.h. Ordination, in der Kirche entsprechen.

Aber die Kirche kann nicht einfach auf diese Kategorien reduziert werden. So lange wie wir das unaussprechliche Geheimnis ihres Lebens mit Konzepten und Ideen, die ihrem wahrhaftigen Wesen *a priori* fremd sind, zu messen versuchen, verstümmeln wir sie buchstäblich. Und ihre wirkliche Macht, ihre Herrlichkeit und Schönheit, ihre transzendente Wahrheit entgehen uns einfach.

Das ist es, weshalb ich zum Schluß dieses Briefes nur *bekennen* kann, ohne dieses Bekenntnis durch irgendwelche "Beweise" zu erklären und zu rechtfertigen, daß die Nichtordination von Frauen zum Priesteramt nichts, *absolut nichts*, zu tun hat mit was für einer "Inferiorität" auch immer, die wir ersinnen oder uns einbilden können. In der *wesentlichen Realität,* die allein den Inhalt unseres Glaubens konstituiert und das ganze Leben der Kirche gestaltet, in der Realität des Königreiches Gottes, das vollkommene Gemein-

schaft, vollkommene Erkenntnis, vollkommene Liebe und zu guter Letzt die "Vergöttlichung"[16] des Menschen ist, gibt es wirklich "weder Mann noch Weib"[17]. Mehr als das, in dieser Realität, zu deren Teilhabern wir *hier* und *jetzt* gemacht sind, sind wir alle - Männer und Frauen, ohne jeden Unterschied - "Könige und Priester"[18], denn es ist das wesentliche *Priesteramt* der menschlichen Natur und Berufung, das Christus wieder in uns eingesetzt hat.

Es rührt von diesem *priesterlichen Leben* her, es rührt von dieser letzten Realität her, daß die Kirche sowohl Gabe als auch Annahme ist. Und damit sie dies sein kann, damit sie immer und überall die Gabe des Geistes ohne jedes Maß oder Begrenzungen sein kann, hat sich der Sohn Gottes in einem einmaligen Opfer selbst dargebracht und dieses einmalige Opfer und dieses einmalige Priesteramt zum wahrhaftigen Fundament, zur in der Tat wahrhaftigen "Form" der Kirche gemacht. Dieses Priesteramt ist *Christi,* nicht unseres. Nicht nur hat niemand von uns, weder Mann noch Frau, irgendein "Recht" darauf, sondern es ist ausgesprochenermaßen keiner der menschlichen Berufe analog, wenn auch höherstehend, zu allen anderen. Der Priester in der Kirche ist kein "anderer" Priester, und das Opfer, das er darbringt, ist kein "anderes" Opfer. Es ist für immer und allein Christi Priesteramt und Christi Opfer, denn nach den Worten unseres Gebets zur Darbringung "bist Du es, der darbringt, und Du, der Du dargebracht wirst, und bist Du es, der empfängt, und Du, der austeilt..."[19] Und somit hat das "institutionelle" Priesteramt in der Kirche keine eigene "Ontologie"[20]. Es besteht nur, um Christus selbst gegenwärtig zu machen, um sein einmaliges Priesteramt und sein einmaliges Opfer zur Quelle des Lebens der Kirche und zur "Erwerbung" des Heiligen Geistes durch Menschen zu machen[21]. Und wenn der Träger, die

16 Vgl. o. Anm. 12.

17 Vgl. Gal. 3,28.

18 Vgl. Offb. 1,6; 5,10.

19 Der Schlußabsatz des Rüstgebets des Priesters vor dem Großen Einzug in den Altarraum mit den für die Eucharistiefeier vorbereiteten Elementen, vom Chor mit dem feierlichen Gesang des Cherubim-Hymnus begleitet, lautet: "Denn du, Christus unser Gott, bist der Darbringende und der Dargebrachte, der Empfangende und der Austeilende, und zu dir senden wir den Lobpreis empor samt deinem anfanglosen Vater und deinem allheiligen und guten und lebenschaffenden Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen." Vgl. Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch. Hg. u. erl. v. Anastasios *Kallis*, Mainz 1989, S.100.

20 = Lehre vom Sein, von den Ordnungs-, Begriffs- und Wesensbestimmungen des Seienden.

21 Nicht anders urteilt die Apologie (VII,28) über die "Ontologie" der kirchlichen Amtsträger: "...quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt" (BSLK 240, 42-47); "...weil sie Christi Person vergegenwärtigen wegen der Berufung der Kirche, vergegenwärtigen sie nicht die eigenen Personen, wie Christus bezeugt: Wer euch höret, der höret mich (Lk. 10,16). Sooft sie das Wort Christi, sooft sie die Sakramente darreichen, reichen sie (sie) an Christi Statt und Stelle dar."

Ikone[22] und der Vollbringer dieses einmaligen Priesteramts *Mann* ist und nicht Frau, ist es so, weil Christus *Mann* ist und nicht Frau...

Warum? Dies ist natürlich die *einzig* wichtige, die einzig relevante Frage, die einzige, die keine "Kultur", keine "Soziologie", keine "Geschichte" und selbst keine "Exegese" beantworten kann. Denn sie kann einzig durch *Theologie* in der uranfänglichen und wesentlichen Bedeutung dieses Wortes in der Kirche, als die Betrachtung und Schau der Wahrheit selbst, als Gemeinschaft mit dem ungeschaffenen Göttlichen Licht[23], beantwortet werden. Es ist einzig hier, in dieser gereinigten und wiederhergestellten *Schau*, daß wir anfangen könnten zu verstehen, warum das unaussprechliche Geheimnis der Beziehung zwischen Gott und Seiner Schöpfung, zwischen Gott und Seinem auserwählten Volk, zwischen Gott und Seiner Kirche uns "wesentlich" offenbart ist als ein Ehegeheimnis, als der Vollzug einer geheimnisvollen Ehe; warum, in anderen Begriffen, die Schöpfung selbst, die Kirche selbst, der Mensch und die Welt selbst, und da in ihrer letzten Wahrheit und Bestimmung betrachtet, uns als eine Braut offenbart sind, als eine Frau, bekleidet mit der Sonne[24]; warum sich die Kirche gerade in der Tiefe ihrer Liebe und Erkenntnis, ihrer Freude und Gemeinschaft mit einer Frau identifiziert, die sie als "ehrwürdiger als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim"[25] preist.

Ist es dieses Geheimnis, das "verstanden" werden muß mit Hilfe unserer gebrochenen und gefallenen Welt, die sich selbst bloß in ihrer Gebrochenheit und Bruchstückhaftigkeit kennt und erfährt, in ihren Spannungen und Dichotomien[26], und die als solche unfähig ist zur letzten *Schau*? Oder ist es diese Schau und diese einmalige Erfahrung, die für uns wieder die "Mittel" unseres Verständnisses der Welt werden müssen, der Ausgangspunkt und die wirkliche Möglichkeit eines wahrhaft *göttlichen* Sieges über alles, was in dieser Welt nur menschlich, historisch und kulturell ist?

Alexander Schmemann

---

22 Der aus dem Griechischen (he eikon = Bild, Abbild) entlehnte russische Begriff "ikona" bezeichnet ausschließlich das sakrale Ähnlichkeitsbild als Abbild eines himmlischen Urbilds auf der Grundlage neuplatonischen Denkens. Die Verbindung zwischen Abbild und Urbild gilt dabei als so eng, daß die dem Abbild erwiesene Verehrung auf das Urbild übergeht.

23 Die Vorstellung vom "ungeschaffenen göttlichen Licht", das man mit dem Licht auf dem Berge der Verklärung (Mt. 17,2) gleichsetzt, spielt in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit eine große Rolle. Doch auch in lutherischen Gesangbüchern findet sich immerhin das Lied: "Morgenglanz der Ewigkeit, Licht vom unerschaffnen Lichte" (EKG 349,1).

24 Vgl. Offb. 12,1.

25 Anspielung auf das sog. "Megalynarion", den Lobpreis der Muttergottes in der Göttlichen Liturgie: "Wahrhaft würdig ist es, dich seligzupreisen, die Gottesgebärerin, die immerseligste und ganz unbefleckte und Mutter unseres Gottes. Du bist ehrwürdiger als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim. Unversehrt hast du Gott, das Wort, geboren, wahrhafte Gottesgebärerin, dich preisen wir hoch." Vgl. Liturgie (wie Anm. 19), S.138.

26 Zweiteilungen: Gliederung eines Gattungsbegriffs in zwei Arten.

Gewiß wird man sich als Lutheraner diese von russisch-orthodoxer Seite vorgetragene Begründung zur Ablehnung der Frauenordination weder in allen Stücken einfach zu eigen machen noch sich darauf beschränken können. Schriftgebundener Theologie bleibt vor allem die Führung des Schriftbeweises aufgetragen. Sie wird darum von Schriftstellen wie 1. Kor. 14,34-36 und 1. Tim. 2,11-15 auszugehen haben, deren Gewicht selbstverständlich auch den orthodoxen Theologen bewußt ist. Wenn sie Alexander Schmemann in diesem Brief beiseite gelassen hat, dann nur deshalb, weil er ihre Kenntnis bei den Befürwortern der Ordination von Frauen ebenso voraussetzt wie die Weigerung, ihnen Rechnung zu tragen, wie er ausdrücklich bemerkt. Um so dankbarer aber sollten wir ihm für die mit seinem Versuch einer Gesamtschau geschenkte Erweiterung des Blickfeldes sein. Ostkirchliche Theologen besitzen mitunter ein geschärftes Auge für Fehlentwicklungen in der abendländischen Christenheit überhaupt. Sich gegenseitig auf solche Fehlentwicklungen aufmerksam zu machen, ist jedoch ein wahrhaft ökumenischer Dienst und weitaus wichtiger als irgendwelche Versuche zur Abfassung von oberflächlichen Übereinstimmungserklärungen.

("Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen", Abschlußbericht einer Interorthodoxen Theologischen Konsultation. Aus: Una Sancta, 44. Jg. 3/1989, S. 252ff, hier S. 255f + 258);

14. Die Unmöglichkeit der Ordination von Frauen zum besonderen Priesteramt, wie sie in der Tradition der Kirche begründet ist, wird durch folgende kirchlich verwurzelte Positionen zum Ausdruck gebracht:

a) das Beispiel unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frauen zu seinen Aposteln erwählt hat;

b) das Beispiel der Gottesgebärerin, die in der Kirche kein sakramentales priesterliches Amt ausgeübt hat, obwohl sie gewürdigt wurde, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Wortes Gottes zu werden;

c) die apostolische Tradition, nach der die Apostel, dem Beispiel des Herrn folgend, niemals Frauen zu diesem besonderen Priesteramt der Kirche ordiniert haben;

d) einige Punkte der paulinischen Lehre über die Stellung der Frauen in der Kirche;

c) das Kriterium der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet wäre, es von der Gottesgebärerin hätte zuerst ausgeübt werden müssen.

Manfred K. Zeuch:

BEKENNTNISGEMEINSCHAFT IST KIRCHENGEMEINSCHAFT

Erwägungen zur Communio - Ekklesiologie

Ohne Zweifel war Budapest eher als Curitiba die eigentliche große Wende im Leben des Lutherischen Weltbundes. Zu jenem Zeitpunkt hat diese Organisation ein Ziel erreicht, auf das man seit Jahrzehnten, seit dem ehemaligen «Lutherischen Weltkonvent», hingearbeitet hat: von der Freien Vereinigung zur *Gemeinschaft* zu werden. Diesem Ergebnis liegt die Entwicklung eines gewissen Verständnisses von «communio» (=Gemeinschaft) zugrunde, das sich in einer «neuen» Ekklesiologie entpuppte, die mit der neuen Wortbildung «Communio-Ekklesiologie» bezeichnet wird. Mehr als ein theologisches Konzept, scheint diese Ekklesiologie ein ideologisches Weltprogramm[1] zu sein, von dem es alle Gegner nun zu überzeugen gilt.

Ich nehme für eine Analyse des ekklesiologischen Ansatzes des Lutherischen Weltbundes (LWB) die schon 1989 veröffentlichte Studie von Dr. Eugene Brand: «Auf dem Wege zu einer lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft».[2] Dieses Dokument ist eine «Erarbeitung und Ausarbeitung der Implikationen» der «theologischen Auffassung» die zu den Beschlüssen von Budapest führte, für Leben und Struktur» des LWB.[3] Die Studienkomission billigte 1986 dem Projekt des Exekutivkomitees zu, Material für die Kirchen zu produzieren, das die Bedeutung und Reichweite des Budapester Ereignisses erläutern soll. Brands Studie befaßt sich vorwiegend mit dem Konzept der Communio-Ekklesiologie und deren Implikationen für interkonfessionelle Fragen, Mission, Dienst und Entwicklung, Ethik und sozialpolitische Probleme (6). Es ist hauptsächlich eine geschichtliche Darstellung des LWB vom Standpunkt der Entwicklung der «neuen Ekklesiologie» aus.[4]

---

1 Vgl. *Communio/Koinonia*. Un concept du Nouveau Testament et de la chrétienté antique aujourd'hui repris. Son sens et sa portée. Une prise de position du centre d'Etudes oecuméniques. Strasbourg (1990), S.21. Die deutsche Ausgabe: *Communio / Koinonia*. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung. Straßburg (1990). Auch veröffentlicht in *Una Sancta*, Nr. 2 (1991).

2 BRAND, Eugene. *Auf dem Wege zu einer lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft*. LWB-Report 26 (1989). Die englische Parallelausgabe: *Toward a Lutheran Communion: Pulpit and Altar Fellowship*. LWB-Report N°26 (1988). Brands Studie war auch Ausgangsmaterial für das Straßburger Papier, siehe Anmerkung 1.

3 BRAND, a.a.O. S.5-6 (Seitennummer von hier an zwischen Klammern im Text)

4 Dr. Eugene Brand ist Mitglied der LWB Studienabteilung.

Ich befasse mich mit einigen Hauptpunkten, mit denen sich konfessionsengagierte Lutherische Kirchen außerhalb des LWB in dieser «Nach-Budapest-Zeit» mit Aufmerksamkeit auseinandersetzen müssen. Die Herausforderung und die Chance zu näherführenden Gesprächen unter Lutheranern liegt besonders bei der in jüngster Zeit wiedererscheinenden Akzentsetzung auf «Bekenntnis», die der sorgfältigen Prüfung der theologischen Konzepte und der geschichtlichen Voraussetzungen der ökumenischen Bewegung seitens solcher lutherischen Kirchen bedarf, die aus theologischen Gründen dieser weltweiten Organisation nicht angehören. Dies ist der Beweggrund der vorliegenden Analyse, die natürlich nur eine beschränkte Zahl von Dokumenten und Sekundärliteratur über dieses Thema in Betracht ziehen konnte.

Von einem geschichtlichen Überblick über die Communio-Ekklesiologie, seit dem Neuen Testament, über Nizäa bis in die lutherische Orthodoxie, geht Brand auf die Anfänge des lutherischen Weltkonvents über und schildert die Entwicklung im späteren LWB bis Budapest und die Zeit danach. Die Arbeit schließt mit der Aufgabenstellung dieser Ekklesiologie an die Kirchen im LWB und in der weltweiten Ökumene.

1. Zum Verständnis von Koinonia

Die Communio-Ekklesiologie ist zwar ein neuer Begriff, wird aber als Konzept bereits im Neuen Testament und in der Patristik verwurzelt angesehen. Das Verständnis des Grundbegriffes «communio» hat in den letzten Jahrzehnten eine wachsende Bedeutung bekommen. Über die «Allianzen» und «Freien Vereinigungen» der Anfänge der Ökumenischen Bewegung, suchen verschiedene Segmente der Christenheit einen neuen Ansatz zur Erkenntnis und zum Aufbau der christlichen Einheit, eben im Begriff *communio*. Und dies sowohl im Protestantismus als auch im römisch-katholischen und orientalen Kirchenbereich. Das Konzept communio war zum Beispiel die Grundintention der Enzyklika *Ad Petri Cathedram* vom 29. Juni 1959, vor der Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils,[5] wie auch die der dogmatischen Konstitution über Kirche *Lumen Gentium*,1964.[6] Seitdem «reden alle» im römisch-katholischen Bereich «von communio»: Papst, Glaubenskongregation, Bischofssynode, Bischöfe, kontinentale Theologen und Befreiungstheologen.[7] Nach der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 ist die «Communio-Ekklesiologie die zentrale und grundlegende Idee

5 *Mar*, M. do. *Concilio Ecumenico Vaticano II como resposta às mensagens do mundo atual.*(=Das 2. Vatikanische Konzil als Antwort an die Fragen der heutigen Welt) Coleção Ut Unum Sit. Edições Paulinas, Uruguaiana (1963), S.70.

6 *Hilberath*, Bernd Jochen. «Kirche als Communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?» In: *Theologische Quartalschrift* 174. Jahrgang 1.Heft, München (1994), S.45 ff. Vgl. Brand S.56.

7 Ebd.

der Konziliendokumente».[8] Parallel bahnte sich dieses Konzept auch im Protestantismus einen Weg. Meinen aber alle dasselbe mit diesem Begriff? B.J. Hilberath behauptet, daß «alle [...] von communio [reden] und jeder [...] etwas anderes [meint]».[9] Die Theologen vom Straßburger Forschungsinstitut für Ökumene sehen ein, daß es Differenzen im Verständnis von communio gibt, wenn es darum geht, festzustellen, welche Gesichtspunkte maßgebend und grundlegend sind für die kirchliche Gemeinschaft, und welche Verhältnisse zwischen diesen Gesichtspunkten existieren.[10] Beim lutherisch-römischen Dialog zum Beispiel wird festgestellt, daß das größte Problem in Hinsicht auf Kirchengemeinschaft das Verständnis vom Amt bleibt.[11]

Inwiefern «communio» ein Stichwort für ein klares, gemeinsames Projekt innerhalb des Ökumenischen Dialogs ist, oder vielmehr eine «Zauberformel», die Gegensätzliches bedeuten könnte,[12] wird hier nicht erläutert werden können. Daß zum Teil tiefliegende Gegensätze zwischen der Communio-Ekklesiologie und dem ekklesiologischen Verständnis des dem LWB nicht angehörigen Luthertums liegen, will die vorliegende Arbeit andeuten.

2. Vom Wesen der Kirche

Theologen des LWB, wie Eugene Brand oder Sven-Erik Brodd üben Kritik an dem lutherischen Kirchenverständnis der Vergangenheit. Da nach jahrzehntelanger Diskussion, seit der Gründung des LWB 1947 in Lund, das «ekklesiologisch schwer zu rechtfertigende» (45) Konzept der «Freien Vereinigung» in Bezug auf die LWB-Mitgliedskirchen[13] überwunden wurde und man 1990 in Curitiba, Brasilien, endlich zu einem neuen Konzept der «Gemeinschaft»[14] in der Verfassung fand, wird nun das Verständnis innerhalb lokaler oder nationaler Kirchen, daß Kirchen eine «freie Vereinigung von einzelnen Christen» seien, als «individualistisches Verständnis» (28) oder als «Assoziationsideologie»[15] abgelehnt. Als Beispiel solcher Kirchen werden unter anderen die «neuen» lutherischen Kirchen in Nordamerika erwähnt

8 Ebd. S.48.

9 Ebd. S.46.

10 *Communio* S.24

11 "Voies vers la communion» (1981) et «Face à l'unité»(1985) in: *Face à l'unité*, Paris (1986), zitiert in *Communio* S.25, Anm. 52.

12 *Hilberath*, a.a.O. S.46.

13 *Brand*, S. 44. Alte Verfassung des LWB, noch in Budapest. LWB-Report Nr.28-29. *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört.* Curitiba (1990), offizieller Bericht der achten Vollversammlung des LWB, S.217, §III, Vom Wesen des LWB.

14 Ebd. S.212.

15 (=Vereinigungsideologie) Brodd, Sven-Erik. «Haushalterschaft und Ekklesiologie». In: *Haushalterschaft - unsere Verantwortung vor Gott.* LWB-Dokumentation (April 1994), Nr.34, S.21ff.

(31). Daß sich nun eine gewisse Zahl von Lutheranern mit der theologisch-kirchlichen Lage des 19. Jahrhunderts, besonders nach der preußischen «Union» nicht abfinden konnten, und in einem neuen Kontinent in einem «konservativen, ausgeprägten Luthertum», wie Brand selber sagt, neue Kirchen gründeten, von deren theologischem Erbe als «wichtigster Garant das unveränderte Augsburgische Bekenntnis» war, wird wiederum als «individualistisches Verständnis von Christentum» und als anti-ekklesiologische «Vorstellung» nahezu verworfen (31). Hier ist aber das größte Hindernis wohl weniger die freiwillige «Vereinigung» von Christen, sondern die ganz bestimmte Natur der *dogmatischen* oder *theologischen* Basis dieser Vereinigung, d.h., daß das Bekenntnis als Doktrin von den Einzelnen angenommen wird (Ich komme zum Verhältnis von Bekenntnis und Theologie in Punkt 3 wieder zurück). Hier scheint wohl das grundlegende Problem für die Communio-Ekklesiologie sowohl im innerkirchlichen als auch im zwischenkirchlichen Bereich zu liegen.

Was nun das Wesen der Kirche ist, wird in der Auslegung von communio deutlich. Christen werden an Christus und aneinander in einer koinonia gebunden, in die sie durch die Taufe hineinkommen, und im Glauben erhalten werden. «Kirche ist eine communio von Menschen».[16] Diese «Gemeinschaft», die sich im Gottesdienst versammelt und das Mahl des Herrn feiert, ist die Kirche.[17] Man zieht aber einen deutlichen Unterschied zu einem früheren Verständnis dieser Menschengemeinschaft. Für Brodd zum Beispiel, ist die «bis vor kurzem» vertretene Definition von Kirche als «die Summe der getauften Gläubigen» heute «ekklesiologisch nicht mehr zu verteidigen.»[18] Warum? Weil nach der Communio-Ekklesiologie die «Kollektivität [...] vor der Einzelperson [kommt]» und die Kirche so als «korporative Person» angesehen wird.[19] Man wird sich aber hier auch fragen dürfen, ob von daher nicht der einzelne Christ in seiner eigenen Individualität und sogar geistlichen Verantwortung gewissermaßen beeinträchtigt wird, und ob die Kirche als korporative Person nicht zu einem Organ wird, das sich wesentlich von den Individuen (Gläubigen) unterscheidet. Besteht nicht gerade hier die Gefahr einer *civitas platonica*?[20] Diese «Person» oder communio bindet dann den Einzelnen so, daß jede Schranke, jedes «Hindernis», jeder Grund zu ihrer Nicht-konkretisierung zwischen Christen und Kirchen auf Erden nunmehr als illegitim und - wenn es im lutherischen Bereich geschieht - als «die lutherische Anomalie» (50) beurteilt wird. Ihre Integrität erlaube keine

16 *Communio*, S.9.

17 Ebd. S.11.

18 Brodd, a.a.O. S.24. Die Dogmatiker der luth. Orthodoxie sagten aber: *christiani sunt ecclesia* (=Die Christen sind die Kirche). Müller, J. Th. *Dogmatica*. Porto Alegre, S.220.

19 Brodd, a.a.O. S.25.

20 (=Platonische Stadt) Apol VII,20. Siehe *Communio* S.16.

Selbstgenügsamkeit, keine gegenseitige Verurteilungen.[21] Freilich sollen Christen einander nicht verurteilen. Es ist aber hier zu befürchten, daß in dieser Behauptung etwas anderes gemeint ist als Personenverurteilungen. Es kann sich etwa um die *Lehrverurteilungen* der Bekenntnisschriften handeln, die ja heute nicht ganz ohne dogmatische Kompromisse oder Zweideutigkeiten «gegenstandslos» gemacht werden sollen. Man hat den Eindruck, daß Lehrverurteilungen, konfessionsbegründete, wenn auch schmerzliche Trennungen keine Legitimität mehr haben, *weil* sie dem Bild der vollkommenen äußerlichen communio widersprechen. Diese «historischen und theologischen Schranken» gilt es demnach «herunterzureißen».[22] Nur, wie? In dieser Ekklesiologie wird m. E. eine Vermischung der Konzepte der internen und der externen Christenheit deutlich, sowie der Einheit und der Konkordie der Christenheit, worauf ich noch unten zurückkomme.

Diese Nicht-Unterscheidung vom internen und externen Aspekt der Kirche zeigt sich in der Argumentation Brodds,[23] nach der die Kirche «früher» als die «Summe der getauften Glieder», als die Vereinigung derer galt, die «Zuhörer(innen), Abendmahlsteilnehmer, Dienende und Haushalter» sind. Wenn man aber nicht nur mit der Orthodoxie sondern auch mit Luther an eine Unterscheidung - wenn auch nicht Trennung - zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Seite der Kirche Christi festhalten will, gilt dann nicht eine solche Bezeichnung eher der sichtbaren Christenheit? Freilich ist ihrem «unsichtlichen» Wesen nach, wie Luther sagt, die Kirche eine communio die man nicht als freie Vereinigung bezeichnen kann, weil ihre Existenz und Einheit von Gott gewirkt wird und ohne daß in den *christiani* (=Christen) die *ecclesia* (=Kirche) ist, noch das geringste Bewußtsein darüber besteht. Für Luther ist die Kirche *creatura evangelii* (=Geschöpf des Evangeliums). Das Evangelium ist das Mittel durch das dem Menschen die Gerechtigkeit Christi zuteil wird. Dieses Teilhaben an der Gerechtigkeit Christi erfolgt aber ohne

---

21 *Communio*, S.9: «La communion des croyants avec Christ engage toute la vie et tous les actes des humains. Il en va de même de la «communion» des croyants entre eux: elle est, certes, le fruit d'une croissance qui connaît un point de départ et des étapes; mais lorsqu'elle est pleinement réalisée, elle est toujours et partout - tant au niveau local qu'universel - une communion qui engage mutuellement et à laquelle on peut, pour cette raison, faire pleinement confiance. Son intégrité ne permet aucune autosuffisance et aucune mise à l'écart, aucune condamnation mutuelle et aucune discrimination». (=Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus nimmt in Anspruch das ganze menschliche Leben und alle menschlichen Haltungen. Dasselbe gilt auch von der Gemeinschaft der Gläubigen unter sich: Sie ist zwar die Frucht eines Wachstums das einen Ausgangspunkt und verschiedene Etappen hat. Doch wenn sie ganz verwirklicht wird, ist sie immer und überall - auf lokalem wie auf universalem Niveau - eine Gemeinschaft die gegenseitig verantwortlich macht, und der man aus diesem Grunde auch ganz vertrauen kann. Ihre Integrität läßt weder Selbstgenügsamkeit, noch Ausschluß, oder irgenwelche gegenseitige Verurteilung oder Diskriminierung zu» [eigene Übersetzung. Siehe Anm. 1])

22 *Stalsett*, a.a.O. S.56.

23 *Brodd*, a.a.O.S.24.

jedes Zutun menschlicher Kraft oder Vernunft oder menschlichen Reflexes. Der Mensch bleibt hier *mere passive* (=nur passiv). Es geschieht außerhalb dieser Zeit und Welt, *extra nos* (=außerhalb unserer selbst). Dieser Punkt, in dem der Mensch durch einen gerichtlichen Akt (*actus forensis*: auch etymologisch «von außen») mit Christus, der im Evangelium angeboten wird, verbunden wird, ist der rechtfertigende Glaube, und ist in der Ewigkeit ein unbeweglicher Punkt, weil er den Menschen an die konkreten Heilstaten Gottes in Christus in der Geschichte bindet, die für die Ewigkeit gültig sind.

Diesem aber folgt das Bewußtsein des Gerechtfertigten, der *Glaube als Reflex* des Menschen, das *Wissen* um die Liebe Gottes und die Erlösung. Der Glaube reagiert auf das Heil Gottes mit einem «Ja» und erkennt den, der ihn erlöst hat. Die alte Orthodoxie nannte dies *fides reflexa* (=der reflexive Glaube). Auch dieser Reflex ist allein Gottes Wirken, ebenfalls durch die eine Quelle: das Evangelium. Martin Warth nennt dies die Identifikation der Quelle des Glaubens.[24]

Es liegt aber im rechtfertigenden Glauben, in jenem Punkt *extra nos* daß der Mensch mit Christus *und* mit allen anderen Gerechtfertigten vereinigt ist und eine communio bildet. In diesem Punkt erfolgt die *Unitas*, die Einheit der Kirche. Sie ist eine Gabe Gottes. Sie ist, wie W.Pannenberg sagt, «vorgegeben».[25]

Die Identifikation dieses Glaubens aber, die *intra nos* und *inter nos* (=in und unter uns) geschieht, ist eine der Übungen des Glaubens. Die Identifikation, die auch als Bekenntnis und Gebet bezeichnet werden kann, und die sich so zur Vergangenheit hin richtet, zur Offenbarung Gottes hin in Geschichte und Wort, also zur Quelle, bildet mit den beiden anderen Aspekten, dem Leben in der Liebe, das sich in der Gegenwart abspielt, und der Hoffnung, die sich auf die Zukunft richtet, die wesentlichen Übungen des reflexiven Glaubens, von denen Paulus auch 1. Kor 13 spricht. Sie geschehen im Leben der Christen und der Kirche, im Bereich der Heiligung. So stehen Gottesdienst, Gebet, Bekenntnis, Dienst nicht im Bereich der Unitas. Die Unitas kann sich hier wohl sichtbar erweisen. Aber nicht alle «Zuhörer(innen), Abendmahlsgänger und Dienende» sind unbedingt mit Christus und den Gläubigen im rechtfertigenden Glauben verbunden. Auch Gleichgültige und Heuchler können so tun. Und, wie H.-L. Poetsch sagt: «organisatorische Zugehörigkeit allein bedeutet nicht Zugehörigkeit zur *Una Sancta* (=die eine Heilige Kirche)..»[26] Auch die Teilahme am Gottesdienst bedeutet noch nicht Zugehörigkeit zur *Una Sancta.*

---

24 *M. Warth* in den Vorlesungen der systematischen Theologie an der Theologischen Fakultät Concórdia, in Porto Alegre, Brasilien.

25 *Pannenberg*, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band III. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1993), S. 441.

26 *Poetsch*, Hans-Lutz. «Ökumene. Was ist das?» In: *Evangelium/Gospel* N°5, (2/1988), S.11.

So hat Brodd m. E. nicht recht wenn er behauptet, daß man «früher» meinte, die Kirche bestünde aus der Summe der Zuhörer usw., zumindest nicht im ursprünglichen lutherischen Verständnis. Nach Luther ist die Einheit der Kirche «vollkommen jenseitig».[27] Die universale Kirche identifiziert sich nicht automatisch mit dem weltweitem Christentum. Diese ist an «Raum und Zeit» gebunden,[28] jene aber *transökumenisch*[29] und ewig, um mit W. Oesch zu reden. *Abscondita est ecclesia, latent sancti*, sagte Luther.[30] Sie ist «kein Stück der Welt». Sie «steht im Geist und ist eine geistliche Versammlung».[31] Die «Früchte» lassen zwar den Christen in der Welt erkennen, doch absolut gilt daß «niemant sieht wer heylig odder gleubig sey».[32]

In der neuen Ekklesiologie vermißt man zuweilen die Unterscheidung zwischen der universalen Kirche und der äußeren Christenheit, in der die universale Kirche durch die *notae ecclesiae* (=die Merkmale der Kirche) erkennbar wird. Die genannte Straßburger Stellungnahme argumentiert, daß, wenn eine bestimmte kirchliche Institution (lokales Christentum) sich von anderen kirchlichen Institutionen trennt (aus welchen Motiven auch immer, das kommt jetzt hier nicht in Betracht), so sei dies eine «Isolation von der universalen Kirche»[33]; dies aber wohl in dem Falle, wenn weltweite Gemeinschaften oder eine bestimmte weltweite Gemeinschaft mit der *ecclesia catholica* (=katholischen Kirche) identifiziert wird.

---

27 *Luther*, zitiert nach *Elert*, Werner. *Die Morphologie des Luthertums*. Band I, München (1931), S.226.

28 Was die Straßburger Stellungnahme von der Universellen Kirche behauptet, *Communio*, S.16. Siehe aber CA VII: «quod una sancta ecclesia *perpetuo mansura* sit» (=»daß *alle Zeit* musse ein heilige christliche Kirche *sein und bleiben*». BSLK, (1952), S.61.

29 *Oesch*, W. «Die wahre Ökumene». In: *Lutherischer Rundblick*. 13. Jahrgang (5/1965), S.88. «Wenn die Kirche nicht von dieser Welt ist, "sondern (auch) von der kommenden Welt, so überschreitet der Begriff ihrer Einheit die Maßstäbe der "die Erde bewohnenden" Menschheit (Oikoumene). Es geht um himmlische, nicht nur irdische, ewige, nicht nur zeitliche Einheit». Diese Einheit, die «von oben» kommt ist also «trans- und überökumenisch» weil sie alle Begriffe von Erde und Zeit «unter sich läßt».

30 (=»Die Kirche ist verborgen, und die Heiligen unsichtbar»), WA 18, 652,23 zitiert nach *Elert*,W. a.a.O. S.226.

31 Ebd. Vgl.Ap VII,5: Melanchton läßt klar die Innerlichkeit oder «Unsichtbarkeit» der Kirche erkennen wenn er sagt: «at ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac ritum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus; quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.» (=»Die christliche Kirche stehet nicht allein in Gesellschaft äußerlicher Zeichen, sondern stehet furnehmlich in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des Heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes. Und dieselbige Kirche hat doch auch äußerliche Zeichen, dabei man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakrament demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche.»)

32 WA 6,301,2, zitiert nach *Elert*, W. a.a.O. S.226

33 *Communio*, S.10. Vgl. ApVII,10: «et catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundum Christum, eundem spiritum sanctum et eadem

3. Zum gemeinsamen Verständnis des Evangeliums

Mit dem oben Gesagten hängt wesentlich das Problem von der Definition des *Evangeliums* zusammen. Wie schon angedeutet, ist auch für die Kirchen des LWB «das gemeinsame Verständnis des Evangeliums» die maßgebende Basis für die Anerkennung der Kirchengemeinschaft. Wie komplex aber diese Problematik im zwischenkirchlichen Dialog ist, besonders wo solche Kirchen in ihm mit einbezogen sind, die «enge Verbindung zur Lutherischen Kirche - Missourisynode haben» (85), zeigt die Erklärung der LWB Vollversammlung bereits in Evian 1970: «Der Grund für die Einheit der Kirche ist identisch mit dem, was die Kirche zur Kirche macht: Jesus Christus, im Evangelium gegenwärtig, wird durch Wort und Sakrament verkündigt und im Glauben angenommen...In allen Gemeinden, in denen Christus so verkündigt wird, ist die Voraussetzung für Kirchengemeinschaft gegeben.»[34] Hier ist allem Anschein nach nicht die «vorgegebene», sondern die «aufgegebene Einheit»[35] gemeint. Diese kann aber nach reformatorischem Verständnis wohl doch nur die *Konkordie* sein, die Einheit der äußerlichen Christenheit, der Kirche *late dicta* (=im weiten Sinn). Diese Einheit ist der Christenheit als Aufgabe gegeben. Wenn aber der «Grund für (diese) Einheit» Jesus Christus ist, weil er «die Kirche zur Kirche macht», so hat man hier das Evangelium von Jesus Christus im engen Sinn vor Augen. Das Evangelium in diesem Sinn, oder *proprie dicta* (=im eigentlichen Sinn), ist das wesentliche Mittel wodurch der Heilige Geist Kirche erschafft, einigt und erhält (Apg 16,30-31; Joh 3,16; Lk 23,42-43).[36] Dies ist die eine Kirche Christi, die Kirche ebenfalls im eigentlichen Sinn, oder *proprie dicta*. So gibt es keine Unitas ohne dieses Evangelium. Im Dokument aus Evian aber redet man allem Anschein nach von der Einheit der Kirche im weiten Sinn oder *late dicta*, wenn von «allen Gemeinden»die Rede ist. Dies bestätigt aber die schon lange herr-

---

sacramenta, sive habeant eusdem traditiones humanas sive dissimiles. Et in decretis inquit glossa, ecclesiam large dictam complecti bonos et malos; item malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine.» (»...so ist der tröstliche Artikel im Glauben gesetzt: "Ich gläube ein katholick, gemeine, christliche Kirche", damit niemands denken möge, die Kirche sei, wie ein ander äußerlich Polizei, an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie von Rom der Papst sagen will; sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sein, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich gläuben, welche denn ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen heiligen Geist regieret werden, ob sie wohl ungleiche Ceremonien haben. Denn auch im Decret Gratiani sagt klar die Glosse, daß dies Wort Kirche *large* (= in weiterem Sinne) zu nehmen, begreift Böse und Gute. Item, daß die Bösen allein mit dem Namen in der Kirchen sein, nicht mit dem Werke; die Guten aber sind beide mit Namen und Werken darinne.»)

34 LWB Bericht zur Vollversammlung, Evian 1970, S.111, zitiert durch Brand S.56.

35 *Pannenberg*, W. a.a.O. S.441.

36 *Preus*, Robert. «A base para a concordia». Buss, P., Übers. In*: Formula para a concordia.* Ensaios Teologicos Nr. 1, Porto Alegre (1978), SS.5-20.

schende Meinung in der ökumenischen Theologie, daß das Evangelium *proprie dicta* nötig, aber auch *ausreichend* sei für *Kirchengemeinschaft*, für die Einheit der äußerlichen Christenheit (*late dicta*), unter Berufung auf CA VII. Das kommt z.B. klar zum Ausdruck in der Stellungnahme der Estnischen lutherischen Kirche zu «Taufe, Eucharistie und Amt» (Lima-Papier): «Was für das Heil des Menschen ausreicht, (gemeint ist hoffentlich das Evangelium *proprie* dicta), reicht auch für die Einheit der Kirche aus (gemeint ist, wie man anschließend sieht, die äußerliche Einigkeit) und deswegen ist mehr als das verkündigte und in den Sakramenten sichtbar ausgedrückte Wort Gottes für die Einheit der Kirche nicht nötig (auf den ersten Blick scheint es um die ganze Lehre zu gehen, ist aber immer noch Evangelium proprie dicta gemeint:) *weil* mehr für das Heil nicht nötig ist.»[37] Und diese «Überzeugung» sei «ein noch ungenütztes ökumenisches Kapital der lutherischen Tradition».[38]

Ist aber die Lutherische Tradition der Bekenntnisschriften hier nicht mißverstanden worden? Die Entstehungsgeschichte, das Wesen und die Aussagen der Bekenntnisschriften bilden eine Tradition - die freilich in der späteren Orthodoxie zugespitzt wurde- in der die klare Überzeugung gilt, daß parallel zum bindenden Verhältnis des Evangeliums proprie dicta zur Kirche proprie dicta und der daraus entstehenden Unitas, auch das Verhältnis des Evangeliums late dicta zur Kirche late dicta und der darauf aufzubauenden Konkordie steht. Wenn, wie Luther sagt, das Evangelium die «Substanz» der Kirche ist, so ist auch die rechte Identifikation dieses Evangeliums die Substanz oder Mittel zur Konkordie. Die Identifikation erfolgt, wie oben angedeutet, im Bereich des Bekenntnisses bzw. Gebets in der Kirche. In dieser Identifikation müssen die Christen ihre Einigkeit im Geist suchen, d.h. zu einem gemeinsamen Bekenntnis des Evangeliums finden. Daher werden Kirchen nicht immer Kirchengemeinschaft *feststellen* können, sondern gelegentlich auch *aufrichten* müssen. Man ist aber lange nicht mehr überall der Überzeugung, daß nach der lutherischen Tradition ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums proprie dicta nicht genügt, sondern daß, wie Schlink andeutete, das Evangelium nie allein schlichte Verkündigung, sondern auch immer Doctrin ist.[39] Im Konsens der *doctrina evangelii*, «in allen ihren Artikeln» wie es in der Konkordienformel heißt, ist die Einheit bzw. Einigkeit (dieses Wort ist wohl passender) zu suchen.

---

37 Zitiert durch *Seils*, Michael. *Lutherische Konvergenz?* Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen «Taufe, Eucharistie und Amt» der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. LWB-Report 25 (Juni 1988), S.156, Betonung hinzugefügt.

38 *Evian* 1970, zitiert durch Brand S.57.

39 *Preus*, Robert. a.a.O., S.11.

Das heißt dann, das Evangelium im weiten Sinn (Matth 28,19-20), die christliche Lehre «und allen derselben Artikel» ist das Mittel, wodurch der Heilige Geist die Kirche zur äußerlichen Einheit führt (*consonantia fidei*),[40] für die sich die ökumenische Bewegung ja einsetzt.

Im LWB gilt aber nun folgende Überzeugung, wie man im Bericht aus Evian weiterliest: «Die *Unterschiede* in der Auslegung und Weitergabe des Evangeliums, die auch weiterhin in Lehre und kirchlicher Ordnung bleiben können, sind kein zureichender Grund, die Kirchen voneinander zu trennen (57).» Solche Unterschiede sind zwar Realität, und können nicht vermieden werden, aber sie können wohl Divergenzen in der gemeinsamen Identifikation der Quelle des Glaubens bedeuten. Für Luther war dies ein brennender Punkt: seine Kirche war in ihrer Zeit bedroht, weil sie das Evangelium nicht mehr richtig identifizierte (bekannte, lehrte). Ohne diese Übereinstimmung ist die Einheit der Christenheit nicht möglich, sie zerbricht. Luther hat schließlich mit Rom brechen müssen[41] in der Überzeugung, daß die Reformation den altchristlichen Glauben weiterführe, weil für ihn mit dem Evangelium, wodurch Gott Glauben und Kirche stiftet, auch alle anderen Glaubensartikel verbunden sind. Diese sind entweder Vorläufer oder Nachläufer der Rechtfertigungslehre.[42]

Brand behauptet wohl, «Der LWB [habe] die Intention der Confessio Augustana und ihrer Apologie ernstgenommen, den orthodoxen, katholischen Glauben zu bekennen (86).» Der orthodoxe Glaube ist nur einer (Eph 4,5), und die rechte Identifikation dieses Glaubens ist das eine Bekenntnis der einen Kirche Christi. Luther hat um sie gerungen. Die römische Kirche wollte aber nicht mehr zu ihr zurück. Die Sakramentarier wollten sich ihr nicht anschließen. Für Luther aber durfte es keine «Unterschiede in der Auslegung des Evangeliums» in diesem Sinn geben. Jesu Kirche hat nur ein Evangelium, so muß das Bekenntnis sachlich auch nur eins sein. Die eine Kirche Christi hat aber stets das rechte Bekenntnis gehabt und abgelegt. Brand zitiert aus dem Vorwort des Konkordienbuches und unterstreicht in dem Zitat, daß dieser Konsens «von der allgemeinen rechtlehrenden Kirche Christi geglaubt ist».[43]

---

40 "Übereinstimmung im Glauben», FC SD X,31

41 *Warth*, Martim C. «Lutheran World Federation». In: *Evangelical Directions for the Lutheran Church*. Kiehl, E., und Werning, W., Hrsg., Lutheran Congress, Chicago (1970).

42 *Bohlmann*, Ralph. «A celebração da Concórdia». In: *Formula para a Concordia*. Ensaios teologicos Nr. 1, Porto Alegre (1978), SS.43-78 (S.49).

43 *Brand*, Anmerkung 20: «Es wird weiterhin auf die rechtgläubige (katholische) Lehre verwiesen: die "lutherischen" Kirchen haben "die darin (CA) begriffene und in göttlicher Schrift wohlgegründete, auch in den bewährten alten Symbolis kurz verfasste Lehre für den einigen alten und *von der allgemeinen rechtlehrenden Kirchen Christi gegleubten*, wieder viel Ketzereien in Irrtumben erstrittenen und wiederholten Konsens erkannt, fest und beständig gehalten.»

Er fährt dann aber fort, nach seinem Zitat einer solchen klaren Stelle der lutherischen Symbole: «(Die CA VII) gibt nicht vor, Kirche mit Gruppen zu identifizieren, die eine korrekte theologische Auffassung in Bezug auf Verkündigung und Sakramente vertreten (86).» Was ist aber eine «korrekte theologische Auffassung» von Evangelium und Sakramenten? Geht es in Kirche und Theologie nicht stets um die Frage des Wahrheitsanspruches der Offenbarung Gottes in Christus und um das Ringen nach einer wahren, wenn auch immer in einer bestimmten historischen Zeit verfaßten Identifikation dieser Offenbarungswahrheit Gottes? Wird diese eine Wahrheit nicht zugleich Bekenntnis für die Kirche und Mittel zur Etablierung oder Erhaltung der Einigkeit in der Kirche? War dies nicht das Lebenswerk der Reformatoren? Die Bemühungen um die Konkordie Ende des 16. Jahrhunderts zielten darauf, die «Grundwahrheiten», die «*semper et ubique*, («immer und überall») wenn auch nicht *ab omnibus* («von allen», wie Vinzenz von Lerinum sagte) geglaubt wurden, (zu) klären und (zu) verbreiten.»[44]

Wo aber von einer historisch-kritischen Methode zur Erforschung der Heiligen Schrift ausgegangen wird, da wird man eher zur Überzeugung kommen, daß tiefe Gegensätze und Widersprüche in zentralen Themen der Theologie heute lediglich die des Neuen Testaments wiederspiegeln, und daß dieser theologische Pluralismus in der Kirche im Pluralismus des Neuen Testaments wurzele.[45]

Das große Problem in diesem Sachverhalt ist die hermeneutische Frage zu CA VII. Manche lutherischen Theologen meinen, «Evangelium» in CA VII könne in zwei Bedeutungen benutzt worden sein.[46] Das heißt, im 1. Teil handele es sich warscheinlich um den engen Sinn, und im 2.Teil um den weiten Sinn von Evangelium. Im 2. Teil heißt es: *Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* (=»Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden»).[47] Hier geht es um die Frage der Konkordie. Aber auch hier gilt das *pure et recte* (=»rein und recht», d.h., «dem gottlichen Wort gemäß») des 1.Teils. Beide Adjektive sind Bedingungen für die Kirche. Sie messen sich an ihrer Schriftgemäßheit.[48] Zur ekklesiologischen Frage von CA VII, das heißt, *ad veram unita-*

---

44 *Spitz*, Lewis. «Die Konkordienformel damals und heute». In: *Lutherische Rundschau*. Zeitschrift des LWB. (4/1977), S.544.

45 CTRE von der LC-MS zitiertes Dokument, S.23.

46 *Bohlmann*, R. a.a.O.

47 CA VII, BSLK, S.61.

48 Vgl. *Kimme*, August. «Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischen Konfession.» In: *Fuldaer Hefte*. Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Klapper, G. Hrsg. Heft 21, LVH Berlin (1971), besonders Kapitel III und IV, S.25ff.

tem ecclesiae (=zu wahrer Einigkeit der Kirche), «genügt», - und das heißt zugleich: es ist unentbehrlich,- das *consentire* (=Übereinstimmen). Wo ein *dissentire* (=ein Abweichen) geduldet, ja als bereichernd empfunden wird, da hat man sich wohl schon von der Intention der Verfasser der lutherischen Bekenntnisschriften entfernt.

In diesem Abschnitt sagt Brand weiter: «Das Geschehen des Evangeliums ist es, was zentral und konstitutiv für die Kirche ist, nicht theologische Korrektheit oder historische Strukturen. Ein lutherisches Communioverständnis legt also starkes Gewicht auf *Bekenntnisgemeinschaft*» (86). Das «Geschehen des Evangeliums» ist die Kraft Gottes zum Heil der Menschen in Christus. Sie ist konstitutiv für die Kirche und ihre Einheit, wie schon oben gesagt. Doch rechtes Bekenntnis, rechte Identifikation dieses Evangeliums, gründet auf «korrekter Theologie»,[49] wenn man diesen Ausdruck benutzen will, und das ist konstitutiv für die Konkordie.

Nichtsdestoweniger stellt Brand «Bekenntnisgemeinschaft» als *das* Prinzip für Kirchengemeinschaft dar. In seiner Studie kommt wiederholt die Formel vor, die er den *cantus firmus* der neuen Entwicklung des LWB nennt: *Bekenntnisgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft.*[50] Versuchen wir dies im LWB zu verstehen: man ist zur Überzeugung gekommen, daß überhaupt keine Frage mehr bestehen darf, ob sich lutherisch nennende Kirchen in Gemeinschaft treten können oder nicht. Sie *sind* es schon. Einige wollen es aber nur nicht wahrnehmen. Alle, die die CA oder die anderen Bekenntnisschriften formal anerkennen, gelten als Glieder der lutherischen Gemeinschaft. Ob sich die Kirchen wirklich diesen Schriften als *norma normata* (=eine der Heiligen Schrift als oberste Norm verpflichtete *Norm*) verpflichten möchten in Lehre und Praxis, spielt eine geringere Rolle, da man der Meinung ist, daß ja zum größten Teil die Bekenntnisse ohnehin schon überholt sind, und das Ganze aktualisierungsbedürftig ist (58). Es werden Bekenntnis und «korrekte Theologie» voneinander getrennt, weil Kirche und Evangelium im Hinblick auf Konkordie *proprie dicta* verstanden werden. Dies führt freilich auf einem leichteren Weg zur äußeren Einheit. Folgerichtig meint Brand: «Wo Bekenntnisgemeinschaft dagegen im Sinne von korrekter Theologie verstanden wird, wirkt sie sowohl konfessionell (gemeint ist die «Lutherische Gemeinschaft» die als im LWB vergegenständlicht angesehen wird) als auch ökumenisch im Blick auf Kirchengemeinschaft destruktiv.(87)»

Der cantus firmus lautet: «Bekenntnisgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft». Wenn Bekenntnis von «korrekter Theologie» geschieden wird, dann stellt sich die Frage was nun «konstruktiv» wirkt in Bezug auf Kirchen-

---

49 Siehe *Ludolphy*, Ingetraut. «Die Unentbehrlichkeit der theologischen Arbeit für die Gemeinde». In: *Fuldaer Hefte.* Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Klapper, G. Hrsg. Heft 17, LVH Berlin (1967), S.149.

50 *Brand* S.39,57,59,61,85,93,96.

gemeinschaft. Inwiefern ist das lutherische Bekenntnis als gemeinsame richtige Identifikation des Evangeliums auch Symbol in Lehre und Leben des LWB, und, als solches, «Zeugnis des Glaubens vor der Welt und Definition der biblischen Wahrheiten gegen falsche Lehren und Mißbräuche, die die Kirche zerstören»?[51] Brand erinnert wohl daran, daß die Lutheraner in der Vollversammlung in Helsinki «nicht in der Lage waren, über die *Rechtfertigung* miteinander übereinzustimmen» (55). Diese Frage lasse er aber in seiner Studie aus, weil «sie kaum eine *direkte* Bedeutung für die Frage der Kirchengemeinschaft» habe. Es braucht also über diese Schriftlehre kein Konsens zu bestehen, damit Kirchengemeinschaft existieren kann. Dieses Dogma steht also über dem *satis est,* weil das *nötige* zur Einheit schon vorher irgendwie vorhanden ist. Der offizielle Dialog mit der römischen Kirche hat in diesem Fall dann das «nötige» von CA VII überschritten, als er über das, was Luther den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (=den Artikel durch den die Kirche steht oder fällt) nannte, verhandelte und man als Ergebnis dieses Dialogs den Konsens über die Rechtfertigung erreicht zu haben meint. Es bestehe dann noch hauptsächlich eine Meinungsverschiedenheit in der Frage der Ämter und der Heilsmittlerschaft zwischen der lutherischen und römisch-katholischen Tradition.

In der Konkordienformel aber, die als Instrumentarium für die Etablierung bzw. Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen *inter se pugnantes ecclesiae* (=Kirchen, die unter sich streiten) galt, und heute noch dienen will, ist aber von der *iustitia fidei coram Deo* (=Die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott) die Rede.[52] Nach der «stärker integrierten Sicht von Communio», die «im Entstehen ist», (58) können trotz der Lehrunterschiede selbst in solchen Punkten wie der Rechtfertigungslehre «schon jetzt gelebte Formen der Gemeinschaft» (man verstehe *Kirchengemeinschaft*)[53] gesucht werden.

So bezieht sich das satis est nach diesem Verständnis auch auf nicht-lutherische Kirchen, und «darüber hinausgehende Forderungen für Kirchengemeinschaft zu stellen, (verleugne) die ökumenische Dimension des Bekenntnisses der Reformation» (58). Der CA VII kommt ein neuer Sinn zu wenn Brand anschließend sagt: «die Vielfalt von Organisationsformen *und von theologischen Schulmeinungen* hebt Kirchengemeinschaft nicht auf.»[54] Mit anderen Worten, in einer Paraphrase von CA VII, es «ist weder Not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige

51 *Goerl*, Otto A. *Cremos, por isso também falamos. Formula de Concordia.* Concordia, Porto Alegre (1977), S.11. (=*Wir glauben, deshalb reden wir auch. Formel für die Konkordie*)

52 Siehe FC Ep III, *status controversiae*, *affirmativa*, und *negativa,* wodurch «zween widerwärtige Irrtumb in "etlichen" Kirchen» abgeschafft werden sollten. BSLK (1952), S.781ff. Siehe auch FC SD III.

53 V. Vollversammlung 1970, *Brand* S.57.

54 *Brand* S.58. (Betonung hinzugefügt)

Zeremonien...gehalten werden, *noch daß allenthalben die gleichen theologischen Meinungen vorhanden sind*». Dies ist weitspannig gesagt, wenn auch nicht so wörtlich. Unsere Bekenntnisse haben also keine wahre theologische Funktion mehr, sondern die formale Funktion der Anerkennung: Wer sie formal anerkennt, gehört zur «lutherischen Koinonia», und wird als Schwesterkirche anerkannt. Darin besteht weitgehend kein Zweifel mehr im LWB. Brand zitiert aber Peter Brunner, der dies als «ekklesiologisches Problem» ansieht, denn «trotz der ausdrücklichen Bejahung der Lehrgrundlage (des LWB) wird angezweifelt, daß unter den im Weltbund verbundenen Kirchen ein consensus im Blick auf die Lehre des Evangeliums tatsächlich besteht».[55] Daß es aber trotzdem noch lutherische Kirchen gibt, die anderen die kirchliche communio versagen, ist für Brand ein «Ärgernis» (obwohl die Trennungen für alle ein Ärgernis sind und an sich dem Zeugnis des Evangeliums schaden), und «die eigentliche lutherische Anomalie» (53,50).

Wie kann man das verstehen im Blick auf die Aussage Brunners? Es müssen drei Dimensionen miteinander und in ihrem Zusammenhang beachtet werden, wenn es um das Verhältnis zwischen Christen und Kirchen geht. Es sind die Dimensionen von Einheit, Liebe und Wahrheit, wie es die theologische Kommission der Lutherischen Kirche- Missourisynode ausgedrückt hat. Keine dieser Dimensionen kann für sich selbst bestehen. Alle hängen voneinander ab. Durch die Liebe suchen Christen einander zu erbauen und einander zur Treue gegenüber der Heiligen Schrift zu helfen. Aber diese Liebe wird auch in manchen Situationen die Glieder einer Kirche zur Trennung von anderen Christen bewegen müssen, oder zur Ausübung der Kirchenzucht nach Mt 18, so viel Tränen es auch von ihnen kostet, wenn Wort und Sakrament, die Mittel die der Kirche ihre Unitas und Konkordie geben, in Lehre und/ oder Praxis mißbraucht werden. Die Kirchengemeinschaft solchen Christen oder Kirchenkörpern zu versagen, die solchen Mißbrauch tun oder dulden, ist keine Option mehr. Man sieht sich dazu genötigt.[56]

Bei den Reformatoren haben wir diesbezüglich klare Beispiele. Luther hielt den Lehrgegensatz gegenüber den Schweizern für so einschneidend, daß ihm eine äußere Kirchengemeinschaft mit ihnen nicht tragbar erschien.[57] Was die Sakramentsverwaltung betrifft, war für ihn eine Kirche, die das Abendmahl unverantwortlich und ununterschieden jedem austeilt, den Schwärmern reserviert.[58]

---

55 *Brunner*, Peter. «Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem». In: *Lutherische Rundschau* 10 (1960), S.279ff. zitiert durch Brand, S. 49.

56 Vgl zu diesem Thema: *Lerle*, Ernst. «Streit um Abgrenzung». In: *Evangelium/Gospel* Nr 4, (Oktober 1992), S.128ff, deutsch und englisch («The controversy about delimitation» Übersetzung von J. Drickamer).

57 Vgl. Luthers Brief an die Frankfurter am Main, 1533. *Elert*, a.a.O. S.245

58 WA 30(3),567,3 zitiert durch *Nagel*, Norman. «Closed Communion: in the way of the Gospel; in the way of the Law». In: *Concordia Journal* (January 1991), S.20.

Umgekehrt müssen sich Christen verpflichtet wissen, Gemeinschaft zu praktizieren wo der Konsens in der doctrina evangelii existiert. Dies strebte Luther z.B. in seinem Verhältnis zu den geistlichen Erben von Johannes Huß an. Luther drängte darauf, die Böhmen aus ihrer schismatischen Isolierung zu reißen indem er ihnen den Rat gab, die Gemeinschaft mit Christen außerhalb ihrer Landesgrenze, zum Beispiel mit den Deutschen, zu stärken. So sah auch Luther Kirchengemeinschaft nicht als eine organisatorische Gestalt an, sondern als ein gemeinsames Bekenntnis der doctrina evangelii, das Festhalten am Evangelium. Das war für ihn das einzige Band, das die christlichen Gemeinden in allen Teilen der Welt in der einen weltumspannenden Kirche vereinen kann.[59] In der lutherischen Kirche zu Luthers Zeiten merkt man in ihrem Stand und Verhältnis zur Ostkirche, wie sie, von der Überzeugung her in der *Una Sancta Catholica* zu sein, versuchte, so «die eigenen Territorialkirchen vor engherziger Verhärtung zu bewahren»[60]. So spricht auch Melanchthon von der Verbundenheit mit den Schweden durch die *doctrina ecclesiae Dei, quam et Suedicae et nostrae ecclesiae uno spirito et una voce cum catholica ecclesia Christi profitentur.*[61]

Nach der Einigkeit im Evangelium late dicta zu streben geschieht dadurch, daß Christen einander helfen, Fehler in der Erklärung des Wortes Gottes zu vermeiden, und dieses Streben entspricht dem Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre.[62] Dies wird aber weniger ein Erstreben sein wo ununterschiedene zum Teil entgegengesetzte theologische Schulmeinungen und Verschiedenheiten in der Auslegung des Evangeliums als bereichernde Vielfalt angesehen werden. Es geht hier jedoch auch um die Frage der Legitimierung des theologischen Akkomodationsstrebens aus ökumenischen Gründen. Nehmen wir z.B. das 1968 in Upsalla zum ersten Mal auftauchende Konzept der *Konziliarität*. Bei diesem Modell der Einigkeit wird die organische Einheit erstrebt, bei der «theologische Uniformität» nicht gefordert wird, sondern die Unterzeichnung von einigen Behauptungen, die von allen angenommen werden können, und die Rücksichtnahme auf die konfessionelle Identität der beteiligten Kirchen. Diese konfessionellen Identitäten werden lediglich als zeitgebunden angesehen, als Element der geistlichen, kulturellen oder liturgi-

---

59 *Posfay*, George. «Die eine allgemeine Kirche bei Luther». In: *Lutherische Kirche in der Welt.* Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 41 (1994), S.29.

60 *Elert*, W. a.a.O. S.255.

61 "Die Lehre der Kirche Gottes, die sowohl die Schwedischen als auch unsere Kirchen mit der katholischen Kirche Christi in einem Geist und mit einer Stimme bekennen.» CR 7,723, zitiert durch Elert. a.a.O.S.245.

62 *Posfay*, a.a.O. S.41. Spitz sagt hierzu, in Bezug auf die FC: «Sie verbindet Lehre und Wehre, indem sie alle Affirmative [...] mit der Formel "wir glauben, lehren und bekennen..." und die Negativa mit dem entsprechenden "demnach verwerfen und verdammen wir..."einleitet. Dabei sind auch die Verwerfungen als Ausdruck der zurechtbringenden Liebe gemeint.[...] Sie bleibt ein evangelisches Bekenntnis im positiven Sinn. Sie atmet den Geist des Friedens.» a.a.O. S.548.

schen Geschichte des betroffenen Kirchentums, und so in ihrer Wichtigkeit begrenzt.[63] Ein zweites Modell der Einigkeit kam im LWB auf mit dem Konzept der *versöhnten Verschiedenheit*. Das ist was wir bisher gesehen haben: Kirchengemeinschaft mit nicht-lutherischen Kirchenkörpern ist bereits möglich, wo der Konsens im Evangelium *proprie dicta* besteht. Der LWB hat hier schon große Schritte getan in seinen zwischenkirchlichen Dialogen: Mit den Methodisten hat die VELKD Kirchengemeinschaft etabliert. Die Veröffentlichung der Resultate der letzten lutherisch-baptistischen Dialoge zeigt, daß trotz des offenen Dissensus über die Taufe beide Kirchen bereits zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auffordern. In Amerika haben gerade vor kurzem Lutheraner und Reformierte offiziell erklärt, «sie seien in voller Gemeinschaft miteinander». In diesem Dokument, *A common Calling*, wird aber der Konsens auf dem Gebiet der theologischen Behauptungen weder vorausgesetzt noch erstrebt[64]. Dies nur um einige Bespiele zu nennen.

Der LWB hält zwar an der «typisch lutherischen Wendung»(12) von der Deklaration der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft fest. Sie unterscheidet sich aber hier von der Praxis der Reformatoren dadurch, daß sie nicht mehr auf der Basis eines Konsensus in der ganzen Lehre geschieht. Zur Zeit der Reformation konnten alle, die die Bekenntnisse unterschrieben, auch in Kirchengemeinschaft mit Lutheranern treten, aber nur dann.[65] Heute sucht man zwar im LWB mit dem *cantus firmus*: *Bekenntnisgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft*, an die reformatorische Praxis anzuknüpfen; doch indem die theologischen Aussagen der einzelnen Lehren nicht mehr unbedingt nach dem Maßstab und den hermeneutischen Prinzipien der Bekenntnisschriften (als norma normata) geschehen und in Gegensätzen zu einander gelten gelassen werden können, scheint der cantus firmus auch weniger dem reformatorischen Streben zu entsprechen.

4. Struktur als nota ecclesiae?

Es ist klar daß die Entwicklung bisher den in der Ökumene immer stärker werdenden «Sturm und Drang in Richtung auf die Globuskirche»[66] bestätigt. Der «ekklesiale Charakter» des LWB (45) wird immer deutlicher. Die Vollversammlung in Budapest hat erklärt, daß der LWB von nun an «**ein Aus-**

63 CTRE, LC-MS. *The Nature and Implication...* [siehe Anm. 16], S. 22

64 CTRE, LC-MS. «Basic Understanding of and Reaction to *A Common Calling*: The ELCA-Reformed Conversations. Department of Systematic Theology.» In: *Concordia Journal* vol.20, Nr.3 (July 1994), S. 292-314 (293).

65 CTRE, S.33. Obwohl Luther «sehr wohl sah, daß das formelle Festhalten an den ökumenischen Bekenntnissen die Kirche nicht daran gehindert hatte, die evangelische Wahrheit zu verlieren. Die entscheidenden Zeichen oder Notae der Kirche waren die reine Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente in Übereinstimmung mit diesem Wort Gottes». *Spitz*, Lewis, a.a.O., S.546.

66 *Oesch*, a.a.O.S.87.

druck»(89) und «Instrument» der lutherischen Gemeinschaft in der Welt ist. Brand sieht richtig, daß es demgemäß dann «*andere* Ausdrucksformen *geben könnte*» (90), was in der Sicht der Communio-Ekklesiologie kaum weiter zu rechtfertigen sei. Wollte der LWB **die** Ausdrucksform lutherischer Gemeinschaft werden, so müßte in ihm eine «sehr viel radikalere Umstrukturierung» (89) erfolgen. Die Struktur des LWB soll solider werden, nicht auch zuletzt weil, wie L.Spitz erklärte, im «Protestantismus immer die Möglichkeit völliger organisatorischer Auflösung besteht, weil er keine zentrale, oberste Autorität besitzt und den expliziten Glauben des Einzelnen so stark betont».[67] Nun wird nicht nur die Betonung des Glaubens des Einzelnen abgelehnt, sondern auch, wie schon oben gesehen, die «Autonomie» der einzelnen Mitgliedskirchen. Lautete die Verfassung *vor* Budapest in Artikel III,1, vom «Wesen und Ziele» des LWB: «Der Lutherische Weltbund ist eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen. Er hat den Gliedkirchen gegenüber keine Vollmacht, Gesetze zu erlassen oder in ihre volle Autonomie einzugreifen (...)» (44), so paßt diese Formulierung nach Brand nicht mehr in die neue ekklesiologische Sicht (45). Obwohl das Bewußtsein besteht, wie Vilmos Vajta in Budapest sagte, daß die lutherische Kirche die Kirche ist, «die seit der Zeit Luthers einer zentralen Autorität als Entscheidungsinstanz den Gehorsam verweigert», sollte sie doch,- so Vajta und Brand,- in einer Pionierarbeit sich zu einer *kollegialen Episkopé* (=kollegialer Episkopat oder Bischofsamt) fortentwickeln.[68]

Die kollegiale Episkopé entspräche der Einführung der Visitatoren in der Reformationszeit, und bestünde in einer visitatorischen Aufgabe auf Weltebene. Dieses ist nun eine neue Auffassung im LWB, die in Richtung Vatikan geht: es gibt keine geistliche Autonomie der Kirchen mehr, sondern alle, die in dieser Communio sind, sind auch einer pastoral-kollegialen Episkopé untergeordnet.[69]

Selbst wenn diese Episkopé noch nicht offiziell eingeführt oder von allen Kirchen begrüßt worden ist, wird sie in einem gewissen Maß bereits ausgeübt.[70]

---

67 *Spitz*, a.a.O.S.542.

68 *Vajta*, Vilmos, zitiert durch Brand, S. 90.

69 *Brand* selbst verweist auf ein Wort P. *Brunners*: "In dem Augenblick aber, in dem missionarische und ökumenische Aufgaben gemeinsam übernommen werden, 'wird das Handeln des Weltbundes mehr und mehr das Handeln einer Kirche sein müssen'. Wenn Lutheraner diese Herausforderung annehmen, dann hofft er (im Anschluß an Grundmann), daß sie einen Weg irgendwo 'zwischen Vatikan und rotem Kreuz finden werden", a.a.O. S. 49.

70 Hier lassen sich dafür zwei Beispiele nennen: Gunnar *Stalsett* berichtet von Problemen innerhalb zweier Mitgliedskirchen, in Papua-Neuguinea und auf den Philippinen, die eine pastorale Visitation erforderten. In diesen Problemen «sieht sich der LWB der Missourisynode gegenüber», die diese Kirchen als «ihr "Missionseigentum" betrachte», *Stalsett*, Gunnar. a.a.O. S.45. In Südafrika machte der ehemalige Generalsekretär 1993 einen «pastoralen Besuch», begleitet von Dr. Ishmael Noko, Direktor der Abteilung für Mission und

Die *Episkopé* soll auch die «innerkirchliche» Aufgabe im LWB haben, den Kirchen eine «Hilfe zu sein, ihre «geistlichen Nöte» zu beheben, und auch dafür zu sorgen, daß keine Kirche Schritte in Sachen Kirchengemeinschaft unternehme, ohne wenigstens die anderen Mitgliedskirchen vorher darüber informiert zu haben. Diese Kirche werde dann in diesem Fall zu einem Katalysator für die anderen, daß auch jene in ihrer jeweiligen Gegend ihrerseits ähnliche Beziehungen eingehen.

Daß dies bereits mit manchen anderen Kirchenkörpern ohne große Übereinstimmung in den Lehraussagen möglich ist, dazu ist der Boden genug vorbereitet worden. Manche Dialoge enden mit der Annahme von Dokumenten, die die bestehenden fundamentalen Lehr- und Glaubensunterschiede mit Hilfe von Formulierungen überspielen, auf die alle Seiten sich einigen können, ohne ihre jeweilige Auffassung zu ändern[71] wie es z.B. die lutherisch-reformierten Dialoge in den USA zeigen. In diesem Licht muß wohl das Plädoyer des ehemaligen Generalsekretärs gesehen werden, daß der LWB eine «interne Kapazität» haben solle, «weltweit Lehrpositionen einzunehmen».[72] Von daher «kann sich eine Mitgliedskirche als in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft *oder*(?) voller Kirchengemeinschaft mit einer nicht-lutherischen Kirche stehend erklären oder sich sogar mit ihr vereinigen», sowohl auf regionaler wie auf globaler Ebene. Der LWB müsse sich ein Instrumentarium geben für solche Entscheidungen. Da die Bekenntnisse der verschiedenen Konfessionen von den Auffassungen des jeweiligen Kulturraums und der in ihm geschehenden Wandlungen abhängig gemacht werden,[73] müssen nun die Einigungssversuche auf anderen Gebieten unternommen werden. Hier bietet sich die «institutionelle Ebene einer in klaren Konturen begriffenen Struktur der Zusammenarbeit in Mission, sozio-politischen Stellungnahmen und Diakonie an».[74] Sie wird identifiziert mit dem LWB und seiner Abteilung für Mission und Entwicklung, und wird verstanden als unentbehrliches Kennzeichen der Kirche Christi, also als *nota ecclesiae.*[75] Solch eine Gemeinschaft wie sie sich im LWB aufbaut und zu anderen Denominationen ausdehnen will, sei außerdem das, was im ÖRK 1991 als ein *sacramentum mundi* (=Sakrament der Welt) bezeichnet wurde,[76] d.h., «Zeichen und Sakrament von Gottes Reich unter den Völkern.»

Entwicklung. Es ging in diesem Besuch um das Verhältnis der dortigen Kirche zur Politik, und zum Demokratisierungsprozeß, bzw. um den Beitrag der Kirche zur Versöhnung in einer aufzubauenden Konsenskultur. Ebd. S. 52.

71 *Poetsch*, H-L.a.a.O. S.9.

72 *Stalsett*, Gunnar, a.a.O.S.56

73 Ebd.

74 *Poetsch*, S. 10.

75 *Brodd*, Sven-Erik. a.a.O. S.26.

76 "Sakrament der Welt», *Im Zeichen des Heiligen Geistes*. Bericht aus Canberra 1991, hrsg. von Walter *Müller-Rohmheld*, Frankfurt/M., S.117. Bericht von Sektion IV der siebenten Vollversammlung des ÖRK, zitiert durch Brodd, Ebd.S.29.

5. Das ordinierte Amt

Das ordinierte Amt ist nach wie vor ein Thema zur Konsultation und zum Dialog,[77] und verdient, nach Brand, eine besondere Beachtung, weil die Anerkennung ordinierter Ämter zur Behandlung der Frage von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gehört. Es gab 1992 einen Bericht über die Diskussion betreffend das ordinierte Amt von Frauen, und es sei, nach Stalsett, «fest in den lutherischen Bekenntnisschriften verankert». Es «berücksichtige» aber «auch ökumenische Durchbrüche». Im Durchbruch der Communio-Ekklesiologie entstand denn auch, als Voraussetzung, der Begriff des «inklusiven Amtsverständnisses»(88). Er will als Gegenstück eines als «exklusiv» geltenden Amtsverständnisses auftreten, das in verhältnismäßig kleinen und kleiner gewordenen Kreisen noch hartnäckig verfochten wird (sic!). So wie die Kirche «Frauen, Jugendliche und Minderheiten in verschiedenen Diensten aller Art diskriminiert» haben soll, so bestehe in der Tat noch keine «Gleichberechtigung von Männern und Frauen in ordinierten Ämtern.» Brand stellt fest, daß es «immer noch Gruppen (gibt),- zu denen häufig auch Bischöfe gehören-, die sich der Ordination von Frauen aus theologischen und/oder historischen Gründen widersetzen» (89). Sie werde aber als allgemein akzeptierte lutherische Praxis angenommen.

Es besteht im LWB sicher noch kein voller Konsens über diese Frage. Doch in kurzer Zeit sollen die letzten Widerwilligen überzeugt werden. Denn das «exklusive» Amtsverständnis wird als «Exklusion» «qualifizierter Personen innerhalb der Gemeinschaft aufgrund von Geschlecht oder Rasse» bezeichnet (89). Im Klartext heißt das: ein solches (exklusives) Amtsverständnis ist nichts anderes als eine Form von Rassismus oder Sexismus. In diesem Fall ist es ganz selbstverständlich, daß solche «exklusiven» «Ordinationspraktiken» mit der Communio-Ekklesiologie «nicht mehr zu vereinbaren» seien, weil sie «sektiererisch» sind.[78] Das Verhalten solcher lutherischen Nicht-LWB-Kirchen kann dann nur als schrift- und bekenntniswidrig erscheinen. Die «historische Entscheidung» der Kirche von England, Frauen zur Ordination zum Priesteramt zuzulassen, «sowie die Ernennung von Pfr. Rosemarie Köhn als Bischöfin» in Norwegen, bezeichnet Gunnar Stalsett als «ganz im Sinne des Berichts» der Konsultation von 1992 seiend, und die «authentische Weiterentwicklung der apostolischen Tradition der Kirche» widerspiegelnd.[79]

Das größte Problem des inklusiven Amtsverständnisses ist aber wohl noch seine Akzeptanz durch solche Kirchenkörper wie die Römische oder die Orthodoxe Kirche. Zur Zeit ist dies einer der wichtigsten kirchentrennenden Punkte zwischen der Römischen Kirche und dem LWB. Beim deutschen

77 *Stalsett*, Gunnar, a.a.O. S.59

78 Ebd.

79 *Stalsett*, G. a.a.O. S. 60

Katholikentag in Dresden «machten die offiziellen Vertreter» trotz intensiver evangelischer Präsenz und Mitarbeit «klar, wo bei aller Liebe die Grenzen sein und bleiben müssen, nämlich beim Verbot der Priesterweihe für Frauen und beim getrennten Abendmahl.»[80]

Vom Standpunkt der ökumenischen Theologie sind die Argumente des «exklusiven Amtsverständnisses» mehr kulturell als theologisch begründet. Es ist unleugbar, daß hier eine geistliche und theologische Kluft zwischen der Communio-Ekklesiologie des LWB und dem übrigen Nicht-LWB-Luthertum vorerst noch bleiben wird, obwohl selbst im Bereich der International Lutheran Conference[81] (ILC), die Frage nach der Legitimität des exklusiven Amtsverständnisses nun auch gestellt wird, und daß die Frage noch nicht geklärt ist. Eine sich selbst bezeichnende konfessionsengagierte lutherische Theologie muß klar Stellung nehmen dort, wo es nicht um «offene Fragen» geht. Auch im Bewußtsein, von der übrigen theologischen Welt für radikal gehalten zu werden, oder fälschlich gebrandmarkt zu werden, wie es die Kammer für Theologie der EKD 1992 ausgedrückt hat: «Eine prinzipielle Kritik an der Frauenordination verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre».[82] Doch, wie Horst Bannach in einem gemeindlichen Kommentar zum Galaterbrief schrieb, in dessen Polemik es um die evangelische und apostolische Wahrheit ging:

«Zwei verschiedene theologische Konzeptionen stehen sich ja selten gegenüber wie zwei Möglichkeiten ein und derselben Wahrheit, sondern meist wie Feuer und Wasser, wie Wahrheit und Lüge, wie Treue und Verführung [...]. Es gibt eben für den Glauben und sein Denken kein objektives Maß.[83] Man kann nicht vom neutralen Ort her bestimmen, wer mehr und wer weniger Recht hat. Man muß in die Arena und kämpfen. In diesem Kampf gibt es nur einen Schiedsrichter: Gott selbst. Er ruft Erkenntnisse ans Licht und gibt ihnen großartige Wirkungsmöglichkeiten».[84]

---

80 *Spierig*, Holger. «Bischöfe und Bürger - Katholikentag in Dresden war eine Probe auf die Einheit». In: *Lutherische Monatshefte* Nr. 8 (August 1994), S.21. Johannes Paul II hat seinerseits im Juni 1995 einen apostolischen Hirtenbrief veröffentlicht, in dem er autoritär der Theologischen Diskussion über das Thema Frauenordination in der römischen Kirche ein Ende zu setzen versucht.

81 Seit einiger Zeit änderte sich der Status der ILC von «Conference» (=Konferenz) zum «Council» (=Rat).

82 Zitiert von *Schöne*, Jobst. *Hirtenbrief* SELK, 1994, S.3

83 Der Satz, wenn er so allein steht, läßt sich bestreiten.

84 *Bannach*, Horst. *Die grenzenlose Freiheit. Probleme des 20.Jahrhunderts im Spiegel des Galaterbriefes*. Quell Verlag Stuttgart (1964), S.29.

Prof. Dr. Hermann Sasse, seit 1933 Professor an der Universität in Erlangen, seit 1949 Professor am Seminar der heutigen Lutheran Church of Australia in Adelaide, gestorben 1976. In "Briefe an lutherische Pastoren" Nr. 34, 1954 "Das große Schisma und seine Lehren" (nachgedruckt in: In statu confessionis Bd. 1, Verlag Die Spur 1975 S. 186 f) sagte er bereits damals zur Theologie des LWB:

Man muß es verstehen, daß im Lutherischen Weltbund das Bekenntnis nur eine Arbeitshypothese ist. Wie der Ökumenische Rat jede Kirche zuläßt, die das vage Bekanntnis zur Gottheit Christi unterschreibt, ohne daß gefragt wird, was sie damit meint, so läßt der Luth. Weltbund jede Kirche zu und muß sie zulassen, die die Verfassung mit dem Bekenntnisartikel unterschreibt, selbst wenn jeder weiß, daß hier nicht mehr der Glaube der Augustana als Norm der Lehre bekannt wird. Wie sollte der Weltbund auch lutherischer sein können als seine Mitgliedskirchen? Damit ist aber dem Luthertum der Welt die Frage gestellt, was denn die Einheit der Kirche ist, wenn die Einheit des Glaubens, Lehrens und Bekennens nicht mehr besteht. Was gedenken die Lutherischen Kirchen den Reformierten, Anglikanern, Katholiken und Orthodoxen zu antworten, wenn diese fragen, was die wahre Einheit der Kirche ist, zu der wir sie mit solcher Emphase bei jedem Reformationsfest rufen?

Wo die wahre Einheit der Kirche, die Einheit in der reinen Lehre des Evangeliums und in der schriftgemäßen Verwaltung der Sakramente nicht mehr verstanden wird, da muß es zu jener Auflösung der kirchlichen Einheit kommen, für welche das Große Schisma das große, warnende Beispiel ist. Die Lutherische Kirche war eine Einheit im 16. und 17. Jahrhundert, als sie im Glauben, Lehren und Bekennen eins war, obwohl sie keine einheitliche Organisation hatte, wie ja auch die Kirche des Neuen Testaments eins war, obwohl sie keine gemeinsame Organisation besaß, sondern jede Ortskirche die Kirche Christi an jenem Orte war. In dem Augenblick, wo die Reinheit der Lehre aufhört, wo nicht mehr "das reine Evangelium" gepredigt wird - wozu nach lutherischem Verständnis immer die reine Sakramentsverwaltung gehört - da zerfällt auch die Einheit ...

Christian Möller

Der "Barmherzige Samariter" pastoralpsychologisch erfahren

Eine Satire nach einer Vorlage im TRAFO frei nacherzählt

Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho und fiel unter die Räuber, die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtot liegen. Da kam ein Pfarrer, der sich pastoralpsychologisch bisher noch nicht fortgebildet hatte. Er beging alle methodischen Fehler, die man nach Carl Rogers nur machen kann. Zuerst versuchte er es dirigierend und drängend: "Stehen Sie bitte schnell auf und kommen Sie mit mir." Als das keinen Erfolg hatte, versuchte er es moralisierend: "Sie hätten doch wissen können, daß diese Straße gefährlich ist. Das dürfen Sie nicht wieder tun!" Danach besann er sich auf seine eigentliche Aufgabe und fragte dogmatisierend: "Zuerst ist es wichtig, daß Sie mit Gott ins Reine kommen; alles andere wird sich dann schon finden." Aber auch diese auf den Einzelnen zugespitzte Verkündigung blieb wirkungslos und aus lauter Verlegenheit machte der Pfarrer den Fehler der Verallgemeinerung: "So wie Ihnen geht es heute vielen. Es ist schlimm, daß die Räuberei überhand nimmt!" Als er immer noch keine Reaktion wahrnahm, wurde er sich bewußt, daß er es an der nötigen Solidarisierung hatte fehlen lassen. Deshalb begann er nun mit dem Aufdekken der eigenen Probleme: "Mir ist es auch einmal so ergangen, darum kann ich Sie gut verstehen. Vor zwei Jahren wurde ich an derselben Stelle überfallen, und was meinen Sie, was mir da geholfen hat?" Nun beginnt plötzlich der Überfallene mit argumentierenden Debatten: "Die Räuberei sollte hier endlich von der Polizei beseitigt werden, damit solche Schweinereien nicht wieder passieren." Sofort erkennt der ehemals hilfsbereite Pfarrer, daß intellektuelle Debatten symptomatisch für Kommunikationsängste des Partners sind. Da hier eine weitere Hilfe nicht möglich ist, geht der Pfarrer betrübt weiter.

Nach einiger Zeit kommt ein Pfarrer vorüber, der sich nicht nur in der Psychoanalyse Freuds, sondern auch noch in der Neo-Psychoanalyse Adlers selbständig fortgebildet hatte. Er unterließ es deshalb, bei dem am Boden Liegenden kausal nach der Ursache zu fragen, sondern überlegte sich final: "Was ist wohl die Absicht dieses Mannes? Will er nur die Aufmerksamkeit auf sich lenken? Ist er in den Zusammenbruch geflohen, um von seinen wirklichen persönlichen Problemen abzulenken?" Er redete deshalb den Verletzten an: "Was ist geschehen?" - "Räuber haben mich überfallen!" Mit seinem tiefenpsychologisch geschulten Apperzeptionsschema diagnostiziert der psychoanalytisch fortgebildete Pfarrer: "Vielleicht waren es gar keine Räuber? Vielleicht war es nur die Projektion der eigenen aggressiven, räuberischen

Gefühle nach außen!" Als der Verletzte heftig protestiert, deutet es der Pfarrer als Widerstand und geht ärgerlich davon.

Endlich kommt ein in klinischer Seelsorgeausbildung vielfach geschulter Pfarrer vorbei, der schon mehrere KSA-Zertifikate erworben hat. Er hört den Verletzten schreien, hält dies für den Wunsch nach seelsorgerlicher Beratung und beginnt das Gespräch: "Nun, welches Problem beschäftigt Sie?" - Der Verletzte stöhnt. - Daraufhin der Pfarrer: "Sie haben den Eindruck, daß Ihnen etwas Sorgen macht?" - Der Kranke schreit: "So helfen Sie mir doch!" Nun weiß der KSA-geschulte Pfarrer, daß seine Bewährungsprobe kommt. Er muß jetzt direkte Hilfe verweigern, um den Klienten nicht zu entmündigen. Er muß den Kranken enttäuschen! Darum sagt er nur: "Ich will gerne Ihre Probleme gemeinsam mit Ihnen klären. Aber helfen müssen Sie sich selbst. Ich kann nur Hilfe zur Selbsthilfe anbieten." Da schreit der Arme: "So gehen Sie doch zum Teufel!" Und zum ersten Mal in seiner ganzen bisherigen Seelsorgeausbildung ist der KSA-geschulte Pfarrer hilflos. Er weiß nicht mehr, wie er **dieser Aufforderung** noch folgen kann.

Wilhelm Löhe schreibt in "Drei Bücher von der Kirche" 1844 unter anderem über die Seelsorge (S. 176 f):
Unsre Zeit, eine Zeit der Einseitigkeiten und Experimente, hat ihre Hoffnung schon auf mancherlei gestellt. Sie hoffte immer, der schmale Weg solle nun bald breit werden, und dazu sollte ihr bald die Predigt, bald die Schule, bald die Seelsorge helfen. Ohne die Seelsorge, hieß es zuletzt, wird nichts ausgerichtet. Und da ging's denn in ein Laufen und Rennen und Seelsorgen hinein, daß man wohl sah, es müsse bald, in ganz kurzer Frist, die Erfahrung geliefert sein, daß auch damit der Weg nicht breit werde. Man vergaß, daß Predigt und Sakrament und Katechese, ja auch die Liturgie in Wahrheit und auf recht großartige Weise für die Seelen sorgen, und daß die Seelsorge der einzelnen von dem guten Willen der einzelnen, das ist von der Frucht der Predigt, des Sakraments, der Katechese abhänge. - Dazu hatte man vergessen, daß die Privatseelsorge eine große Tugend, Weisheit und Gabe voraussetzte, daß nicht jeder, der sich Seelsorge vornimmt, auch gleich zu ihr geschickt sei. Durch Laufen, Rennen und Reden wird der Mangel an Weisheit nicht ersetzt, nicht der Mangel an Gabe und Tugend. Es wurden daher viele Fehler gemacht und der Zweck zum Teil durch Schuld der Seelsorger verfehlt.

Von Büchern und Zeitschriften

***Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde.**, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994-95. Kart. Studienausgabe ISBN 3-525-62349-6 DM/SFr 174,60 / ÖS 1292. - Leinenausgabe DM/SFr 250,20*

Gegen die Geschichtslosigkeit moderner Seelsorge legt Christian Möller eine umfangreiche "Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts" vor. Das Vergessen der eigenen Geschichte habe dazu geführt, so Möller im Vorwort zum ersten Band, daß der Seelsorge ihre Identität verlorengeht.

Sein Wunsch, das Werk möge dazu helfen, "daß die Seelsorge zu ihren eigenen Wurzeln findet, um dadurch klarer gelehrt, geistlicher geübt und im Gespräch mit anderen Disziplinen wie etwa der Psychotherapie profilierter zu werden", läßt erkennen, daß Möller nicht zu denen gehört, die als Seelsorger ohne pastoralpsychologische Zusatzqualifikationen unter existenziellen Minderwertigkeitskomplexen leiden. Im Gegenteil: Möller definiert durch seinen Wunsch die Psychotherapie ausdrücklich als "andere Disziplin", mit der die Seelsorge der Kirche durchaus, allerdings klar profiliert, in einen Dialog eintreten könne, jedoch keineswegs als geradezu unabdingbaren und integralen Bestandteil kirchlicher Seelsorge.

Wie wenig Möller zu denen gehört, die gerade auch im Bereich der Seelsorge meinen, "stets was Neues" herbringen zu müssen, zeigt sich besonders auch in der Auswahl und Zusammenstellung der dargestellten Seelsorger(innen). Er läßt die Geschichte der Seelsorge in der Bibel wurzeln und gibt damit bereits ein Gefälle vor. Wenn man sich im ersten Band dann von den Wüsten- und Kirchenvätern bis Thomas von Kempen durchgelesen hat, wächst die Erkenntnis, daß in der Seelsorge der Kirche das Rad wahrhaftig nicht immer neu erfunden werden muß. Jede Darstellung bietet eine kurze Biografie, exemplarische Texte und eine knappe Wirkungsgeschichte. Die Artikel sind so unterschiedlich in Stil und Prägung wie die dargestellten Seelsorger und die Autoren. Beide spiegeln ökumenische Vielfalt. Dennoch, wie besonders der zweite Band, der von Luther bis Matthias Claudius reicht, zeigt, möchte Möller die einzelnen Seelsorger in ihrer konfessionellen Identität und Sonderheit gewürdigt wissen, die ihm wohl weniger wie peinliche Anachronismen als vielmehr als bereichernde Vielfalt erscheinen.

Herzerfrischend ist die freche Auswahl der Seelsorgergestalten, die Möller für den dritten Band getroffen hat, den Zeitraum von Schleiermacher bis Rahner abdeckend: Hier darf der phantasievolle Leser spannende Streitgespräche zwischen dem hl. Pfarrer von Ars und Oskar Pfister, zwischen Wilhelm Löhe und Paul Tillich spinnen und sich selbst und seine Standpunkte einzuordnen versuchen.

Altlutherische Leser vermissen möglicherweise große lutherische Seelsorger wie die Brüder Harms aus Hermannsburg, Claus Harms oder auch C.F.W. Walther, müssen und können sich aber mit Wilhelm Löhe als würdigem Stellvertreter zufriedengeben.

Was wirklich ein bedauerlicher, wenn auch aus der Sicht des Herausgebers und im Blick auf christliche Bescheidenheit verständlicher Mangel an der "Geschichte der Seelsorge" bleibt, ist die Tatsache, daß ein Artikel über Christian Möller fehlt. Möller gehört zu den ganz wenigen, die hörbar für eine biblisch verwurzelte, wenn auch nicht biblizistische Seelsorge plädieren und damit dem allgemeinen Trend zur pastoralen "Psychoqualifikation" gediegen argumentierend entgegentreten, indem er zeigt, daß kirchliche Seelsorge ein weitgehend anderes Proprium hat, als die Psychologie bzw. Psychotherapie (vgl. seine Satire S. 52).

Man möchte wünschen, daß die "Geschichte der Seelsorge" mit dazu beiträgt, die Hybris der Psychopastoren etwas zu dämpfen, indem der Blick wieder frei wird für Christus als den eigentlichen Therapeuten, als dessen Handlanger die alten Seelsorger uns in aller Bescheidenheit vor Augen geführt werden.

Gert Kelter

Hans-Lutz Poetsch: Gesetz und Evangelium, Kirche und Staat bei Luther. *Heft 20 der Zahrenholzer Reihe.*
Verlag der Luth. Buchhandlung, Groß Oesingen 1996, 67 Seiten ISBN 3-86147-135-3 DM 4,80

Zum Luthergedenkjahr 1996 (450. Todesjahr des Reformators) hat Pastor Drs. theol. Hans-Lutz Poetsch, der frühere Direktor der Rundfunkmission "Lutherische Stunde", drei leicht überarbeitete Gemeindevorträge zu gewichtigen Themen der Lehre Luthers im Heft 20 der Zahrenholzer Reihe für Gemeindeschriften veröffentlicht. Ursprünglich wurden die drei Vorträge im Februar 1996 in der Immanuel-Gemeinde Groß Oesingen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) gehalten. Da sie allgemeinverständlich und gut lesbar sind, eignen sie sich vorzüglich zur Information von Gemeindegliedern, die in den drei Kapiteln Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium, Luthers Lehre von der Kirche und das Verhältnis von Kirche und Staat bei Luther kennenlernen wollen.

Im Gegensatz zu vielen anderen Darstellungen Luthers und seiner Lehre im Gedenkjahr 1996, die nur über den Reformator reden und ihn vor den Wagen des modernen Zeitgeistes spannen wollen, kommt hier Dr. Martin Luther als Prediger des göttlichen Wortes und Lehrer der Kirche selber ausführlich in treffenden, kernigen Zitaten zu Wort. Man merkt dem Verfasser an, daß er

sich als Schüler des großen Reformators ansieht und dessen aus der Schrift geschöpfte Lehren sachgemäß darstellen möchte. Da sich aber in den 450 Jahren seit Luthers Heimgang die Verhältnisse auf vielen Lebensgebieten grundlegend geändert haben, ist dankbar festzustellen, daß der Autor am Schluß jedes der drei Kapitel seiner Schrift nach der Bedeutung der betreffenden Lehre Luthers für die Gegenwart fragt und diese Frage auch beantwortet.

Die fundamentale Unterscheidung von "Gesetz und Evangelium" ist nicht nur der Schlüssel zur sachgemäßen Auslegung der Heiligen Schrift und zur Verkündigung der biblischen Botschaft - auf ihr beruht ebenso Luthers Lehre von der Kirche wie auch seine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Wird diese Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in Kirche und Welt nicht mehr verstanden oder werden die beiden grundverschiedenen Worte Gottes miteinander vermengt, so entsteht unabsehbarer Schaden. Die Welt jagt ihren politischen Ideologien und sozialen Utopien nach und will durch das Gesetz, d.h. durch Zwang und Gewalt, einen "Neuen Menschen", ein tausendjähriges Reich oder eine klassenlose Gesellschaft schaffen, und das endet regelmäßig in Tyrannei, Unterdrückung und Massenmord.

Die (protestantische) Christenheit, die nach dem Vorbild des reformierten Theologen Karl Barth im Gesetz ein Stück Evangelium und im Evangelium ein Stück Gesetz sieht und beides miteinander verquickt, verfällt der Verweltlichung und Gesetzlichkeit. Das heißt: aus dem als neuem Gesetz verstandenen Evangelium werden politische und soziale Programme und Ziele abgeleitet und die Kirche erliegt einer starken Politisierung, während in ihr das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders auf Grund des Kreuzesopfers und Verdienstes Christi weitgehend verstummt ist. An die Stelle der Sorge um das ewige Heil der Menschen und ihrer Errettung angesichts des kommenden Zornesgerichtes Gottes tritt dann als Hauptaufgabe der Kirche die Weltverbesserung durch sozialpolitische Maßnahmen.

Solche Schwerpunktverlagerung bei den kirchlichen Aufgaben kann nicht ohne Auswirkungen auf den Kirchenbegriff als ganzen sein, der vom Verfasser im II. Kapitel seines Buches kritisch erörtert wird. Sehr zu Recht wird dieses Kapitel abgeschlossen mit der Feststellung: während zur Reformationszeit noch ein Kind von 7 Jahren wußte, was Kirche ist (so die Aussage Luthers in seinen "Schmalkaldischen Artikeln"), wissen heutzutage selbst Landesbischöfe und Theologieprofessoren dies nicht mehr - von einfachen Gemeindegliedern ganz zu schweigen. Woran liegt das? Entweder daß man die Bibel und ihre Aussagen über die Kirche als Volk Gottes gar nicht kennt oder diese Aussagen angesichts der Gegenwart für überholt hält. Die Kirche wird nicht mehr geistlich-theologisch als Geschöpf des göttlichen Wortes verstanden, sondern soziologisch als gesellschaftspolitische Organisation. Eine verhängnisvolle Rolle spielt dabei auch die volkskirchliche Ideologie,

wonach die Kirche nicht Gott und seinem Wort, sondern dem Volke mit seinen Wünschen und Bedürfnissen zu dienen habe.

Im dritten und letzten Kapitel geht es um das Verhältnis von Kirche und Staat bei Luther oder um die Darstellung seiner Zwei-Regimenter-Lehre und ihrer aktuellen Bedeutung. So sehr wir mit den grundsätzlichen Ausführungen des Autors über die Unterscheidung von Kirche und Staat einverstanden sind, so sehr haben uns seine Aussagen über die Obrigkeit entsetzt. "Der Staat ist unabhängig von seiner Form Gottes Ordnung. Es ist nicht entscheidend, ob wir es bei ihm mit einer Monarchie, Oligarchie, Aristokratie, Diktatur, Demokratie oder anderem zu tun haben ..." (S. 60). Diese Aussagen sind zwar typisch deutsch mit ihrer blinden Unterwürfigkeit auch gegenüber jeder tyrannischen Obrigkeit und jedem Unrechtsstaat, aber nichtsdestotrotz entschieden unbiblisch und auch unlutherisch. Gewiß kann es in einem Staat innerhalb bestimmter Grenzen (die durch Tyrannei einerseits und Anarchie andererseits gekennzeichnet sind) verschiedenartige Verfassungsformen wie z.B. Monarchie, Aristokratie und Demokratie geben, aber diese sind nach Röm. 13, 3.4 nur dann rechte, gottgewollte Obrigkeit, wenn sie dem göttlichen Gesetz (oder den hl. Zehn Geboten) und dem Naturrecht (Matth. 7,12; Röm. 2,14-16) dienen, also Rechtsstaat sind. Dies erklärt auch Luthers Freund und Mitarbeiter, Ph. Melanchthon, nachdrücklich in seinem "Examen ordinandorum" (1522): "Alle weltliche Obrigkeit soll erstlich sein, die Stimme des ganzen göttlichen, ewigen Gesetzes, das man nennet "Legem Moralem" (d.h. Sittengesetz) oder Zehn Gebote, zu Erhaltung äußerlicher Zucht. Und alle Obrigkeit ist diesem Gesetz selber unterworfen ... daß sie Execution tue, und ernstlich strafe mit leiblichen Strafen alle, die äußerlich wider das selbig göttlich Gesetz tun, Röm. 13,4" (Melanchthon-Studienausgabe hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1955, Bd. 6, S.244).

Es ist sehr bedauerlich, daß ausgerechnet ein freikirchlich-lutherischer Theologe so distanziert und wegwerfend über die von Gott gegebene Menschenwürde und die unveräußerlichen Menschenrechte, über Demokratie und Rechtsstaat spricht, wo doch die Väter der lutherischen Freikirchen im vorigen Jahrhundert oft genug Opfer einer selbstherrlichen, absolutistischen Staatsmacht geworden sind. Diese kann nur durch Verfassung und Recht, durch uneingeschränkte Anerkennung der Grundrechte und durch Gewaltentrennung gebändigt werden, sonst richtet sie großen Schaden an. Abgesehen von dieser Schwachstelle, die hoffentlich bei eventuell nötig werdenden Neuauflagen korrigiert wird, ist diese Schrift, auch zur Verteilung in den Gemeinden, sehr zu empfehlen.

Klaus Müller

Horst Hirschler: Luther ist uns weit voraus. *Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1996, 234 Seiten, ISBN 3-7859-0721-4, DM 36,80/SFR 37,8/ ÖS 272,-.*

Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung des Bischofs der ev.-luth. Landeskirche Hannovers zum Lutherjahr im wesentlichen um überarbeitete Beiträge, die der Autor bei verschiedenen Gelegenheiten vorgetragen hat: auf Pfarrkonferenzen und Konsultationen, als Bibelarbeit vor Politikern und Geschäftsleuten und vor der Generalsynode der VELKD.

Den bewußt als kühne Behauptung gewählten Titel "Luther ist uns weit voraus" liefern Formulierungen im Kapitel II "Dieser Mensch Martin Luther. Biographische und theologische Grundlinien". Je näher Menschen am Kern der Wahrheit sind, desto weiter sind sie ihrer Zeit voraus. Diese grundlegende Feststellung entfaltet Hirschler an drei wesentlichen Erkenntnissen Luthers: 1. Die andere Autorität: die Bibel ist ihm ein Lebensbuch für den Alltag. 2. Der andere Existenzgrund: seine innere Stabilität nimmt er aus seiner Nähe zum gekreuzigten Christus. 3. Die innere Freiheit: sie befähigt den Christen zum selbstvergessenen Dienst. Wer die Würde der in Christus zugesprochenen Rechtfertigung entdeckt hat, kennt und in ihr lebt, ist seiner Zeit weit voraus. In diesem Sinne ist der Buchtitel gemeint.

Den umfangmäßigen Schwerpunkt bildet das eindringliche letzte Kapitel VII "Wie ein Tod den andern fraß. Luthers Bereitung zum Sterben", in dem der Autor zunächst Luthers "Sermon von der Bereitung zum Sterben" (1519) zitiert, auswertet und kommentiert. Zupackend und treffend läßt er Luther in dessen und in unsere Zeit hinein sprechen und hört dabei ein vielgestaltiges Echo, das Luther direkt oder indirekt in den gegenwärtigen Erfahrungen findet bei Bertold Brecht, Kurt Marti, Dietrich Bonhoeffer, Helmut James Graf von Moltke und Hans Haeften. Aktuelle Bezüge stellt Hirschler her auch aus der anderen in diesem Kapitel analysierten Lutherschrift "Ob man vor dem Sterben fliehen möge. 1527". Anlaß solcher Überlegungen war die Flucht vieler Professoren und Studenten vor der Pest in Wittenberg 1527. Luther antwortet auf die Frage "Wer darf bei einer Pest seine Stadt verlassen, und wer muß bleiben?" Im Anschluß an diese Lutherschrift stellt Hirschler - und das ist ein mustergültiges Beispiel für viele in diesem Buch - grundsätzliche Überlegungen in den Raum: "Man spürt bei dem, was Luther schreibt, überall, wie harmlos wir in unserem Reden von Gott geworden sind, wenn wir überhaupt noch von ihm reden. Hat denn Pest, hat denn Aids, hat denn Krebs etwas mit Gott zu tun? In unseren Predigten ist Gott im wesentlichen der liebe Gott. Der unverständlich handelnde Gott hat auch in der Kirche kaum noch Raum", (S. 188). Hirschler ergeht sich jetzt nicht in abstrakten Überlegungen, sondern läßt ausführlich Luther zu Wort kommen aus Briefen, die dieser besonders in Zeiten eigener Krankheitsnöte, Depressionen und harten

Anfechtungen an seine Frau und an Freunde gerichtet hat und in denen er - nicht zuletzt als großer Beter - sich und anderen Trost und Heilsgewißheit zuspricht.

Zwischen dem II. und diesem VII. Kapitel stehen kürzere Abhandlungen: Kapitel III "Die Freiheit eines Christenmenschen. Luthers vergessener Markenartikel". Hier stellt der Autor zunächst recht intensiv den immer noch stärksten, tiefsten und widersprüchlichsten Doppel-Satz Luthers von der Freiheit des Christenmenschen im Glauben an Christus und seiner Dienstbarkeit in der Liebe am Mitmenschen dar. Diese Freiheit gilt es immer neu zu entdecken und zu akzeptieren, was nur möglich ist aus der Quelle christlicher Freiheit in der Wahrnehmung des Christusgeschehens. Von dort stellt der Autor kritische Fragen aus der geistigen Situation unserer Zeit und bringt Zeugnisse von Christen unseres Jahrhunderts.

In Kapitel IV stellt Hirschler uns Luther als Prediger vor Augen "Das hat Gott selbst gesagt. Predigen lernen bei Dr. Martinus". Hierzu druckt er in vollem Wortlaut ab diejenige Predigt über Matthäus 15, 21-28 (Die kanaanäische Frau), die nicht eine Nachschrift einer mündlich gehaltenen Predigt ist, sondern von Luther selbst wörtlich verfaßt wurde, "als Musterpredigt konzipiert, als Modell und Hilfe zum sachgemäßen Predigen" (S. 89). Hirschler analysiert und kommentiert diese Predigt auf dem Hintergrund von Predigten mit anderem Skopus. "Vorbildlich an Luthers Auslegung ist, wie er diese Geschichte durchsichtig macht als eine Geschichte unseres verzweifelt eindringenden Gebetes" (S. 100).

Die nächsten Kapitel gehören thematisch zusammen: V "Ich bin der Herr, dein Gott. Die Zehn Gebote als Lebenshilfe" und VI "Keins ist ohne das andere genug. Der Auftrag von Kirche und Staat". Weil die von Christus befreiten, an Christus glaubenden und in Christus verwurzelten Menschen nicht in Egoismus, Selbstverliebtheit und Angst um sich selbst kreisen müssen, empfinden sie Gottes Gebote nicht als lästigen Zwang, sondern begreifen: "Gottes Gebot ist gut und nötig" (S. 124). Die drei ersten Gebote stellt der Autor unter die Überschrift "Gottes Mitgehen macht frei". Er befreit sein Volk aus Ägyptens Sklaverei und begleitet es auf dem Weg. Satz für Satz spürt man den kompetenten Theologen, den erfahrenen Pastor und den einfühlsamen Seelsorger. Jedes Gebot wird einzeln befragt auf seine Tagesaktualität vorfindlichen privaten und öffentlichen Lebens in unserer Konsum- und Erlebnisgesellschaft. So auch im Beitrag über den Auftrag von Kirche und Staat. Konkret geht es um die Zwei-Regimenten-Lehre, wie Luther sie in seiner Schrift "Von weltlicher Obrigkeit, inwieweit man ihr Gehorsam schuldig ist. 1523" entwickelt und als die beiden Regierweisen Gottes in der christlichen Kirche und im politischen Gemeinwesen beschrieben hat. Gewiß haben Kirche und Staat ihre je eigenständigen Aufgaben und diese in ebenso eigenständiger Verantwortung zu erfüllen. Luther setzt jedoch voraus, daß die weltlichen Verantwortungsträger Gottes Wort für sich persönlich und für ihre

Aufgaben gelten lassen und ernst nehmen. Dann kommt Hirschler hinsichtlich des kirchlichen Auftrages auf das "Entscheidende der Predigt" zu sprechen: nicht "die ethische Orientierung" (S. 160) und Angelegenheiten obrigkeitlicher Zuständigkeiten, sondern das Evangelium ist weiterzugeben und von daher, nachgeordnet, geht es dann auch um "Überlegungen zur ethischen Ausrichtung" (ebd.). Wie das im Detail bei Luther geschah und heute aussehen kann, wird praktisch und anschaulich an Beispielen verdeutlicht.

Zum Schluß seien von den vielen angedeuteten, aber vom Autor nicht ausführlich behandelten Punkten drei ausdrücklich erwähnt, über die man mit Hirschler über Luther eingehender hinausdenken möchte und sollte: 1. Predigt ist nicht nur das Produkt eines Einzelnen, sondern "ein Geschehen, bei dem die hörende Gemeinde ebenso beteiligt ist wie der Prediger", und zwar durch ihre Fürbitte, die nötig ist, wenn Predigt "kein geistlicher Vortrag" und nicht "zur Kanzelrede" degenerieren, sondern "sakramentales Geschehen" (!) sein soll. 2. Die "typische Krise des Protestantismus" aufgrund eines reformatorischen Optimismus, nach dem "durch die freisprechende Predigt der Mensch verändert wird" (S. 222). Stimmt die Behauptung von der unabdingbaren Verknüpfung und der wesensmäßigen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung (natürlich in dieser unumkehrbaren Rang- und Reihenfolge), oder braucht der rechtfertigende Glaube für seine tätige Liebe auch "modellhaftes Leben von Christenmenschen" und "ein kommunikatives Umfeld, in dem die Werke der Liebe als anerkannte und hilfreiche Taten im Bereich des Vorletzten Anerkennung finden"? (ebd.) 3. Hirschler kennt natürlich den Unterschied der judenfreundlichen Aussagen des früheren Luther in dessen Schrift "Daß Jesus ein geborener Jude sei" (1523) und seinen judenfeindlichen Reden in der Spätzeit, z.B. in seiner Schrift "Von den Juden und ihren Lügen" (1543) und in den erschreckenden Hetzreden gegen die Juden noch vier Tage vor seinem Tode in der Andreaskirche in seiner Geburts- und Sterbestadt Eisleben. Hirschler trifft die interessante und beachtenswerte Feststellung, Luthers Antijudaismus sei nicht rassistisch begründet sondern darin, daß die Juden "den Herrn Jesus schlechtmachen und es darin zu toll treiben" (S. 226).

Alles in allem: dieses verdienstvolle Buch, in dem der Autor dankenswerterweise in jedem Kapitel Luther selbst ausgiebig zu Wort kommen läßt, zeigt auf Schritt und Tritt die Aktualität des Reformators in unserer nach-religiösen und vielgestaltigen Welt und regt an zu Anschlußthemen und zum Gespräch mit Luther über brennende Fragen aus Kirche und Welt in unserer unübersichtlichen und gleich-gültigen Zeit. Hinrich Brandt

***CA - Confessio Augustana, Das lutherische Magazin für Religion, Gesellschaft und Kultur**. Herausgegeben von der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission i. S. der luth. Kirche e. V. , Neuendettelsau.*
Viermal jährlich, DM 28,- (zzgl. Porto).
Bestellungen: CA-Abo-Service, Ringstr. 5, D-91564 Neuendettelsau.

Sicherlich aus einer ähnlich defizitären Lage auf dem Angebotsmarkt von lutherischen Zeitschriften heraus wie vor einem Jahr die LUTHERISCHEN BEITRÄGE wurde unabhängig voneinander und unabgesprochen eine weitere Quartalszeitschrift im lutherischen Raum begründet, die nun auch ihren ersten Jahrgang hinter sich hat: "CA - Confessio Augustana" mit der Selbstklassifizierung: "Das lutherische Magazin für Religion, Gesellschaft und Kultur".

Das Magazin wird herausgegeben von der bereits 1849 durch Wilhelm Löhe ins Leben gerufenen Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche, deren Obleute wie Pfr. Dr. Wolfhart Schlichting und Pfr. A. I. Herzog auch im Redaktionsteam mitwirken. Diese Gesellschaft weiß sich, wie es ihre Satzung aussagt, "der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnissen verpflichtet. Sie tritt dafür ein, Leben und Gestalt der Kirche ständig und bußfertig an Schrift und Bekenntnis zu prüfen."

Zunächst einmal ist die ansprechende, aufwendige und gelungene äußere Gestaltung des Magazins hervorzuheben. Graphiker und Layouter sind sicher nicht nur in der Vorlaufphase am Werk gewesen. Ihre Hand ist in jedem Heft spürbar. Die reiche Bebilderung, zum großen Teil in Farbwiedergaben und die aufwendige Gestaltung der einzelnen Beiträge ist ein Genuß für alle, die eine solche Ausgabe in die Hand nehmen.

Die Konzeption weist aus, daß die Textlänge von drei Seiten selten überschritten wird. Eine damit möglicherweise einhergehende Verkürzung theologischer Breite wird durch "Themenhefte" ausgeglichen, in denen also einzelne Themen aufgegliedert und von verschiedenen Autoren unterschiedlich behandelt werden. Diese werden spritzig und gekonnt eingeleitet und angerissen durch ein jeweiliges Wort an die Leser von dem Journalisten und Theologen Dr. Uwe Siemon-Netto, der z. Zt. in Princetown (USA) an einer Theologie für die Medien arbeitet.

Heft 1 war dem Luthergedenken gewidmet, Heft 2 beleuchtete die "Theologie des Kreuzes" und Heft 3 reflektierte die "Theologie der Arbeit". Als fortlaufende Artikelserie wird die Confessio Augustana ausgelegt, die diesem Magazin ihre programmatische Bezeichnung lieh.

Dr. Wolfhart Schlichting schrieb an LUTHERISCHE BEITRÄGE: "Sie wenden sich in erster Linie an Theologen. "CA" möchte versuchen, interessierte Nichttheologen als Leser zu gewinnen." Ob diese Zielgruppen jeweils so genau begrenzt werden sollten? Johannes Junker

Rathje, Friedrich: Christlicher Glaube, Entwicklung - Erweckung - Mission - vor allem Judenmission. Am Beispiel der Pfarrbezirks Balhorn-Altenstädt bei Kassel.
Verlag der Lutherischen Buchhandlung, Groß Oesingen (1996), 571 S., ISBN 3-86147-005-5, DM 45,-

Das Besondere dieses Beispiels der Entstehung einer Gemeinde der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche, das Rathje in filigraner Sorgfalt und mit großer Liebe zum Detail darstellt, besteht darin, daß zur Vorgeschichte dieses Pfarrbezirks im 19. Jahrhundert intensive Bemühungen um eine lutherische Judenmission gehören. Wesentliches Anliegen des früheren Pastors dieser Gemeinde ist es nun, mit diesem Buch das geschichtliche Vermächtnis in Erinnerung zu bringen, in der Hoffnung, daß Gottes Geist einer neuen Generation das christliche Zeignis unter den Juden neu schenkt. Dies pastorale Interesse leitet die quellenmäßige Rekonstruktion der historischen Vorgänge durchgehend. So steht denn auch ein Selbstzeugnis und Bekenntnis des Verf. sowohl am Ende der Darstellung (322-325) als auch im Anhang (554). Die Geschichte wurde erkundet, um ihre Botschaft weiterzugeben. Das macht die Eigenart diese umfangreichen Werkes aus (1-326f: Text; 327-492: Anmerkungen; 493-571: Anhänge).

Die Anlage des Buches entspricht seiner Zielsetzung. Die Darstellung der Balhorner Bemühungen um die Judenmission in den Jahren 1861 bis 1874 ist eingebettet in die Vorgeschichte von der Christianisierung des Ortes über die Reformation bis hin zur Erweckung nach dem Niedergang in der Zeit des Rationalismus (1-56) und in die Nachgeschichte, die mit der 1874 erfolgten Bildung einer selbständigen lutherischen Bekenntnisgemeinde einsetzt (267-323). Die "Liebe zur Judenmission" blieb zwar zunächst noch eine Zeit lang wach (281), später wurde sie auch wieder zu erwecken versucht, aber die eigentliche Weiterführung der angefangenen Arbeit war doch auf den "Ev.-Luth. Zentralverein für Mission unter Israel" (gegründet 1871) mit dem Institutum Judaicum in Leipzig (gegründet 1886) übergegangen. Die perspektivische Ausrichtung des Buches bleibt jedoch auf die Ortsgemeinde Balhorn-Altenstädt fokussiert. In ihr vor allem sucht das Buch seine Leser, um ihnen geistliche Orientierung zu geben (XII).

Insofern ist dieses Geschichtsbuch im guten Sinne auch ein Erbauungsbuch. Dem dient es, daß aus alten Blättern ausführlich Missionsgebete (146-154), Predigten (73-78; 81-90), geistliche Betrachtungen (154-162), Bekehrungsgespräche (180-203) oder Berichte über kirchliche Ereignisse wie die Prüfung und Abordnung des Missionshelfers Bernhardt (225-235) oder das Missionsfest 1914 (311-313) aufgenommen werden, im Anhang noch ergänzt durch Exkurse über die Katechismen und Gesangbücher, die seit der Reformation hier in Brauch waren, und über Lieder zum Thema Be-

kehrung der Juden, die bei den Missionsveranstaltungen gesungen worden sind. Zwar ist sich Verf. durchaus bewußt, daß diese Liedgut "zum großen Teil wirklich überholt und auch sprachlich veraltet" ist (548); doch wäre es gerade unter der pastoralen Zielsetzung wünschenswert gewesen, den Lesern weitere Hilfen zu geben, das zeitgebundene Gewand des vorigen Jahrhunderts besser zu erkennen und kritisch zu analysieren, sowie die unserer heutigen Zeit angemessene Form eines Zeugnisses unter Juden deutlicher erkennen zu lassen. Gerade die Berichte über die Missionstätigkeit, die auf die Verhältnisse einer vergangenen Zeit bezogen sind (etwa 252-261), hätten mit einer sensiblen Kommentierung begleitet leichter verstanden werden können.

Die historischen Vorgänge sind aufgrund aufmerksamer Sammlung von vielen Einzelnachrichten und Quellen aller Art recherchiert worden. Viele Zitate und sorgfältige Nachweise belegen die Darstellung. Wichtige Dokumente zur Balhorner Judenmission (etwa 57-69) oder zum Bekenntniskampf (z.B. 23-31; 443-450; 455-459) werden im vollen Wortlaut zitiert, auch wenn sie umfangreicher sind. In sorgfältiger Gründlichkeit werden auch die biographischen und genealogischen Daten der handelnden Personen vermerkt (etwa 367-369), zumal sie für die gedachten Leser auch manche persönlichen Bezüge eröffnen dürften. Sehr zu begrüßen ist, daß die Verhältnisse der Juden in der Region eingehend in die Darstellung einbezogen werden (114-130). Die sozio-ökonomischen Hintergründe (101) hätten jedoch stärker hervorgehoben werden und nicht in die Anmerkung 211 (391) abgedrängt werden sollen. Zahlreiche Bilder lassen den Bericht anschaulich werden. Manche Wiederholungen hätten sicher vermieden werden können. Als Gründungsort des Zentralvereins wird irrtümlich Dresden statt Leipzig genannt (221). Abgesehen von wenigen solchen Versehen wird der Leser in einer erstaunlichen Breite und Vollständigkeit über die Vorgänge mit vielen Einzelheiten informiert. Hier ist echte Forscherarbeit geleistet worden! Damit liegt ein weiterer wichtiger Beitrag zur Entstehungsgeschichte selbständiger ev.-luth. Gemeinden vor, der sehr eindrucksvoll die Verbindung zwischen missionarischer Erwecklichkeit und neu erwachendem konfessionellen Bewußtsein belegt.

Eigentlicher Motor der Balhorner Judenmission war der Pfarrer Ludwig Saul (1813-1877), der auch der Erweckung in der Gemeinde zum Durchbruch verhalf. Unter seiner Leitung wurden der Missionshelfer Heinrich Wilhelm Bernhardt (1836-1901) und der Missionar Christian Eisenberg (1834-1899) zu ihrem Dienst herangebildet und zum Teil auch eingesetzt. Die dafür nötigen organisatorischen Voraussetzungen wurden getroffen. In der Gemeinde und weit darüber hinaus dienten die örtlichen Missionsfeste (seit 1858), ein Missionsposaunenchor (seit 1864) und Missionsblätter ("Blätter für evangelische Mission in Niederhessen" seit 1862; "Sonntagsbote", seit 1865 von Saul herausgegeben) dazu, Mithelfer für das Werk zu finden. Die Arbeit fand auch die Unterstützung des bayerischen und des sächsischen Vereins für Judenmission und wurde dann eingebunden in den mit ihnen gemein-

sam gegründeten Zentralverein (213-221; 265f). Saul konnte selbst einige Juden taufen; auch über die damit verbundenen Probleme wird berichtet (239-251). Die konfessionellen Auseinandersetzungen, die zur Bildung einer selbständigen Gemeinde um Saul führten, machten jedoch zugleich die Fortführung des Missionwerkes unmöglich. Bernhardt schied bereits 1874 aus dem Dienst aus, Eisenberg mußte seine vom Zentralverein getragene Arbeit krankheitshalber 1881 beenden.

Die Bemühungen, Juden mit dem christlichen Zeugnis zu erreichen, blieben mithin eine Episode der Vor-Geschichte der selbständigen ev.-luth. Gemeinden Balhorn und Altenstädt. Rathje bemüht sich um Spurensuche für eine Weiterwirkung, kann aber nur darauf hinweisen, daß die "Weckstimmen", in denen Eisenberg über seine Tätigkeit berichtete, noch in der Gemeinde gelesen wurden (281-309). Die Verbindung zum Zentralverein wurde unter Pastor Konrad Siebert, der von 1912 bis 1946 der Gemeinde diente, zeitweilig wieder intensiviert (311-316), ohne daß die Vorgänge im Dritten Reich dann besondere Reaktionen auslösten (318). Seine eigenen Bemühungen, als Pfarrer der Gemeinde seit den sechziger Jahren das Erbe wieder lebendig werden zu lassen, sieht Verf. noch kaum als gelungen an (323).

Die Frage bleibt freilich, ob eine solche Rückerinnerung, auch wenn sie unter geistlicher Zielsetzung geschieht, schon genügt, um ein neues Verhältnis einer christlichen Gemeinde zu den Juden zu gewinnen, das dem Evangelium lebendige Wirkgestalt verleiht. Doch kann diese Aufarbeitung der geschichtlichen Erinnerung wesentlich zu einer geistlichen Erneuerung der Begegnung von Christen mit Juden beitragen, wenn sie begleitet ist von der Auseinandersetzung auch mit weiteren geschichtlichen Erinnerungen und durch Gottes Geist zu einem gegenwärtigen Zeugnis geführt wird.

Volker Stolle

Philipp Melanchthon, Loci Communes (Grundbegriffe der Glaubenslehre) 1521, ins Deutsche übertragen von Friedrich Schad, 1931, Chr. Kaiser Verlag, München, S. 6 und 7:

Die Geheimnisse der Gottheit beten wir an. Das ist richtiger, als daß wir sie erforschen. Ja man kann eine solche Untersuchung nur mit großer Gefahr durchführen, eine Erfahrung, die sogar die heiligen Männer bisweilen gemacht haben. Der allgütige, allmächtige Gott hat seinen Sohn in das Gewand unseres Fleisches gehüllt, um uns von der Anschauung seiner göttlichen Majestät zur Betrachtung der Natur unseres Fleisches und gerade unserer Gebrechlichkeit hinzuleiten. So schreibt Paulus an die Korinther (I,1,21), Gott wollte durch die Torheit der Predigt, freilich mit einer neuen Vernunft erkannt werden, da er in seiner Weisheit durch menschliche Weisheit nicht erkannt werden konnte. Demnach besteht kein Grund dafür, viele Mühe zu verwenden auf das Verständnis der allertiefsten Fragen, wie Gott, die Einheit seines Wesens, die Dreifaltigkeit Gottes, das Geheimnis der Schöpfung, die Art der Fleischwerdung. Ich frage, was haben die Schul-

theologen in so vielen Jahrhunderten schon erreicht, obgleich sie nur in diesen Begriffen lebten?
Sind sie nicht in ihren Gedanken, wie der Apostel sagt, eitel geworden, insofern sie in ihrem ganzen Leben betreffs des Allgemeinen, Formalen, Begrifflichen und ich weiß nicht welcher anderen leeren Wörter, leeres Zeug zusammenreden? Man hätte ihre Torheit ja unbeachtet lassen können, wenn uns diese törichten Erörterungen nicht das Evangelium und die Wohltaten Christi verdunkelt hätten. Wenn ich in einer belanglosen Sache geistreich sein wollte, so könnte ich die Begründung ihrer Glaubenssätze leicht widerlegen, Ansichten, die viel richtiger gewissen Häresien das Wort reden als katholischen Dogmen.
Wer nun von den anderen Grundbegriffen, die Macht der Sünde, dem Gesetz und der Gnade nichts weiß, in dem sehe ich keineswegs eine christliche Stimme. Denn wesentlich aus diesen Grundlehren entspringt die Erkenntnis des Christus. Christus erkennen heißt ja, seine Wohltaten erkennen, nicht, wie man sonst lehrt, seine Naturen, die Arten seiner Menschwerdung anschauen. Wenn du nicht wüßtest, zu welchem Nutzen Christus Fleisch angenommen hat und an das Kreuz geheftet worden ist, was soll die Kenntnis seiner Geschichte nützen?

Anschriften der Autoren dieses Heftes, sofern sie nicht im Impressum genannt sind:

Superintendent Johannes Rüger	Postfach 34 11 32 D-04233 Leipzig
Prof. Dr. John W. Kleinig	Luther Campus, 104 Jeffcott St. North Adelaide, SA, 5006 Australia
Prof. Dr. theol. Peter Hauptmann	Carl-Benz-Weg 1A D-88662 Überlingen
Pasteur Manfred K. Zeuch	12, rue de Haguenau F-67360 Woerth-Sur-Sauer Frankreich
Prof. Dr. theol. Christian Möller	Karlstr. 16 D-69117 Heidelberg
Pfarrer Gert Kelter	Paradestr. 41 D-42107 Wuppertal
Pfarrer Dr. theol. Klaus Müller	Veltheim, Zur Lüchte 32 D-32457 Porta Westfalica
Pfarrer i. R. Hinrich Brandt	Ostlandstr. 19 D-31863 Coppenbrügge
Prof. Dr. Volker Stolle	Altkönigstr. 150 D-61440 Oberursel

Editorial

Mit dem Neuen Jahr begrüßen wir wiederum eine Reihe von neuen Abonnenten, die sich allerdings auch noch den 1. Jahrgang der LUTHERISCHEN BEITRÄGE nachbestellt haben. Wir wünschen Ihnen allen als Bezieher und Leser unserer Zeitschrift ein reich gesegnetes neues Jahr 1997.

Wir danken den meisten unter unseren bisherigen Beziehern herzlich dafür, daß sie uns schon im Vorjahr die Bezugsgebühren von DM 36,- für den zweiten Jahrgang überwiesen haben. Das ist eigentlich nötig, damit wir die Auflagenhöhe für das jeweilige Jahr richtig kalkulieren können. Einige unter Ihnen haben das jedoch schlichtweg vergessen. Wir schicken Ihnen jedoch noch diese Nummer zu und *mahnen damit die Bezahlung freundlich an.* Wir wollen nämlich keine gesonderten Rechnungen versenden, da das Rechnungsverfahren und das damit verbundene Mahnverfahren unnötig unseren Aufwand vergrößern würde. Wenn Ihnen das nicht wieder passieren soll, so benutzen Sie doch, bitte, die der letzten Nummer (4/96) beigelegten Formulare für die Einzugsermächtigung. Wenn Sie diese dem Herausgeber zusenden, können Sie sicher sein, daß dieses in Zukunft termingemäß von uns erledigt wird.

Diese Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE hat ihren Schwerpunkt darin, Theologen bekenntnisgebundener ausländischer Kirchen zu unterschiedlichen Themen zu hören, um daraus Einblicke in ihren jeweiligen theologischen und kirchlichen Kontext zu geben, zugleich mit der Frage verbunden, inwieweit dies ganz oder teilweise auch für uns relevant sein könnte. In die gleiche Richtung zielt auch der Beitrag aus der Theologie der Orthodoxen Kirche. Daß dabei gleich von zwei Seiten die Ordination von Frauen in das Amt der Kirche thematisiert wird, ist eher zufällig, ergibt jedoch u. E. interessante Aspekte. Wenn auch in den folgenden Nummern die überseeischen Stimmen etwas fortgesetzt werden, so läßt uns dies weiter teilhaben an ihren theologischen Herausforderungen und an deren Bewältigung.

Wir wünschen Ihnen allen auch im zweiten Jahrgang der LUTHERISCHEN BEITRÄGE Gottes reichen Segen und Freude an der Heiligen Theologie.

Herausgeber und Redaktion

Theologische Fach- und Fremdwörter in dieser Nummer

Agenda = das zu Handelnde - **Akkomodationsstreben** = Anpassungsbestrebungen - **Anomalie** = Regelwidrigkeit, Abweichung - **Apperzeptionspsychologie** = Lehre vom Ablauf der psychischen Vorgänge als Willensakt - **archaisch** = altertümlich, frühzeitlich - **casus irrealis** = unwirklicher Fall - **dissentieren** = abweichender Meinung sein - **Divergieren** = Auseinandergehen, Auseinanderstreben - **doctrina evangelii** = Lehre des Evangeliums - **ekklesiologisch** = Lehre von der Kirche entsprechend - **Enzyklika** = päpstliches Rundschreiben (jeweils bezeichnet nach den ersten lateinischen Worten) - **ex traditione** = aus der (theologischen) Tradition heraus - **Gnostiker** = Christl. Denkrichtung aus den ersten beiden Jahrhunderten (Gnosis = Erkenntnis) im hellenistischen Bereich - **Häresie** = Ketzerei - **Hellenismus** = Griechentum, griechische Kultur der Jahrhunderte um Christi Geburt - **Implikation** - Verpflechtung, Einbeziehung - **Indifferenz** = Uninteressiertheit, Gleichgültigkeit - **Inferiorität** = Unterlegenheit, Minderwertigkeit - **irrelevant** = unwichtig - **Koinonia (griech.)** = Gemeinschaft - **Konkordie** = Eintracht - **Konfusion** = Verwirrung - **Konsens, Konsensus** = Übereinstimmung - **konstitutiv** = Verfassungsgemäß, Satzungsgemäß - **Kontext** = Textzusammenhang **-Konvergenz** = Annäherung - **Marcioniten** = Anhänger Marcions (+ um 160) Unterscheidung zwischen einem barmherzigen und einem vergeltendem Gott (Christus - Weltschöpfer) - **Montanisten** = "prophetische" Bewegung des Montanus (um 150) gegen die Verkirchlichung des Christentums - **norma normata** = (durch die heilige Schrift) normierte Norm (= BSLK) - **orthodox** = rechtgläubig, der Lehre der Orthodoxie (Ostkirchen) entsprechend - **Patristik** = Wissenschaft von den Kirchenvätern - **Pentateuch** = Fünf Bücher Moses - **Proprium** = wechselnde Stücke - **Reduktion** = Zurückführung, Verringerung, Herabsetzung - **reflexiver Glaube** = rückorientierter, erwägender Glaube - **satis est** = "es ist genug" (CA VII) - **una sancta** = die eine Heilige (Kirche)

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

Ap = Apologie der CA (BSLK)
BSLK = Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche
CA = Confessio Augustana = Augsburgisches Bekenntnis (BSLK)
CTCR = Commission on Theologie and Church Relations der Lutheran Church - Missouri Synod
CTRE = portugiesische Abkürzung von CTCR
EKD = Evangelische Kirche in Deutschland
ELCA = Evangelical Lutheran Church of America
ELKiB = Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden
ILC = International Lutheran Council
KSA = Klinische Seelsorgeausbildung
LCA = Lutheran Church of Australia
LWB = Lutherischer Weltbund (engl.: LWF)
VELKD = Vereinigte Evangelisch Lutherische Kirche Deutschlands
YMCA = (CVJM) Christlicher Verein junger Männer

Jesus Christus spricht:

"Welchen Nutzen hätte der Mensch, wenn er die ganze Welt gewönne und verlöre sich selbst oder nähme Schaden an sich selbst?"

Lukas 9,25

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

E. Leske:	Die Kirche in der Welt
A. Bitzel:	Eine Postillenpredigt des späten 16. Jahrhunderts und ihr dogmatisches Gepräge
G. Hoffmann:	Carl Ferdinand Wilhelm Walther - Pastor der Auswanderer und Gründer der Missourisynode
H. Neumann:	Ökumene - Möglichkeiten und Grenzen
A. E. Buchrucker:	Luther und die Heiligen
H. J. Voigt:	"Bücher im Staube" Johann Arnd und sein "Wahres Christentum"
K. Wengenroth:	Evangelisch-Lutherische Freikirche in Hessen-Nassau
H.-L. Poetsch:	"Crosscultural Communication"
Buchrezensionen:	J. Diestelmann: Actio Sacramentalis; Kleine Konfessionskunde Wilhelm M. Oesch: Solus Christus. Sola Scriptura Jobst Schöne: Botschafter an Christi Statt

Änderungen vorbehalten!

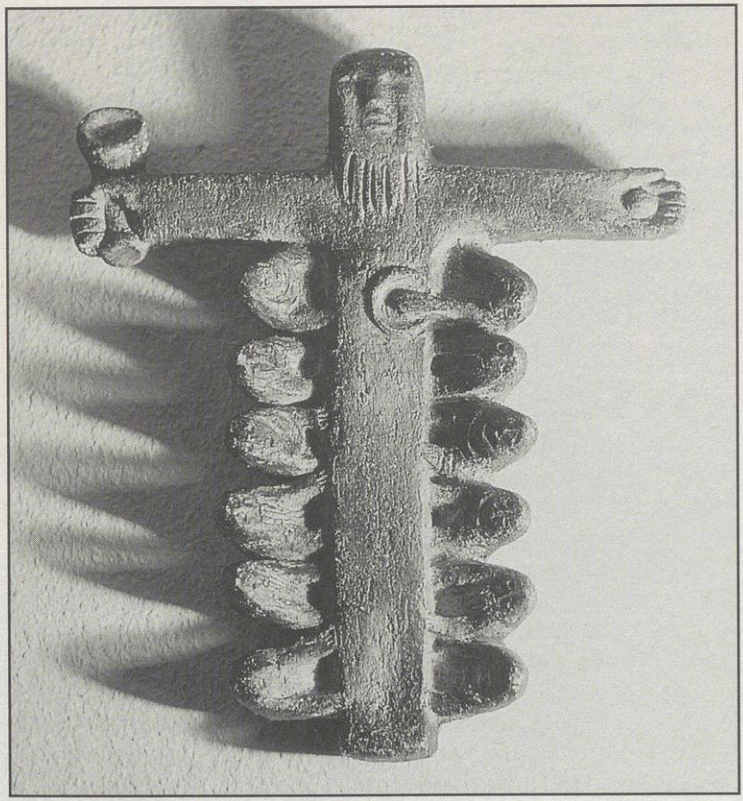
LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber:	Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D., Ohofer Weg 12, 38536 Meinersen
Redaktion:	Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen Pastor Thomas Junker, Alte Dorfstr. 16, 27446 Farven Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis:	DM 36,- ($ 25), Studenten DM 18,- jährlich einschl. Porto. (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten)
Konto:	Lutherische Beiträge bei der Evangelischen Kreditgenossenschaft e.G. Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.:	Druckhaus Harms, Eichenring 18, 29393 Gr. Oesingen 2. Jahrgang 1997 -ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 2/1997 ISSN 0949-880X 2. Jahrgang

R. Eles:	"Wer mich ißt, wird durch mich leben" (Joh. 6,57)	70
J. Schöne:	Hirtenbrief zum Gottesdienst und zum Altarsakrament	73
E. Leske:	Die Kirche in der Welt (1)	90
A. Bitzel:	Eine Postillenpredigt des späten 16. Jahrhunderts und ihr dogmatisches Gepräge	106
G. Hoffmann:	Carl Ferdinand Wilhelm Walther - Pastor der Auswanderer und Gründer der Missourisynode	117
	Rezensionen	129



Zum Titelblatt

Liegekreuz aus Terrakotta von Eva Zippel, in Privatbesitz von Pfarrer Dr. Ernst Hofmann, Stuttgart. Der römisch-katholische Priester hat es als Titelbild verwendet für sein Büchlein "Andächtig kommunizieren - Jesus selbst lehrt es uns -", erschienen im Johannes Verlag, Leutersdorf, 1996, ISBN 3-7794-1136-9, zu beziehen durch: Katholische Schriftenmission, 56599 Leutersdorf. Wir danken herzlich dem Eigentümer und dem Verlag für die Abdruckgenehmigung. *J.J.*

Rudolf Eles:

"Wer mich ißt, wird durch mich leben." (Joh. 6,57)

Zu diesem Bild schreibt Ernst Hofmann in dem schönen kleinen Büchlein "Andächtig kommunizieren" auf S. 54 - 56: "Jesus liegt mit ausgebreiteten Armen da, wie als Gekreuzigter; an den Füßen sind die Wundmale angedeutet. In der rechten Hand hält er einen Kelch, in der linken Brot. Ihm zu Seiten sitzen die Zwölf, um von ihm wie von einer Speise zu essen. Einer greift sogar in sein Herz. So gibt sich Jesus den Seinen als Mahl. Um von ihnen verzehrt zu werden, macht er die Nahrung Brot und Wein zu Gestalten seiner persönlichen Gegenwart. Indem sie diese essen und trinken, empfangen sie ihn... . Heute, in der Zeit nach seiner Auferstehung, ist er der jenseitige Christus, der sich auf diese Weise zu eigen gibt. Sein ganzes Ich, der jenseitig verherrlichte Gott-Mensch mit verklärtem Leib ist am Werk, sich dem Ich seiner Jünger und Jüngerinnen zu einen, einzuver"leiben". Da entsteht eine Communio, wie sie unter Menschen nicht möglich ist, wie aber er sie schafft, ohne seinen Selbstand aufzugeben und an meiner Person etwas zu mindern. ... Die Jünger alle, die hier essen und trinken, durchwaltet er; sie eint und durchpulst sein Leben. ... Er macht seine Zusage wahr: "Wer mich ißt, wird durch mich leben" (Joh. 6,57).

Dem, was Ernst Hofmann zur Abendmahlsskulptur von Eva Zippel und zum Abendmahl selbst sagt, wird ein Lutheraner freudig zustimmen. Daß Christus sich selbst den Seinen zum Verzehr darbietet, sich selbst mitteilt und austeilt, sich ins Herz greifen läßt und uns mit sich vereint in den Gestalten von Brot und Wein, - all das ist wahr und groß. Es lädt uns ein zum andächtigen Kommunizieren.

Allein, das Abendmahlsbild von Eva Zippel zeigt nicht nur die Jünger, die von dem Gekreuzigten wie von einem Brot essen, und den einen, der in sein Herz zu greifen wagt; es zeigt auch die weit ausgebreiteten Arme des Stifters und Tischherrn dieses Mahles, in der einen Hand das Brot, in der an-

deren den Kelch; Brot und Kelch nicht nahe beieinander, sondern auseinander und getrennt. So scheint mir das Bild viel deutlicher als Teile seiner Deutung durch E. Hofmann zu sagen: Jesus Christus in Person wird uns zu Speise und zum Trank des Lebens, indem er gerade das drangibt und opfert, was wir Persönlichkeit nennen und bis zuletzt zu behaupten, ja krampfhaft festzuhalten versuchen.

Jesus hat das hl. Abendmahl am Abend vor seinem Todesleiden gestiftet. Da stand ihm vor Augen, was er alles verlieren würde: nicht nur Leib und Leben, sondern auch alle Ehre bei den Menschen. Sie würden ihn zutiefst erniedrigen, seinen Leib und sein Blut auseinanderreißen, ihn selbst entpersönlichen, soweit sie es denn konnten, seinen Leib zur Beute des Grabes, sein Blut zu Sudelflecken auf dem Hügel Golgatha machen. Jesus kannte die Mordpläne seiner Gegner - und hat sich dem Willen des Vaters gefügt. Ohne den heiligen Opferwillen und die allerdemütigste Opfertat Jesu zu bedenken, verstehen wir vom hl. Abendmahl noch fast nichts. Selbst mit solchem Bedenken ist es nur ein ahnendes Verstehen. Es hilft uns aber zum getrosten und freudigen Empfangen der heiligen Christusgabe: "Nehmet hin und esset! Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Nehmet hin und trinket alle daraus! Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Es ist "sein Fleisch und Blut, getrennt im Tod" (ELKG 161, V.3, Riethmüller nach Thomas von Aquin). Jesus sagt beim hl. Abendmahl nicht: Das bin ich. So ist es auch nicht vorrangig die Person Christi, die sich uns im Abendmahl schenkt; es ist vor allem Christus in seiner Opfergestalt: der Leib im Brot, das Blut im Wein des Kelches, zum mündlichen Essen und Trinken dargeboten. Damit verbindet sich freilich, daß ER selbst uns im Abendmahl begegnet, uns an sein Herz drückt, uns in sich hineinzieht und in uns wohnen will.

Im hl. Abendmahl gehören zusammen: *Real*präsenz und *Personal*präsenz; Er in den "Es", die er geopfert hat; geistliche Nießung Christi durch gläubiges Hören auf seine Worte und mündliche Nießung seines Opferleibes im gesegneten Brot, seines Opferblutes im gesegneten Wein. Sein Wort und Wille hat es zusammengefügt. "Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. ... Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist. Wer von diesem Brot ißt, der wird leben in Ewigkeit. ... Wer mich ißt, wird leben um meinetwillen" (Joh. 6, 35.51.57). Aber Jesus setzt die sakramentalen Worte hinzu: "Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist die wahre Speise, und mein Blut ist der wahre Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh. 6, 54-56).

Keine Angst, die "Realien" des hl. Abendmahls sind nicht tote Sachen. "Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters"

(Röm. 6,4). Auch keine Sorge, daß die Gaben seines Leibes und Blutes je zur Neige gehen und für uns Spätgeborene nicht mehr ausreichen könnten. Christus "ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß er alles erfülle" (Eph. 4,10). "Kommen tausend, kommt nur einer, mehr noch minder isset keiner; Christi Leib wird nicht verbraucht." (nach einem Hymnus des Thomas von Aquin; vgl. ELKG 157, 4). Jeder Kommunikant empfängt in jeder Partikel der Hostie den ganzen verklärten Opferleib Christi, jeder in jedem Tröpflein aus dem Kelch des Heils den ganzen Blutstrom von Golgatha.

Was für eine Liebe, daß der Heilige, Hohe und Herrliche immer noch und immer aufs neue so zu uns herabsteigt im Sakrament des Altars! Er tut es, weil wir, solange wir durch den Staub dieser Welt der Sünde und des Todes wandern, Vergebung der Sünden brauchen, dazu Gegengift gegen den ewigen Tod und Arznei zum ewigen Leben. Darum beten wir seine Liebe an gerade auch in den beiden Gestalten des Sakraments: "Ave verum corpus, natum de Maria virgine; vere passum, immolatum in cruce pro homine; cujus latus perforatum fluxit aqua et sanguine. Esto nobis praegustatum mortis in examine"[1] (alter Sakramentshymnus). "Herr, durch deinen heiligen Leichnam, der von deiner Mutter Maria kam, und das heilige Blut hilf uns, Herr, aus aller Not!" (ELKG 163,1 in der *Urfassung* des Schlußteils dieser Strophe: Leichnam im Althochdeutschen = Leib). Gelobt sei Jesus Christus in Ewigkeit! Amen.

1 Übersetzung des Ave verum: "Sei gegrüßt, wahrer Leib, von der Jungfrau Maria geboren; wahrhaft gelitten, geopfert am Kreuz für den Menschen (= für uns Menschen): aus dessen durchbohrter Seite Wasser und Blut floß. Sei uns Labsal (wörtlich: Vorschmack, nämlich des ewigen Lebens) im Todeskampf!"

Jobst Schöne:

Hirtenbrief[1]

zum Gottesdienst und zum Altarsakrament

+ Liebe Mitbrüder im Amt der Kirche, liebe Vikare!

Die von der 8.Kirchensynode in Erfurt 1995 verabschiedete Agende für den Hauptgottesdienst[2] wird im kommenden Jahr gedruckt sein und auf den Altären liegen. Sie soll uns helfen, den gottesdienstlichen Reichtum, der die lutherische Kirche ausgezeichnet hat, zu bewahren, wo nötig neu zu gewinnen, auf alle Fälle unseren Gemeinden zu erschließen. Zugleich ermöglicht sie uns, daß wir gemeinsam und einheitlich handeln können und - gemäß apostolischer Aufforderung - „einmütig mit einem Munde Gott loben, den Vater unseres Herrn Jesus Christus" (Römer 15,6).

Bewahren, gewinnen, erschließen, einmütig loben: das alles geht nur, wenn wir den Willen haben, das Bekenntnis[3] zu wahren und zum Ausdruck zu bringen, auf das wir uns verpflichtet haben und für das die Gottesdienstformen ein Gefäß abgeben. Denn so gewiß „nicht not (ist) zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien[4], von den Menschen eingesetzt, gehalten werden" (CA VII)[5], so deutlich ist auch: nicht jede Gottesdienstform kann angemessener Ausdruck und passendes Gefäß für die uns anvertrauten Gnadengaben sein.

---

1 In einem Hirtenbrief kann sich ein Bischof an die Gemeinden und Pastoren wenden. Dies geschieht im Rahmen seines Dienstes, darauf zu achten, daß das Wort Gottes schrift- und bekenntnisgemäß verkündigt und gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden (Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), Art.19(2)). Im Rahmen der kirchlichen Rundschreiben informiert ein Hirtenbrief über das, was in der SELK zur Zeit gültige Praxis ist.
Damit auch Nichttheologen ohne Hürden einen vollen Zugang bekommen, hat der Bischof die Redaktion der LUTHERISCHEN BEITRÄGE ermächtigt, theologische Fachausdrücke und lateinische Zitate in Anmerkungen zu übersetzen oder zu erklären. Diesen Dienst hat Pastor A. Eisen getan und auch Quellenangaben vervollständigt.

2 Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, Bd.I: Der Hauptgottesdienst, hg. von der Kirchenleitung der SELK, Freiburg 1997.

3 Die Bekenntisverpflichtung in der SELK bezieht sich auf die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, „nämlich die drei ökumenischen Symbole (das Apostolische, das Nicänische und das Athanasianische Bekenntis), die ungeänderte Augsburgische Konfession und ihre Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, den Kleinen und Großen Katechismus Luthers und die Konkordienformel" (Grundordnung der SELK, Artikel 1(2)).

4 Zeremonien sind die äußeren Dinge des Gottesdienstes bis hin zur Gottesdienstordung, die der Verehrung Gottes dienen. Von lat. caerimonia = Verehrung, Ehrfurcht, Feierlichkeit.

5 Augsburgische Konfession, Artikel VII. Von der Kirche, in: Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche (BSLK), Göttingen 1982, S.61.

Darum beschloß schon die 4.Kirchensynode 1983, daß „die in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche geltenden Agenden... die Ordnung der Gottesdienste fest(legen)“[6]. „Die kirchlichen Ordnungen der SELK und die von ihr gebilligten Agenden sind für ihn (= den Pfarrer) verbindlich.“[7] Daran sind wir als Pastoren gebunden, unser persönlicher Geschmack, unsere eigenen Wünsche haben zurückzustehen, der Gottesdienst ist unserer „Willkür“ entzogen - und das ist gut so.

Denn Liturgie und Lehre stehen in einem Wechselverhältnis: „die Ordnung des Betens bestimmt die Ordnung der Lehre“[8] und umgekehrt. Nichts soll und darf im Gottesdienst laut werden und geschehen, was nicht dem Bekenntnis gemäß ist, und nichts ist bekenntnisgemäß, was nicht auch zum Lobpreis und zur Anbetung führt und darin einmündet. Wenn also unsere kirchliche Ordnung festlegt, daß die agendarisch niedergelegten, von der Kirche verantworteten Gottesdienstformen und -formulare einzuhalten sind, dann nicht deshalb, weil diese als solche unantastbar und unveränderlich seien, um ihrer selbst willen einzuhalten, sondern weil sie Gefäß der Lehre sind: was in ihnen niedergelegt ist, bedarf nicht neuer Überprüfung auf Bekenntnisgemäßheit.

Das Gefäß kann wechseln, ja. Ist es aber kein „sachgemäßes“ Gefäß, so kann dadurch (also: durch eine aus dem Kontext[9] einer anderen Lehre entlehnte Gottesdienstform) ein anderer Inhalt einfließen - direkt und schnell oder indirekt, langsam und schleichend. Im Zeitalter einer Leuenberger Konkordie[10] oder Konvergenzerklärung von Lima[11] liegt das auf der Hand: werden liturgische Stücke, Gebete, Lieder, gottesdienstliche Praktiken aufgenommen, die das lutherische Profil nicht mehr klar und eindeutig vorweisen (obwohl vielleicht von tiefer Frömmigkeit und beeindruckender „Spirituali-

---

6 Mit Christus leben. Wegweisung für evangelisch-lutherische Christen. Verabschiedet von der Kirchensynode der SELK 1983, S.11.

7 Pfarrerdienstordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, in: Ordnungen für die SELK. Hg. von der Kirchenleitung der SELK - begründet von Kirchenrat Johannes Junker, Hannover, 110.1, §2(2).

8 Nach einem schon auf die alte Kirche zurückgehenden Grundsatz: „lex orandi, lex credendi“.

9 = Zusammenhang.

10 Die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“, seit dem 1.10.1974 in Geltung, erklärt und verwirklicht Kirchengemeinschaft zwischen den zustimmenden lutherischen, reformierten und unierten Kirchen, den Waldensern und den Böhmischen Brüdern. Nachzulesen im „Evangelischen Gesangbuch“, unter „Bekenntnisse der Kirche“.

11 Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Taufe, Eucharistie und Amt, Paderborn 1982 (Lima-Texte), wollen verdeutlichen, welchen Grad an Annäherung (= Konvergenz) die Kirchen auf dem Weg zur Einheit bereits gewonnen haben.

tät“[12] geprägt), so geht uns das verloren, was uns allein die Existenzberechtigung als bekenntnisorientierte Kirche gibt.

Ich will mit diesem Hinweis nicht bestreiten oder ignorieren, daß auch noch andere Gesichtspunkte die Auswahl, Übernahme oder Neugestaltung von Gottesdienstformen bestimmen können, also etwa das missionarische Moment, die Frage der Verständlichkeit, ob solche Formen situations- oder zielgruppengemäß sind u.a.m. Es wird ja auch nichts in gesetzlicher Form verordnet und erzwungen, aber unsere „Freiheit“ hat Grenzen.

Nirgendwo wird das so deutlich wie beim Hl. Abendmahl. Hier ist der lutherische Gottesdienst an seiner empfindlichsten Stelle. Dabei bleibt er durchaus aufnahmefähig für Elemente, die z.B. den gemeinschaftstiftenden Charakter des hl. Mahles betonen oder österlich-eschatologische Akzente[13] setzen oder (recht verstandene) Opfergedanken zum Ausdruck bringen (unser Bekenntnis weiß sehr wohl vom Dankopfer bei der Eucharistie[14], man lese nur Apologie Art. XXIV, §§ 19ff[15]) oder das Gedächtnismahl hervorheben. Rückt dies aber das lutherische Proprium[16] beim Hl. Abendmahl, nämlich Realpräsenz[17] und Sündenvergebung, in den Hintergrund, so ist energisch zu fragen: Was tun wir da? Ist das zu verantworten?

Es ist also die gottesdienstliche Praxis, die ausweist, ob das Bekenntnis zur Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi und die Gewißheit der durch die Vereinigung mit Christus geschenkten Sündenvergebung nur formale Geltung besitzen oder ob sie tatsächlich das kirchliche Handeln bestimmen.

Aus diesem Grund möchte ich mit diesem Brief einige Gesichtspunkte in Erinnerung bringen und auf eine Reihe praktischer Fragen beim gottesdienstlichen Vollzug eingehen. Dabei nehme ich vieles dankbar wieder auf, was bereits mein Vorgänger im Bischofsamt, Bischof em. Dr. Gerhard Rost, in einem Rundschreiben 1977[18] ausgeführt und den Amtsbrüdern an's Herz gelegt hatte.

---

12 Spiritualität ist ein an die Stelle des spezifisch deutschen Wortes „Frömmigkeit“ getretenes, inhaltlich unverbindliches und vielfältiges Modewort: „praktische Grundhaltung des Menschen“ (H.U.v.Balthasar).

13 Eschaton = das zeitlich Letzte. Hier also der Blick auf die Wiederkunft Jesu gemäß 1.Korinther 11,26.

14 = Danksagung, bezeichnet das zentrale Dankgebet der Abendmahlsfeier und von daher den gesamten Gottesdienst mit der Sakramentsfeier.

15 Apologie (= Verteidigung) des Augsburger Bekenntnisses, Artikel XXIV. Von der Messe, BSLK, S.354-368, unterscheidet zwischen dem einen Opfer Jesu zur Sühne der Sünden und dem Dankopfer, das von denen dargebracht wird, die „schon versühnt sind, daß sie für die erlangte Vergebung der Sünde und andere Gnaden und Gaben Dank sagen.“

16 = das Eigentliche und Wesentliche einer Sache.

17 Praesentia in rebus = die Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi in den Elementen Brot und Wein.

18 Zur Abendmahlsfeier (29.03.1977), in: Rundschreiben der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Liturgie und Gottesdienst III.1.

1) Von dem hohen Rang der Sakramentsfeier

Wer das Augburgische Bekenntnis und die Apologie im Artikel XXIV[19] studiert, wird unschwer erkennen, daß uns die Sakramentsfeier nicht in den Winkel rücken und zweitrangig werden darf. Ohne etwas zum „Gesetz" zu machen, auch die Häufigkeit der Sakramentsfeier nicht - es gilt, daß dies Sakrament des Altars zum sonntäglichen Hauptgottesdienst gehören soll, ein integrierender Bestandteil ist[20]. Fehlt in einer lutherischen Gemeinde die sonntägliche Eucharistiefeier, dann darf doch die Frage gestellt werden: Ist das ein Normalzustand oder ein Notzustand? Und wenn ein Notzustand: Was tun wir, um ihn zu ändern? Wenn Luther urteilt: „Was ist das ganze Evangelium anderes denn eine Verklärung dieses Testaments? Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summa begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments"[21] - müssen wir dann nicht dies „ganze Evangelium" auf den Leuchter stellen, sind wir's unserer Gemeinde nicht schuldig? Es geht darum, daß die, „die Christen wöllen sein, sich dazu schikken (= bereit machen), das hochwirdige Sakrament oft zu empfahen"[22], denn „das ganze Evangelion und der Artikel des Glaubens: 'Ich gläube eine heilige christliche Kirche, Vergebung der Sünde' etc. (ist) durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns furgelegt"[23]. Dem können wir dienen, wenn wir's gründlich und häufig entfalten und aufzeigen in der Predigt, in der Christenlehre, bei allen anderen Gelegenheiten. Und fraglos gehört auch dazu, daß wir uns als Pfarrer selbst durch immer neues Studium, durch Erwerb von Kenntnissen über die Theologie dieses Sakraments, die Theologie des Gottesdienstes und über das reiche liturgische Erbe sachkundig machen.

2) Von verantwortungsvoller Vorbereitung: die hl. Geräte[24]

Zur verantwortungsvollen Vorbereitung der Sakramentsfeier gehört sicher, daß wir dem Altar, den hl. Geräten und allem, was dazu gehört, Aufmerksamkeit schenken. Das *Altartuch* sollte mindestens die gleiche Sauberkeit haben wie das Tischtuch beim sonntäglichen Mittagessen im Pfarrhaus.

---

19 Artikel XXIV. Von der Messe, BSLK 91-97 und 349-377.

20 So heißt es auch in den Erläuterungen zum Hauptgottesdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende, S.3: „Der Hauptgottesdienst ist ein Gottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl. Er findet herkömmlich an jedem Sonn- und Feiertag statt."

21 Martin Luther, Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe. 1520, WA 6, 374.

22 Martin Luther, Großer Katechismus V. Von dem Sakrament des Altars, § 39, BSLK, S.715.

23 A.a.O., §32, BSLK, S.713f.

24 Zu den hl.Geräten (=Vasa sacra) gehören:
Kelch und Kanne,
Pyxis (=Büchse, Brotbehältnis) und Patene (=Schüssel, meist flacher Teller für die Hostien, das Abendmahlsbrot).

Die *Kelchwäsche*[25] sollte ebenfalls stets sauber, gewaschen und gebügelt sein; dies gilt für das Corporale (Leinentuch, ca. 50x50 cm, auf dem Kelch und Patene stehen, ggf. auch Pyxis und Kanne, wenn deren Inhalt mitkonsekriert[26] wird), für die Kelchtücher (aus Leinen, zum Unterhalten bei der Kelchausteilung und zum Purifizieren[27] des Kelches), ggf. auch für das Velum (mit dem Patene und Kelch abgedeckt werden), ferner für die Palla (viereckiger Leinenbeutel, durch eine eingeschobene Pappe verstärkt, zum Abdecken des Kelches). Schließlich bedürfen die Vasa sacra selbst der Pflege.

Die *Aufstellung* der Geräte auf dem Altar richtet sich nach dem Brauch in der Gemeinde: entweder stehen sie in der Mitte oder auf einer der Seiten des Altars (der Sakristei am nächsten, denn das mag für seitliche Aufstellung den Anlaß gegeben haben). Unter das Velum kamen in den luth. Kirchen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Regel wohl nur Kelch und Patene, denn die Pyxis und die Weinkanne wurden offen und unverhüllt aufgestellt, um zu dokumentieren: hier werde unter beiderlei Gestalt ausgeteilt.

Die Verwendung von *Einzelkelchen* ist in unseren Gemeinden kaum zu finden oder in der Diskussion, dagegen in Nordamerika und in von dorther beeinflußten Kirchen in anderen Erdteilen sehr häufig anzutreffen. Sie wirft Fragen und Probleme auf: „Ich meine", so urteilte Bischof Dr.Rost[28], „wir tun gut daran, möglichst dicht an der stiftungsgemäßen, neutestamentlichen Form der Sakramentsfeier zu bleiben. Da aber ist zweifelsfrei, daß Jesus und die erste Kirche wie dann überhaupt die Kirche bis in die Neuzeit hinein den Gemeinschaftskelch benutzt haben... Die Benutzung von Einzelkelchen ist also eine schwerwiegende Durchbrechung der stiftungsgemäßen liturgischen Tradition, durch die gerade auch der Gedanke der communio[29] mit dem einen und in dem einen (Herrn) unkenntlich gemacht wird. Dem Hygienebedürfnis des heutigen Menschen kann auf andere Weise Rechnung getragen werden..." Dazu gehört peinliche Sauberkeit des Liturgen, Auswischen des Kelchrandes nach jedem Abendmahlstisch, ggf. Desinfektion mit purem Alkohol. Sollte das nicht genügen, kann in Einzelfällen sicher auch ein gesonderter kleiner Kelch (wie etwa für Krankenkommunion) für besonders Empfindliche konsekriert werden (zusätzlich zum Gemeinschaftskelch) oder durch Intinktion[30] (in Ausnahmefällen, nicht als Regel!) dem Verlangen man-

---

25 Zur Kelchwäsche gehören:
Corporale = Leinentuch als Unterlage für den Leib (Corpus) und das Blut Christi.
Velum = urspr. (Tür-)Vorhang, liturgisches Tuch.
Palla = urspr. Übergewand, rechteckiges Tuch.

26 Konsekrieren = weihen, segnen.

27 = Reinigen.

28 Zur Abendmahlsfeier, a.a.O., S.4f.

29 = Gemeinschaft. Nach 1.Kor.10,17 bewirkt das Altarsakrament Gemeinschaft mit Christus und untereinander. Daher heißen die Abendmahlsteilnehmer Kommunikanten.

30 = Eintauchen der Hostie in den konsekrierten Wein.

cher Gemeindeglieder Rechnung getragen werden. Problematisch ist auf alle Fälle die erforderliche gewissenhafte Purifikation von Einzelkelchen mit dem Verzehr der Relikta[31]. Darum ist von ihnen abzuraten.

Wenn mancherorts statt Leinentücher Papiertücher zur Kelchreinigung benutzt werden, so sollte man bedenken, ob die Geringwertigkeit solchen Materials angemessen ist. Mich persönlich stört das ungemein, auch wenn ich sehe, wie praktisch Papiertücher sein können: man kann sie nach Verwendung verbrennen.

3) Von verantwortungsvoller Vorbereitung: die Elemente

Daß die Reformierten den Elementen besondere Aufmerksamkeit schenkten, ist bekannt: für sie war es von Bedeutung, daß keine Hostien[32], sondern Brot verteilt wurde, daß es Rotwein war, weil die symbolische Farbe dem mangelnden Realismus der Abendmahlsgabe abhelfen sollte. Für uns spielen diese Dinge keine entscheidende Rolle, ist uns doch die wahre Gabe gewiß und von daher auch klar, daß die Elemente nur Träger dieser Gabe sind, keinen Eigenwert haben.

Dennoch ist's angezeigt, sorgfältig darauf zu achten, daß solche Träger des Leibes und Blutes Christi der Würde und Kostbarkeit der Abendmahlsgaben angemessen sind, so gut es nur sein kann. Hostien sollen nicht zu dünn sein, nicht zu hart, sollen nicht zerbröseln. Daß sie in Ehrfurcht hergestellt werden, ist schon recht. Die von Wilhelm Löhe begründete Hostienbereitung der Diakonissenanstalt Neuendettelsau achtet darauf, dort kann man Hostien beziehen[33]. Man prüfe auch immer wieder, ob sich (etwa bei längerer Aufbewahrung in der Sakristei) nicht Verfall eingestellt hat (bis hin zu Mehlwürmern kann das gehen und ist u.U. dann peinlich).

Der Wein sollte gewiß nicht vom billigsten sein, man sehe vor allem zu, daß es ein reiner, also nicht mit Zusätzen verschnittener Wein ist. Auch bei ihm ist wichtig, auf einwandfreie Beschaffenheit zu achten, vor allem, wenn eine Weinflasche längere Zeit schon geöffnet war.

Die Verwendung von *Traubensaft* kann nicht toleriert werden, weil damit fraglos ein anderes als das von Christus bei der Einsetzung des hl. Mahles verwendete Element in Dienst genommen würde, was nur zur Unsicherheit darüber führt, ob man der Stiftung Christi noch folge. Solche Unsicherheit dürfen wir nicht aufkommen lassen. Traubensaft, auch wenn dem Wein verwandt, ist kein Wein - und wer gäbe uns das Recht, hier etwas zu ersetzen oder abzuwandeln? Von solcher Selbstherrlichkeit mögen wir allezeit bewahrt bleiben.

---

31 Auch als Reliqua bezeichnet = das Übriggebliebene an konsekrierten Elementen.

32 = von lat. hostia = Opfertier, ungesäuertes Weizenbrot in Form runder Oblaten.

33 Hostienbereitung des Evangelisch-Lutherischen Diakoniewerkes Neuendettelsau, Wilhelm-Löhe-Str.13, 91564 Neuendettelsau.

Nur soviel Hostien und Wein sollen zur Konsekration bereitgestellt werden, wie voraussichtlich zur Austeilung kommen. „Eine andere Praxis gibt der Konsekrationshandlung eine relative Unverbindlichkeit oder wirft unnötige Fragen auf, für die es keine allgemein gültige und befriedigende Antwort gibt", hat Bischof Dr. Rost geurteilt[34]. Und er fährt fort: es „kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, daß alles, was sich auf dem Altar befindet, auch konsekriert ist."[35] Demgemäß ist es sachgemäß, wenn „aus der Pyxis... die benötigte Zahl von Hostien auf die Patene gezählt (wird), die Pyxis wird wieder geschlossen. Ebenso wird die etwa benötigte Menge Wein aus der Kanne in den Kelch gegossen, die Kanne wird ebenfalls wieder geschlossen. Die Konsekration beschränkt sich danach auf diejenigen Elemente, die sich auf der Patene bzw. im Kelch befinden. Durch die Gestik[36] (in die Hand nehmen der Geräte, Handausbreitung über denselben, Kreuzschlagen) sollten Intention[37] und Bezug des konsekratorischen Handelns möglichst unmißverständlich deutlich gemacht werden. ... Hier sollte schon um der Eindeutigkeit und um der Gewißheit der Kommunikanten willen unmißverständlich sorgsam verfahren werden"[38].

Die in der Mehrzahl unserer Gemeinden übliche Anmeldepraxis[39] erlaubt uns, in aller Regel die voraussichtliche Zahl der Kommunikanten zu erfassen, auch wenn manche „unangemeldet" kommen. Tun wir also etwas dafür, daß diese Anmeldepraxis nicht ganz vernachlässigt wird!

4) Von der Konsekration

Die Elemente sind von dem ordinierten Amtsträger mit den Einsetzungsworten unseres Herrn zu konsekrieren. Hierbei sind die verba testamenti[40] nicht *nur* so zu verstehen, daß sie als „Summa des Evangeliums" (Luther) das Testament Christi *verkündigen*, sondern auch so, daß sie zugleich Brot und Wein zu Trägern des Leibes und Blutes Christi *konsekrieren* (=weihen), d.h. sie sollen nicht nur von der Gemeinde *gehört* werden, sondern sie *wirken* auch, was sie sagen.

Die Rezitation[41] der Einsetzungsworte beim Hl. Abendmahl ist in ununterbrochener Folge seit dem 2.Jahrhundert nachzuweisen, wobei sie wohl

---

34 Zur Abendmahlsfeier, a.a.O., S.6.

35 Ebd., S.7.

36 = Gesamtheit der Gesten (=Körperbewegungen).

37 = Absicht, Zielrichtung einer Handlung.

38 Zur Abendmahlsfeier, a.a.O., S.7.

39 In der Wegweisung für ev.-luth. Christen „Mit Christus leben", S.15, heißt es: „Vor dem Abendmahlsgang sollen sich die Kommunikanten anmelden, um dem Pfarrer Gelegenheit zu einem seelsorgerlichen Gespräch zu geben und ihm einen Überblick über die Zahl der Abendmahlsgäste zu ermöglichen."

40 = Einsetzungsworte Jesu, Mt. 26,26-28 und Parallelstellen.

41 = Vorlesen, Wiederholen.

nicht als „isolierte konsekratorische Formel, sondern (als) ein organisch mit dem Ganzen verbundener Teil des (eucharistischen) Gebetes“[42] gesehen wurden (so Rudolf Stählin[43]), bis später die Westkirche ihnen allein die konsekratorische Wirkung zuschrieb - eine Lehrauffassung, der die lutherische Tradition folgte. Luther ist an diesem Punkt absolut eindeutig und klar. Die Einsetzungsworte stellen den Stiftungszusammenhang mit dem von Christus eingesetzten Mahl vom Gründonnerstag her, sie erinnern dabei nicht nur an früheres Geschehen, sondern werden in der Gewißheit gesprochen, daß der Stifter vom Gründonnerstag jetzt selber handelnd und konsekrierend zugegen ist. Christus „jubet: 'hoc facite' Ich thet ims nicht nach, nisi iussisset“[44]. Da ist die Konsekration ein Werk Gottes, der konsekrierende Zelebrant[45] nur larva Dei[46], die mit schöpferischer Kraft erfüllten Worte bewirken, was sie sagen: „prolatis verbis (hoc est corpus meum) fieret ex pane corpus Christi“[47]. Entsprechend formuliert die Konkordienformel:

„Die wahrhaftigen und allmächtigen Wort Jesu Christi, welche er in der ersten Einsetzung gesprochen, sind nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern währen, gelten, wirken und sind noch kräftig, daß in allen Örten, da das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten und seine Wort gebraucht werden, aus Kraft und Vermugen derselbigen Wort, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und das Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig ausgeteilet und empfangen wird. Denn Christus selbst ... durch die gesprochene Wort, aus Kraft der ersten Einsetzung noch durch sein Wort, wölchs er da will wiederholet haben, kräftig ist ...“[48]

Die Einsetzungsworte können also weder unterbleiben noch delegiert werden. An ihnen hängt die Gültigkeit der Sakramentsfeier. Dabei schaffen sie die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf den nachfolgenden Empfang, auf Austeilung hin, für diesen (und keinen anderen) Zweck, denn so hat Christus das Altarsakrament eingesetzt. Eine gültige Konsekration geschieht deshalb (nur) dort, wo zum Zwecke der Austeilung, für die Erlangung der Vergebung der Sünden, im Rahmen also eines solchen „Usus“, ei-

---

42 Zum eucharistischen Gebet gehören: Große Dankgebet, Bitte um den Hl.Geist, Einsetzungsworte, Heilsgedächtnis, Vaterunser. Vgl. Form B der Abendmahlsfeier in der Ev.Luth. Kirchenagende.

43 Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. I: Geschichte und Lehre des ev. Gottesdienstes, Kassel 1954, S.22.

44 „Christus befiehlt: „Solches tut“ Ich würde es ihm nicht nachtun, wenn er es nicht befohlen hätte“, Martin Luther, Katechismuspredigten. 1528, WA 30 I, S.24, Z.10f.

45 = der den Gottesdienst Feiernde, der Liturg.

46 = Maske Gottes.

47 „Durch die vorgetragenen Worte (das ist mein Leib) wird aus dem Brot der Leib Christi“, Martin Luther, Disputatio contra missam privatam. 29.Januar 1536, WA 39 I, S.167, Z.13f.

48 Vom summarischen Begriff (Solida Declaratio), VII. Vom heiligen Abendmahl, §75, BSLK, S.998.

ner solchen „Actio“[49] diese Einsetzungsworte gebraucht werden: um jetzt zu tun, was Christus selbst hat tun wollen und getan hat.

Die Haltung des Liturgen bei der Konsekration muß eine sichtbar deutende Beziehung zu den Elementen wahren, d.h. erkennbar werden lassen, daß an ihnen gehandelt wird und sie zum Gefäß der sakramentalen Gabe werden (durch Zuwendung zu den Elementen, Ausbreiten der Hände über sie, signatio crucis[50], Elevation[51], Kniebeuge). Darüber sagen die Rubriken[52] der Agende das nötige.

5) Von der Nachkonsekration

Reichen die konsekrierten Elemente (oder ein Element) bei der Sakramentsfeier nicht aus, muß also nachgefüllt werden (sei es aus der Pyxis und/ oder der Kanne auf dem Altar, wenn diese nicht ausdrücklich mitkonsekriert wurden, sei es durch Herbeibringen neuen Brotes oder Weins aus der Sakristei), so ist vom Liturgen die Nachkonsekration zu vollziehen durch erneutes Sprechen der (auf das betreffende Element bezogenen) Einsetzungsworte. Denn es ist nicht etwa vorauszusetzen, daß alles, was sich auf dem Altar befindet, automatisch in die konsekratorische Wirkung der verba testamenti bei deren erster Rezitation einbezogen ist.

„Für Luther und die lutherischen Kirchen der Reformationszeit war es eine unbestrittene Selbstverständlichkeit, daß nachträglich auf den Altar gebrachte Elemente zu konsekrieren seien. Darüber bestand keine Diskussion... Die alten Kirchenordnungen haben fast durchweg entsprechende Anweisungen“, konstatiert Wolfgang Schanze[53]. Das ist ja auch bei uns wohl unbestritten und könnte nur von dem in Zweifel gezogen werden, der die konsekratorische Wirkung der verba testamenti selbst in Frage stellt.

6) Von der Realpräsenz und Anbetung

Ernst Kinder hat in seinem viel zu unbeachtet gebliebenen Aufsatz „Was geschieht im Heiligen Abendmahl?“[54] die Frage aufgeworfen: „Besteht denn zwischen Konsekration und Empfang schon 'Realpräsenz'?“ und er beant-

---

49 Usus = Gebrauch, Actio = Handlung. Die Abendmahlshandlung wird in den Bekenntnisschriften mit folgenden drei Stichworten zusammengefaßt:
consecratio = Einsetzungsworte
distributio = Austeilung und Empfang
sumptio = Verzehr der gesegneten Elemente.
Vgl. Vom summarischen Begriff, a.a.O., §86, S.1001.

50 = Bezeichnung mit dem Kreuz.

51 = Emporheben der gesegneten Elemente.

52 = Anweisungen für liturgische Handlungen. Vgl. die Anweisungen zum Gebrauch von Agende I. In: Ev.-Luth. Kirchenagende, S. 9*-17*, hier besonders S. 12* Nr. 28.

53 Die Konsekrationspraxis in der lutherischen Kirche, Luthertum Heft 25, 1960, S.39f.

54 Zeitwende/Die neue Furche, XXX. Jg., 1959, H.3, S.161-172.

wortet sie klar: „Ja, aber offene, wartende, zum Gebrauch hindrängende und uns zum Empfang antreibende 'Realpräsenz' des Mittels, das gebraucht, und der Speise, die genossen werden will - nicht isoliert und statisch in sich erfüllte". Er fragt dann weiter: „Soll man die konsekrierten Elemente vor dem Gebrauch hochhalten ('Elevation') und ihnen Ehrerbietung erweisen ('Adoration')? Warum nicht? Dies ist jedenfalls angemessener als eine betont profan tuende und ehrfurchtslose Haltung"[55].

Dies ist dicht bei Luther. „Offenbar hing Luthers Herz an der Elevation. Sie erschien ihm als Ausdruck eines angemessenen Verständnisses für die hochheilige Gegenwart Christi im Sakrament. Er selbst ist dabei anbetend niedergekniet"[56]. In den Tischreden findet sich die Äußerung: „Cum Christus vere adest in pane, cur non ibi summa reverentia tractaretur et adoraretur?"[57] Im „Kurzen Bekenntnis vom heiligen Sakrament" 1544 sagt Luther dann:[58] „Auch wäre das eine feine Deutung (der Elevation), daß der Priester mit Aufhebung des Sakraments nichts anders tät, denn daß er die Worte verklärete 'Das ist mein Leib', - als wollt er mit der Tat sagen: Sehet, lieben Christen, das ist der Leib, der für euch gegeben ist ...".

Weil sich Anbetung des real gegenwärtigen Christus hat lösen können von der stiftungsgemäßen Tendenz des Sakraments, nämlich der Befolgung des Gebots: Nehmet, esset!, weil dadurch dann das Sakrament selbst verzerrt wurde, hat es immer auch Vorbehalte und Reserven gegenüber einer betonten Anbetungspraxis gegeben. Ist aber die Zweckbestimmung der Stiftung Christi gewahrt und gewährleistet, dann ist nicht einzusehen, warum man dem mit seinem Leib und Blut wahrhaft gegenwärtigen Herrn die Anbetung verweigern sollte. Erweisen wir doch diese Ehrerbietung nicht den Trägern seiner Gegenwart, den sichtbaren Gestalten von Brot und Wein. „Daß aber Christus selber, wahrer Gott und Mensch, so im Abendmahl wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig, in wahren Brauch desselben solle im Geiste und in der Wahrheit ... angebetet werden, kann und wird niemand leugnen, er sei dann ein arianischer[59] Ketzer"[60].

Im „Catalogus testimoniorum"[61], der der Konkordienformel beigefügt ist, wird Augustinus zustimmend zitiert: „Er (hat) uns ... sein Fleisch zu essen

55 A.a.O., S.170f.

56 Schanze, a.a.O., S.37.

57 „Wenn Christus wahrhaft im Brot gegenwärtig ist, warum sollte er nicht dort mit größter Ehrfurcht behandelt und angebetet werden?" Martin Luther, WA Tr Nr.5665.

58 Zitiert nach Schanze, a.a.O., S.36.

59 Der Arianismus ist eine altkirchliche Irrlehre, die die Gottheit Jesu Christi leugnete. Dagegen sprach das Nizänum den Glauben der Kirche aus, daß Christus „eines Wesens mit dem Vater" ist und darum auch angebetet werden darf und soll.

60 Konkordienformel, Vom summarischen Begriff, SD VII. Vom heiligen Abendmahl, §126, BSLK, S. 1016.

61 „Verzeichnis der Zeugnisse Heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer" zur Lehre von der Person Jesu Christi, BSLK, S.1101-1135.

und zu unserm Heil gegeben; niemand aber isset dasselbige Fleisch, er habe es dann zuvor angebetet ... daß wir nicht allein nicht sündigen, wann wir denselben anbeten, sondern daß wir sündigen, so wir ihn nicht anbeten."[62]

Das mag uns für die Praxis nahelegen, nach dem „Heilig, heilig, heilig" im Gottesdienst oder (bei Verwendung der A-Form[63]) nach dem hl.Vaterunser, also vor den Einsetzungsworten und entsprechend nach ihnen, einen Augenblick der völligen Stille eintreten zu lassen, die Elevation nach Luthers Vorbild zu üben und das Agnus Dei[64] als Lobpreis und Anbetungslied zu singen (es also nicht im Geräusch der zum Altar kommenden Kommunikanten untergehen zu lassen). Gewiß kann man daraus keine bindende Vorschrift machen, auch sollte in jedem Falle das Herkommen der Gemeinde Achtung erfahren - aber im Zeitalter der Auflösung des Bekenntnisses zur Realpräsenz sind wir gefragt, wie wir denn unserer Überzeugung erkennbaren Ausdruck verleihen wollen.

7) Von der Ausspendung

„Nach reformatorischer Auffassung geschieht die Rezitation der Einsetzungsworte mit all dem, was dadurch bewirkt wird, *auf Empfang hin* und *nur* auf Empfang hin und zu keinem anderen Ziel ... In den Einsetzungsworten, die das *Ganze* bestimmen, stehen die Worte 'Das ist mein Leib' nicht absolut, sondern umschlossen von dem Gebot 'Nehmet und esset' und der Verheißung 'für euch gegeben zur Vergebung der Sünden'"[65]. „Zwar besteht die Realpräsenz nicht nur im Moment des gläubigen Empfangs oder gar kraft des gläubigen Empfangs (vielmehr kraft des Wortes) jedoch sie besteht, eben kraft des *Wortes*, nur *für* den Empfang und *auf* ihn *hin*."[66] Ist uns dies bewußt, dann verpflichtet uns das zu äußerster Sorgfalt bei der Austeilung, damit nichts zu Boden fällt oder verschüttet wird.

Die *Spendeformel* hat in der Geschichte unserer Kirchen eine große Bedeutung gehabt: führte doch die Union eine referierende Spendeformel ein[67],

---

62 A.a.O., S.1118, Z.40-44.

63 Die Abendmahlsliturgie ist nach dem dreimal Heilig des Sanctus unterteilt in die auf Luther zurückgehende A-Form: Vaterunser, Einsetzungsworte, Austeilung, und die auf altkirchlichen Ursprung zurückgehende B-Form: Bitte um den Hl.Geist, Einsetzungsworte, Heilsgedächtnis, Vaterunser, Austeilung.

64 = "Christe, du Lamm Gottes". In der Gottesdienstordnung des Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuches, Göttingen 1992, S.23, steht: „Wo es üblich ist, kann das Agnus Dei vor der Austeilung gesungen werden."

65 Ernst Kinder, Die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl nach lutherischem Verständnis, Luthertum H.25, 1960, S.16.

66 Ebd., S.17.

67 Als Vorbereitung zur Vereinigung (Union) der lutherischen und reformierten Kirche in Preußen wurde 1817 vom (reformierten) preußischen König eine selbsterarbeitete Agende eingeführt, die eine rein berichtende Spendeformel enthielt: „Christus sprach: Nehmet hin und esset usw.".

die es offen ließ, ob das Bekenntnis zur Realpräsenz und zur Manducatio impiorum[68] noch gelten sollte oder nicht. Wir sind z.T. zu anderen Spendeformeln übergegangen. Die neue Agende bietet deren zwei[69]. Soll die kürzere davon benutzt werden („Christi Leib, für dich gegeben..."), dann soll dieser die Confessio corporis et sanguinis[70] unmittelbar vorangehen. Damit ist durch den Kontext sichergestellt, was hier ausgeteilt wird. Die Spendeformel allein tut's so nicht.

Werden „*Kelchhelfer*" bei der Austeilung eingesetzt (etwa Kirchenvorsteher, Vikare, andere Gemeindeglieder), dann sollte uns Amtsträgern bewußt sein: die Spendung des Leibes Christi ist in letzter Konsequenz die Zulassung zum Sakrament, damit auch mit all der Verantwortung behaftet, die der ordinierte Amtsträger dafür hat und die er nicht delegieren kann. Gegen Kelchhelfer gibt es keine „dogmatischen" oder kirchenrechtlichen Einwände, nur muß unbedingt der Eindruck vermieden werden, das Sakrament des Altars könne am Ende jedes Kirchenglied nicht nur austeilen, sondern auch verwalten.

Ob die *Handkommunion* praktiziert werden soll, ist umstritten. Früher einmal wurde sie von den Reformierten propagiert, weil diese auf einem förmlichen „Nehmen" bestanden, die Mundkomunion also nicht als angemessen galt, zudem die Profanität[71] des ausgeteilten Elementes dadurch betont werden konnte: an Christi Leib gelangte ja nur die gläubige Seele im Sinne eines parallelen, geistigen Vorgangs, der irdische Zugriff erfolgte auf pures Brot. Bischof em. Dr. Rost: Die Einführung der Handkommunion wird „neue Fragen und Unsicherheit aufwerfen. Sie sollte deshalb mit größter Zurückhaltung behandelt werden"[72]. Wo sie indessen bereits üblich ist, mag man sie als Adiaphoron[73] werten und beibehalten - solange man sicher ist, daß Kommunikanten sich dabei in rechter Weise verhalten.

Haben wir *Alkoholkranke* unter unseren Kommunikanten, so ist selbstverständlich Rücksicht auf ihre Krankheit geboten, die aber unterschiedlich aussehen kann. In manchen Fällen ist die Intinktio[74] der Hostie in den

---

68 = Essen der Ungläubigen, die auch ohne zu glauben, den Leib und das Blut Christi im Sakrament empfangen, allerdings nicht zum Segen.

69 I: „Nehmet hin und esset: das ist der wahre Leib unsers Herrn Jesus Christus, für euch dahingegeben in den Tod. Der stärke und bewahre euch im Glauben zum ewigen Leben."

II: *Vor der Austeilung:* „Das ist der wahre Leib unsers Herrn Jesus Christus, mit dem er uns erlöst hat von allen Sünden." *Zu jedem einzelnen Kommunikanten:* „Christi Leib, für dich gegeben." Ev.-Luth. Kirchenagende, S. 283.

70 = Das Bekenntnis zum Leib und Blut Christi. S. Anm.69 II.

71 = Weltlichkeit im Gegensatz zum Heiligen.

72 Rost, a.a.O., S.9.

73 = Mittelding in Fragen der Glaubensgestaltung. Vgl. Konkordienformel, Vom summarischen Begriff, SD X. Von Kirchengebräuchen, so man Adiaphora oder Mittelding nennet. BSLK, S.1053-1063.

74 = Eintauchen.

konsekrierten Wein gefahrlos für den Kranken, ja manchmal sogar ein kleiner Schluck aus dem Kelch, in wieder anderen Fällen jedoch die geringste Menge Alkohol unzulässig. In diesem letzten Falle sollte man die Kommunion unter einer Gestalt, der des gesegneten Brotes, vornehmen und dem Kranken keinesfalls den Kelch anbieten. Man suche vorher mit ihm das Gespräch und kläre ab, ob er etwa durch ein Handzeichen zu erkennen gibt, daß er dem Kelch entsagen muß. Daß für das Element des Weins kein Ersatz (in Form von Traubensaft o.a.) verwendet werden darf, ist bereits oben gesagt worden.[75]

8) Von der Teilnahme des Liturgen

Der Förderung des Sakramentsganges der Gemeinde dient es nicht, wenn sich der Liturg vom Empfang des Sakraments ausschließt und damit zu erkennen gibt, daß die Gabe des Sakraments „verzichtbar" sei. Er sollte vielmehr in dieser Sache Vorbild sein und sich mit der kommunizierenden Gemeinde zusammenschließen.

Dies gilt insbesondere auch bei Krankenkommunionen, wo das Mitkommunizieren des Pastors und der Angehörigen erstrebt werden soll: dies zeigt auch, daß es kein „Sterbesakrament" ist, daß man vielmehr den Kranken gerade auch in der Begegnung mit Christus nicht allein lassen will.

Im übrigen dürfte vielleicht von Interesse sein, daß die Altlutherische Kirche[76] eine „Verordnung über die Selbstkommunion der Pastoren" kannte, die im November 1941 vom Oberkirchenkollegium erlassen worden war und nachdrücklich zurückwies, was an Argumenten gegen das Mitkommunizieren vorgebracht werden konnte (darunter auch die irreführende Behauptung, Luther selbst habe die Kommunion des Pfarrers verworfen).[77]

9) Von der Dauer der Realpräsenz und dem Umgang mit den Relicta

Wenn wir mit den Reformatoren, ja mit der ganzen rechtgläubigen Kirche die Realpräsenz des wahren Leibes und Blutes Christi bekennen wollen *kraft der wirkmächtigen verba testamenti*, dann ist mit ihrem Lautwerden der „terminus a quo"[78] gesetzt, von dem an Realpräsenz gilt. Sie gilt aber zum Zwecke und mit der Zielsetzung des Empfangs - dazu ist das Sakrament eingesetzt. So ist mit dem Empfang der „terminus ad quem"[79] gesetzt, bis zu dem hin wir *mit Gewißheit* die Realpräsenz glauben dürfen. In dieser ganzen

---

75 S.o. unter 3).

76 „Evangelisch-Lutherische (altlutherische) Kirche", die in Abwehr zu der in Preußen eingeführten Union entstand und sich seit 1972 mit anderen lutherischen Freikirchen zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) zusammengeschlossen hat.

77 Vgl. Kirchenblatt, 96.Jg. Nr.27, Nov.1941.

78 = Zeitpunkt von dem an...

79 = Zeitpunkt bis zu dem hin...

„actio" oder diesem „usus" ist gegeben, was Christus verheißen hat. Die Konkordienformel unterstreicht es ausdrücklich: „Und heißet allhie usus oder actio, das ist, Gebrauch oder Handlung, fürnehmblich nicht den Glauben, auch nicht allein die mündliche Nießung, sondern die ganze äußerliche, sichtbare, von Christo geordente Handlung des Abendmahls, die Consekration oder Wort der Einsetzung, die Austeilung und Empfahung oder mündliche Nießung ..."[80]. „Die Realpräsenz besteht nicht nur für den Glauben, und das hieße faktisch: kraft des Glaubens; vielmehr besteht sie kraft des Wortes und ruft den Glauben"[81]. „So können wir nur sagen: Auf Grund der Konsekration für die Sumption[82], von der Konsekration an bis zur Sumption hin besteht mit Gewißheit Realpräsenz. Wir können diese nicht auf einen Moment fixieren ... Da wir weder für eine nähere Differenzierung innerhalb der durch die Stiftungsworte gesetzten und umschlossenen ganzen Handlung noch für eine Verlängerung über sie hinaus klare Gewißheit durch das Wort haben, so können wir für das eine wie für das andere keine dogmatischen Bestimmungen mehr geben. Hier bleibt nur noch die ehrerbietige Gebärde"[83].

Man tut gewiß gut, aus der Beschränkung auf die „ehrerbietige Gebärde" und den Verzicht auf „dogmatische Bestimmungen" keine falschen Schlüsse zu ziehen. Noch einmal Ernst Kinder: „Aber wie ist es denn nun mit den Elementen, über denen die schöpferischen Einsetzungsworte gesprochen worden sind, und die nicht gebraucht wurden; gilt hier noch 'Realpräsenz'? Da wir klare, eindeutige Gewißheit der 'Realpräsenz' nur zum Gebrauch haben, können wir diese Frage nicht eindeutig mit ja beantworten. Ich wage allerdings auch nicht, sie eindeutig mit nein zu beantworten, da diese Elemente immerhin durch das wirkende Wort für den Empfang des ... Leibes Christi und seines ... Blutes ... in Dienst genommen waren ... So ehre ich noch die Gefäße um des köstlichen Schatzes willen ..."[84]. Schanze hält denen, die „zur Konsekration überhaupt eine gebrochene Stellung" einnehmen und „den actus sacramentalis[85] auf die sumptio verengern", „die Abendmahlselemente extra und post usum[86] betont nachlässig und abwertend behandeln", folgendes entgegen: „Daß damit Luthers Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis verlassen ist, kann nicht bestritten werden. Haben wir dazu ein Recht?"[87] Er hält es für „eine folgenschwere Verkennung (der) reformatorischen Ableh-

80 Vom summarischen Begriff, SD VII. Vom hl. Abendmahl, §86, BSLK, S.1001.

81 Kinder, Die Bedeutung, S.24.

82 = Empfang, Verzehr. Vgl. Anm. 49.

83 Kinder, Die Bedeutung, S.25f.

84 Kinder, Was geschieht, S.171.

85 = Sakramentshandlung.

86 = außerhalb und nach dem Gebrauch.

87 Schanze, a.a.O., S.47.

nung der Transsubstantiationslehre[88], wollte man aus ihr folgern, daß die Substanz der Elemente als relativ belanglos angesehen (werden kann). Für Luther gilt genau das Gegenteil: die wahrhaftige Gegenwart Christi in, mit und unter dem Brot und Wein gibt diesen Substanzen eine Dignität[89], die stärkstens unterstrichen wird. Um das leidenschaftlich verteidigte 'vere' und 'est'[90] ging Luthers ganzes Pathos in der Abendmahlsfrage"[91]. Schanze führt dann Beispiele für Luthers Haltung an: wie er 1546 in Halle - sehr ermüdet durch die große Kommunikantenzahl - etwas aus dem Kelch verschüttet habe, daraufhin aber niedergekniet sei und das Verschüttete mit dem Munde aufgesogen habe; wie Luther aufs höchste entrüstet gewesen sei über den Kaplan Besserer in Thüringen, der eine konsekrierte Hostie nach dem Gottesdienst zu den unkonsekrierten gelegt habe, weil ja „extra usum"[92] „alles ein Ding sei" - „vadat ad suos Zwinglianos", er solle zu seinen Zwinglianern gehen, schrieb Luther.

Luther bezieht damit keine Extremposition, sondern zieht nur die Konsequenz aus seinem in der Wirkmächtigkeit der verba testamenti gründenden Verständnis von der Realpräsenz. In den Tischreden äußert er sich folgendermaßen: „Man muß den Ketzern begegnen, denn es sind etliche, die lassen es nur Sakrament sein, weil (= solange) es in usu ist. Was aber übrig ist und bleibt, das werfen sie weg. Das ist nicht recht. Wir lassen einen sumieren[93] "[94]. Auf dieser Linie liegt es, wenn viele alte Kirchenordnungen peinlich gewissenhaften Umgang mit den Elementen und den Relicta vorschreiben. Noch 1740 untersagt die Magdeburger Kirchenordnung dem Küster, auch nur den Abendmahlswein einzugießen, der Pfarrer allein trägt dafür Verantwortung, daß nicht konsekrierter und unkonsekrierter Wein vermischt werden - bei Unachtsamkeit drohen Leibes- und Lebensstrafen.[95]

Es heute weniger ernst zu nehmen, weniger gewissenhaft zu verfahren, besteht wahrlich kein Anlaß, im Gegenteil. Da wir nicht mit Gewißheit sagen können, wann die Realpräsenz ihr Ende findet, sollen - nach Luthers Rat - alle Fragen abgeschnitten werden durch das unverzügliche Verzehren der übrigbleibenden gesegneten Elemente. Peter Brunner hat die Wittenberger

---

88 Die philosophisch begründete römisch-katholische Lehre, daß durch das konsekrierende Wort des Priesters die Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi verwandelt wird, unter Beibehaltung der äußeren Form.

89 = Würde, Bedeutung.

90 = „wahrhaft" und „ist". Leib und Blut Christi sind (adsint, von esse/est) wahrhaft (vere) gegenwärtig. So auch das Augsburger Bekennntis, Art. X. Vom heiligen Abendmahl, BSLK, S.64.

91 Schanze, a.a.O., S.30f.

92 = außerhalb des Gebrauchs.

93 = das Übriggebliebene (=Relicta) verzehren.

94 Martin Luther, Tischreden, WA Tr Nr. 5341.

95 Nach Schanze, a.a.O., S. 42f.

Praxis so zusammengefaßt: „Die zuletzt kommunizierenden Abendmahlsgäste oder die mitkommunizierenden Geistlichen oder der das Sakrament verwaltende Geistliche sollen vor dem Abschluß der Austeilung das konsekrierte Brot aufzehren und den konsekrierten Kelch austrinken. Wenn die lutherische Lehre von der Realpräsenz tatsächlich gilt, dann wird man diesem Verfahren nicht das Merkmal der Angemessenheit bestreiten dürfen“[96]. Und Ernst Kinder hält fest: „Wir sollten mit dem bis ins Wortlose gehenden Bekenntnis, indem wir es anerkennen und dankbar ehren, eher zu weit gehen, als daß wir es durch betont profanisierendes[97] Verhalten faktisch verkürzen, abschwächen oder leugnen, zumal heute, wo die Gefahr schnöder Profanisierung zweifellos größer und ernster ist als die des Aberglaubens“[98].

Was heißt das praktisch für uns? Es heißt: sorgsame Abschätzung der voraussichtlich benötigten Mengen; ggf. Nachkonsekration; Verzehr etwaiger Relicta am Altar oder unmittelbar nach dem Gottesdienst in der Sakristei, wenn erforderlich unter Hinzuziehung von Kommunikanten aus der Gemeinde oder von Amtsbrüdern. „Es geht daher nicht an, daß konsekrierter Wein ohne jede Kontrolle des Pastors vom Küster weggetragen wird ... erst recht nicht, daß dieser Wein dann ... in die Kanalisation geschüttet wird ... Es ist eine unangemessene Lösung, konsekrierten Wein in die Flasche zurückzugießen. Bleiben konsekrierte Hostien übrig, so sollten sie auf alle Fälle nicht etwa in einen Beutel oder Karton zurückgetan werden, in welchem sie ... angeliefert werden“[99].

Als mögliche „Vernichtung in würdiger Form“ hat Luther für Hostien, die bei einer Krankenkommunion nicht vollständig verzehrt wurden, das Verbrennen ins Auge gefaßt. Bei konsekriertem Wein könnte ich selber keine andere Weise als stillen, würdigen Verzehr für angemessen halten, weiß aber natürlich, daß in schwierigen Fällen (wo Verzehr aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich oder zumutbar erscheint) auch das Ausgießen „an einem reinen Ort“ für notfalls zulässig angesehen wurde (aber welche Kirchen besitzen heute noch ein Sakrarium[100], das z.B. Taufwasser o.ä. direkt ins Erdreich leitet?).

Man halte, liebe Brüder, solche Erwägungen nicht für kleinlich, kasuistisch[101] oder überflüssig. Am praktischen Umgang mit der konsekrierten Speise liest so mancher ab, wie ernst wir es mit dem Bekenntnis zur Realpräsenz denn meinen.

---

96 Brunner, a.a.O., S. 242.

97 = entweihen, verweltlichen.

98 Kinder, Was geschieht, S. 172.

99 Bischof em. Dr. Rost, Zur Abendmahlsfeier, S.10.

100 = gemeint ist hier die piscina = ein Abflußbecken, das (urspr. direkt neben dem Altar) Wasser, z.B. vom Waschen der Hände vor der Eucharistiefeier, direkt in die geweihte Erde leitete.

101 = auf den Einzelfall bezogen.

Darum gehört zum sorgsamen Umgang mit diesen Dingen dann auch, daß wir nach dem Gottesdienst uns um die vasa sacra kümmern, sie (zumindest den Kelch) ausspülen und trockenwischen, ehe sie in die Hände von Küster oder Kirchenvorstehern kommen. Lieber ein bißchen mehr Sorgfalt als Schludrigkeit oder Achtlosigkeit!

Wer sich im übrigen für die Fragen um die Verwaltung des Heiligen Abendmahls nach lutherischen Grundsätzen interessiert, sei auf die Studie von Jürgen Diestelmann, Actio Sacramentalis[102], verwiesen, aus der man viel lernen kann.

10) Vom Lobpreis der Gaben Gottes

In diesem Hirtenbrief habe ich nicht die Fragen angesprochen, die sich auftun im Zusammenhang mit der Zulassung zum Sakrament. Darüber hat die Kirche Ordnungen getroffen[103], die nicht widerrufen sind. Wir tun gut, sie zu beachten. Unser Ziel muß dabei allerdings sein, einer doppelten Verantwortung gerecht zu werden: einerseits keinen Verächter des Sakraments, keinen Kenntnislosen und Ahnungslosen, keinen, der sich aus falschen Bindungen nicht lösen will dies kostbare Sakrament leichtfertig zu reichen - wir könnten uns mitschuldig machen der Gleichgültigkeit und der Billigung des Irrtums; andererseits ist uns aufgetragen, zu diesem Sakrament zu locken und zu dem Heil, das in ihm angeboten wird mit der unsagbar kostbaren Gabe des Leibes und Blutes Christi. Hier abzuwägen und die richtigen Entscheidungen zu treffen, ist der pastoralen Weisheit der Amtsbrüder anheimgegeben. Bitten wir also um Weisheit, vermeiden wir alle Leichtfertigkeit, erweisen wir uns als getreue Haushalter über Gottes Geheimnisse!

Über allem wollen wir den preisen, der uns so reich beschenkt hat:
Gelobt sei Jesus Christus in Ewigkeit. Amen.

Hannover, am Tage des Apostels St. Andreas,
den 30. November 1996

Euer Bischof
+ Jobst Schöne

---

102 Jürgen Diestelmann, Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel, Groß Oesingen 1996 im Verlag der Lutherischen Buchhandlung H.Harms.

103 Vgl. das „Pastorale Anschreiben des Kollegiums der Superintendenten zur Frage der Abendmahlszulassung" vom 26.3.1983. In: Rundschreiben der SELK, Theologie und Kirche II.1.

Elmore Leske:

Die Kirche in der Welt (1)

Die Kirche nach dem Verständnis der Lutherischen Bekenntnisse im Gegenüber zur Welt des australischen Kontextes

Das "International Lutheran Council" (ILC), ein weltweiter Zusammenschluß von 25 lutherischen Mitgliedskirchen mit 3,2 Mil. Kirchgliedern, die aus konfessionellen Gründen zumeist nicht Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes (LWB) sind, hat zuletzt 1995 in Adelaide, Australien, seine Vollversammlung abgehalten.
Elmore Leske, aus der "Lutheran Church of Australia" (ALC), hat dabei als Vertreter der gastgebenden Kirche nachstehendes Grundsatzreferat gehalten: The Church in the World - The Church in Terms of the Enlightened Understanding of the Lutheran Confessions vis-a-vis The World of the Australian Context.
Die Übersetzung ins Deutsche verdanken wir Missionar Daniel Schmidt, P. O. Box 342, Tutume, Botswana. Die Quellenangaben, ursprünglich im Text und/oder in einer angefügten Liste der eingesehenen Literatur, wurden dankenswerterweise vom Übersetzer als Anmerkungen den jeweiligen Seiten zugeordnet. Zusätzliche Anmerkungen des Übersetzers sind als solche kenntlich gemacht, sofern es sich dabei nicht nur um Erklärungen einzelner theologischer Fachbegriffe handelt. *J. J.*

Einführung

Wollte man eine Reihe durchschnittlicher Mitbürger in diesem Land fragen, welche Vorstellungen sie haben, wenn sie positive oder negative Bemerkungen über die Kirche fallen lassen, so würde man sehr wahrscheinlich viele und unterschiedliche Antworten bekommen. Das sollte uns nicht überraschen - oder gar ein Grund sein zu verzweifeln. Die Welt an sich kennt *die Kirche* nicht, das heißt die *ecclesia proprie dicta*[1]; wie sollte sie dann definieren können, was Kirche ist? Selbst erklärte Christen haben zu verschiedenen Zeiten in der Geschichte des Christentums große Schwierigkeiten gehabt, *die Kirche* theologisch zu definieren.

Ein solcher Fall aus der vergleichsweise jüngeren Vergangenheit ist mir im Gedächtnis geblieben aus einem Grund, der am Ende dieser Geschichte sehr deutlich werden wird. Während einer Sitzung von Bischöfen und Amtsträgern in der Church of England hatte sich eine Diskussion über die Lehre von der Kirche entwickelt. Am nächsten Morgen begann der Pfarrer und Do-

1 Die Kirche im engeren Sinne.

zent für Kirchengeschichte an der Divinity School der Universität von Cambridge, ein Verehrer Luthers, seine Vorlesung mit gemurmelten Unmutsäußerungen über das, was über die Diskussion bekannt geworden war, und stürzte sich sogleich in die Worte, die (uns Lutheranern) so angenehm vertraut sind: „es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und 'die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören'"[2].

Dies ist eine von mehreren wunderschönen, kurzen und bündigen Definitionen *der Kirche*, die uns in den Lutherischen Bekenntnissen überliefert sind. Es ist diese Art von Definition, die ich zunächst gemäß dem spannenden Zeugnis der lutherischen Bekenntnisse herausarbeiten möchte. Und ich behaupte ohne weiteres, daß dieses erleuchtete Verständnis *der Kirche* auf seiten der lutherischen Bekenntnisse grundlegend bleiben muß für alle Diskussionen, die sich im folgenden auf dieser Konferenz ergeben werden.[3]

A. Die Kirche gemäß dem erleuchteten Verständnis der lutherischen Bekenntnisse

1. Bevor wir mit dieser Untersuchung beginnen, sollten wir uns das Problem klar machen, dem wir jedesmal begegnen, wenn wir ein Thema wie das bedenken, das für diese Konferenz gewählt wurde. Der Ausdruck *die Kirche* wird sowohl in der Schrift wie in unseren alltäglichen Diskussionen in einer Vielzahl von besonderen Bedeutungen gebraucht. Daher wird es nicht überraschen, wenn wir selbst diesen Ausdruck in der kommenden Woche mit verschiedenen Assoziationen verwenden werden. Wenn wir uns auf die Theologie *der Kirche* konzentrieren, werden wir unseren Blick auf die *una sancta ecclesia*[4] richten. Als Kirchenführer werden Sie verständlicherweise oft an Ihre jeweilige Kirche als Institution denken und davon sprechen. In anderem Zusammenhang mögen wir im weiteren Sinne an die lutherische Kirche in der Welt denken, wenn wir darüber diskutieren, was ihre rechte Position in der Lehre, im Bekenntnis und in der Praxis sein sollte. Bisweilen mögen wir auch an alle diejenigen denken, die sich selbst in irgendeiner Weise dem

---

2 Schmalkaldische Artikel (Schm.Art.) III,XII,2; siehe *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche,* Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, (BSLK) S. 459.

3 Außer den Werken, auf die sich der Verfasser in Zitaten und Quellenangaben direkt bezieht, weist er zum Thema des Vortrags in den Literaturangaben auf die folgenden hin:
-Koch, John B., Viewing the LCA in a Glass Darkly, 1994, in *Lutheran Theological Journal* 28, 3, 106-115.
-Rankin, David, The New Age and the Old Gnosticism, 1992, in *Lutheran Theological Journal* 26, 2, 98-105.
-Sasse, Hermann, *Here We Stand*, übs. von Tappert, Theodore G., Concordia Heritage Series, St. Louis: Concordia Publishing House, 1966.
-Schlink, Edmund, *Theology of the Lutheran Confessions*, Philadelphia: Mühlenberg Press, 1961.
[Anm.d.Übs.].

4 *Die eine heilige Kirche.*

christlichen Gottesdienst verbunden wissen und sich als Christen bezeichnen, wo auch immer sie sein mögen, und unabhängig von ihrer kirchlichen Einbindung oder Nationalität. Diese vierte Bedeutung wird in der Augsburgischen Konfession, Artikel VIII als eine Realität in diesem Leben erkannt, und die Apologie verwendet den Ausdruck *Kirche* dafür nur in relativem Sinne: Es ist das, was *dem Namen nach* Kirche ist[5], oder *die Kirche ... in diesem Leben*[6], oder diejenigen, die *nach äußerlicher Gesellschaft in der Kirchen sein*[7]. Und das ist die Grenze von dem, was die Welt von *der Kirche* erkennen kann.

Den lutherischen Bekenntnissen liegt jedoch daran, ihr klares theologisches Zeugnis in bezug auf *die Kirche* abzulegen, die unser Herr Jesus Christus aufgerichtet hat, die *Kirche*, für die er in seinem hohepriesterlichen Gebet gebetet hat[8], die *Kirche*, die sein großer Apostel als 'den Leib Christi' beschrieben hat[9], und 'die Braut Christi', die Christus geliebt hat und „hat sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er sie vor sich stelle als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern die heilig und untadelig sei."[10]

2. Die Definition in Artikel VII der Augsburgischen Konfession ist von bezeichnender Kürze und Präzision. Die *una sancta ecclesia*, von Christen in der ganzen Welt über Jahrhunderte mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis bekannt, ist *die Versammlung aller Gläubigen* oder *congregatio sanctorum.*[11] Jede der beiden Originalfassungen (in Deutsch und Latein) bietet einen Kommentar zur Terminologie der jeweils anderen, der das Gemeinte ganz klar werden läßt: Von *der Kirche* zu sprechen heißt, von ***Heiligen*** zu sprechen; und von Heiligen zu sprechen meint **die,** ***die glauben***. Luthers bewegende Definition in den Schmalkaldischen Artikeln verbindet die beiden Ausdrücke zu einer einzigen Aussage: *die heiligen Gläubigen (credentes sancti).*

Hier haben wir eine Beschreibung von *Kirche*, die für uns Lutheraner theologisch so alltäglich ist, und doch zugleich von der Welt im allgemeinen weder verstanden noch akzeptiert werden kann. Diese beiden einzelnen Ausdrücke, *Gläubige* und *Heilige*, sind dem Wesen und Denken der Welt fremd; und wo sie in säkularem Zusammenhang gebraucht werden, geschieht das auf verwirrende Weise, die nicht hilfreich ist. Die Australische Labour Partei

5 Siehe Apologie (Ap.) VII,12; BSLK S. 236.

6 Ap. VII,3; BSLK S. 234.

7 Ap. VII,19; BSLK S. 238.

8 Joh. 17.

9 Röm. 12,5; 1 Kor. 12,12-27; Eph. 5,30.

10 Eph. 5,25-27.

11 Die Gemeinde der Heiligen.

etwa spricht unmittelbar nach einem Sieg in den nationalen Wahlen gern und mit Stolz von den „wahren Gläubigen"; und die Aufregung in den Medien über die Möglichkeit, nein, inzwischen sogar Gewißheit, daß Mary McKillop die erste australische „Heilige" wird, zeigt, wie verworren das Gespräch über Heilige sein kann - selbst unter denen, die in der Welt als die Kirche angesehen werden.

Diese beiden wichtigen Ausdrücke weisen eigentlich hin auf *die Kirche* als ein Wunder im tiefsten Sinne des Wortes. Sie weisen auf die Tatsache hin, daß es in dieser Welt und jenseits von ihr Menschen gibt, die eine ganz enge und harmonische Gemeinschaft mit dem allmächtigen Gott genießen, der Himmel und Erde gemacht hat. Und das ist ein reines Wunder!

3. Unsere lutherischen Bekenntnisse, die ihr Bekenntnis aus der Heiligen Schrift schöpfen, öffnen uns zuallererst die Augen dafür, daß eine solche harmonische Gemeinschaft mit dem Schöpfergott nicht von Natur besteht - nicht seit „Adams Fall"[12]. „Alle Menschen, so naturlich geborn werden, [werden] in Sunden empfangen und geborn"[13]. Dieser tragische Zustand hat eine Reihe von Namen erhalten - Ursünde natürlich[14], Erbsünde, angeborene Seuche, Krankheit oder Urlaster (*morbus seu vitium originis*)[15], bis hin zu den Ausdrücken, die Luther in seinem Bemühen gebraucht, die Natur und das Problem, um das es geht, klar zu benennen: 'Natursünde' und 'Personsünde'[16]. Doch die meisten dieser Begriffe, und insbesondere der der Ursünde, der unter uns am gebräuchlichsten ist[17], müssen unter allen theologischen Begriffen zu den am häufigsten mißverstandenen gezählt werden - mißverstanden nicht nur von der Welt, die in der ganzen Angelegenheit sofort eine Spur von vorsätzlicher göttlicher Ungerechtigkeit wittert, und in übereilter, anscheinend gerechtfertigter Empörung nichts weiter davon hören will, sondern auch innerhalb der Kirche im ganzen, aus mehr oder weniger ähnlichen Gründen. Die Konsequenz davon ist letztlich, daß diese theologische Wahrheit, die so tief in den lutherischen Bekenntnissen verwurzelt ist, aus den Theologien der meisten großen kirchlichen Denominationen praktisch eliminiert worden ist.

---

12 CA II,1; BSLK S. 53.

13 Ebd.

14 CA II,3; BSLK S. 53. Ap. II,1,7; BSLK S. 148. Konkordienformel (Konk.form.) -Solida Declaratio (S.D.) I; BSLK S. 843; u.ö. [Die englische Übersetzung von Tappert, Theodore G. (Hrg.). *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Philadelphia: Fortress Press, 1959 gibt an diesen Stellen das deutsche „Erbsund" (lateinisch vitium originis, peccatum originale oder peccatum originis) mit „original sin" wieder, d.h. Ursünde. - Anm.d.Übs:].

15 CA II,2; BSLK S. 53.

16 FC / SD I,6; BSLK 847.

17 Hier spricht der Verfasser von '*original sin*' (Ursünde), das im Englischen weitaus häufiger gebraucht wird als '*hereditary sin*', die Entsprechung des deutschen „Erbsünde". [Anm. d. Übs.].

Um zu erkennen, daß die Kirche ein Wunder ist, ist es entscheidend, daß wir uns die Natur dieser Erbsünde recht klar machen. Damit wird zugleich die große Herausforderung deutlich, die uns unser Konferenzthema stellt. Denn es nennt zwei Größen, die von ihrem Wesen her nicht miteinander auskommen können. Die Welt ist in Opposition zur Kirche, und die Welt will nicht Kirche sein, und zwar genau deshalb, weil die Welt der Menschen von Natur eine Welt in der Gewalt der Ursünde ist. Daher kann sie ihr Problem oder ihre eigentliche Not nicht erkennen, und sie betrachtet sicher weder mit eifriger Erwartung noch mit Wohlgefallen die Bemühungen der Kirche, in dieser Welt Kirche zu sein, indem sie der Welt den wunderbaren Ausweg verkündigt, den Gott ihr eröffnet hat, und den er ihr in seiner Liebe und Barmherzigkeit geben will. Dies ist das eigentliche Problem der Ursünde.

Eine sorgfältigere Betrachtung von Artikel II der Augsburgischen Konfession und der Apologie und insbesondere vom ersten Artikel der Konkordienformel hilft uns, uns freizumachen von der Vorstellung, Gott sei vollkommen ungerecht, wenn er die Welt von heute aufgrund der Ursünde zur Rechenschaft ziehe. Wir hören diese Art von Argument oft von denen in der Welt, die wenigstens von Ursünde gehört haben: „Warum sollten wir uns Vorwürfe machen lassen für etwas, das Adam vor Jahrhunderten getan hat? Wenn die Situation so ist, ist Gott ungerecht und verdient unseren Respekt nicht." Unsere Bekenntnisse lassen diese Schlußfolgerung niemals zu, aus dem einfachen Grund, weil ein solches Denken an dem vorbeigeht, was Erbsünde wirklich ist. Sie lassen uns begreifen, daß es bei der Ursünde an sich nicht darum geht, ob man etwas ***getan*** oder ***nicht getan*** hat. Sie betrifft unser ***Wesen*** - woraus dann eine bestimmte Art von Handeln oder Nichthandeln hervorgeht. *Ursünde* ist der theologische Begriff, der beschreibt, ***wer*** **und** ***was*** alle Menschen durch ihre natürliche Geburt sind und ***wo*** sie sich befinden im Gegenüber zu Gott, ihrem ursprünglichen Schöpfer.

Dies wird ohne weiteres klar am lateinischen Text des zweiten Artikels der Augsburgischen Konfession: *in Sünde geboren zu sein* heißt, *ohne Gottesfurcht zu sein, ... ohne Vertrauen auf Gott.* Der deutsche Text führt diese Wahrheit noch weiter aus, indem er die tragische Konsequenz dieses Mangels nennt: „*Alle Menschen ... [können] kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben.*" Diese grundsätzlichen Voraussetzungen für die rechte Beziehung zum Schöpfer fehlen völlig; und die Menschen selbst haben zudem keine Möglichkeit, diesen Zustand zu ändern. Für ihr natürliches Wesen sind Gottesfurcht und Gottvertrauen Fremdwörter.

Wir erkennen sicher alle in diesen Wendungen die Sprache der Erklärung Luthers zum ersten Gebot in seinem Kleinen Katechismus. Ebenso werden wir sofort an die ganz ähnliche Erklärung Luthers im Großen Katechismus erinnert: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten."[18] In ihrem natürlichen Zustand befinden sich

18 Großer Katechismus (Gr.Kat.) I,2; BSLK S. 560.

Menschen in einer derartigen Beziehung zu jedem möglichen Gott ***außer*** dem Gott, dem eine solche Haltung gebührt. Daher wird das erste Gebot ständig übertreten, weil die Welt von Natur nicht zu der erlösten Familie Gottes gehört, wo er der Mittelpunkt ihres Gottesdienstes, ihrer Ehrerbietung, Furcht, Liebe und Vertrauens ist.

Es gibt demnach zwei wichtige Dimensionen dieses Zustands der Ursünde, die beide grundlegend sind für das Verständnis *der Kirche* als eines reinen Wunders. Da ist zum einen die ***wer/was***-Dimension des Menschen; und da ist die ***wo***-Dimension. Von Natur sind Menschen ***nicht, was*** sie nach Gottes Absicht sein sollen; ihr ganzes Wesen ist von der Sünde verdorben, „von der Fußsohlen an bis auf die Scheitel"[19]. Die ursprüngliche, vollkommene Beziehung zu Gott ist zerbrochen. Für jeden einzelnen, der „gemäß dem Lauf der menschlichen Natur geboren" wird, existiert sie einfach nicht mehr.

Die andere Dimension ist die ***wo***-Dimension. Wir sollten darauf achten, daß Gott unmittelbar nach dem Sündenfall, der die perfekte Harmonie Edens zerstört hat, die Aufmerksamkeit hierauf gelenkt hat. Gott rief Adam: „Wo bist du?" Diese scheinbar so simple Frage war von furchtbarer theologischer Bedeutungsfülle „Adam, wo bist du?" Wir müßten naiv sein, wenn wir hieraus schließen wollten, daß Adam Versteck spielte und Gott dabei mitmachte. Adam befand sich mit einem Mal an einem **Ort**, an dem er nie zuvor gewesen war. Das war ein tragisches „*Wo*", soweit es Gott betraf; Adam befand sich dort, wo Gott selbst niemals sein konnte, und wo nach Gottes Willen auch seine ganz besondere Kreatur nicht sein sollte. Die anschließende Verbannung aus dem Garten Eden weist dramatisch auf das Leben im Exil hin, in der Fremde, die von da an die natürliche Heimat des menschlichen Geschlechts sein sollte - ein Leben, das nicht mehr wirklich wahres Leben war, wie der Schöpfer es beabsichtigt hatte; denn von nun an war das Leben ohne weiteres Eingreifen desselben Schöpfers wie ein „lebendiger Tod", in völliger Entfremdung von dem, der das Leben gibt.

Ich bin überzeugt, daß es Luthers Entdeckung dieser tiefen Wahrheit über seinen eigenen natürlichen Zustand *coram Deo*[20] in der Schrift war, die ihn so hartnäckig mit Gott in der Schrift ringen ließ, daß er sich weigerte, ihn loszulassen, bis er sein Segenswort gehört hätte, sein gutes Wort der Errettung aus dieser katastrophalen Situation. Mit anderen Worten, die Tiefe seines Verständnisses von der Wirklichkeit und dem Ernst der Ursünde war eine wesentliche Voraussetzung für seine Suche nach dem Weg, auf dem Gott die Welt davon errettet, und für seine Erkenntnis der alles entscheidenden Bedeutung dieses evangelischen Wortes, nachdem es einmal entdeckt worden war. Das ist auch der Grund, warum ich bis in Einzelheiten auf die Ausführungen der lutherischen Bekenntnisse zu diesem natürlichen Zustand der

19 FC / SD I,62; BSLK S. 866.

20 Vor Gott.

Welt eingegangen bin, in dem *die Kirche* - wunderbarerweise - existiert. Man wird diese *Kirche* nur insoweit als ein Wunder erkennen, als man den Zustand, aus dem ihre Glieder errettet worden sind, hinreichend begreift. *Die Kirche* selbst wird überdies ihre eigentliche Rolle in der Welt niemals auch nur ansatzweise verstehen, wo sie nur eine schwache Vorstellung von dem hat, wovon Gott sie in wunderbarer Weise errettet hat.

4. Ein Wunder ist es in der Tat, daß *Kirche in der Welt* existiert. Daran erinnern uns die lutherischen Bekenntnisse von Anfang bis Ende. Selbst da, wo die Augsburgische Konfession und die Apologie die ernsten Konsequenzen dieses natürlichen Zustands des menschlichen Geschlechts ausführen, kann nichts diese Bekenntnisse daran hindern, optimistisch auf die Möglichkeit einer neuen Geburt „durch die Tauf und Heiligen Geist"[21] und auf die wunderbare Tatsache hinzuweisen, daß uns Gott die Gnade Jesu Christi für die Vergebung der Sündhaftigkeit der Menschheit anbietet.[22]

Mit anderen Worten, es ist Gottes Rechtfertigung von Menschen, die im Sumpf der Ursünde stecken, die tatsächlich *die Kirche* schafft. Artikel VII der Augsburgischen Konfession ist das große Bekenntnis der lutherischen Kirche in bezug auf die *Kirche* nur aufgrund dessen, was der vierte Artikel zuvor schon bekannt hat.

Wir kennen diesen Artikel von der 'Rechtfertigung' so gut in der lutherischen Kirche, und wir erwarten auch von den Gliedern unserer Kirchen, daß sie ihn so gut kennen, daß es überflüssig für mich erscheinen mag, ausführlicher darauf einzugehen. Aber man muß auch an dieser Stelle sagen, daß dieser Artikel in seiner ganzen Großartigkeit gehört werden muß, wenn man das Thema unserer Konferenz packen will. Überdies muß gesagt werden, daß die Gefahr immer besteht, auch unter uns, daß wir und unsere Gemeindeglieder diese grundlegende Lehre verlieren, wenn das entscheidende Evangelium, das darin enthalten ist, nicht ganz und gar geglaubt und klar gelehrt und verkündigt wird. Die lutherischen Bekenntnisse wollen gewiß nicht, daß wir die zentrale Bedeutung dieses Artikels von der 'Rechtfertigung' für das gesamte Leben und die Mission der Kirche aus den Augen verlieren; denn fast jede Seite des Konkordienbuches weist uns direkt auf dieses große evangelische Wort hin wie auf die Nabe, mit der alle Speichen des Wesens der Kirche, ihres Lebens und ihrer Mission direkt verbunden sind, und von der alles ausgeht, was *wahre Kirche* ist.

5. Die wunderbare Art und Weise, in der die Kirche Gottes wirklich in der Welt gegenwärtig ist, wird schon allein durch die Definition des Terminus 'Rechtfertigung' und der Wendung 'gerechtfertigt werden' in den Bekenntnisschriften hervorgehoben. Wir finden diese Definition in voller Klarheit im deutschen und lateinischen Text von Artikel IV der Augsburgischen Konfes-

21 CA II,2; BSLK S. 53.

22 Ap. II,45; BSLK S. 156.

sion, vorausgesetzt, wir sehen genau genug hin. Der locus classicus[23], an dem diese wichtige - und in der Tat entscheidende - Definition ausbuchstabiert wird, ist Artikel IV der Apologie.

Für diejenigen von uns, die englische Übersetzungen des Konkordienbuches verwenden, muß leider gesagt werden, daß die vergleichsweise moderne und weit verbreitete Ausgabe, nämlich die von Theodore G. Tappert[24], uns gerade an dem kritischen Punkt in absolute Verwirrung stürzt, wo die Definition nach Melanchthons Absicht absolut klar und zutiefst genau sein sollte. Der in Frage stehende Abschnitt ist Apologie IV, 72 und 78. Die Übersetzung von Tappert ist ein solches Gemisch von verworrenen (aktiven und passiven) Verbformen und verwirrender Theologie, daß sie Gefahr läuft, jedem unsagbaren geistlichen Schaden zuzufügen, der sich auf diese Ausgabe verläßt[25].

Luther und Melanchthon waren in dem Verständnis aufgewachsen, daß Rechtfertigung der langwierige Prozeß ist, durch den ein Mensch ***gerecht wird*** oder ***gerecht gemacht wird*** durch den rechten Gebrauch der Gnade Gottes in einem immer heiligerem Leben. Durch die Heilige Schrift hatten sie danach eine völlig andere Bedeutung von 'Rechtfertigung' entdeckt. Diese neuentdeckte Bedeutung ist die, die Melanchthon in den Abschnitten 72 und 78 von Artikel IV der Apologie so klar darlegt: nämlich, daß Gott es ist, der den rechtfertigenden Akt vollzieht: Er tut es, wenn er die ***Wiedergeburt*** des Menschen wirkt, der hinter den eisernen Gitterstäben der Ursünde eingesperrt und dem Tod verfallen ist. Er tut es, in anderen Worten, wenn er den Sünder für gerecht ***erklärt***, gerecht ***spricht*** und als gerecht ***ansieht***, als ein annehmbares Glied seiner eigenen, eng untereinander verbundenen Familie - und all dies allein durch Gnade, *propter Christum*[26]. **Dies**, sagt Melanchthon, sind die zwei Weisen, in der die Schrift von Rechtfertigung spricht - die **zwei** Weisen, die mit zwei verschiedenen, aber einander ergänzenden Bildern oder Analogien auf den ***einen Akt Gottes*** hinweisen. Die zwei Weisen sind **nicht**, wie die Übersetzung von Tappert so nahelegt, die Weise der alten Römischen Theologie **und** die „neue Weise" der Lutherischen Theologie. Im lateinischen Originaltext besteht nicht die geringste Verwirrung zwischen Rechtfertigung und Heiligung; es ist jedoch eben diese Art von Verwirrung, die die Übersetzung von Tappert an diesem Punkt hervorruft.

Diese Feststellung wird durch die Tatsache erhärtet, daß Melanchthon innerhalb von Aplogie IV - indem er bekennt, was mit 'Rechtfertigung' gemeint ist - an 32 Stellen den Ausdruck „wir werden als gerecht angesehen" (*iusti reputamur*) oder leichte Abwandlungen davon gebraucht. Um die Tatsache zu unterstreichen, daß es sich dabei um einen Akt Gottes handelt, um die Verkündigung eines göttlichen Urteils zugunsten des Sünders, der bis da-

23 Die klassische Stelle, an der diese Wahrheit in der Dogmatik behandelt wird.

24 Vgl. Fußnote 14.

25 Tappert S. 117.

26 Um Christi willen.

hin isoliert und ausgestoßen war, fügt Melanchthon zweimal epexegetisch die Wendung hinzu, „auf forensische Weise" (*et iustificari significat ... usu forensi iustum pronuntiari*[27]; *... forensi consuetudine ...*[28]). So hat er nichts unversucht gelassen, um 'Rechtfertigung' mit äußerster Klarheit zu definieren, wobei aller Nachdruck darauf liegt, daß dies ein gnädiger und wunderbarer Akt Gottes ist, mit dem er erklärt, daß der Zustand, in dem sich der Sünder befindet, ein ganz anderer ist als der, in dem er sich gemäß seiner natürlichen Geburt befunden hatte.

An anderen Stellen begnügt sich Melanchthon damit, 'Rechtfertigung' als „Vergebung der Sunde"[29] oder als „Versühnung um Christus willen"[30] zu definieren. Mit der Rede von Rechtfertigung als Vergebung der Sünden (im Plural) ignorieren unsere Bekenntnisse nicht plötzlich das tiefe lutherische Verständnis von *Sünde* (wie wir es oben behandelt haben), als ob sie nur an Sünden als das Begehen oder Unterlassen von Taten dächten, die aus unserer natürlichen Sündhaftigkeit entspringen. Sünde in allen ihren Bedeutungen ist gemeint, einschließlich des gewaltigen Problems der Natursünde oder Personsünde. Melanchthon bündelt das alles sehr treffend, indem er uns jene gehaltvolle theologische Zusammenfassung der Rechtfertigung gibt: „weil die Rechtfertigung ... die Anerkennung ... der ganzen Person ist"[31] (siehe auch die entsprechende Aussage in der Konkordienformel, Solida Declaratio, IV,8).[32]

6. Auf welcher Grundlage gibt Gott diese erstaunliche Erklärung ab? Es ist einzigartig, wie unsere lutherischen Bekenntnisse diese Frage auf die klarste Weise beantworten und damit endlich der katholischen Kirche auf Erden einen spezifisch konfessionellen Kommentar zu dem bieten, was im Gottesdienst der Kirche seit der Zeit von Nizäa immer wieder bekannt worden war: „(Unser Herr Jesus Christus,) welcher um uns Menschen und um unsrer Seligkeit willen vom Himmel gekommen ist, etc." Gott rechtfertigt den Sünder „aus Gnaden umb Christus willen (*propter Christum*) durch den Glauben"[33] - eine Trinitas von theologischen Wendungen, die wie ein goldener Faden das Bekenntnis des Konkordienbuches zu einem einheitlichen Ganzen zusam-

---

27 "Und gerechtfertigt werden bedeutet, ... im gerichtlichen Wortgebrauch 'für gerecht erklärt werden'" [die Wendung findet sich nur im lateinischen Text; deutsch hier nach *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Lutherisches Kirchenamt (Hrg.), bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1986. (Pöhlmann); Anm.d.Übs.], Ap. IV, 252; BSLK S. 209, Pöhlmann S. 202.

28 "Nach dem forensischen Sprachgebrauch" [der Abschnitt findet sich nur im lateinischen Text; deutsch hier nach Pöhlmann, a.a.O., S. 221; Anm.d.Übs.], Ap. IV, 305; BSLK S. 219.

29 Ap. IV,76; BSLK S. 175.

30 Ap. IV,158; BSLK S. 192.

31 [Diese Aussage findet sich nur im lateinischen Text, deutsch hier nach Pöhlmann, a.a.O., S. 194; Anm.d.Übs.], Ap. IV, 222; BSLK S. 202.

32 Siehe BSLK S. 940.

33 Augsb.Konf. IV,2; BSLK S. 56.

menbinden, und ein Leuchten darauf hervorrufen, das unter allen Bekenntnissen der Welt einmalig ist - eine Trinitas von Wendungen, die den Prüfstein bilden mit dem alles, was Kirche sein will, steht oder fällt. Und noch einmal wird unsere Aufmerksamkeit durch diese Trinitas auf die Tatsache gelenkt, daß die Existenz *der Kirche* immer als ein reines Wunder betrachtet und bekannt werden muß.

Natürlich wissen auch andere Religionen etwas von dem Konzept der Gnade. Selbst das Gebet des Pharisäers im Tempel (Luk. 18,11) erkennt die Bedeutung der Gnade an; und doch ging jener arme Mann ohne die Rechtfertigung nach Hause, auf die es vor Gott wirklich ankommt (Luk. 18,14). Die lutherischen Bekenntnisse helfen uns, recht zu erkennen, daß wir es in der Rechtfertigung auf eine Weise mit Gott zu tun haben, die weit entfernt ist von dem Kontext unserer Reaktion auf das Gesetz Gottes. Was dieses Gesetz von uns für Gott fordert, muß ohne jeden Abstrich ganz und gar vollkommen sein. Aber mit unseren Bekenntnissen gestehen wir demütig ein, daß „wir das Gesetz nicht vermügen zu erfüllen oder zu halten“[34], es „klagt allzeit ... an“[35]. Der Ausdruck „aus Gnade“ in der Bibel und den Bekenntnisschriften bekräftigt auf der anderen Seite, daß Rechtfertigung allein deshalb geschieht, weil Gott Freude und Wohlgefallen daran hat, dieses sein bestes Geschenk Sündern zu geben, die es in keiner Weise verdienen, damit sie sich ihrerseits an der wiederhergestellten Beziehung zu ihm, ihrem Schöpfer, freuen. Ja noch mehr, dieses Geschenk gibt er frei und bedingungslos[36] - eine nachdrückliche Aussage der lutherischen Bekenntnisse, die verkehrt zu verstehen und anzuwenden wir immer wieder Gefahr laufen, besonders dann, wenn wir in Versuchung geraten, unsere eigenen Regeln für die Rechtfertigung zu erfinden, die sich meist auf ein Verständnis von ‘Buße’ gründen, das wenig mit dem Zeugnis der lutherischen Bekenntnisse zu diesem wichtigen Thema zu tun hat.

Es ist kaum nötig, daß ich in diesem Vortrag näher auf die zentrale der drei Wendungen eingehe, die in der Sache der Rechtfertigung typisch traditionell lutherisch ist: ‘um Christi willen’ (*propter Christum*) ist theologische Kurzform für die gesamte göttliche Offenbarung der Person unseres Herrn Jesus Christus und des wunderbaren Erlösungswerkes, das dieser unser fleischgewordene Gott durch seinen absoluten aktiven und passiven Gehorsam für die Welt vollbracht hat. Lutheraner bekennen diesen Artikel als „den ersten und Häuptartikel“[37] des christlichen Glaubens, und von daher der christlichen Kirche, von dem „man nichts weichen oder nachgeben [kann], es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will“[38]. Diese Worte von Luther selbst, die wir alle so gut kennen, sind ein passender Beitrag des großen

34 Ap. IV, 18.164.166.296; BSLK S. 163,193f.,218. u.ö.

35 Ap. IV,38; BSLK S. 167; u.ö. - 10 mal in dieser ganz direkten Form in Apologie IV.

36 Ap. IV,41; BSLK S. 168.

37 Schm.Art. II,I,1-3; BSLK S. 415.

38 Schm.Art. II,I,5; BSLK S. 415.

Doktors zu dieser unserer Konferenz, mit der wir uns der Frage stellen, ob die Kirche in unserer Zeit nicht in der großen Gefahr steht, von den gegen sie gerichteten Mächten der modernen Welt völlig überrannt zu werden.

Jeder Lutheraner kennt die dritte dieser Wendungen, die so wichtig für die Rechtfertigung des Sünders und damit auch für die Existenz *der Kirche* ist. Sie ist in der Tat so vertraut, daß es oft die einzige Wendung ist, die zitiert wird, wenn es um Rechtfertigung geht: die Wendung 'durch Glauben'. *Rechtfertigung durch/aus Glauben*: ja, das ist die Lehre, mit der die Kirche steht oder fällt! Aber haben alle unsere Gemeindeglieder ein Verständnis von Rechtfertigung *durch Glauben*, das übereinstimmt mit der Theologie, die die anderen beiden Wendungen dieser theologischen Trinitas zum Ausdruck bringen? Gerade an dieser Stelle sind die lutherischen Bekenntnisschriften eine große Hilfe für uns, indem sie uns Mut machen zu der Erkenntnis, daß das Wunder an dieser Nahtstelle keineswegs aufhört, Wunder zu sein - als ob Gott für Gnade und für Jesus Christus verantwortlich wäre, aber Glaube irgendwie der Punkt wäre, an dem wir unseren Beitrag leisten, um den ganzen Handel zu besiegeln.

Melanchthons Erörterung über die Natur und die Stellung des Glaubens in Apologie IV,49-56 ist es wert, daß jeder Lutheraner, der lautstark in die zentrale lutherische Lehre von „Rechtfertigung durch Glauben" einstimmt, sie genau kennen sollte. Auch hier ist die Übersetzung der Tappert'schen Ausgabe wieder mehr oder weniger Stückwerk, denn die inkonsequente Übersetzung eines wiederholt vorkommenden Wortes kann den Leser zu Schlußfolgerungen veranlassen, die den vom Verfasser beabsichtigten zuwiderlaufen. Der Tenor des gesamten Abschnitts ist schlicht folgender: auf der einen Seite versucht die Gesetzesgerechtigkeit, ***Gott unsere Werke anzubieten***; auf der anderen Seite ist Glaube das ***Empfangen*** des Segens, den **Gott** dem Sünder ***schenkt***. Jede Andeutung davon, daß Glaube ein Werk wäre oder ein Beitrag, den der Sünder leistet, um Gott auf halbem Wege entgegenzukommen, ist ausgeschlossen, denn 'durch Glauben' fügt sich nahtlos in 'aus Gnade' und 'um Christi willen' ein. Die dritte Wendung ist der perfekte Begleiter der ersten beiden; sie stimmt völlig mit der Tatsache überein, daß die Rechtfertigung des Sünders Gottes Geschenk ist, daß das Geschenk ganz und gar kostenlos ist, daß es völlig bedingungslos gegeben wird; und es ist deshalb ganz Geschenk, weil Jesus Christus sich selbst zu dem Opfer gegeben hat, das die Sünde der Welt trägt. Allbeck faßt diesen Abschnitt der Apologie sehr treffend zusammen:

Das, was Gott angefangen hatte, was Gott der Sohn ausgeführt hatte, was weder verdient noch gekauft werden konnte, konnte deshalb nur als eine Auszeichnung vergeben und empfangen werden. Und Glaube war das Empfangende.[39]

39 Allbeck, Willard D., *Studies in the Lutheran Confessions*, Philadelphia: Fortress Press, 1968. S. 68.

Das Verständnis der Kirche als eines Wunders wird ganz klar in dem Moment zerstört, wo Glaube als das eine große lutherische Werk verstanden wird, das als ein viel sicherer Ersatz für all die anderen Werke, auf die die römische Theologie in den Tagen Luthers drängte, getan werden muß. Glaube, dieses vertrauensvolle Empfangen des rechtfertigenden Richterspruches Gottes, ist selbstverständlich ebenfalls ein Geschenk - das Geschenk des Heiligen Geistes, der diese veränderte Beziehung mit Gott schafft durch die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente[40].

7. Die *Kirche*, die *die Versammlung aller Gläubigen* oder *congregatio sanctorum* ist, besteht demnach aus all denen, die durch und vor Gott gerechtfertigt sind. Weil ein solcher Organismus nicht ohne die alleinige Wirksamkeit Gottes existiert, und weil dieser Organismus sich in keiner Weise selbst erschaffen kann, ist diese *Kirche* ein reines Wunder. Diese Definition *der Kirche* impliziert zugleich gewisse weitere kennzeichnende Merkmale, die ihrerseits von neuem die Tatsache unterstreichen, daß *die Kirche* immer im Widerspruch zur Welt stehen wird.

Weil die *ecclesia proprie dicta*[41] die Gesamtzahl all derer ist, die durch die Gnade Gottes in Jesus Christus gerechtfertigt sind, ist diese *Kirche* in und vor der Welt ***verborgen***. Sie ist in der Tat ein Organismus, ein Leib - der Leib Christi -, aber keiner, der in dieser Welt völlig klar und eindeutig erkennbar ist. Im Gegensatz zu kirchlichen Organisationen, die die Welt als spezifische Größen erkennt, besteht die *ecclesia proprie dicta* gemäß den Bekenntnissen „furnehmlich (principaliter) in [der] Gemeinschaft (societas) inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des heiligen Geistes [und] des Glaubens"[42]. Sie ist ***verborgen***, weil die Eintrittskarte zu ihr für Menschen unsichtbar ist. Überdies ist sie verborgen „unter dem großen Haufen und Mennige der Gottlosen"[43]: was die Welt als 'Kirche' sieht, ist keineswegs identisch mit dem, was in Wahrheit *Kirche* ist. Zugleich ist die Kirche „unterm Kreuz ***verborgen*** (cruce tectum)"[44], bis sie schließlich völlig offenbar werden wird zur rechten Zeit Gottes - ein verborgenes Wunder, das offensichtlich nicht alle Menschen mit dem Glanz seiner Herrlichkeit anzieht. Sie ist in der Tat die *kämpfende Kirche* in diesem Leben, die beständig von der gottlosen Trias angegriffen wird, dem Teufel, der völlig von Gott entfremdeten Welt, und dem in den Klauen der Ursünde gefangenen Fleisch.

8. Bei alledem **ist** die Kirche jedoch in einem Sinne durchaus ***sichtbar***. Hier liegt einer der großen Schwerpunkte der lutherischen Bekenntnisse, und ich bin gewiß, daß alle hier vertretenen Kirchen dem voll und ganz zustimmen. Im Gegensatz zu der Überzeugung vieler innerhalb und außerhalb der

40 CA V; BSLK S. 56.

41 Die Kirche im engeren Sinne.

42 Ap. VII,5; BSLK S. 234.

43 Ap. VII,19; BSLK S. 238.

44 Ap. VII,18; BSLK S. 238f.

Christenheit ist die Grundlage für diese Sichtbarkeit gemäß unseren lutherischen Vätern jedoch nicht das Programm für soziale oder öffentliche Aktivitäten, das diejenigen, die als Christen zusammenkommen, aufgestellt haben - nicht ihre Tagesordnung für soziale oder politische Reform, aufgrund derer dann die, die außerhalb sind, schlußfolgern werden: „Ganz klar, dort ist die wahre Kirche." Nein! Artikel VII der Augsburgischen Konfession, der Artikel von *der Kirche*, erwähnt überhaupt keine Werke eines Kirchenkörpers. Die *Kirche*, so hält der Artikel fest, sind alle Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden. [Lateinisch: in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.]

Die *Kirche* ist verborgen; aber es gibt klare und vollkommen sichere Hinweise auf ihre wirkliche Existenz: das in Wahrheit gepredigte Evangelium und die recht verwalteten Sakramente. Diese Hinweise sind so wirklich und gültig wie die, die uns das Kreuz des Südens an unserem Nachthimmel anzeigen. Weil sie objektive Realitäten sind, durch welche allein Gott sein rechtfertigendes Werk tut, sind sie allein die einzig sicheren Kriterien für die Existenz *der Kirche* an jedem beliebigen Ort und zu jeder beliebigen Zeit.

Unter einigen Lutheranern hat die nachdrückliche Betonung dieser bedeutenden Tatsache ein Gefühl des Unwohlseins darüber ausgelöst, daß unsere Bekenntnisse die Gegenwart und Existenz *der wahren Kirche* in dieser Weise beschränken. Im Kontext von Kirchen unterschiedlicher Denominationen, bei denen die Unterschiede in bezug auf die Lehre und Praxis von den Sakramenten bekannt sind, und bei denen unterschiedliche Verkündigungen bestehen, die alle vorgeben, Evangeliumspredigt zu sein, kommt dieses Unwohlsein auf, wenn man die falsche rhetorische Frage stellt: „Sind wir denn die einzigen, die zu der wahren Kirche gehören?" Doch damit verfehlt man den Kern von Artikel VII der Augsburgischen Konfession. Nachdem der Artikel die wunderbare Existenz *der Kirche* als einer Gemeinschaft aller gläubigen Heiligen anerkannt hat, nennt er das ***einzige Mittel***, durch das sich der Heilige Geist dem entfremdeten Sünder nähert, um ihn „neu zu schaffen" als jemanden, der endlich eine harmonische Beziehung zu seinem Schöpfer hat. Dies geschieht nur, indem Gottes gnädiges Geschenk der Wiedergeburt, der Vergebung und der Versöhnung den einzelnen anrührt. Und das wiederum geschieht nur, wenn das wahre Wort der barmherzigen Vergebung Christi gesprochen und wenn die Sakramente, von Christus mit dem Ziel eben dieser Versöhnung eingesetzt, recht verwaltet werden. Andersherum gesagt, die *Kirche* kann nicht entstehen, wenn das Evangeliumswort Christi ersetzt wird durch ein anderes; und dasselbe muß ohne jeden Zweifel auch von der Verwaltung der Sakramente gesagt werden.

So betonen die Bekenntnisse immer wieder die Bedeutung des reinen Wortes Gottes und der wahren Sakramente, der Taufe und des heiligen Abendmahls, für das Leben *der Kirche*. Zum Beispiel:

Durch das Wort und die Sakramente gibt Gott „als durch Mittel den heiligen Geist ..., welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket."[45]

„Nu kann man mit Gott doch je nicht handeln; so läßt sich Gott nicht erkennen, suchen noch fassen, denn allein im Wort und durchs Wort".[46]

„Gott [gibt] niemand seinen Geist oder Gnade ... ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort".[47]

„Gott [will] nicht ... mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament."[48]

Wenn Gott Seine *Kirche* baut, tut er es allein durch die „Waffen", die er seiner im Streit liegenden *Kirche* gegeben hat. Die Welt von heute mag diese Waffen verachten; aber es sind in der Tat gewaltige Streitmittel - eine wahre Gottesmacht zur Rettung aller, die aus seiner geliebten Familie von Natur aus verbannt sind.

Diese Mittel sind nicht allein für das Wachstum der *Kirche* wichtig. Sie sind auch für das Weiterbestehen dessen, was jeweils schon *Kirche* ist, wesentlich. Denn *die Kirche* ist keine statische Größe. Das Dynamische am Wesen und Leben *der Kirche* wird in einigen bezeichnenden Abschnitten innerhalb der Bekenntnisse erläutert, von denen vielleicht der aufschlußreichste Luthers Beschreibung im Großen Katechismus innerhalb seiner Behandlung des dritten Glaubensartikels ist. Dort zeigt Luther, daß *die Kirche* nur durch die dauernde Gegenwart und den ständigen Gebrauch des Evangeliums und der Sakramente besteht, durch welche der Heilige Geist, der Geber des Lebens, wirkt. Dies jedoch hat eine sehr traurige Kehrseite: wo nämlich diese Grundlagen jemals entfernt werden oder außer Gebrauch geraten, da wird der Heilige Geist zugleich mit ihnen entfernt; und wo der Heilige Geist nicht ist; da ist keine Kirche. Die Dynamik des Lebens *der Kirche* sieht demnach folgendermaßen aus: Evangelium + Taufe, verbunden mit der Wirkung des Heiligen Geistes → Vergebung und Eintritt in *die Kirche* → Leben unter Wort und Sakrament, aber in Schwachheit, besonders, wo die Feinde Gottes und Seiner *Kirche* angreifen → Angewiesensein auf Vergebung und Stärkung → tägliche Buße → immer neues Empfangen von Vergebung durch die Absolution und das heilige Abendmahl → Wachsen in Gnade und Stärke zum Leben, durch eben diese Mittel → doch immer neu angewiesen sein auf Vergebung ... und so weiter bis in Ewigkeit.[49] Hier gibt es nichts, was Pracht und Herrlichkeit ausstrahlt. Pracht und Herrlichkeit werden warten müssen bis alles vollkommen offenbar wird in Ewigkeit.

---

45 CA V,2; BSLK S. 58.

46 Ap. IV,67; BSLK S. 173.

47 Schm.Art. III,VIII,3; BSLK S. 453.

48 Schm.Art. III,VIII,10; BSLK S. 456.

49 Gr.Kat. II,51-58; BSLK S. 657-659.

So wird die Welt kaum jemals von der Großartigkeit *der Kirche* beeindruckt sein. Aber obwohl sie das, was sie für 'Kirche' hält, als einen zersplitterten Pöbelhaufen sieht, der in seiner Zerrissenheit alles andere als überzeugend ist, bekennen wir *die Kirche* als die *una sancta*[50]. Sie ist tatsächlich **eine**. Dies ist ein Wesensmerkmal, das nicht pessimistisch herunterzuspielen, sondern optimistisch hervorzuheben ist. Wenn andererseits das, was *Kirche* ausmacht, ein ganzes Bündel von menschlichen Kriterien ist, dann ist die Einheit nichts als ein Luftschloß. Dann werden alle möglichen ökumenischen Lösungen aufgeboten in dem Bemühen, diese Einheit zustandezubringen, einschließlich einer Fehlinterpretation des so gerne zitierten Verses Joh. 17,23. Es ist hier nicht nötig, eine detaillierte Exegese dieses Verses vorzunehmen[51]. Es soll genügen festzuhalten, daß unser Herr Jesus Christus in der Tat ein echtes Einssein unter all denen, die seinen Namen in der Welt tragen, haben will. Dieses Einssein ist die Einheit des rechtfertigenden Glaubens, der den einzelnen nicht bloß in ein abstraktes Konzept namens 'Kirche' eingliedert, sondern den, der glaubt, wirklich verbindet mit den Personen des Vaters und des Sohnes. Das ist das tiefste Einssein, das es geben kann. Das Gebet Jesu für dieses Einssein spiegelt das eigentliche Wesen der Lehre von *der Kirche* wieder, wie wir es vorhin ausgeführt haben. Es ist ein Einssein, das so real ist wie der Leib Christi. Doch in dieser Welt ist dieses Einssein ein Glaubensartikel. Diese Einheit wird der Welt erst mit der Parusie offenbart werden.

9. Schließlich darf in einer Untersuchung des Zeugnisses der lutherischen Bekenntnisse von der Kirche natürlich auch der erste Satz von Artikel VII der Augsburgischen Konfession[52] nicht übersehen werden:

> „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben".[53]

Was war das für ein überraschender Optimismus von seiten derer, die sich kurze Zeit darauf mit einem Ultimatum konfrontiert sehen sollten, mit dem ihnen - oder ihrem Glauben - die Vernichtung drohte! Mit welchem Grund konnten sie der zukünftigen Existenz *der Kirche* so gewiß sein in einer Welt, die immer voller Geringschätzung, Verachtung, oder Feindseligkeit gegenüber allem, was *Kirche* konstituiert, sein wird? Eine genaue Analyse zeigt, daß der Grund in dem Wesen der Theologie von *der Kirche* liegt. Die *Kirche* ist Gottes Wunder in der Welt. Wäre sie irgendetwas anderes, dann wäre ihre Zukunft in Gefahr; und sie würde Zusammenbruch und Ruin riskieren, so wie alle großen menschlichen Reiche in der Vergangenheit nichts als Abstieg und

---

50 Die eine heilige (d.h. Kirche).

51 Siehe den hilfreichen Artikel von Henry Hamann, The New Testament Concept of the Church and Its Implied Ecumenical Program ..., 1984, in *Lutheran Theological Journal* 18,3,117-12.

52 CA VII, 1; BSLK S. 61.

53 Ebd.

Zerfall erlebt haben. Denn die Welt, in der *die Kirche* heute existiert, hat furchterregende Mächte vereinigt, die, wenn es nach ihnen ginge, alles, was *die Kirche* ist und wofür *die Kirche* steht, auslöschen würden.

Mit einem kurzen Überblick über die Welt im australischen Kontext will ich im folgenden versuchen, einige der Mächte und Kräfte zu beschreiben, die gegen Gottes „heilige Kirche" angetreten sind, die „allezeit sein und bleiben muß". (Fortsetzung folgt!)

Vor 45 Jahren schrieb Prof. Dr. Hermann Sasse, seit 1949 am Seminar der LCA in Adelaide (Australien), im Brief Nr. 25 an lutherische Pastoren zu Pfingsten 1952 "Über die Einheit der Lutherischen Kirche" (H. Sasse, In Statu Confessionis, Bd. 2, Hrsg. F. W. Hopf, Verlag Die Spur 1976, S. 246):

Gehört ein bestimmtes historisches Bekenntnis auch nicht zum Wesen der Kirche Christi, so gehört es doch zum *Wesen der Lutherischen Kirche*. Unter Lutherischer Kirche verstehen wir den Teil der Christenheit, der die großen Lehrentscheidungen der lutherischen Reformation, wie sie in den lutherischen Bekenntnissen niedergelegt sind, als schriftgemäß annimmt. Indem wir das feststellen, verwahren wir uns gegen das Mißverständnis, das in der Lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts aufgetaucht ist, als sei die Kirche eine Art Verein und das Bekenntnis sozusagen das Vereinsstatut.

... Kaum ein Mißverständnis des lutherischen Bekenntnisses hat unserer Kirche so geschadet wie dieses. Das Bekenntnis ist ja niemals, wie ein Vereinsstatut, Ausdruck der Meinungen von Individuen, die sich zu einer Körperschaft zusammenschließen. Es ist der Ausdruck des vom Heiligen Geist gewirkten Konsensus des rechten Glaubens. Wohl gemerkt, nicht die Bekenntnisschriften sind vom Heiligen Geist gewirkt, sondern der von ihnen erzeugte Glaube und damit auch der Konsensus des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche. Das der Welt unbegreifliche Rätsel, wie das Bekenntnis des persönlichen Glaubens des einzelnen Christen - kein anderer kann für mich glauben - zugleich das Bekenntnis der ganzen rechtgläubigen Kirche sein kann und umgekehrt, erklärt sich ja eben daraus, daß der Heilige Geist immer beides zugleich wirkt, wie Luther es so schön in der Erklärung des Dritten Artikels sagt: "... der Heilige Geist hat *mich* durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten; gleichwie er *die ganze Christenheit* auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben" (BSLK 512, 2ff.). Das unterscheidet das echte kirchliche Bekenntnis von dem Bekenntnisersatz moderner protestantischer Kirchen, jenen Kompromißformeln, die mehr der Verhüllung des Unglaubens als dem Bekenntnis des Glaubens dienen.

Alexander Bitzel:

Eine Postillenpredigt des späten 16. Jahrhunderts und ihr dogmatisches Gepräge

I. Einleitung: Glaubenserbauung und Dogmatik im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie

Bereits ein flüchtiger Blick in die Postillenliteratur der lutherischen Orthodoxie macht den Leser bekannt mit einer Art theologischer Erbauungsliteratur, die ihresgleichen heutzutage nicht mehr hat und deren theologischen Reichtum neu zu entdecken gerade in unserer an theologisch gehaltvoller Erbauungsliteratur armen und gleichzeitig an wenig erbaulicher theologischer Wissenschaftsprosa reichen Zeit lohnt. Sehr häufig stellte man zu Zeiten der Reformation und danach im Gottesdienst gehaltene Predigten zu Postillen zusammen. In solchen Postillen konnten jene Predigten dann als Erbauungsschriften gelesen und rezipiert werden, so daß, wie Luther seiner Sommerpostille des Jahres 1544 vorausschickt: „Itzt aber auch die Leien können beide, Episteln und Euangelia, reichlich verstehen, auch daheimen selbs lesen und gar viel, viel mehr und alles reiner daraus nemen, denn wir zuvor aus allen Predigten nemen kundten."[1]

Die Zeit der lutherischen Orthodoxie war nicht nur systematisch-theologisch eine außerordentlich produktive Epoche, sondern auch eine Blütezeit christlicher Erbauungsliteratur. Der Grund hierfür ist ein ganz einfacher: Dogmatik und Glaubenserbauung wurden damals noch nicht als Antithese, sondern als die beiden Seiten ein und derselben Medaille begriffen. Den Theologen der lutherischen Orthodoxie galt das Erbauungsschrifttum als dasjenige Feld, auf dem sich die Ergebnisse ihrer dogmatischen Arbeit bewähren mußten.[2] Bekannt war ihnen nämlich die Einsicht, daß Erbauungsschriften theologisch-dogmatisch keinesfalls unbedarft sein dürfen, wenn es ihnen um eine echte Erbauung des Glaubens zu tun ist, d.h. um eine Erbauung, die den Glaubenden in die Lage zu versetzen vermag, den bei jedem authentischen Glauben immer wieder auftretenden Anfechtungen standzuhalten. Die Theologen der lutherischen Orthodoxie haben sich auf diese Weise den reformatorischen Grundsatz, daß es sich bei der Theologie um eine

1 *Martin Luther*, Vorrede Doctoris Martini Luthers; in: Crucigers Sommerpostille 1544, WA 21; Weimar: Böhlau 1928, 201.

2 So sieht J.A. Steiger ein erhebliches Defizit der bisherigen Orthodoxieforschung darin, daß man systematisch-theologische und erbauliche Schriften der lutherischen Orthodoxie nicht in ihrer Bezogenheit aufeinander, sondern die Erbauungsschriften lediglich als Abfallprodukt der theologischen Arbeit wahrgenommen hat; cf. *Johann Anselm Steiger*, Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard; in: ZKG 106 (1995), 329ff.

„scientia eminens practica" handle,[3] zu Herzen genommen und mit großem Eifer in die Tat umgesetzt. Am Beispiel einer Postillenpredigt von Aegidius Hunnius d.Ä. (1550-1603) aus dem Jahr 1592 über die Pfingstmontagsperikope Joh.3,16-21[4] soll im folgenden gezeigt werden, wie stark durchdrungen von dogmatischen Inhalten die Glaubenserbauung jener Tage war.

II. Der Autor der untersuchten Postillenpredigt

Aegidius Hunnius d.Ä. stammt aus Winnenden in Württemberg.[5] Nach seiner Schulzeit in Adelberg und Maulbronn beginnt er 1565 in Tübingen, zunächst artes liberales[6] und von 1567 an dann bei Johannes Brenz und vor allem bei Jacob Heerbrand[7] Theologie zu studieren.[8] 1576 wird er auf Empfehlung Heerbrands Pfarrer und Professor der Theologie in Marburg, wo

---

3 D.h. um eine „vornehmlich praxisbezogene Wissenschaft"; vgl. hierzu *Johann Gerhard* (1582-1637), der sich in der Vorrede zu seinen Meditationes Sacrae aus dem Jahr 1606 zum Wesen der Theologie in polemischer Abgrenzung gegen die Scholastik folgendermaßen äußert: „Es ist zu meinem Vorhaben gnug, daß ich ... zeigen könne, die Gottes-Gelahrheit sey eine practische Wissenschaft, und daß daher diejenigen gar sehr irren, welche meynen, sie sey eine Wissenschaft, die auf blossen leeren Vorstellungen und Subtilitäten beruhe, wie viele von den Scholasticis in dieser Meynung gestanden.", zitiert nach: Heilige Betrachtungen, welche Die wahre Frömmigkeit zu erwecken und den Wachsthum des inwendigen Menschen zu befördern, eingerichtet sind. Ehedem in lateinischer Sprache heraus gegeben von *Johanne Gerhardo* ... Itzo aber ... vom neuen ins Deutsche übersetzt, verbessert, mit einem fünffachen neuen Register ... und mit einem Vorbericht von dem Leben und Schriften des Autoris, auch von den Umständen dieses Buchs begleitet durch *Albrecht Friedrich Model* ... Wolfenbüttel, Verlegt d. Joh. Christian Meißner, 1739, fol.f5r; nach *Ulrich Gottfried Leinsle*, Einführung in die scholastische Theologie. UTB 1865. Paderborn u.a.: Schöningh 1995, 289, stehen die lutherisch Orthodoxen hier in franziskanischer Tradition. Eine Neuedition des lateinischen Originals der Gerhardschen Meditationes Sacrae, die zu den wichtigsten Erbauungsschriften aus der Zeit der lutherischen Orthodoxie zählen, befindet sich in Vorbereitung.

4 Postilla / Oder Außlegung der Episteln und Evangelien / auff alle Sonntag / Fest und Feyertage / durch das gantze Jahr. Beschrieben / Und mit zweyen nützlichen Vorreden in Truck verfertiget. Durch Egidium Hunnium, der H. Schrift Doctorn unnd Professorn / der löblichen Universitet Wittemberg. Jetzt mit einem Newen und vollkommenen Register gemehret. Gedruckt zu Wittembergk / In vorlegung Johann Spiessen: Im Jahr MDXCII, fol. 489-512.

5 Zum folgenden, cf. *Theodor Mahlmann*, Art. Ägidius Hunnius; in: TRE Bd.XV. Berlin New York: DeGruyter 1986, 703-707.

6 Bei jenen „artes liberales" oder „freien Künsten" handelt es sich um „ein System antiker und mittelalterlicher Allgemeinbildung." Zu ihnen zählen Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. „Frei" heißen diese Künste, weil sie eines freien Mannes würdig sind, cf. *Hans Wolter*, Art. Artes liberales; in: RGG 3.Aufl.Bd.1. Tübingen: Mohr 1957, 636.

7 Jakob Heerbrand (1521-1600) war seit 1557 Professor der Theologie in Tübingen; 1561 verteidigt er zusammen mit J. Beurlin, J. Isenmann und Th. Schnepf die von J. Brenz verfaßte Confessio Virtembergica gegen den Dominikaner Petrus a Soto; Heerbrand wirkt maßgeblich an der Durchführung der Reformation in Baden mit; vgl. *Wilhelm Maurer*, Art. Jakob Heerbrand; in: RGG 3.Aufl. Bd.3. Tübingen: Mohr 1959, 113.

8 Vgl. Johannes Kunze, Art. Aegidius Hunnius; in: RE 3. Auflage, Bd. 8. Leipzig: Hinrichs 1900, 455.

er für die Einführung des Konkordienbuches und des Bekenntnisses zur Ubiquitätslehre Luthers und Brenzens kämpft und so die Teilung Hessens in einen lutherischen Süden und einen reformierten Norden vorbereitet.[9] 1592 wird er Theologieprofessor in Wittenberg und Probst an der dortigen Schloßkirche, ebenso Mitglied des Konsistoriums und 1595 schließlich als Nachfolger Polykarp Leysers d.Ä.[10] Stadtsuperintendent. Nach Sachsen beruft man ihn nach dem Ende der pro-reformierten Politik des Kurfürsten Christian I. „zur Wiedererrichtung dieser Kirchen".[11] Infolgedessen hat er dort „mit den gelehrtesten Reformierten und Flacianern vielfältige Controversien."[12] In Wittenberg setzt sich Hunnius ein für den Neuaristotelismus der lutherischen Orthodoxie[13] und ist maßgeblich beteiligt an einem Prädestinationsstreit, in dem er Samuel Hubers[14] Lehre von der Allversöhnung zurückweist. Er bezieht Stellung gegen eine reformiertenfreundliche Politik Kursachsens und kann so die Position der lutherischen Kirche in diesem Land behaupten. 1601 nimmt er Teil am Regensburger Religionsgespräch, einer polemischen Auseinandersetzung mit Jacob Gretser SJ[15] und anderen Jesuiten. Hunnius hinterläßt ein umfangreiches Werk, mit dem er die Theologie der lutherischen Orthodoxie nachhaltig prägt. Mitunter hält man ihn für den bedeutendsten Theologen der lutherischen Kirche nach Luther und Melanchthon.[16] Noch in der Leichenrede auf seinen Sohn gleichen Namens[17] wird über den Vater gesagt: „Welchem wegen seiner sehr hohen Erudition und vornehmen

9 Vgl. *Franz Lau*, Art. Aegidius Hunn(ius); in: RGG 3.Aufl. Bd.3. Tübingen: Mohr 1959, 490f.

10 Polykarp Leyser d.Ä. (1552-1610) war Stadtsuperintendent in Wittenberg in den Jahren 1577-87 und - nach einem reformierten Zwischenspiel in Wittenberg unter Kurfürst Christian I - wieder von 1593-94. Danach wurde er Oberhofprediger in Dresden. Leyser stammt ebenso wie Aegidius Hunnius d.Ä. aus Winnenden in Württemberg. Hunnius stand in engem Kontakt mit ihm, vgl. *Franz Lau*, Art. Polykarp Leyser d.Ä.; in: RGG 3. Aufl. Bd.4. Tübingen: Mohr 1960, 340f.

11 Zitiert nach *Th. Mahlmann*, Hunnius, 704.

12 Art. Aegidius Hunnius; in: *Christian Gottlieb Jöcher*, Allgemeines Gelehrten-Lexicon. Bd.2. Hildesheim: Olms 1961 (Reprint), 1775ff.

13 Vgl. *F. Lau*, Hunnius, 490.

14 Samuel Huber (1547-1624): schweizer Theologe, der wegen lutherischer Neigungen und Ablehnung der reformierten Prädestinationslehre die Berner Kirche verlassen mußte; seit 1593 Professor der Theologie in Wittenberg: trat in jenem Streit über die Prädestination für einen Gnadenuniversalismus ein, mußte daraufhin Kursachsen verlassen und führte danach ein unstetes Wanderleben; vgl. *Franz Lau*, Art. Samuel Huber; in: RGG 3.Aufl. Bd.3. Tübingen: Mohr 1959, 463.

15 Jacob Gretser SJ (1562-1625): seit 1589 Professor der katholischen Theologie in Ingolstadt; tut sich besonders als Kontroverstheologe hervor; vgl. *Heinz Liebing*, Art. Jacob Gretser; in: RGG 3.Aufl. Bd.2. Tübingen: Mohr 1958, 1856.

16 Vgl. *Th. Mahlmann*, Hunnius, 706.

17 Hunnius hatte insgesamt acht Kinder; sein zweiter Sohn Helfrich Ulrich schlug die Juristenlaufbahn ein und konvertierte 1630 beim Eintritt in kurtrierische Dienste gar zum römischen Katholizismus; der dritte Sohn Nikolaus trat als bedeutender Theologe hervor; der jüngste Sohn Aegidius d.J. wurde gleichfalls Theologe; cf. J. Kunze, Hunnius, 458.

Geistreichen Schrifften / das Elogium Magni Hunnii, & communis Germaniae Praeceptoris, von den vornehmsten Theologis, mit unsterblichem Ruhm und Lob gegeben und zugelegt wird / den auch alle protestirende Churfürsten / Fürsten und Stände des heiligen Romischen Reichs sehr geliebet / geehret / und hochgehalten / dahero er auch dem Colloqvio zu Regenspurg Anno 1601 auff beschehenes gnädigstes und gnädiges ersuchen / beygewohnet / dessen lobwürdiger Nahm / weil die stehet / bey der posteritet verbleiben wird."[18]

III. Der dogmatische Gehalt der Postillenpredigt

Den ersten Teil seiner Postillenpredigt über Joh.3,16-21 beginnt Aegidius Hunnius d.Ä. mit einem Rekurs auf Joh.1. Zunächst erwägt er Bedingungen und Möglichkeiten einer natürlichen Gotteserkenntnis, um dann von Joh.1 her die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, zu einer adäquaten Erkenntnis Gottes zu gelangen, grundsätzlich zu bestreiten. Die Erkenntnis des wahren Gottes kann allein die Verkündigung seines eingeborenen Sohnes - gemeint ist hier sowohl im Sinne eines Genitivus subjectivus die Verkündigung Jesu selbst, zu der der Predigttext Joh.3,16-21 gehört, als auch im Sinne eines Genitivus objectivus die Verkündigung des Christusgeschehens - vermitteln, die den Menschen aus der „Finsternis der Unwissenheit und des Hertzens Unglauben"[19] herausreißt. Nach Hunnius zielt die gesamte Predigt Christi darauf ab, „daß Gott von uns Menschen würde erkand",[20] was auf besonders prägnante Weise im Evangelium des Pfingstmontages geschehe: „darinn Christus mit kurtzen / aber sehr trefflichen Worten den Willen Gottes geoffenbaret / und uns das Hertz seines Vatters / allen seinen Rath / Willen und Wolgefallen von unser Seligkeit auffgeschlossen unnd eröffnet hat."[21]

Hunnius erkennt im Predigttext zwei zentrale Aussagen: Gottes Liebe für die Seligen zum einen und zum anderen die Frage, weshalb „nicht jederman selig / sondern der grosse Hauff verdampt werde."[22] Die seligmachende Liebe Gottes ist Hunnius zufolge derart perfekt und groß, „daß sich auch die En-

18 STATUTA EXEQUIALIS HUNNIANA, Das ist: Gedachtnüß-Seule und Leich-Predigt / Dem weiland Wol-Ehrwürdigen / Groß-Achtbarn und Hochgelahrten / Herrn AEGIDIO HUNNIO, der H. Schrifft Doctorn, Kürftl. Sächß. wolverdientem General-Superintendenti und vornehmen Assessori des hochlöblichen Consistorij zu Altenburgk / Welcher Anno 1642. den 29.Aprilis sanfft und selig in dem HERRN entschlaffen / und folgends am 2. Maij in der Brüder-Kirchen daselbst in sein Ruhe-Bettlein Christlich und ehrlich beygesetzet worden ist / Bey volckreicher versammlung hoher Fürstlicher / Adelicher und anderer fürnehmen Personen zu Ehren auffgerichtet und gehalten / durch M. JACOBUM Freießleben / des Fürstl. Consistorij Assessorn und der Kirchen daselbst Archi-Diaconum. Gedruckt zu Altenburgk bey Otto Michaeln / Anno 1642.

19 *Hunnius, Postilla*, 490.

20 *Hunnius, Postilla*, 490.

21 *Hunnius, Postilla*, 490.

22 *Hunnius, Postilla*, 491.

gel Gottes ewiglich darüber verwundern."[23] Ebenso groß wie die Liebe Gottes ist Gottes Majestät, die in einer Kompilation von Zitaten aus Jes.6,1-4, Röm.11,33-36 und Ps.62,18f. beschrieben wird. Diesem majestätischen Gott gegenüber stellt Hunnius sodann die Welt und das „arme sündige Menschliche Geschlecht ... deren Dichten allein böß ist von Jugend auff / die mit allen jrem Thun Gott im Himmel zu wider sind",[24] was mit Zitaten aus Ps.14,1-4, Ps.51,3ff., Gen.6,5ff., Joh.3,19f. und Röm.8,5-8 belegt wird. Ein gerechtes Urteil Gottes über dieses Menschengeschlecht müßte demnach vernichtend sein. Jedoch verwirft Gott diese Welt nicht, vielmehr liebt er sie trotz ihrer radikalen Sündhaftigkeit. Und diese Gnade Gottes angesichts des heillosen Zustands der Menschen kann nach Hunnius nur als Wunder, näherhin als das Wunder der Feindesliebe begriffen werden: „...wie Christus hie vor Nicodemo rühmet: Er liebet die Welt. Welches ein Wunder über alle Wunder ist / das Gott seine eigene Feinde lieben soll."[25]

Der Ort, an dem sich Gottes Liebe in unüberbietbarer Konkretion manifestiert, ist für Hunnius das Kreuz Christi. Aus Liebe zu den Menschen läßt Gott seinen Sohn dort am Kreuz sterben, damit die Menschen mit ihm wieder versöhnt werden: „Warumb ist denn solches geschehen? Alles lauter unnd allein umb der Menschen willen / die sonst durch kein ander Mittel kondten Gott versühnet / und bey ihm zu Gnaden gebracht werden"[26] Wie in einem Brennglas sieht Hunnius die am Kreuz Christi manifest gewordene Liebe und benevolentia Dei erga hominem lapsum[27] im ersten Vers des Predigttextes, in Joh.3,16 zusammengefaßt. Christus ist der Mittler der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. In seinem officium sacerdotale[28] vollbringt er die alles entscheidende Versöhnungstat, die das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wieder ins Lot bringt. Dieser Versöhnungstat, so fährt Hunnius fort, können die Menschen allein durch den Glauben an Jesus Christus teilhaftig werden: „wer sich dieses gesandten unnd in Todt gegebenen Sohns Gottes durch wahren Glauben annimpt / und sich seines Verdiensts tröstet / der soll nicht ewig verloren oder Verdampt / sondern selig werden / und aus der Hellen in den Himmeln hinein gesetzt und erhaben sein".[29] Der paulinischen *en-Christo* Formel[30] entsprechend sieht Hunnius den Menschen durch den Glauben in Christus und damit in den Himmel hineinversetzt. Als

23 *Hunnius, Postilla*, 491.

24 *Hunnius, Postilla*, 492.

25 *Hunnius, Postilla*, 492.

26 *Hunnius, Postilla*, 493.

27 „Wohlwollen Gottes gegenüber dem gefallenen Menschen"

28 „Hohepriesterliches Amt Christi"

29 *Hunnius, Postilla*, 494.

30 Vgl. etwa Röm.6,11: „So auch ihr, haltet dafür, daß ihr der Sünde gestorben seid und lebt Gott *in Christus Jesus*"

ein mit dem himmlischen Bürgerrecht ausgestatteter ist der Mensch *en-Christo* ein gerechtfertigter und erlöster. Seine redemptio und justificatio[31] erwirbt der Mensch in einer Art geistlicher Passivität, denn insofern der Glaube eine Wirkung des heiligen Geistes ist, bleibt Gott das handelnde Subjekt beim Vorgang der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen. Gott also versöhnt in Christus die Menschen mit sich selbst. Im Christusgeschehen, so kann Hunnius darum zusammenfassen, hat Gott seinen Geschöpfen „den Abgrund seiner Barmhertzigkeit eröffnet".[32]

Im darauffolgenden Abschnitt der Predigt stellt Hunnius die Frage nach der „Lehr aus dem ersten Teil".[33] Dieser Predigtteil stellt offensichtlich eine Art Pragmatologia zum ersten, eher lehrhaft orientierten Teil der Predigt dar. Die Abfolge einer Onomatologia - d.h. des theoretischen Durchdenkens einer Sache - zu Beginn und einer daran anschließenden Pragmatologia - der Frage nach der praktischen Anwendbarkeit des Erkannten - übernimmt Hunnius, wie andere Theologen der lutherischen Orthodoxie auch, der Methodologie des humanistischen Aristotelismus.[34] In jenem Zweischritt Onomatologia-Pragmatologia manifestiert sich die bereits erwähnte Überzeugung lutherischer Theologen, daß die Theologie bei aller berechtigten und auch notwendigen theologischen Theoriebildung letztlich eine „scientia eminens practica" darstelle.[35] Hunnius fragt nun also, was den Menschen aus dem feiertäglichen Predigttext an Nutzen, Frommen und Freude erwachse.

Zunächt einmal macht das Evangelium des Tages aufmerksam auf die unbändige Liebe Gottes zu den Menschen. Aufgrund seiner Menschenliebe ruft Gott den Sünder zum Glauben und als im Glauben gerechtfertigter erlangt der Sünder Freiheit von allen bösen Mächten dieser Welt, d.h. von Sünde, Teufel und Todesangst. Die justificatio des Menschen im Glauben befreit somit gleichsam zum befreiten und unbefangenen Umgang mit der Welt. Der Mensch ist als gerechtfertigter in der Lage, die Dinge und Abläufe der Welt ihrer wahren Natur nach wahrzunehmen. Er erkennt sie jetzt als Gegebenhei-

---

31 „Erlösung und Rechtfertigung"

32 *Hunnius*, Postilla, 494.

33 *Hunnius*, Postilla, 495

34 So konzipiert J. Gerhard seine Loci-Dogmatik nach diesem 2-Schritt Schema; er übernimmt es von Julius Caesar Scalinger; vgl. *U.G. Leinsle*, Einführung, 288; die Methodologie des scholastisch-humanistischen Aristotelismus wurde von den lutherischen Orthodoxen ganz allgemein als eine für die dogmatisch-theologische Arbeit geeignete Methodik erkannt.

35 Vgl. Anmerkung 3. So vergleicht *J. Gerhard*, Heilige Betrachtungen, fol.f4r, die Aufgabe der Theologie mit derjenigen der Medizin, insofern es beiden um die Heilung des Menschen zu tun ist - wenn auch in je verschiedenen Dimensionen: „Derer, welche die H. Gottes-Gelahrheit mit der Artzeney-Kunst verglichen, sind sehr viele; Und es scheinen selbige die Sache nicht uneben getroffen zu haben. Denn wie die Artzeney-Kunst diesen zwiefachen Endzweck hat, daß sie entweder die Gesundheit in dem menschlichen Cörper erhält, oder, wo selbige verlohren, sie wieder herstellet: Also hat auch die Gottes-Gelahrheit, was die Kranckheiten der Seele betrifft, auf eben diese Weise einen doppelten Endzweck."

ten, die sein alltägliches Leben zwar beeinflussen, jedoch keinerlei Machtanspruch auf sein Leben als solches erheben können. Der einzige, der Macht über den Menschen *en-Christo* hat, ist Gott selbst. Das ist Hunnius zufolge nicht nur eine befreiende, sondern auch eine tröstende Wahrheit: „Lieber / was kann dir als dann unter der Sonnen tröstlicher sein / denn wenn du gedenckest / wie Gott gegen dir gesinnet sey?".[36]

Jedoch wird auch der bereits zum Glauben gekommene Mensch zeit seines Lebens mit Situationen der Anfechtung konfrontiert.[37] Der Teufel gibt keine Ruhe und versucht immer wieder, über den Menschen Macht zu gewinnen, indem er verschiedene irdische Dinge zu diesem Zweck instrumentalisiert. Die Gefahr der Anfechtung ist, wie Hunnius weiß, besonders groß in der Situation des Sterbens. Denn in der Sterbestunde versuchen der Teufel und seine höllischen Truppen, ein letztes Mal - gleichsam auf den letzten Drücker und darum mit besonderem Eifer - den Menschen der Machtsphäre Gottes zu entwinden. Sie tun das, indem sie dem Menschen seine Sünden und seine Unwürdigkeit, vor dem Thron Gottes zu erscheinen, vorhalten und ihn dieser Unwürdigkeit halber anklagen. In jener Situation erweist es sich nach Hunnius, wie entscheidend wichtig ein permanentes Gewärtigen der rechtfertigenden und somit von den Anklagen des Teufels und seiner Hilfstruppen freisprechenden Liebe Gottes ist. Nur sie kann dem Menschen in der Anfechtung einen festen Halt geben. Darum mahnt Hunnius: „... lasset uns diesen Spruch [nämlich. Joh.3,16] auffheben / fleissiger als Silber und Goldt / und legen in den Schrein unsers hertzen / auff dz wirs herfür ziehen können / wenn es not sein wird zur zeit der anfechtung / wen dz böse stündlein kömpt / unnd daher einen solchen gewissen Trost schöpffen / der wider alle anfechtung möge bestand haben".[38]

Als Voraussetzung von Tröstung und Rechtfertigung sieht Hunnius ein Sich-Öffnen des Menschen hin zum Wort Gottes. Das Wort Gottes abzulehnen bedeutet, die Gnade Gottes zurückzuweisen, was ganz und gar töricht wäre. Seine Rechtfertigung und in deren Folge seine Tröstung werden dem Menschen als Geschenke Gottes zuteil. Mit Eph.1 stellt Hunnius fest: „Ist demnach das gantze Werck unserer Seligkeit ein pur lauter Gnadenwerck /

---

36 *Hunnius*, Postilla, 495.

37 Das stellt auch die Konkordienformel des Jahres 1577 fest: BSLK, FC Epit., Art.3,6: „Wir glauben, lehren und bekennen auch, unangesehen daß den Rechtgläubigen und wahrhaftig Wiedergeborenen auch noch viel Schwachheit und Gebrechen anhanget bis in die Gruben, do sie doch der Ursach halben weder an ihrer Gerechtigkeit, so ihnen durch den Glauben zugerechnet, noch an ihrer Seelen Seligkeit zweifelen, sondern für gewiß halten sollen, daß sie umb Christus willen vermöge der Verheißung und Wort des H. Evangelii ein gnädigen Gott haben", zit. nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9.Aufl. 1982, 783f..

38 *Hunnius*, Postilla, 499.

wz unser erwehlung von ewigkeit / unsern beruff in der zeit / unser Rechtfertigung von Sünde / un ewiger seligmachung belangt".[39]

Den Vorgang der Rechtfertigung des Menschen differenziert Hunnius alsdann in einen Vierschritt aus. Ganz deutlich tritt hier die Rezeption der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen oder causae zutage, derzufolge jedem Vorgang eine Materialursache, eine Wirkursache, eine Formalursache und schließlich eine Endursache zugrundeliegen.[40] Diese Ursachenlehre besagt, daß ein Vorgang erst dann ganz erkannt wird, wenn man seine vier Ursachen oder causae identifiziert hat. Mithilfe jener, auf die aristotelische Metaphysik[41] zurückgehenden Lehre versucht Hunnius nun, den Vorgang der justificatio des Menschen vor Gott in seine vier causae auszudifferenzieren, um auf diese Weise das Geschehen der Rechtfertigung zu erhellen. Grundlegend für die justificatio der Menschen ist demnach Gottes Erwählung des Menschen aus Gnade. Hier liegt der ursprüngliche Grund der Rechtfertigung des Menschen oder deren causa materialis vor. Sodann geschieht die Berufung des Menschen in der Zeit, welche die Wirkursache oder causa efficiens der Rechtfertigung darstellt. Auf diese folgt der vor Gott verbindliche Rechtsakt der Rechtfertigung, die Formalursache oder causa formalis der tatsächlichen Gerechtigkeit des Menschen. Schließlich wird dem Menschen ewige Seligkeit zuteil und diese ist die Endursache oder causa finalis des gesamten Rechtfertigungsvorgangs. Die einzelnen Stationen der Rechtfertigung werden im folgenden von Hunnius biblisch belegt und je ausführlich erklärt. Entscheidend ist hierbei wiederum, daß allein Gottes Gnade und das Verdienst Christi die Rechtfertigung des Menschen ermöglichen.

In katechetischer Redundanz kommt Hunnius anschließend erneut darauf zu sprechen, wie der Mensch das Verdienst Christi ergreifen könne: „Dieweil aber Christi Verdienst unsert halben ein frembd Verdienst ist / wie wird es dann unser?...Das lehret uns abermals des HERRN Christi schöne predigt ...",[42] aus der hervorgeht, daß es allein der Glaube ist, durch den sich der Mensch das Verdienst Christi zu eigen machen kann: „So ist nun der Glaub an Jesum Christum / und das lebendige vertrauen auff jn / das ... [scil. welches] zu unser Gerecht und Seligmachung gehört."[43] Den Glauben vergleicht Hunnius - wie Luther auch - mit einer Hand, die Christi Gehorsam und Verdienst ergreift und der Gott dann, Röm.4 und Gal.2 zufolge, die erworbene Gerechtigkeit Christi zueignet. Alludiert wird hier auf das wichtige biblische

39 *Hunnius*, Postilla, 500.

40 Vgl. *Günther Patzig*, Art. Aristoteles; in: RGG 3.Aufl. Bd.1. Tübingen: Mohr 1957, 600.

41 Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik V,2; in: Aristoteles' Metaphysik, Griechisch-deutsch; 1.Halbband: Bücher I(A)-VI(E), in der Übersetzung von H. Bonitz; neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar hg. v. H. Seidl. Hamburg: Meiner 1978, 179ff.

42 *Hunnius*, Postilla, 504.

43 *Hunnius*, Postilla, 504.

Motiv der Hand Gottes,[44] durch die Gott an entscheidenden Stellen sein Erlösungshandeln an Israel vollzieht. Indem Hunnius den Glauben eine Hand nennt, macht er deutlich, daß Gott den Menschen dadurch erlöst, daß er in ihm den Glauben stiftet.

Zur Verdeutlichung der ganzen Tragweite der Rechtfertigung durch Glauben rekurriert Hunnius nun auf die in Joh.3,14 als Jesuslogion überlieferte Typologie von der Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüste durch Mose nach Num.21,4-9, die traditionell als Präfigurierung und Erklärung der Erhöhung des Menschensohnes am Kreuz gilt: So wie einst alle von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten zur ehernen Schlange des Mose aufschauen mußten, um geheilt zu werden, müssen jetzt die Gläubigen zu Christus am Kreuz aufschauen, um heil zu werden. Rechtfertigung ist also die umfassende Heilwerdung des Menschen, die ihm ein neues, nunmehr unter der Herrschaft Gottes stehendes Leben ermöglicht. Der erste Teil der Predigt schließt mit dem abermaligen Hinweis auf die benevolentia Gottes, mit der dieser die Welt so liebt, daß er ihr zu ihrer Erlösung seinen Sohn schickt und zwar ausnahmslos zu allen Menschen, wie wiederum in Joh.3,16-21 deutlich wird. Diese unbändige Liebe Gottes beschreibt Hunnius dann mit einer erneuten Kompilation verschiedener Schriftzitate wie 1.Tim.2,4ff., Mt.11,28ff., 2.Petr. 3,9, Mk.16,15f., Act.17,27f. und Ez.33,11.

Der folgende zweite Teil der Predigt ist mit dem Geschick derjenigen Menschen befaßt, die die Nachricht von ihrer Rechtfertigung törichterweise ablehnen. Diesen droht ein negativer Urteilsspruch im Endgericht. Auf die Frage, wie Menschen denn für ihr Verbleiben im status corruptionis, im Sein in der Sünde zur Verantwortung gezogen werden können, wenn der Glaube allein ein Gnadengeschenk Gottes sei, antwortet Hunnius folgendermaßen: „Es hat aber unser HERR Gott seine Mittel geordnet / durch welche er den Menschen vom Unglauben helffen / unnd sie zum Glauben bringen wil / nemlich die Predigt seines seligmachenden Worts / aus welches Gehör der Glaub kömpt."[45] Der „Unwidergeborene"[46] sollte nach Hunnius also zumindest ein gewisses Interesse am Hören des Wortes Gottes aufbringen. Diese Art von Basisinitiative auf Seiten der Menschen ist durchaus gefragt, wenn es darum geht, zum Glauben zu kommen. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch ist demnach keineswegs ins freie Belieben der Menschen gestellt. Daß der Mensch wenigstens zum Gottesdienst gehen und sich der Verkündigung des Wortes Gottes aussetzen müsse, stand für Hunnius - und er steht hier repräsentativ für die Reformatoren und ihre Nachfolger im 17.Jhd. - außer Frage. Diese Basisinitiative des Menschen bedeutet jedoch nicht, daß der Mensch am eigentlichen Geschehen seiner Erlösung in irgendeiner Weise aktiv betei-

44 Vgl. etwa Ex.13,3; Ps.19,2; Ps.139,10.

45 *Hunnius*, Postilla, 508.

46 *Hunnius*, Postilla, 508.

ligt wäre. Die Erlösung des Menschen und alles über das Heil des Menschen Entscheidende - wie der Glaube im Menschen gewirkt und der Mensch in diesem Glauben erneuert wird, etc. - ist und bleibt allein das Werk Gottes. Der wirkt den Glauben durch „das Gehör und Predigt seines Wortes / wie uns S. Paul. lehret."[47]

Mit der wiederholten Aufforderung, sich dem Anspruch des Wortes Gottes in seiner doppelten Gestalt von Gesetz und Evangelium auszusetzen, leitet Hunnius über zum Ende seiner Pfingstmontagspredigt: „Derhalben wer nicht wil verlohren und in Ewigkeit verdampt sein / der laß sich züchtigen unnd straffen[48] durch das Wort Christi ... und raume weg / was ihn an dem Glauben hindern mag / nemlich die ungeschlachte unfruchtbare arge Werck der Ungerechtigkeit / so wird Gott in ihm sein Werck haben / Glauben geben und stärcken / das er möge selig werden."[49] Den Abschluß der Predigt bildet eine Summa des Evangeliums auf den Pfingstmontag: „Dis sey von dem heutigen Euangelio gesagt / nemlich von der grossen Gnaden Gottes in seinem Son der gantzen Welt erzeigt / und wie man sich derselben theilhafftig machen / unnd zur Dancksagung sich erzeigen sol."[50]

IV. Schluß: Was man von Hunnius lernen kann

Am Beispiel dieser Pfingstmontagspredigt von Aegidius Hunnius d.Ä. wird der überragende Stellenwert der Dogmatik in den Erbauungsschriften lutherisch-orthodoxer Prediger deutlich. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß Hunnius in seiner Predigt nicht weniger als sämtliche Hauptloci der lutherischen Dogmatik zur Sprache bringt. Sodann ist bemerkenswert, daß er bei nahezu allen Ausführungen von einem einzigen Vers ausgeht, von Joh. 3,16. Alle Aspekte des Heilsgeschehens, die in den Loci der Dogmatik entfaltet werden, erkennt Hunnius in diesem einen Vers enthalten. Deutlich wird hier die Überzeugung, daß jeder einzelne Vers der Schrift das ganze Evangelium Jesu Christi in nuce enthält und aussagt. Jeder Vers der Schrift enthält insofern auch die gesamte christliche Dogmatik in komprimierter Form, die ihrerseits ja nichts anderes als die begriffliche Entfaltung des Evangeliums Jesu Christi ist. In den vielen verschiedenen Loci der Dogmatik kommt demnach eine einzige Sache zur Sprache. Sie dividieren das Evangelium nicht auseinander, sondern beleuchten es im Sinne einer vorläufigen und daher fragmentarischen Beschreibung einer in ihrer Ganzheit noch nicht begreifbaren Dimension von Wirklichkeit aus je verschiedenen Perspektiven. Die Einzahl des Verses Joh.3.16, von dem ausgehend Hunnius seine umfassende tour

47 *Hunnius*, Postilla, 509; cf. Röm.10,17.

48 Vgl. 2.Tim.3,16.

49 *Hunnius*, Postilla, 510.

50 *Hunnius*, Postilla, 512.

d'horizon durch sämtliche Loci der lutherischen Glaubensdogmatik unternimmt, repräsentiert gleichsam die Einheit des Gegenstandes der Dogmatik.

An der untersuchten Predigt von Aegidius Hunnius läßt sich lernen, daß Dogmatik nicht allein in die theologische Studierstube, sondern - oder sollte man sagen: vor allem? - auf Kirchenkanzeln, in Gesangbücher und andere Erbauungsschriften gehört. Aufgabe der Dogmatik ist schließlich, dem glaubenden Menschen geeignete Reflexionsmuster zur Beschreibung, Vergegenwärtigung und Plausibilisierung seines Glaubens zur Verfügung zu stellen. Eine gute Dogmatik leistet insofern einen wesentlichen Beitrag zur soliden Fundierung des Glaubens. Sie ist also etwas im eigentlichen Sinne Erbauliches. Man könnte die Dogmatik cum grano salis vergleichen mit den Bleiruten eines gotischen Glasfensters, die die Positionen der bunten Glasstücke fixieren und so erst die Glasfenstermotive zur distinkten Anschauung bringen. Auf eine diesem Fensterblei nicht unähnliche Weise vernetzt die Dogmatik die einzelnen Aussagen der Schrift zu einem denkerisch nachvollziehbaren System. Natürlich ist diese Vernetzung immer nur eine vorläufige, die von der Schrift her immer wieder in Frage gestellt und daraufhin - schriftgemäß - neu vorgenommen werden muß.[51] Doch in ihrer Vorläufigkeit hat sie ihr gutes Recht, denn die Frage des Philippus an den äthiopischen Kämmerer, ob er denn verstünde, was er da in der Schrift lese,[52] ist eine wichtige, wenn nicht gar die wichtigste Grundfrage des Glaubens. Sie ist heute genauso aktuell wie damals und verlangt nach einer, wenn auch immer nur vorläufigen und nie endgültigen Antwort, sofern man den Glauben nicht als ein sacrificium intellectus, als ein Fahrenlassen aller Vernunft mißverstehen möchte, was ja keineswegs schriftgemäß wäre, denn Philippus stieg bekanntlich in den Wagen des Kämmerers und erklärte diesem auf der Weiterfahrt die Zusammenhänge seiner Lektüre. Sofern die Dogmatik also die Grunddaten des Glaubens auf denkerisch nachvollziehbare Weise untereinander verknüpft, ist sie ein wichtiger Bestandteil der persönlichen Frömmigkeit, eine Magd der Frömmigkeit, eine ancilla pietatis geradezu. Damit sie diese Funktion erfüllen kann, muß sie dorthin vermittelt werden, wo sie gebraucht wird: in die Herzen der Gläubigen und zwar in die Herzen aller Gläubigen und nicht nur derjenigen, die ein theologisches Studium betreiben. Das wußten die Theologen der lutherischen Orthodoxie. Wir können es von ihnen lernen.

---

51 Vgl. BSLK, FC Epit., Summarischer Begriff der streitigen Artikel, 1: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilet werden sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, ..." und 3: „... und bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probierstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein.", cit. nach BSLK, 9.Aufl., 767 u. 769.

52 Apg. 8,30.

Gottfried Hoffmann:

Carl Ferdinand Wilhelm Walther - Pastor der Auswanderer und Gründer der Missourisynode[1]

Der Name Carl Ferdinand Wilhelm Walther wird heute manchem wahrscheinlich nichts sagen. Dennoch, die Älteren werden sich vielleicht erinnern, daß nach dem Krieg viel Hilfe von amerikanischen Kirchen zu uns kam. Unter ihnen spielte eine bedeutende Rolle die Lutheran Church - Missourisynod, wie sie offiziell heißt, zu deutsch: die Lutherische Kirche - Missourisynode. Von ihr sind viele Spenden nach Deutschland geflossen, und manche Kirche ist mit ihren Geldern wieder aufgebaut worden.

Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811-1887) ist in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts der Begründer der Lutherischen Kirche - Missouri-Synode geworden. Er gehört in dieselbe Zeit wie der Ihnen wohl vertraute Louis Harms in Hermannsburg (1808-1865). Beide verbindet vieles miteinander. Sie haben sich übrigens auch gekannt, denn Walther hat auf seiner zweiten Deutschlandreise 1860 Harms in Hermannsburg besucht.

Ich möchte Ihnen heute C. F. W. Walther, wie man ihn oft nennt, ein wenig vorstellen und tue es so, daß ich aus seinem Leben erzähle und dabei an zwei Stellen etwas tiefer greife, damit Sie ihn verstehen und auch etwas für Ihr eigenes Christenleben mitnehmen. So kann er auch ein Stück weit an uns "Vater der Glaubens" werden, wie ja die Reihe dieser Vorträge insgesamt überschrieben ist.

Ehe ich beginne, noch ein kurzer Hinweis. Nicht selten begegnet man bei einem Thema wie dem obigen einem leichten Naserümpfen: "Amerika-Import!" Das ist ungerecht. Stellen Sie sich vor, Sie würden aus irgendeinem Grund gezwungen, nach Amerika auszuwandern. Wie schwer würde es Sie treffen, wenn die Erkenntnis, die Sie dabei gesammelt haben, bei einer Rückkehr so abqualifiziert würde. Gewiß wird viel importiert, das man besser nicht aufnimmt, aber unter Christen ist eigentlich das Wort des Apostels selbstverständlich: Prüfet alles, und das Gute behaltet (1. Thess. 5,21). Doch nun zur Sache.

Walther entstammt einem alten Pastorengeschlecht, das im Königreich Sachsen tief verwurzelt war. Er wurde am 25.10.1811 in Langenchursdorf geboren, einem Dorf zwischen Crimmitzschau und Chemnitz, in dem sein Vater Pastor war. Von der Erziehung wird berichtet, daß der Vater streng gewesen sei, aber doch das Wohl der Kinder sich sehr angelegen sein ließ. Der religiöse Geist im Elternhaus dürfte ein persönlicher Glaube, vermischt mit rationalistischen Elementen gewesen sein. Carl Ferdinand Wilhelm besuchte die Dorfschule, dann die Stadtschule in Hohenstein, schließlich vom 10. Le-

1 Vortrag in der ev.-luth. Kirchengemeinde Egestorf in der Nordheide am 15.2.1996 unter dem Oberthema: "Väter des Glaubens".

bensjahr an das Gymnasium zu Schneeberg, das ihm einen ehrenvollen Abschluß gab und ihn zum akademischen Studium an die Landesuniversität delegierte. Alle Lehrer am Gymnasium waren mit einer Ausnahme stramme Rationalisten, was sich auf den jungen Walther gehörig auswirkte.[2] Doch scheint er die Auffassung aus dem Elternhaus, daß die Bibel Gottes Wort sei, wenigstens in einem äußerlichen Sinn beibehalten zu haben, wenngleich er, wie er selbst bezeugte, weder Bibel noch Katechismus kennengelernt hatte. Als Berufsziel schwebte ihm vor, Musik zu studieren; er wurde aber durch die Lektüre einer Biographie über den elsässischen Pfarrer Oberlin und seine Wirksamkeit in Steintal so beeindruckt, daß er ab Oktober 1829 in Leipzig Theologie studierte.

Auch die Leipziger Fakultät war aufs Ganze - mit Ausnahme von August Hahn, der ein Mann der sächsischen Erweckungsbewegung war - vom Rationalismus geprägt. Walther wurde aber durch seinen Bruder Hermann in einen Kreis erweckter Studenten eingeführt, der sich um einen älteren Kandidaten, Johann Karl Gottlob Kühn, gesammelt hatte.[3] Kühn kam von August Hermann Francke und Hallenser Pietismus her, dessen Besonderheit der Bußernst und Bußkampf war. Gemeint ist damit, daß ein Christ erst durch eine tiefe Zerknirschung des Herzens, durch tiefe Gewissensnöte und eine völlige Abtötung seiner gottwidrigen Herzensregungen hindurch müsse, ehe er sich der Gnade Gottes zuwenden dürfe. Walther geriet dadurch in schwere Seelennöte. Denn nie erschien ihm die Buße tief genug und recht zu sein, daß er sich der Gnade trösten dürfe. Eine entscheidende Hilfe wurde ihm in dieser Lage von einem Pfarrer aus Dresden, dem Pastor Martin Stephan an der dortigen tschechischen Exulantengemeinde, zuteil. Stephan zeigte ihm in einem Brief, daß Christus ihn mit Gott versöhnt habe und ihm die Vergebung der Sünden zusage, das solle er glauben und nichts sonst zu seinem Heil tun wollen.

An dieser Stelle möchte ich eine erste Vertiefung vornehmen, weil hier etwas geschehen ist, das Walther für sein Leben und sein Werk geprägt hat.

Für Walther war eine Voraussetzung gegeben, die heute keineswegs selbstverständlich ist: daß der Mensch und also auch er selbst vor Gott Sünder ist. Nicht nur in dem oberflächlichen Sinn einer äußerlichen Übertretung der 10 Gebote, sondern in einem sehr tiefen Sinn, der die Bosheit des Herzens vor Gott offenbar macht. Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen - daran haperte es vor allem, mit allen Folgen für den Nächsten. Mit dieser Sündhaftigkeit des eigenen Ich untrennbar verbunden ist aber Gottes Zorn und Gericht über den Sünder. Ohne diese Realität des Gerichtes und Zornes Gottes kann man Walther, kann man das Luthertum, ja die ganze

2 Vgl. Herrmann, Gottfried: Zum Gedenken an Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811-1887), den Begründer der Lutherischen Kirche - Missouri-Synode. Biographische Hintergründe im theologischen Reifungsprozeß des jungen C.F.W. Walther, LuThK 11 (1987), S. 108.

3 Vgl. Walther, C.F.W.: Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, S. 133.

christliche Kirche nicht verstehen. Die zentrale Frage ist nun, ob es für den Sünder eine Rettung vor Gott gibt und wenn, wie sie aussieht. In den erweckten Kreisen, in denen Walther verkehrte, war diese Frage vom Franckeschen Pietismus her beantwortet worden. In einem ernsthaften Gebetsringen wurde Francke 1687 in Lüneburg die Gewißheit geschenkt, daß Gott ist und mit ihm ist. Das war seine Bekehrung. So bestand der Unterschied zwischen dem äußerlichen und dem wahren Glauben für ihn im Gebet und - daraus folgend - in den Werken der Liebe. Von da an stand im Zentrum der Verkündigung Franckes eine Heilsordnung Gottes, "die den Menschen durch die 'göttliche Rührung' in einen 'Bußkampf' hineinführt, der mit einer zwar nicht immer auf eine bestimmte Stunde datierbaren aber doch eindeutig erfahrbaren 'Bekehrung' endet, durch die der Mensch seiner Rechtfertigung gewiß wird."[4] Die Erfahrung dieser im Bußkampf geschenkten Bekehrung als das eigentliche Rechtfertigungs- und Begnadigungserlebnis wird so im Franckeschen Pietismus zum Mittelpunkt, auf den alles hingeht und von dem alles im Christenleben herkommt. Nicht von ungefähr zitiert Walther ein Wort jenes Kandidaten Kühn: "Ihr denkt, ihr seid bekehrte Christen? Mitnichten! Ihr habt ja noch keinen rechten Bußkampf durchgemacht!"[5]

Aber diese Antwort reichte nicht und konnte nicht reichen. Sie macht letztlich die Gewißheit der Vergebung der Sünde an einem inneren Erlebnis fest, das im Gebetsringen geschenkt wird. Nichts gegen solche Erlebnisse! Aber alles dagegen, daß an ihnen die Gewißheit der Rechtfertigung festgemacht wird. Denn in der Anfechtung halten sie nicht stand, da kommen bald Fragen wie "hast du genug gekämpft?", "hast du dich genug von den Sünden gereinigt?", "wo bleibt die Erfahrung dieser Gewißheit im Auf und Ab meines täglichen Lebens?" Was der Pastor Stephan gewußt hatte, war, daß die Rechtfertigung und Vergebung der Sünden einzig und allein am Evangelium, nämlich an der Zusage festgemacht ist, daß dir um Christi Tod und Auferstehung willen deine Sünden vergeben sind. Gott sagt es dir, und du brauchst, ja darfst nichts anderes, als ihm das zu glauben. Glauben heißt, damit ich hier nicht mißverstanden werde, aus dem Evangelium erkennen, was Gottes Wirklichkeit mit mir ist und darauf vertrauen. Wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.

Was hier wieder erfaßt worden ist, nannte Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Gesetz, das meint Gottes Gebot und Forderung, verbunden mit der Androhung des Zornes über den Sünder, Gottes Evangelium meint, daß Gott dem Sünder um Christi willen barmherzig ist und ihm um Christi willen seine Schuld vergibt und ihn als sein Kind annimmt. Beides darf man nicht ineinander mengen. Alles, was *wir* tun, um Gottes Gnade zu erlangen und ihrer gewiß zu werden, geht daran vorbei, daß Gott schon selbst

4 Theologische Realenzyklopädie, Studienausgabe, 1983, Bd. 11, S. 315.

5 Gesetz und Evangelium S. 132.

alles in Christus getan hat und im Evangelium die Gewißheit darüber schenkt. Luther hat das am Römerbrief Kapitel 3 erkannt: "So halten wir dafür, daß der Mensch gerecht werde, ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben." Bekehrung und Buße ist damit eigentlich ein und dasselbe, nämlich daß der Glaube an das Evangelium in den Herzen entsteht. Aus diesem Glauben fließt dann als Frucht die Liebe zu Gott und den Menschen und wirkt die guten Werke in der Welt. So dient Gottes Gesetz dazu, daß wir erkennen, wer wir vor Gott sind, nämlich Sünder unter seinem Zorn, und wie ein rechtes Leben vor Gott aussieht. Aber retten kann es uns nicht. Das macht allein das Evangelium, das den Glauben an Christus wirkt.

Für Walther war damit etwas erfaßt, das ihn Zeit seines Lebens nicht mehr losgelassen hat. All seine Arbeit als Pastor und Seelsorger hatte hier ihr Zentrum. Doch nun weiter zu seinem Leben:

Die Zeit der geistlichen Krise war mit einer leiblichen verbunden. Offensichtlich litt er an Tuberkulose, die ihn zwang, ein halbes Jahr das Studium zu unterbrechen. Im Elternhaus gesundete er wieder. In dieser Zeit fielen ihm aus seines Vaters Bibliothek Luthers Werke in die Hände, in die er sich ausgiebig versenkte. Sie vermittelten ihm die Erkenntnis, daß die lutherische Kirche mit ihrem Bekenntnis tief und mitten in der Schrift steht. Im September 1833 legt er das 1. theologische Examen ab, dann wird er wie damals üblich Hauslehrer und nach bestandenem 2. theologischen Examen durch den Grafen von Einsiedel nach Bräunsdorf bei Penig in Sachsen berufen und am 15.01.1837 dort nach dem alten Formular zum heiligen Predigtamt ordiniert.

Sie werden sich nach dem Gesagten vorstellen können, wie Walther sein Amt aufgefaßt hat. Wer durch den Ernst von Gericht und Gnade gegangen ist, wem aufgegangen ist, daß das lutherische Bekenntnis in der Schrift sitzt, wem die Heilige Schrift wirklich Gottes Wort ist, der kann sein Amt nicht oberflächlich führen und auch nicht, um Menschen zu gefallen. Wer durch Gericht und Gnade gegangen ist, der bekommt auch einen Blick für das, worauf es im Amt wirklich ankommt und für das, was Menschen wirklich brauchen. Allerdings, was Walther in der ihm anvertrauten Gemeinde vorfand, mußte zu schweren Nöten führen. Hier berührt sich manches mit dem, was Ludwig Harms in Hermannsburg vorfand. Am besten, ich lasse Sie einen Blick in einen Bericht tun, den er an seinen Patron, den Grafen von Einsiedel, sandte: "Was nun zuerst den ... Zustand der hiesigen Gemeinde betrifft, so bin ich bald zu der Überzeugung gekommen, daß eigentlich geistliches Leben wohl in keinem Gliede derselben vorhanden sei. Wie hätte es auch erweckt worden sein sollen, da hier fast vierzig Jahre lang, vielleicht noch längere Zeit, das lebendige Wort Gottes nicht gepredigt worden ist! Von naturalistischem Unglauben sind, wie es scheint, hier nur sehr Wenige angesteckt; ... Ein äußerlicher Respect vor Gottes Wort und dem Prediger ist herrschend, aber freilich nur insoweit er mit einer völligen, fleischlichen Sicherheit vereinbar ist. Die Sünden der Unzucht, der Sabbathsschändung, der Völlerei, der Unverschämtheit und Rohheit gehen hauptsächlich im Schwange,

die Unwissenheit im Worte Gottes ist grenzenlos, dabei steht die Gemeinde auf einer sehr niedrigen Stufe auch weltlicher Kenntnisse, nur wenige von den Erwachsenen sind im Stande, ihren Namen richtig zu schreiben... Mein Hauptbestreben ist nun dahin gegangen, vor allem die Grundlehren des göttlichen Worts so deutlich, so einfach, so gründlich und so dringend, als durch Gottes Gnade mir nur möglich war, vorzutragen und auf diese Weise meine Zuhörer zu einer lebendigen Erkenntniß ihrer Blindheit, Ohnmacht und Verderbtheit und zugleich des unendlichen Gnadenreichthums in Jesu Christo und zu einer rechten Einsicht in das wahre Wesen des seligmachenden Glaubens und eines wahrhaft christlichen Lebens zu bringen. Dabei bin ich immer darauf ausgegangen, Liebe und Lust zum eigenen Forschen im Worte Gottes in ihnen zu erwecken und ihnen die vielen Vorurtheile, welche sie gegen die heilige Schrift und die reine Lehre und besonders gegen eine ernstliche Gottseligkeit haben, möglichst zu benehmen. Besonders nöthig schien mir die Aufmerksamkeit auf das hier nicht seltene Vertrauen auf Ehrbarkeit vor der Welt und eine pharisäische Gerechtigkeit und auf den bloß äußerlichen Gebrauch der heiligen Sacramente..."[6]

Man wird hier vielleicht manches abstreichen können, junge Pastoren sind manchmal sehr entschieden in ihrem Urteil. Aber man darf nicht vergessen, welches der Zustand der Kirche allgemein war. Der Gegensatz war schon während des Studiums deutlich geworden, als die Studenten, die sich der Erweckung anschlossen, allgemein als Mystiker, Frömmler, Finsterlinge und dergleichen abgefertigt wurden. Es wurde im Amt spürbarer, wenn das Oberkonsistorium einem gleichgesinnten Amtsbruder untersagte, die Lehre vom erbsündlichen Verderben der Gemeinde vorzutragen, wenn die rationalistische Agende, die z.B. die Vergebung der Sünden nicht zusprach, sondern nur ankündigte, durchgesetzt wurde, wenn die Einführung rationalistischer Religionsbücher in der Schule erzwungen wurde. Dies alles wurde im Verfahrenswege durchgesetzt, wobei die jeweiligen Pastoren die nicht geringen Kosten tragen mußten.

Natürlich gab es auch Widerstand in der Gemeinde - manchen war die Predigt zu scharf, so daß Walther sich viele Gedanken darum machte, ob es nicht falscher Eifer sei, wenn er Sünden strafe. Aber mußte nicht klar und doch liebevoll gesagt werden, was vor Gott unrecht ist? Und konnte ein Seelsorger wirklich verantworten, daß sie offenbaren und öffentlich unbußfertigen Sündern das heilige Abendmahl reichen mußten, das doch zur Vergebung der Sünden eingesetzt war? Dazu kam, daß sie offenbare Irrlehrer als ihre kirchlichen Oberen anerkennen mußten. Dies alles und noch anderes führte dazu, daß der Gedanke an Auswanderung, der allgemein in der Luft lag, auch in den Herzen der "erweckten" Pastoren im Muldental aufkam. Die Situation war ja derart, daß sie entweder sich der allgemeinen kirchlichen Ausrichtung

6 Günther, Martin: C.F.W. Walther, Lebensbild, St. Louis 1890, S. 22-24.

beugen oder auswandern mußten. Denn ein Austritt aus der Landeskirche war damals nicht möglich und jeder geistliche Widerstand gegen Entscheidungen der Kirchenleitung war Widerstand gegen die Staatsgewalt. Die eigentliche Initiative zur Auswanderung ging freilich von Pastor Stephan aus, jenem Pastor, der Walther in seiner geistlichen Not so sehr zurecht geholfen hatte. Stephan war inzwischen zur Erkenntnis gekommen, daß innerhalb der sächsischen Landeskirche Freiheit zu einer wirklich lutherischen Lehre und Praxis in der Gemeindearbeit nicht gegeben war.

Als er darum zur Auswanderung nach den Vereinigten Staaten von Amerika aufrief, schlossen sich ihm etwa 800 Auswanderer an, nicht nur einfache Leute, sondern durchaus auch gebildete und vermögende, auch eine Anzahl Pastoren und Kandidaten der Theologie. Auch Walther und sein Bruder Hermann legten ihr Amt nieder und folgten Stephan. Einige aus der Gemeinde in Bräunsdorf gingen mit ihm.

Über die Umstände der Auswanderung, die Belastungen, die sie mit sich brachte, die Überfahrt in kleinen Schiffen - eines ging unter - sei nichts weiter gesagt. Im Frühjahr 1838 kamen sie in St. Louis, ihrem Bestimmungsort an, daselbst verblieb ein kleiner Teil der Auswanderer, indes die größere Zahl etwa 120 km südlich des Mississippi, in Perry County, sich unter primitivsten Bedingungen ansiedelte. Sie gründeten mehrere kleine Ortschaften, die sie nach ihren Orten aus der Heimat benannten, und trugen das Los der Einwanderer, für das es ein gängiges Wort gab: der ersten Generation Tod, der zweiten Not, der dritten Brot. Walther übernahm dort eine kleine Gemeinde in der Gründung Dresden, später in Johannisberg. Noch im selben Jahr gründeten Kandidaten der Theologie, die mit ausgewandert waren, eine kleine Unterrichts- und Erziehungsanstalt zur Vorbereitung auf das Universitätsstudium. An ihr wirkte auch Walther mit.

Zu allen äußerlichen großen Beschwernissen gerieten die Auswanderer sehr bald in tiefe geistliche Not. Sie mußten erkennen, daß sie ihrem Führer, Pastor Stephan, nicht mehr folgen konnten. Schon auf dem Schiff hatte er eine Auswandererordnung erstellt, die einen Bischof an die Spitze der Gemeinschaft stellte, für welches Amt nach Lage der Dinge nur er in Frage kam. Unter anderem verpflichten sich darin alle Glieder der Gemeinschaft, dem Bischof Gehorsam zu leisten, nicht nur in allen geistlichen, sondern auch in weltlichen Fragen. Trotz einigen Widerstandes, der zerstreut werden konnte, war diese Ordnung angenommen worden. Nun aber stellten sich sehr unsinnige Ausgaben aus der gemeinsamen Kasse, die von Stephan verwaltet wurde und nun nahezu erschöpft war, heraus. Das Siedlungsgebiet war völlig ungeeignet, vor allem aber hatte er sich einen Bischofspalast bauen lassen, indes die notwendigen Ausgaben und Arbeiten für die Felder versäumt wurden. Doch hielten immer noch genug treue Leute zu Stephan, die auch dieses trugen. Die Wende kam, als bekannt wurde, daß er sich gröblicher Verletzung des sechsten Gebotes schuldig gemacht hatte. Daraufhin konnte man nicht

anders, als ihn des Amtes zu entheben und ihn, als er sich unbußfertig zeigte, aus der Ansiedlung zu verweisen.

Durch diese Ereignisse geriet die Auswanderergemeinschaft in tiefe Verwirrung. Der ganze Sinn der Auswanderung und das Opfer, das die Aufgabe der Heimat und die Trennung der Familien bedeutete, fiel hin. Besonders die Pastoren waren getroffen. In einem Brief beschreibt Walther, wie ihnen zumute war. "Die Hauptfragen, um die es sich jetzt unter uns handelt, sind: Sind unsere Gemeinden christlutherische Gemeinden? Oder sind sie Rotten? Sekten? Haben sie Macht zu vocieren und zu bannen? Sind wir Pastoren oder nicht? Sind unsere Vocationen gültig? Gehören wir noch nach Deutschland? Insonderheit Pastor Löber, der nicht einmal eine obrigkeitliche Entlassung aus dem Amte bekommen hat? Haben wir hier können göttlich berufen sein, da wir unsern deutschen göttlichen Beruf verlassen haben und nach unserem falschen Gewissen davon gelaufen sind? Sollen uns die Gemeinden nicht jetzt absetzen, da sie erst jetzt mit uns einsehen, welches große Ärgernis wir gegeben haben? Wäre es nicht besser, wenn die Gemeinden uns wenigstens entließen, eine Zeitlang sich bloß durch die Übung des geistlichen Priestertums zu erhalten suchten und dann entweder die alten oder neue Pastoren sich erwählten?"[7] In der Tat hörten einige Kandidaten auf zu predigen, Gemeindeglieder gingen nicht mehr zum Gottesdienst, auch Walther stellte es seiner Gemeinde anheim, ihn zu entlassen. Erkrankt und in Pflege bei seinem Schwager, einem Pastor Keyl, hatte er wiederum Gelegenheit, sich mit den genannten Fragen in Luthers Werke und die Schriften lutherischer Lehrer zu vertiefen und bei ihnen Antwort zu suchen. 1841 wird in Altenburg eine große Disputation angesetzt, um Gewißheit darüber zu finden, ob bei den Auswanderern noch christliche Kirche oder Gemeinde vorhanden ist oder nicht. Walther verteidigt eine Thesenreihe, die seine Erkenntnisse aus der Schrift und den Aussagen Luthers und der lutherischer Väter zusammenfaßt. Inhaltlich besagt sie folgendes:

1. Die wahre Kirche Christi im eigentlichen Sinn ist die Gesamtheit aller an Christus wahrhaft Glaubenden, aber auch nur dieser, die vom Heiligen Geist durch das Wort gerufen und geheiligt werden. Sie ist unsichtbar - wir würden heute sagen verborgen - weil nur Gott die Herzen kennt. Diese Kirche ist Christi geistlicher Leib.

2. Der Name Kirche gehört aber auch den sichtbaren Versammlungen ("Haufen"), bei welchen Gottes Wort rein gelehrt und die heiligen Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden. In solchen sichtbaren Versammlungen sind auch Heuchler und Gottlose, aber sie gehören eigentlich nicht dazu.

3. Der Name Kirche gehört aber auch den sichtbaren Versammlungen, in denen ein teilweiser Abfall von der Wahrheit Christi stattgefunden hat, "wenn sie nur so viel von Gottes Wort und den heiligen Sakramenten rein ha-

7 A.a.O. S. 36f.

ben, daß dadurch Kinder Gottes geboren werden können". Es sind wirklich Kirchen, nicht weltliche Gemeinschaften, obgleich sie in vielem irrgläubig sind.

4. Daraus folgt,

- daß Menschen auch in solchen Kirchen selig werden können,
- daß eine solche Kirche, auch wenn sie sich von der rechtgläubigen getrennt hat, deswegen doch nicht von dem Leibe Christi abgetrennt und ein heidnischer Haufe geworden ist,
- daß auch in irrgläubigen Kirchen die Kirchengewalt vorhanden ist, nämlich das Predigtamt aufgerichtet, die Sakramente gültig verwaltet und die Schlüssel des Himmelreichs gehandhabt werden können,
- daß irrgläubige Kirchen nicht aufzulösen, sondern nur zu reformieren sind,
- daß die rechtgläubige Kirche hauptsächlich nach dem gemeinsamen rechtgläubigen öffentlichen Bekenntnis zu beurteilen ist, wozu sich die Glieder derselben verbunden erkennen und bekennen."

In 8 Thesen mit klarer Begründung aus der heiligen Schrift und den lutherischen Vätern hatte Walther diese Erkenntnis dargestellt und in einer langen Auseinandersetzung vertreten. Schließlich setzen sie sich durch. Sie reißen die Auswanderergemeinde aus ihrer Verzweiflung und Lethargie und geben ihr Mut, weiter zu machen und lutherische Kirche zu bauen. Sie sind Kirche, wenn auch eine schuldige, mit Irrtümern und Sünden behaftete Kirche. Aber sie haben unter sich das Wort von der Vergebung und die Sakramente des Heils, sie haben ein gültiges Amt und die Schlüssel des Himmelreichs. Sie wollen gern reformieren, was falsch war und in Buße und Glaube zu einer rechtgläubigen - Betonung auf *beiden* Bestandteilen des Wortes! - Kirche werden.

Die ganze weitere Entwicklung und das reichgesegnete Wachstum der Missourisynode steht auf diesen Thesen. Sie sollen deshalb das andere sein, was ich noch ein wenig vertiefen möchte. Dabei fasse ich besonders folgendes in den Blick:

1. Walther geht von der *einen* Kirche Jesu Christi aus. Das ist in der damaligen Zeit sehr beachtlich.

2. Die Kirche Jesu Christi wird nicht an einer äußeren Organisation oder Institution festgemacht, sondern an dem, was den rechtfertigenden Glauben zustande bringt, am Evangelium in seiner rechten Beziehung zum Gesetz und an den Sakramenten. Wenn die da sind, dann wirken sie auch und retten Menschen dadurch, daß sie den Glauben an Christus wirken. Diese äußerlichen Dinge, Wort und Sakrament, schaffen die eine heilige christliche Kirche.

3. Nicht um eine äußere Einheit, sondern um die Einheit und Reinheit in diesen Heilsmitteln geht es, wenn es um die Einheit der Kirche unter den sichtbaren Kirchen in dieser Welt geht. Es ist darum nicht gleichgültig, was in einer Kirche gelehrt, gepredigt und in der Seelsorge gehandelt wird. Irr-

gläubigen Kirchen soll man sich nicht anschließen, sondern dazu helfen, daß sie reformiert werden.

4. Auch eine einzelne Gemeinde ist ganz Kirche Jesu Christi, sie ist es dadurch, daß das Wort und die Sakramente Christi und damit Christus selbst mit seiner geistlichen Gewalt in ihr ist und sie zum Glauben an ihn gebracht hat. Sie wird es nicht erst dadurch, daß sie in einen größeren Verband anderer Gemeinden eingefügt ist, oder daß sie unter einem zentralen Kirchenregiment steht.

Das gibt eine rechte Weite und eine rechte Enge. Eine rechte Weite im Blick auf die Menschen und ihre Seligkeit. Eine rechte Enge im Blick auf das, was Luther den eigentlichen Schatz der Kirche genannt hat, das Evangelium in Wort und Sakrament. Beides muß die Kirche festhalten, auch heute!

Lassen Sie mich nun noch in einigen Stichworten das weitere Leben Walthers vorstellen.

Schon während der Altenburger Disputation war er von der Gemeinde in St. Louis als ihr Pastor berufen worden. Er nahm diese Berufung an, und die Gemeinde erfreute sich unter seiner Amtsführung eines großen geistlichen und äußerlichen Wachstums. In allerlei Veranstaltungen auch außerhalb der Gottesdienste wurden alle Lehrfragen, die mit der Altenburger Disputation zusammenhingen, gründlich und eingehend besprochen, dann aber auch darüber hinaus alles, was lutherische Christen wissen müssen, um in den Wirren ihrer Zeit bestehen zu können. Die notwendigen Ordnungen wurden unter Beiziehung der alten Kirchenordnungen erstellt und der Gemeinde einsichtig gemacht. Auch der Diakonie wurde von Anfang an gedacht und die Lehranstalt in Perry County als eine Verpflichtung für die Gemeinde übernommen.

Im September 1844 wurde ein Blatt herausgebracht, das unter dem Namen "Der Lutheraner" bald zu einer einflußreichen religiösen Zeitschrift in den Vereinigten Staaten von Nordamerika heranwuchs. Ein Ergebnis war, daß viele Lutheraner, Pastoren und Gemeinden, in den verschiedenen Bundesstaaten von einander hörten und schließlich nach entsprechenden Lehrverhandlungen die "Evangelisch-Lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten" bildeten, deren Ziel von Anfang an Lehreinheit und Lehrreinheit war. Walther wurde ihr erster Präses.

1849 wurde Walther zum Professor an der inzwischen zum Concordia Collegium in St. Louis herangewachsenen Lehranstalt gewählt, doch sollte er weiter die Oberaufsicht über die Gemeinde behalten.

In der weiteren Entwicklung der Synode blieben Lehrauseinandersetzungen nicht aus. Auf der Synodalversammlung 1850, auf der Walther das Präsesamt niederlegte, weil er sonst sein eigener Visitator hätte sein müssen, begann die öffentliche Auseinandersetzung mit Pastor Grabau und der Buffalosynode. In ihr ging es um Kirche und Amt. Grabaus Stellung war der verwandt, die Stephan zuletzt vertreten hatte. Walther schrieb dazu "Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt", ein Buch, das die

einschlägigen Zeugnisse aus der heiligen Schrift, der lutherischen Bekenntnisbildung und den Schriften Luthers und lutherischer Theologen zusammenstellte und auswertete. Erst 1866, nach dem Weggang Grabaus, konnte der Lehrstreit mit der Buffalosynode zur Lehreinigkeit und damit zu einem guten Ende geführt werden.

Nebenbei bemerkt: Es ist durchaus möglich, daß Walthers Buch, das in Erlangen erschienen war, mit zu dem Beschluß beigetragen hat, den die theologische Fakultät der Universität Göttingen 1855 faßte, nämlich anläßlich der 300jährigen Jubelfeier des Augsburger Religionsfriedens "den um die evangelische Kirche und Verbreitung theol. Gelehrsamkeit in Nordamerika verdienten Professor" Walther zum Doktor der Theologie ehrenhalber zu promovieren. Er hat diese Ehrung nicht angenommen, nicht zuletzt, weil sein "Gewissen mit dem Standpunkt in Conflict gerathen würde, den eine hochwürdige theologische Facultät der evangelisch lutherischen Kirche gegenüber noch neulich öffentlich eingenommen hat, welcher ich mit der Synode von Missouri, Ohio u. anderen Staaten aus innigster Ueberzeugung angehöre."

Auf der erwähnten Synodalversammlung 1850 wurde auch beschlossen, Walther nach Deutschland zu senden, um die Lehrdifferenzen zu überwinden, die mit Wilhelm Löhe, dem bekennenden lutherischen Pastor und Seelsorger Bayerns, bestanden. Diese Reise fand statt und brachte Walther mit vielen Professoren und Kirchenführern zusammen, unter ihnen sein Jugendfreund, der Alttestamentler Franz Delitzsch in Erlangen, und Adolf von Harleß, damals stellvertretender Konsistorialpräsident in Dresden. In den Verhandlungen mit Löhe, die sehr freundlich und intensiv waren, konnte aber doch nicht alles, was notwendig war, geklärt werden. Löhe blieb bei seiner Meinung, die das Amt ganz der Gemeinde gegenüber stellt, auch wenn er, wie der Reisegefährte berichtet, Walthers Argumentation aus den Bekenntnisschriften nicht widerlegen konnte. Aber für ihn hätten die Bekenntnisschriften "keine so verbindende Kraft wie wir dafür hielten"[8]. Das sind im Grunde dieselben Positionen, die sich in der späteren Auseinandersetzung mit Löhes nordamerikanischer Gründung, der Iowasynode, in der Lehre von den offenen Fragen kundtat.

In die nachfolgenden Jahre fällt die Gründung der Bibelgesellschaft und die Herausgabe eines theologischen Monatsblattes. Der Titel ist kennzeichnend: "Lehre und Wehre". Er würde aber mißverstanden werden, wenn man ihn nur im Sinne der Abgrenzung versteht. Wie sehr Walther daran lag, bei aller Auseinandersetzung nicht auseinander, sondern zueinander zu kommen, zeigt seine Einladung zu den großen freien evangelisch-lutherischen Konferenzen, zu denen Interessenten aus allen Synoden eingeladen wurden, ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit, einfach mit dem Ziel, die Lehrdifferenzen zu besprechen und, wills Gott, zu klären. Vier solcher großen Konferenzen

8 A.a.O. S. 94.

wurden in den Jahren 1856 bis 1859 gehalten. Von ihnen muß ein beträchtlicher Segen ausgegangen sein. Auch die weiteren Verhandlungen, die 1871 zur Gründung der Evangelisch-Lutherischen Synodalkonferenz von Nordamerika führten und eine Anzahl lutherischer Synoden zusammenführten, beginnen nach dieser Zeit.

1878 wird Walther der Doktor der Theologie von der Fakultät der Ohio-Synode angetragen. Diesmal nimmt er ihn an.

Noch einen großen Lehrstreit muß Walther bestehen. 1880, im Jubeljahr der Augsburgischen Konfession von 1530 und des Konkordienbuches der Lutherischen Kirche von 1580 bricht innerhalb der Synodalkonferenz der sogenannte Gnadenwahlstreit aus. Dabei geht es um die Frage, ob nicht auch im Menschen eine Ursache seines Heils zu finden sei, nämlich seine Selbstentscheidung für Gott in der Bekehrung. In der deutschen evangelischen Christenheit des ganzen 19. Jahrhundert war es allgemein selbstverständlich, diese Frage zu bejahen. Sonst wäre der Glaube ja kein ethisches, verantwortliches Geschehen. Es war nicht verwunderlich, daß innerhalb der Synodalkonferenz viele Pastoren und Gemeindeglieder entsprechend dachten. Aus seiner Kenntnis Luthers und der lutherischen Väter urteilte Walther dagegen anders. Daß ein Mensch glaubt, ist allein auf Gottes Gnadenwahl zurückzuführen und nicht auf irgendeine Ursache in ihm selbst. Nur so kann sein Heil wirklich fest sein. Man hat Walther vorgeworfen, daß er damit Calvinist sei, der auch das Unheil der Menschen letztlich auf Gott zurückführe. Aber er verteidigte sich gegenüber dieser menschlichen Logik mit Hosea 13,9: "Israel, *du* bringst dich ins Unglück, denn dein Heil steht allein bei *mir*." Gegenüber Calvins Lehre von der doppelten Prädestination hält Walther fest, daß Gott ernsthaft alle Menschen zum Glauben bringen und selig machen will, sodaß es allein des Menschen Schuld ist, wenn er verloren geht. Wiederum, wenn Menschen durch den Glauben an Christus selig werden, so ist es allein Gottes Gnade, keiner ist besser oder hat ein Verdienst vor dem andern.

Der Gnadenwahlstreit beschäftigte in für uns unvorstellbarer Weise die Gemeinden und die kirchliche Öffentlichkeit. Er riß Wunden, die nicht mehr geheilt werden konnten, aber er brachte auch Klarheit und Gewißheit und Tiefe in der Erkenntnis. In unserem Jahrhundert, das von Karl Barth manches gelernt hat, besteht für Walthers Stellung in dieser Sache erheblich mehr Verständnis.[9]

Ein Wort noch zu Walthers Familie und einigen persönlichen Charakterzügen. Seine Frau, Christiane Emilie geb. Bünger, entstammte einer Pastorenfamilie, die mit Stephan ausgewandert war und die ganze Last und Not der Auswanderung mitgetragen hat. Nach der Altenburger Disputation und seiner Berufung nach St. Louis haben sie geheiratet und 6 Kinder miteinan-

9 Eine späte Rechtfertigung der Position Walthers findet sich in Rune Söderlund. Ex praevisa fide. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie. Hannover 1983, S. 161-171, 177.

der gehabt. Vom häuslichen Leben wird wenig berichtet. Offensichtlich war es eine Ehe, in der beide an ihrem Teil, sie mit der Last des Hauses und der Kinder, er mit der Last der Gemeinde, der Kirche und der Hochschule, bewußt dem Herrn dienten, und, wie Luther im Katechismus schreibt, ein jeder sein Gemahl liebt und ehrt. Ein besonderer Charakterzug war Walthers Verständlichkeit in der Rede, gerade auch für die einfachen Leute, und seine Geduld in Lehrbesprechungen mit der Gemeinde. Nicht, daß sie ihm leicht gefallen wäre - er hat viel daran gearbeitet -, erst recht nicht, daß sie auf Kosten der Sache gegangen wäre, sondern sie kam von daher, daß Christus das Herz, die Erkenntnis und das Gewissen aller Menschen, auch gerade der einfachen Leute, gewinnen und bei sich erhalten möchte. So nahm er die Vorbereitung der Predigten, Gemeinde- und später Synodalversammlungen sehr genau. Ein Zeitgenosse sagt, er habe gepredigt "so orthodox wie Johann Gerhard, aber auch so innig wie ein Pietist, so correct in der Form, wie ein Universitäts- oder Hofprediger, und doch so populär wie Luther selbst."[10]

Am 7. Mai 1887 ist er in St. Louis gestorben. Überblickt man sein Werk, so hat er im Vertrauen auf Christus und im Gehorsam des Wortes Gottes eigentlich nichts anderes getan, als was zur gegebenen Zeit und Stunde nötig war. Angesichts des Auswanderungsfiaskos hat er die Grundlage geklärt, dann die Gemeinde in St. Louis innerlich und äußerlich aufgebaut, dann die Missourisynode und schließlich die Synodalkonferenz. Eines hat sich aus dem andern ergeben. Vielleicht ist das, menschlich gesprochen, das Geheimnis seines Erfolgs. Man kann es an seinen Büchern sehen. Sie sind alle aus Zeitschriftenartikeln erwachsen, die der Not der Kirche abhelfen wollten.

Wenn wir nun zum Schluß fragen, worin er auch uns etwas zu sagen hat, so ist sicher manches zeitgebunden, anderes aber nicht. Ich nenne von diesem anderen

- das Ernstnehmen des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium,
- das Erkennen des rechten Verhältnisses von Amt und Gemeinde und Gemeinde und Gesamtkirche,
- das Hineinwachsen in die Heilige Schrift als Gottes Wort und Christi Lehre, und damit verbunden in das lutherische Bekenntnis, und das Festhalten daran, auch in notvoller Auseinandersetzung. Das ist ein schmaler Weg zwischen falscher Weite und falscher Enge.

Man hat Walther vorgeworfen, ein Repristinationstheologe zu sein, d.h. einer, der nichts Neues bringe, sondern nur Luther und die lutherische Orthodoxie "wieder-hole". Er hat diesen Vorwurf mit Fassung getragen. Denn ihm lag nicht daran, seine eigenen Gedanken zu den Menschen zu bringen, noch den Gedanken einer Zeit zu folgen, sondern den einen Christus aller Zeiten und das eine Wort dieses Christus, das ewiglich bleibt. Nur damit wird den Menschen wirklich gedient.

---

10 A.a.O. S. 178.

Von Büchern

***Kleine Konfessionskunde**, hrg.v. Johann-Adam-Möhler-Institut i.d. Reihe Konfessionskundl.Schriften Nr. 19, Bonifatius-Verlag Paderborn 1996, 331 S., DM 36,80.*

Wenn im Raum der römisch-katholischen Kirche ein differenzierendes konfessionskundliches Werk erscheint, ist das schon deshalb beachtlich, weil dort leider immer noch häufig nur die konfessionskundlichen Kategorien "katholisch" und "nicht-katholisch" bzw. "protestantisch" geläufig zu sein scheinen.

Die vorliegende "Kleine Konfessionskunde" verdient aber auch in anderer Hinsicht Beachtung:

Sozusagen kurz vor Ende des ökumenischen 20. Jahrhunderts und zusammenfassend darauf zurückblickend sei es, so Aloys Klein im Vorwort, "deutlich geworden, in welchem Maße eine gediegene, historische und sachliche Kenntnis und ein tiefgründiges Verstehen des ökumenischen Dialogpartners für solide theologische Lehrgespräche erforderlich sind." Das sind in der oberflächlichen Beliebigkeit heute erlebbarer Ökumene ungewohnte aber wohltuende Töne. Ähnlich gelagert ist die Frage der Herausgeber nach dem Verhältnis zwischen Konfession und Ökumene. Zwischen beiden wird kein unüberbrückbarer Gegensatz konstatiert, wie das anderenorts vielfach zur ökumenischen "political correctness" gehört, sondern konfessionelle Identität als legitim und bereichernd gesehen, insofern sie der Katholizität und Apostolizität der Kirche nicht widerspräche. Und wichtiger noch: Rechenschaftsfähigkeit über das eigene "So-sein" sei geradezu eine Voraussetzung für ökumenische Dialogfähigkeit.

In sehr sachlichen informierten, einigermaßen dataillierten und vornehmlich aus Selbstdarstellungen schöpfenden Artikeln werden neben der römisch-katholischen die altorientalischen und orthodoxen, die anglikanischen, lutherischen und reformierten, die Freikirchen und schließlich die sogenannten altkonfessionellen Kirchen behandelt.

Mit Ausnahme des Artikels über den Anglikanismus, der einen anglikanischen Autor hat, sind die Verfasser römisch-katholisch.

Interessant ist, daß die lutherischen und reformierten Kirchen, im Blick sind hierbei die Landeskirchen, innerhalb eines Artikels dargestellt werden. Sie erscheinen offenbar auch römischerseits als Unionskirche, deren konfessionelle Identität allenfalls in wenigen unterschiedlichen Traditionselementen besteht.

Mit der Kategorie der "altkonfessionellen Kirchen", zu denen die altkatholische, die altlutherische (sic!) und die altreformierte Kirche gezählt wer-

den, wird eine so bislang nicht gekannte neue konfessionskundliche Kategorie eingeführt, die aus der Sicht selbständiger lutherischer Kirchen außerordentlich zu begrüßen ist. Sie könnte und sollte die neuerdings auch in offiziösen Publikationen der SELK auftauchende Selbstbezeichnung als "konfessionelle Minderheitskirche" schleunigst ablösen. Der Begriff der Minderheitskirche definiert nicht theologisch, sondern soziologisch, was ihn für konfessionskundliche Bestimmungen ungeeignet macht und außerdem ein eigenartig-untheologisches Selbstverständnis offenbart. Die "Kleine Konfessionskunde" führt den Begriff der altkonfessionellen Kirchen ausdrücklich auch deshalb ein, um die bisher übliche Verrechnung der drei genannten Kirchen unter die Freikirchen zu vermeiden. Bemerkenswert ist es übrigens, wie sehr sich in der Ökumene offenbar die Bezeichnung "altlutherische Kirche" auch nach 25 Jahren SELK noch gehalten hat. Vielleicht ist dies auch ein Hinweis für die Verantwortlichen in der SELK, diesen Begriff nicht allzu voreilig zu tilgen, solange viele Zeitgenossen mit "Altlutheranern" nicht nur irgendwas, sondern durchaus Positives und Zutreffendes verbinden können.

Den Herausgebern der "Kleinen Konfessionskunde" kann man bescheinigen, daß sie ihrem Anspruch, den ökumenischen Partner von seinen eigenen Voraussetzungen her würdigen und verstehen zu wollen, auf ansprechende Weise gerecht geworden sind. Unerquicklich ist allerdings der für ein Paperback schwer nachvollziehbare hohe Kaufpreis, der die wünschenswerte Verbreitung des Büchleins vermutlich stark einschränken wird. Gert Kelter

Malte Haupt, Was wir heute feiern. *Ursprung und Sinn der christlichen Feste (Brockhaus Taschenbuch Bd. 503), Wuppertal 2. Aufl. 1995 ISBN 3-417-20503-4, 12.95 DM.*

Malte Haupt, Die Freude ist der Doktorhut des Glaubens. *Gedanken zu den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres (Brockhaus Taschenbuch Bd. 531), Wuppertal 1996 ISBN 3-417-20531-X (Bestell-Nr. 220 531), 14.90 DM.*

Es ist erstaunlich - oder vielleicht auch nicht -, daß das Kirchenjahr wieder im Rampenlicht der Öffentlichkeit steht. Damit ist nicht nur der Buß- und Bettag gemeint, sondern das Erleben des Kirchenjahres als ein Ganzes. Das Buch von Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr (Beck'sche Reihe, München 1991) ist in allen Buchhandlungen zu haben. Dessen Autor ist sicher einer der größten Kenner der Materie in Deutschland und im protestantischen Christentum. Malte Haupt hat mit seinem Buch "Was wir heute feiern" in anderer, weniger wissenschaftlicher Form als Bieritz, das Thema ausgebreitet. Seine Darstellung läßt zwar eine Unmenge historischer Kenntnisse aufblitzen, ist aber bestimmt von sehr subjektiven Urteilen über Einzelprobleme im

Kirchenjahr, die allerdings immer sehr gut auch als "seine" Urteile erkennbar werden.

In sehr lebendiger, mutiger Darstellung, ohne mit Kritik an kirchlicher Gegenwart zu sparen, wirbt Haupt für das Kirchenjahr als Pol im Gegenüber zur Willkür der Pastoren, irgendwelche Lesungen und Predigttexte selbst auszuwählen (10). Das Kirchenjahr, so warnt er, müsse "erlebt", nicht "begangen" werden, d.h. sei nicht einfach eine zyklische, alljährliche Wiederholung des Heilsgeschehens, allerdings auch nicht nur historische Erinnerung (11; 62). Natürlich will Haupt unbedingt am Kirchenjahr festhalten (11; 83), gerade auch an den "Heiligenfesten" des Luthertums. Dieses Buch muß gelesen werden (und ist sehr gut in kurzer Zeit zu bewältigen) und kann hier nicht in allen Aussagen dargestellt werden. Nur einige Grundzüge fallen auf: 1) Der Autor beklagt immer die protestantische Überfremdung von Feiertagen durch den Bußgedanken (26f; 42; 46; 86 usw.). Damit hat er sicher Recht. Allerdings darf dies nicht so verstanden werden, als dürfe diese Dimension völlig ausgespart werden. Haupt selbst weist darauf im Zusammenhang des Johannistages (74) hin. 2) Haupt übt immer wieder auch Kritik an den "nachklingenden Zeiten" und meint, daß kein Mensch solange "nachklingen" lassen könnte (z.B. 34). Dies ist nicht dahingehend zu verstehen, daß Haupt diese "Fest-Zeiten" abgeschafft wissen wollte, wie seine Behandlung von Himmelfahrt und Pfingsten (57ff.; 61ff.) zeigen. Es ist hier freilich anzufragen, ob wir auch als Menschen nicht solches "Nachklingen" brauchen, wie ein Ton auch! 3) Haupt weist auch auf ein "Zuviel" der Feste hin, z.B. im Blick auf Pfingsten (64). Damit will er aber nicht etwa solche Tage abbauen, sondern nur neu den wirklich großen Festtagen zuordnen. Abbau ist für ihn zum Schaden der Kirche, gerade bei den Gedenktagen (72). Die Problematik des Buß- und Bettages als "Feiertag" erfährt vielleicht für manchen daher eine Wendung, daß Haupt seine feste Installation grundsätzlich in Frage stellt (97ff.).

Dieses erste Buch des Autors glänzt besonders in der Darstellung des Nikolaustages (16ff.), der Fastenfrage (Fasten nicht nur in dem, was süchtig macht!) (S. 36ff.) und dem letzten Kapitel, etwa zum Urlaubschristentum 105ff.). Es ist allgemeinverständlich und gut zu lesen und sehr anregend. Gemeindeglieder, die es studiert haben, könnten dadurch für den Gottesdienst ihrer Gemeinde viel bewegen!

Aufbauend auf das zunächst besprochene Buch, erschien nun in diesem Jahr von demselben Verfasser "Die Freude ist der Doktorhut des Glaubens". Vor Augen liegt hier ein völlig anders konzipiertes Buch, ein Buch für die Praxis. Zu jedem Sonntag und Festtag des Kirchenjahres und den Heiligengedenktagen bietet Haupt eine kurze Meditation mit Wochenspruch, Evangelium des Sonntages, Leitbild und Wochenlied. Für Pastoren ist dieses Buch sicher im Blick auf Beichtansprachen besonders lesenswert, aber auch auf Ausrichtung der Sonntagspredigt. Theologischen Laien ist es fast wie ein li-

turgisch vom Kirchenjahr geprägtes Predigt- oder Andachtsbuch mit viel Substanz. Ich denke hier an große Vorbilder, vor allem die "Evangelische Hausagende" von Georg Christian Diffenbach (Hessen), die allerdings jeden *Tag* im Zusammenhang des Kirchenjahres stellte. Daß Haupt diese Tradition fortsetzt, ist ihm zu danken.

Malte Haupt ist Pastor der hannoverschen Landeskirche in der Friedenskirche Hannover und durch Rundfunkandachten, Zeitungsartikel und andere Veröffentlichungen bekannt geworden. Seine Bücher sind illustriert vom Künstler Vladimir Mir, dessen Zeichnungen besonders im zuletzt besprochenen Buch gefallen (weniger schön "Was wir heute feiern", 67).

Thomas Junker

***Jobst Schöne, Botschafter an Christi Statt - Versuche -**, Verlag der Lutherischen Buchhandlung, Groß Oesingen, 1996, ISBN 3 - 86147-136-1, 172 Seiten, DM 25,-.*

Rechtzeitig zu seiner Emeritierung brachte der Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) Dr. theol. Jobst Schöne, D.D., einen Sammelband eigener Arbeiten heraus, der sich unausgesprochen als eine Auswahl seines Gesamtwirkens als Pastor, Superintendent und schließlich als Bischof seiner Kirche versteht, aber eben gerade auch durch die jeweilige Thematik und Auswahl Rückschlüsse darauf zuläßt, welche Bedeutung für ihn gerade diese Ereignisse hatten, zu denen hier seine Arbeiten festgehalten sind. Es ist gewiß ein "schnelles Buch", zusammengestellt eben in den letzten betriebsamen Monaten einer 11-jährigen Tätigkeit eines Bischofs, der als "Botschafter an Christi Statt" Wichtigeres zu tun hat, als ein solches Buch in aller Ruhe vorzubereiten. So wäre eben nachzufragen gewesen, ob nicht noch ein wenig Zuwarten die Möglichkeit ergeben hätte, auch gerade noch seine letzten programmatischen Beiträge einzufügen, unter ihnen besonders auch der an seine Amtsbrüder gerichtete Hirtenbrief vom 30. November 1996 "Zum Gottesdienst und zum Altarsakrament", der nun in diesem Heft der LUTHERISCHEN BEITRÄGE gleichsam als "Anhang" gedruckt erscheint.

Die abgedruckten Aufsätze umfassen eine Reihe theologischer Beiträge über die Eucharistie, das Amt der Kirche, die Synode und den Fundamentalismus, die von 1968 bis 1994 samt und sonders in anderen Publikationen erschienen sind und bis auf *eine* Ausnahme *vor* dem Antritt seines Bischofsamtes geschrieben worden waren. Sie machen deutlich, wo bereits seine theologischen Schwerpunkte lagen, *ehe* er denn in das Amt eines Bischofs gewählt wurde. So vermissen wir auch eine Reihe von in englischer Sprache verfaßten Beiträgen, die - übersetzt - auch dokumentiert haben würden, daß auch während des aufreibenden Amts als Bischof einer Kirche theologische Arbeiten gerade in diesen Bereichen fortgesetzt wurden.

Dazu gehören natürlich noch das Hirtenwort zum "Jahr der Bibel 1992", der Hirtenbrief zur Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche von 1994 und die Thesen zur ökumenischen Verantwortung der SELK, die das theologische Ringen um diese Fragen in einem Zeitraum von 20 Jahren (1972-1992) andeuten, zusammen mit einigen Auszügen aus dem bischöflichen Bericht zur 8. Kirchensynode der SELK 1995 in Erfurt. All dies läßt erkennen, wo der amtierende Bischof die Schwerpunkte in seiner Amtsführung notgedrungen zu setzen hatte oder von sich aus Handlungsbedarf sah, sie zu setzen.

Der Rest des Buches besteht vor allem aus Predigten, Ansprachen, Vorträgen bei verschiedenen Gelegenheiten innerhalb und außerhalb der SELK, deren Auswahl wiederum sehr genau erkennen lassen, welchen Stellenwert die jeweiligen Anlässe für den Autor gehabt zu haben scheinen und was ihm für die Nachwelt überlieferungswert erschien.

Da dieses Buch nicht nur für Theologen herausgegeben wurde, werden es Laien als bedauerlich empfinden, daß vor der Herausgabe keine Zeit mehr war, theologische Fachausdrücke zu erklären und lateinische Zitate, die gelegentlich besonders in den theologisch-wissenschaftlichen Beiträgen vorkommen, zu übersetzen.

Wer wissen möchte, wer und was dieser Bischof war, den die SELK von 1985 bis 1996 hatte, der wird indirekt in diesem Buch eine Antwort finden können. Dazu dient sicherlich auch der angehängte Bildanhang über 20 Seiten. Er zeigt in oft persönlicher Weise eher "zufällige" - also auch keinesfalls vollständige - Bilddokumente von Begegnungen mit "Größen" aus Kirche und Gesellschaft, aus dem Familienkreis und von einigen Highlights aus dem Amtsleben des Bischofs, die den Leser zum Schluß das Buch leicht schmunzelnd oder auch nachdenklich aus der Hand legen läßt.

Die SELK verabschiedet sich von dem zweiten Bischof ihrer Kirche, der sie in *seiner* Weise zu prägen versuchte und der sicherlich auch deshalb, realistisch gesehen, seinem Buch den Untertitel "Versuche" beifügte. Ich denke, es sollte schon mehr gewesen sein als *nur* "Versuche". Johannes Junker

Anschriften der Autoren dieses Heftes, sofern sie nicht im Impressum genannt sind:

Superintendent i.R. Rudolf Eles	Schimmelbuschstr. 36 D-40699 Erkrath-Hochdahl
Bischof i.R. Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.	Schrockstr. 21 D-14165 Berlin
Prof. Elmore Leske, D.D.	Luther Campus, 104 Jeffcott St. North Adelaide, SA, 5006 Australia
Alexander Bitzel	Ingrimstr. 5 D-69117 Heidelberg
Prof. em. Dr. theol. Gottfried Hoffmann	Glumweg 5, OT Hörpel D-29646 Bispingen
Pfarrer Gert Kelter	Paradestr. 41 D-42107 Wuppertal

SONDERDRUCKE:

John W. Kleinig:

Die Heilige Schrift und der Ausschluß der Frauen vom Hirtenamt

(LUTHERISCHE BEITRÄGE 1/1997 S. 5-20)

18 Seiten, Stk. DM 2,-; ab 10 Stk. DM 1,20; + Porto

Zu beziehen durch:

Verlag der Lutherischen Buchhandlung
Heinrich Harms
Eichenring 18 - 29393 Gr. Oesingen
Tel.: 05838/772 - Fax: 05838/702

Theologische Fach- und Fremdwörter in dieser Nummer

adäquat = angemessen - **alludiert** = angespielt - **Antithese** = Gegenbehauptung, Gegensatz - **benevolentia** = Gnade - **cum grano salis** = mit einem Körnchen Salz, d. h. mit kleiner Einschränkung - **Denomination** = Religions-/Glaubensgemeinschaft - **distinct** = klar und deutlich - **dividieren** = teilen - **eliminieren** = beseitigen, entfernen - **epexegetisch** = erneuerte, weitere Erklärung des vorangehenden Begriffs - **in nuce** = im Kern - **Jesuslogion** = Ausspruch Jesu, Jesuswort - **justificatio** = Rechtfertigung - **Kompilation** = Zusammenstellung mehrerer Quellen - **Loci** = Punkte, Themen - **Onomatologia** - theoretisches Durchdenken einer Sache - **Orthodoxie** = Rechtgläubigkeit in Übereinstimmung mit der Kirchenlehre (luth. Orthodoxie = Theologische Richtung im 16./17. Jh.) - **Prädestination** = Erwählung, Vorherbestimmung - **Präfigurierung** = Vorabbildung - **Pragmatologia** = Anleitung zum praktischen Handeln - **Redundanz** = Aufzählung - **Rekurs** = Rückgriff - **systematisch-theologisch** = dogmatisch, ethisch - **tour d'horizon** = Überblick, Rundblick - **Trias** = Dreiheit - **Trinitas** = Dreieinheit - **Typologie** = Gegenüberstellung alttestamentlicher zu neutestamentlichen Schriftstellen - **Ubiquität** = Allgegenwart - **Vocation** = Berufung

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

Ap = Apologie der CA (BSLK)
BSLK = Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche
CA = Confessio Augustana = Augsburgisches Bekenntnis (BSLK)
Epit. = Epitome = "Extrakt", der FC erster Teil
FC = Formula Concordiae = Konkordienformel (BSLK)
Gr. Kat. = Großer Katechismus D. Martin Luthers (BSLK)
Schm. Art. = Schmalkaldische Artikel (BSLK)
SD = Solida Declaratio = "allgemeine Erklärung", der FC zweiter Teil (BSLK)

Ehe ich (im Abendmahl) mit den Schwärmern nichts als Wein haben wollte, wollte ich lieber mit dem Papst nichts als das Blut Christi behalten. D. Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

H. Neumann:	Der Weg der SELK zwischen der Ökumene der Evangelikalen und der Ökumene des Weltkirchenrates
J. Diestelmann:	Philippismus - Melanchthon und die Folgen
K.-H. Kandler:	Reformation und Revolution
A. Wenz:	Die lutherische Kirche in der Erlebnisgesellschaft
C. Horwitz:	Zur Theologie des Buches Esther
A. E. Buchrucker:	Luther und die Heiligen
H. J. Voigt:	"Bücher im Staube". Johann Arnd und sein "Wahres Christentum"
H.-L. Poetsch:	"Crosscultural Communication"
J. Hasselhorn:	Luthers Katechismus für Leute von heute
Buchrezensionen:	Wilhelm M. Oesch: Solus Christus. Sola Scriptura J. Diestelmann / W. Schillhahn: Einträchtig lehren M. Aust / H. Gensichen / T. S. Hoffmann: Christlicher Glaube und Homosexualität A. Künneth: Christus - Marx - Dionysos H. Schreckenberg: Die Juden in der Kunst Europas

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber:	Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D., Ohofer Weg 12, 38536 Meinersen
Redaktion:	Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen Pastor Thomas Junker, Alte Dorfstr. 16, 27446 Farven Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis:	DM 36,- ($ 25), Studenten DM 18,- jährlich einschl. Porto. (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten)
Konto:	Lutherische Beiträge bei der Evangelischen Kreditgenossenschaft e.G. Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.:	Druckhaus Harms, Eichenring 18, 29393 Gr. Oesingen 2. Jahrgang 1997 -ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 3/1997 ISSN 0949-880X 2. Jahrgang

J. Diestelmann:	Philippismus - Melanchthon und die Folgen	138
L. C. Green:	Melanchthon als Vater der lutherischen Systematischen Theologie	145
J. Schöne:	Melanchthon und sein Einfluß auf die luth. Kirche	162
E. Leske:	Die Kirche in der Welt (2)	175
H. Neumann:	Der Weg der SELK zwischen der Ökumene der Evangelikalen und der Ökumene des Weltkirchenrates	188
	Rezensionen	207

Zum Titelblatt

Philipp Melanchthon im Medaillon. Holzschnitt nach Lucas Cranach d. Ä./d. J. (?) im Druck von Georg Rhau, Wittenberg, um 1546.

Melanchthonjubiläum

Jürgen Diestelmann:

Philippismus - Melanchthon und die Folgen - eine Betrachtung zum „Melanchthonjahr"

Wer war Philipp Melanchthon?

Philipp Melanchthon wurde am 16. Februar 1497 in Bretten/Pfalz als Sohn des Waffenschmiedes Georg Schwarzerd geboren. Dieser Familienname wurde auf Vorschlag des humanistischen Gelehrten Reuchlin in „Melanchthon" gräzisiert. Reuchlin, der einen großen Einfluß auf den jungen Melanchthon ausübte, war ein weitläufiger Verwandter von ihm.

Melanchthon wandte sich nach Philosophiestudien in Heidelberg und Tübingen, wo er bereits 1514 (also mit 17 Jahren!) den Magistertitel erwarb, der Theologie zu. Er erhielt 1518 in Wittenberg eine Lehrstelle für Griechisch und schloß Freundschaft mit Luther, dessen reformatorische Ideen er mit Nachdruck verteidigte. Er hielt ab 1519 zusätzlich theologische Vorlesungen und organisierte 1527 die Kirchen- und Schulvisitation in Sachsen. 1521 veröffentlichte er die „Loci communes rerum theologicarum", die er in späteren Jahren in immer wieder neuen Überarbeitungen herausgab. Sie wurde später als die „erste protestantische Dogmatik" bezeichnet. Daneben sind die aus seiner Feder hervorgegangenen Veröffentlichungen kaum zu zählen.

Das erste Jahrzehnt des Wirkens Melanchthons in Wittenberg schloß ihn am engsten mit Luther zusammen. So in die Rolle des engen Mitarbeiters Luthers hineingewachsen, nahm Melanchthon 1529 am Speyerer Reichstag und am Marburger Religionsgespräch teil, wie er auch später immer wieder der Vertreter der Wittenberger Reformation bei Religionsgesprächen und anderen überregionalen Treffen war. Er war gewissermaßen das Sprachrohr der Wittenberger Reformation, vor allem als er Luthers theologische Gedanken beim Augsburger Reichstag 1530 öffentlich vertrat. Er war der Verfasser der Augsburgischen Konfession und deren Apologie. Eine definitive Trennung von der katholischen Kirche war für ihn zu dieser Zeit keineswegs im Blickfeld, erst recht nicht beabsichtigt. Darum zielt das Augsburgische Bekennt-

nis, das ja bekanntlich seither als das grundlegende Bekenntnis der lutherischen Kirche gilt, durchaus auf die Erneuerung der Gesamtkirche.

Zumal von seiner humanistischen Prägung her hatte Melanchthon großes Interesse an der Förderung der Wissenschaften. So trat er u.a. besonders bei Universitätsreformen und -neugründungen hervor. Man hat ihn darum gern als den „Praeceptor Germaniae" (= „Lehrmeister Deutschlands") bezeichnet.

Ein verhängnisvoller Dissensus

Melanchthons Stärke bestand besonders in der Meisterschaft des Formulierens der Glaubenswahrheiten. Die Verdienste, die er sich darin erwarb, sind von bleibender Bedeutung für unsere lutherische Kirche. Aber seine Stärke war zugleich auch seine Schwäche, denn als Gelehrter war er bestrebt, das von ihm Durchdachte immer noch genauer und besser zu definieren. In die auf diese Weise zustande gekommenen Formulierungen flossen dann aber oft auch neue oder andere Gedanken mit ein, die seine eigene Entwicklung widerspiegeln. So hat er sogar auch bei Neuausgaben des Augsburgischen Bekenntnisses am Text Änderungen vorgenommen, obwohl dieses inzwischen den Charakter eines kirchenamtlichen Dokuments von reichsrechtlicher Bedeutung hatte. Dies hatte folgenschwere Konsequenzen.

Gerade im Hinblick auf die Abendmahlslehre, die Melanchthon ursprünglich unkritisch in Übereinstimmung mit Luther vertrat, hat er allmählich wesentlich andere Akzente gesetzt und sich damit zunehmend von Luthers Ansatz entfernt. Weil seine Formulierungen doppeldeutig waren, war dies zunächst aber nicht ohne weiteres erkennbar. Später wurde dies jedoch zu einer Quelle unerquicklicher Auseinandersetzungen.

Zwar hat Melanchthon keineswegs die rein symbolische Abendmahlsauffassung Zwinglis übernommen, aber er ließ sich durchaus von der Argumentation der Schweizer und oberdeutschen Reformatoren, denen er bei manchen Religionsgesprächen persönlich begegnete, beeindrucken. So hat er, als er im Jahre 1543 mit Butzer und anderen an der (dann gescheiterten) Einführung der Reformation im Erzbistum Köln mitarbeitete, in der Streitfrage des Eislebener Pfarrers Simon Wolferinus ein Gutachten abgegeben, das in direktem Gegensatz zu der Stellungnahme stand, die Luther gleichzeitig abgab.

Melanchthon fand denn auch nichts dabei, in der von ihm mitverantworteten Kölner Reformationsordnung eine Abendmahlslehre niederzulegen bzw. zu unterschreiben, die praktisch die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in dem gesegneten Brot und Wein leugnete. An diesem Punkt aber war Luther bekanntlich äußerst empfindlich - hatte er doch die Sakramentsgegenwart Christi in Brot und Wein lebenslang leidenschaftlich gegen die verschiedensten Leugner verteidigt. Darum war Luther, als er den Text dieser Kölner Reformationsordnung zu Gesicht bekam, aufs Äußerste erzürnt.

Die innerliche Entfernung und Entzweiung der beiden - sonst durch eine tiefe Freundschaft verbundenen - Männer drohte in diesen Jahren zum öffentlichen Eklat zu werden. Sowohl Luther wie auch Melanchthon dachten zeitweise daran, Wittenberg zu verlassen. Eine solche Trennung hätte jedoch nicht nur die Existenz der Wittenberger Universität gefährden, sondern auch das gesamte Werk der Reformation zerstören können. Daran konnte niemandem gelegen sein. Aber in zahlreichen Briefen und vor allem in seinem berühmten „Kurzen Bekenntnis vom Heiligen Abendmahl" 1544 hat Luther mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig ließ, jeden Verdacht zurückgewiesen, daß auch er in seiner Abendmahslehre von seiner ursprünglichen Haltung abgerückt sei. Die von ihm dabei als „Zwinglianer" bezeichneten Personen waren freilich meist keine direkten Schüler Zwinglis. Luther bezeichnete vielmehr die von Melanchthon und seinen Gefolgsleuten eingenommene Position pauschal als „Zwinglianismus". Deren Lehrauffassung neigte ja tendenziell derjenigen Zwinglis zu, ohne mit dieser übereinzustimmen.

Neben anderem waren es vor allem diese Ereignisse, die den zu dieser Zeit ja schon schwer kranken Luther in seinen letzten Lebensjahren aufs Äußerste erbitterten.

Die Folgen in der Zeit nach Luthers Tod

Es war aber nicht nur Luther selbst, der hierunter litt. Nach seinem Tode litt die gesamte lutherische Kirche darunter. Denn nun wurde der so gegebene Dissensus je länger je mehr allgemein bekannt. Dies hat auch den Bemühungen um eine Verständigung mit Rom stark geschadet. Man durchschaute nun allmählich die doppeldeutigen Formulierungen Melanchthons und entdeckte, daß sich hinter den Änderungen, die Melanchthon bei Neudrucken des Augsburgischen Bekenntnisses vorgenommen hatte, mehr verbarg als nur andere Formulierungen für dieselben Sachverhalte.

Luthers Urteil über Melanchthons Haltung beim Augsburger Reichstag und die Confessio Augustana lautete bekanntlich, er könne „so sanft und leise nicht treten". Dies betraf damals nur die formale Ausdrucksweise und bedeutete keinen Sachunterschied. Nach Luthers Tode trat aber immer mehr hervor, daß Melanchthon nun - zumal angesichts der sich verfestigenden konfessionellen und politischen Fronten - bereit war, Kompromisse einzugehen, auf die sich Luther nicht eingelassen hätte, was ihm von den Lutherschülern vorgehalten wurde. (Dies zeigte sich u.a. besonders beim Wormser Kolloquium 1557 - siehe unten).

Denn es bildeten sich nun innerhalb der von Wittenberg her geprägten Reformation zwei Parteien heraus: Auf der einen Seite standen die Lutheraner. Diese wurden als Schüler Martin Luthers in der Polemik „Gnesiolutheraner" genannt. Auf der anderen Seite waren diejenigen, die von Philipp Melanchthon geprägt waren und „Philippisten" genannt wurden. Letztere waren

nicht zuletzt dadurch zahlreich, daß Melanchthon in seiner Eigenschaft als Wittenberger Professor die heranwachsende Theologengeneration stark hat prägen können, vielleicht mehr als Luther, dessen Lehrtätigkeit durch seine schwer geschädigte Gesundheit stark eingeschränkt war.

Gerade an der Frage des Heiligen Abendmahles entzündeten sich die heftigsten Auseinandersetzungen. Melanchthon behauptete dennoch, Luthers Lehre zu vertreten, obwohl ihm als scharfsinnigen Denker längst klargeworden war, daß seine Auffassung an diesem entscheidenden Punkte von Luther abwich. Dieser hingegen hatte sich noch bis zu seinem Tode - auch noch in seinen letzten in Eisleben gehaltenen Predigten - entschieden und eindeutig geäußert. Dessen ungeachtet wurde später (wahrscheinlich durch Melanchthon selbst) das Gerücht verbreitet, Luther habe kurz vor seinem Tode seine Meinung geändert.

Die Philippisten versicherten zwar auch, an der sakramentalen Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi festzuhalten, bezogen diese aber auf die Feier des Abendmahles allgemein, nicht auf die darin durch Christi Worte gesegneten Elemente des Brotes und Weines.

Wie stark der Gegensatz zwischen Lutheranern und Philippisten zahlreiche und langwierige Auseinandersetzungen auslöste, sei am Beispiel des Wormser Kolloquiums von 1557 kurz geschildert.

Lutheraner ausgebootet

Dieses Kolloquium bezeichnen namhafte Historiker als den letzten (leider fruchtlosen) Versuch, eine Verständigung zwischen der papsttreuen Partei und der sich von dieser trennenden oder bereits getrennten reformatorischen Seite herbeizuführen.

Der zwei Jahre zuvor verabschiedete „Augsburger Religionsfriede" war nämlich nur den sog. „Augsburger Confessionsverwandten" zugestanden worden, d.h. denjenigen, die sich zum Augsburger Bekenntnis bekannten. Die sog. „Täufer und Sakramentierer", aber auch Zwinglianer und die damals noch nicht zahlreichen Anhänger Calvins, blieben damit außerhalb des Religionsfriedens. Trotz dieser klaren Abgrenzung versuchten aber auch andere, die in dieser oder jener Hinsicht Lehrabweichungen von der Confessio Augustana aufwiesen, sich als „Augsburger Confessionsverwandte" auszugeben, um damit reichsrechtliche Anerkennung zu erlangen. Die Alternative war: Entweder im Interesse eines gegenüber Kaiser und Papst politisch möglichst starken Bündnisses den Begriff „Augsburger Confessionsverwandte" sehr weit zu fassen, oder aber eine im Sinne der Confessio Augustana auf Gottes Wort gegründete lehr- und bekenntnismäßig einheitliche Kirchengemeinschaft zu erzielen.

Die Lutheraner, unter ihnen nicht zuletzt der Braunschweiger Superintendent Joachim Mörlin, versuchten 1557 vor Beginn des Wormser Kolloquiums eine Einigung der „Augsburger Confessionsverwandten" und die Zurück-

weisung derjenigen zu erreichen, die sich lehrmäßig nicht in Übereinstimmung mit der Confessio Augustana befanden. Es waren dies nicht nur die „Zwinglianer", sondern u. a. auch die Wiedertäufer, sowie die Anhänger Osianders, Majors und Schwenckfelds.

Melanchthon aber hatte sich inwischen in mancherlei Hinsicht den oberdeutschen Theologen wie Butzer oder auch Calvin angenähert. Er widersetzte sich daher einer Verurteilung dieser Lehrmeinungen schon bei einer Vorbesprechung, u. a. mit der Begründung, daß doch so viele Städte und Länder und hochgestellte Persönlichkeiten diesen zuneigten.

Nach einigem Hin und Her sahen sich schließlich die lutherischen Theologen veranlaßt, von sich aus die genannten von der Confessio Augustana abweichenden Lehrmeinungen zu verurteilen. Melanchthon und die übrigen protestantischen Delegierten schlossen sie darauf kurzerhand von den Sitzungen aus, und zwar mit der Begründung, daß durch solche Verurteilung die Papisten, gegen die man sich mit allen protestantischen Theologen vereinigen müsse, gestärkt würden. Die Lutheraner bezeichnete man als „Zänker und Friedensstörer", denen man nicht nachgeben dürfe. In ähnlicher Weise hatte Melanchthon den Erfurter Pfarrer Johann Hachenburg, der zuvor schon auf die zwinglianischen Irrlehren aufmerksam gemacht hatte, als „Esel zu Erfurt" verunglimpft. Nach diesen Ereignissen blieb den Lutheranern nichts anderes übrig, als Worms zu verlassen, freilich nicht ohne eine feierliche Protestation zu hinterlassen.

Sieg der Kirchenpolitik über die Theologie

Beide, sowohl die römisch-katholische („papistische") wie auch die philippistische Seite, konnten so nach dem Wormser Kolloquium auf einen „Sieg" zurückblicken: Die römisch-katholische Seite konnte zufrieden sein, weil die Rechte, die beim Religionsfrieden den sog. „Augsburger Confessionsverwandten" zugestanden waren, nicht durchgesetzt werden konnten. Die philippistische Seite hatte gegen den Willen der Lutheraner insofern gesiegt, als die verschiedenen protestantischen Richtungen nun gemeinsam einen geschlossenen antirömischen Block bilden konnten. Beide Siege waren aber Pyrrhussiege, denn damit wurde die konfessionelle Spaltung der abendländischen Christenheit endgültig besiegelt.

Aus Anlaß des Melanchthonjahres sollte man von solchen historischen Erfahrungen her auch Lehren für Gegenwart und Zukunft der Kirche ziehen. In der heutigen Situation der Christenheit stellt sich die Forderung nach Einheit der Kirchen auf neue Weise. Es ist aber die Frage, womit der erstrebten Einheit wirklich gedient ist: Ob durch kirchenpolitische Maßnahmen, durch die unbequeme Theologen beiseite geschoben werden (man kann dies auch in der Gegenwart beobachten!), was letzten Endes nur zur Vertiefung der Fronten, nicht aber zu ihrer Überwindung führen muß, oder aber durch zähes, geduldiges Ringen um die Wahrheit des Wortes Gottes, der apostoli-

schen Wahrheit, auf die Christus seine Kirche - die ganze ecclesia catholica - gründet.

Philipp Melanchthon hatte sich bis zu seinem Tode damit auseinanderzusetzen, daß ihm sein Abweichen von Luther vorgehalten wurde. In der Kirchengeschichtsschreibung wird meist hervorgehoben, daß Melanchthon, als er am 19. April 1560 starb, von der „rabies theologorum" (= der Wut der Theologen) erlöst wurde. Meist erscheinen dabei die Lutheraner als diejenigen, die dem „Praeceptor Germaniae" einseitig und rechthaberisch zugesetzt hätten, als habe es sich hier nicht um grundlegende Entscheidungen im Ringen um die Wahrheit des Wortes Gottes gehandelt.

Aber gerade mit dem Beharren auf dem Realpräsenzglauben zeigten die Lutheraner nicht die ihnen vielfach unterstellte Engstirnigkeit, sondern eine große ökumenische Weite, denn sie spürten, daß mit dem Verlust der Realpräsenz der Konnex zur „ganzen Christenheit auf Erden" [„ecclesia catholica!"] abreißen würde, bzw. sie fürchteten - modern ausgedrückt - den Verlust der „katholischen Dimension". War doch gerade der von Luther so entschieden festgehaltene Realpräsenzglaube das gemeinsame Band, das die Wittenberger Reformation mit der Gesamtchristenheit gegenüber den abweichenden protestantischen Lehrmeinungen verband.

Denn bei aller Geschiedenheit von Rom bekannten die Lutheraner das gemeinsame Band zur gesamten katholischen Kirche, indem sie sich im Bekenntnis zur Realpräsenz der Papstkirche näher fühlten als z. B. dem Calvinismus. Sie folgten darin Martin Luther selbst, der bekannt hatte: „... ehe ich mit den Schwärmern nichts als Wein haben wollte, wollte ich lieber mit dem Papst nichts als das Blut Christi behalten." In gleichem Sinne distanzierte sich später auch der bedeutende Theologe und Braunschweiger Stadtsuperintendent Martin Chemnitz leidenschaftlich von den Leugnern der Realpräsenz, indem er die Übereinstimmung der lutherischen Lehre mit der derjenigen Kirchen bekannte, die die wahre und substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl anerkennen und lehren.

Dagegen hatte Melanchthon wiederholt die von den Gnesiolutheranern weitergetragene Abendmahlslehre Luthers als papistisch abgelehnt. Obwohl auch er unter der sich vollziehenden endgültigen Trennung von Rom litt, trug er faktisch zum Bruch mit dem gesamtkatholischen Konsens bei, der hinsichtlich des Glaubens an die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im sakramentalen Brot und Wein besteht und der bis heute nach wie vor die orientalischen, orthodoxen und römisch-katholischen Kirchen mit dem Luthertum verbindet.

Die Verurteilungen, die das Konzil von Trient im Zeichen der Gegenreformation vornahm, trafen dann tatsächlich eher die philippistische Position als die lutherische. Martin Chemnitz hat dies in seinem großen Werk „Examen Concilii Tridentini" deutlich gemacht. Er war es auch, der später maßgeblich dazu beitrug, daß Luthers Abendmahlslehre in der Konkordienformel, der

1580 verabschiedeten letzten großen lutherischen Bekenntnisschrift, bewahrt blieb.

So ist der Philippismus bis zum heutigen Tage ein verhängnisvolles Erbe der lutherischen Kirche geblieben, wie gerade die heute im Protestantismus gängigen Abendmahlsanschauungen zeigen, bei denen in der Regel das kirchenpolitische Interesse einer nur formalen gesamtprotestantischen Einheit gegenüber dem Ringen um Einigung in der Lehre auf dem Grund schriftgemäßer Lehre das Übergewicht hat.

Melanchthongedenken 1997

Deshalb kann man als Lutheraner das Melanchthongedenken nur mit durchaus zwiespältigen Gefühlen begehen. Gewiß wird man die Verdienste Melanchthons, die er sich als „Praeceptor Germaniae" im Zusammenwirken mit Luther erwarb, nicht vergessen dürfen. Aber die Folgen der späteren Haltung Melanchthons können ebenso wenig übersehen werden.

Joachim Mörlin, der Amtsvorgänger von Martin Chemnitz im Amt des Braunschweiger Stadtsuperintendenten, der selbst einst bei Luther und Melanchthon in Wittenberg studiert hatte, hat dieses Urteil nach den Erfahrungen, die er nach Luthers Tode mit Melanchthon hatte machen müssen, im Jahre 1562 in folgende Worte gefaßt:

„Weil ich selbst trefflich viel vom Herrn Philippus halte wegen der herrlichen hohen Gaben und vortrefflichen großen Nutzen, den Gott durch diesen Manne für viele Tausende in seiner Kirche bis auf die Zeit Luthers ausgerichtet hat, ist er auch so lange mein lieber Praeceptor gewesen. Daß ich aber um seiner Gaben und Nutzen willen, auch dasjenige rühmen und annehmen sollte, das er nach der Zeit Luthers gegen Gottes Wort und seine eigene Lehre getan oder geschrieben hat, werden diese guten Herren weder mir noch keinem guten Menschen zumuten, weil es zu grob und öffentlich gegen Gottes Wort wäre. Gal. 1.: Wenn auch ein Apostel oder ein Engel vom Himmel wäre ..."

Jürgen Diestelmann:

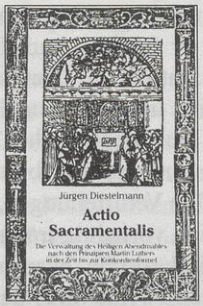
Actio Sacramentalis

435 Seiten, geb., 16,5 x 24 cm, **65,- DM**

Die Verwaltung des heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel.

Zu beziehen durch:

Verlag der Lutherischen Buchhandlung
Eichenring 18 • 29393 Gr. Oesingen,
Tel.: 05838/772 • Fax: 05838/702



Lowell C. Green:

Melanchthon als Vater der lutherischen Systematischen Theologie[1]

Philipp Melanchthon war sowohl als humanistischer Gelehrter als auch als Theologe eine im höchsten Maße einflußreiche und geschichtlich wirksame Gestalt. Er sollte zum Vater des deutschen Bildungssystems und der modernen Naturwissenschaft werden; er war der erste protestantische Dogmatiker; und er war der Urheber von mehr als der Hälfte des lutherischen Konkordienbuches. Aus diesem Grund gedenken wir in diesem Jahr 1997 zu Recht des 500. Geburtstages dieses großen Humanisten, Pädagogen, Theologen und Reformers und wollen uns aus diesem Anlaß mit Melanchthon als dem Vater der lutherischen Systematischen Theologie beschäftigen.

I. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Melanchthon.

In der Vergangenheit wurde die Frage, wann Melanchthon der Theologie den Rücken kehrte, um Humanist zu werden, oft so behandelt, als ob eine solche Wendung gleichbedeutend mit seinem Abfall vom Glauben sei. Dem liegt die naive Annahme zugrunde, ein Humanistendasein sei nicht vereinbar mit einem Theologendasein. Gelehrte, die so denken, neigen dazu, den Melanchthonischen Gebrauch der Rhetorik und Dialektik als Abfall von der wahren Theologie und Hinwendung zum Humanismus oder sogar zur Philosophie zu interpretieren. Übersehen wird dabei, daß Melanchthon nicht einfach ein Humanist, sondern ein christlicher Humanist war. Dem wahren Melanchthon kommt man nur auf die Spur, wenn man seine Arbeiten im Bereich der freien Künste und in der Theologie zusammensieht[2]. Wenige haben Melanchthon so treffend in diesem Licht verstanden wie Werner Elert. Anläßlich des 450. Geburtstages Melanchthons hielt er einen Vortrag mit dem Titel: "Humanität und Kirche". Dort zeigt er überzeugend auf, wie bitter nötig für

1 Vortrag anläßlich seines 500. Geburtstages gehalten am Johann Gerhard Institute, Decatur, Illinois, am 17. Februar 1997; bearbeitet und übersetzt von Armin Wenz. Zitate aus den Quellen und der Sekundärliteratur sind in den meisten Fällen aus dem Englischen übersetzt.

2 Die Tendenz zu einer Aufspaltung des Melanchthonverständnisses kann in dem klassischen Essay von Paul Joachimsen, Loci Communes, Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation (Lutherjahrbuch 8, 1926, S. 27-97, besonders S. 33) beobachtet werden. Wenigen ist es so gut gelungen, beide Aspekte Melanchthons zusammenzusehen wie Werner Elert in seinem Aufsatz: "Humanität und Kirche. Zum 450. Geburtstag Melanchthons" (1947), in: Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948, S. 92-113. Vgl. neuerdings auch Oswald Bayer, "Die Kirche braucht liberale Erudition". Das Theologieverständnis Melanchthons, in: Kerygma und Dogma 36, 1990, S. 218-243.

die moderne Welt die Wertschätzung jener Humanität wäre. Und er erkennt im christlichen Humanismus Melanchthons das einzige Mittel gegen die Dehumanisierung im nationalsozialistischen Deutschland und in der modernen Welt. Die letzten 50 Jahre brachten weitere unzählige Grausamkeiten und unterstreichen so nur die Notwendigkeit für eine erneute Wahrnehmung der Humanität. Aus diesen Gründen wollen wir aufmerksam bedenken, wie Melanchthon den christlichen Humanismus in den Dienst des Evangeliums stellte, wie er Philosophie und Theologie miteinander verband und worin er den Gegensatz dieser Disziplin sah.

A. Die Verbindung von Philosophie und Theologie

Der Ausdruck "Philosophie" war zu jener Zeit gleichbedeutend mit den "freien Künsten" (artes liberales). Diese bestanden aus der Trivia (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und der Quadrivia (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik). Wilhelm Maurer hat die mittelalterlichen Wurzeln von Melanchthons Anschauung der Dialektik und Rhetorik aufgedeckt[3]. Noch vor seinem Umzug von Tübingen nach Wittenberg hatte Melanchthon sein erstes Buch über die Rhetorik verfaßt[4]. In einem einleitenden Brief an seinen ehemaligen Schüler Bernhard Maurus, stellt Melanchthon vergleichend fest, die Aufgabe der Dialektik sei zu lehren (docendum) und die Aufgabe der Rhetorik sei zu bewegen (movendum)[5]. Einige Humanisten wie der berühmte Italiener Pico della Mirandola hatten abschätzig von der "leeren Rhetorik" gesprochen. In seiner berühmten "Erwiderung auf Pico" aus dem Jahre 1542 widersprach Melanchthon energisch und verglich die Rhetorik oder Redegewandtheit mit der Malerei, denn so wie ein Maler einen Körper nachahme, so male und porträtiere eine Rede die menschlichen Gedanken[6]. Melanchthon fügte hinzu: "Wir nennen einen solchen Mann einen Redner, der andere sorgfältig, deutlich und mit einer gewissen Würde gute und notwendige Sachverhalte lehrt. Wen du, Pico, als Philosophen bezeichnest, das verstehe ich nicht. Ich jedenfalls verstehe unter einem Philosophen einen, der, nachdem er selber gelernt hat und für die Menschheit gute und nützliche Dinge kennt, eine Lehre (Doctrina) aus dem akademischen Dunkel hervorholt und

3 Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 2 Bände, Göttingen 1967/1969; hier: Band I, S. 193f.

4 Das von mir eingesehene Exemplar befindet sich in der Bücherei des Concordia Seminary in St. Louis: Philipp Melanchthonis De Rhetorica Libri Tres. Basel, Johannes Frobenius, Mai 1519.

5 CR 1, 64f (CR = Corpus Reformatorum, Bände 1-28. Philipp Melanchthonis Opera quae supersunt omnia; Hrsg.: Karl Gottlieb Bretschneider, Heinrich Bindseil, Halle 1834ff).

6 Vgl. CR 9,687-703, hier: S. 692. Eine gute englische Übersetzung dieser schwierigen Schrift und einen hilfreichen Kommentar bietet Quirinius Breen, Christianity und Humanism. Studies in the History of Ideas, Grand Rapids 1968, S. 39-68 (hier: S. 57).

sie für das öffentliche Leben zugänglich und praktizierbar macht, einen also, der die Menschen unterrichtet über die Phänomene der Natur, über die Religion oder über das Regieren."[7]

In Melanchthons Schrifttum gibt es eine natürliche Verbindung zwischen Theologie und Philosophie (den freien Künsten). Wenn er in den freien Künsten unterrichtete, gebrauchte er biblische oder theologische Beispiele, wie man besonders an seinen frühen Textbüchern zur Rhetorik, Dialektik und Grammatik beobachten kann. Wenn er Theologie unterrichtete, verwendete er Einsichten aus den freien Künsten (Dialektik und Rhetorik), um seine Inhalte in die rechte Ordnung zu bringen. Melanchthon legte sehr großen Wert auf die Notwendigkeit der Dialektik und der Rhetorik für den Theologen und Gemeindepastor. Mit Hilfe dieser Disziplinen legte er den Grund für die moderne Homiletik[8]. Wenn er griechische Grammatik unterrichtete, bot er kurze Textsammlungen aus dem griechischen Neuen Testament für den Gebrauch seiner Studenten dar. Solche Materialien für philologische Studien erschienen dann wieder in Kommentaren, kurzen dogmatischen Verlautbarungen und bald auch in der ersten protestantischen Dogmatik, den "Loci communes seu Hypotyposes theologicae" von 1521[9].

Obwohl Luther dafür bekannt war, daß er zuweilen den "blinden und heidnischen" Lehrer Aristoteles kritisierte[10], konnte er auch zustimmend über

---

7 CR 9, 692f; Breen, a.a.O. S. 57f.

8 Später entwickelte er seine rhetorischen Ansichten weiter zu einem ersten Entwurf einer protestantischen Homiletik. Vgl. Uwe Schnell, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons, Arbeiten zur Geschichte und Theologie d. Luthertums, Band 20, Berlin 1968.

9 Zu Melanchthons Schriftgebrauch in seinen Vorlesungen über die freien Künste vgl. Lowell C. Green, Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen Melanchthon. Ein neuer Zugang zu seinen Bibelarbeiten und Disputationsthesen, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 84, 1973, S. 30-48. Dieser Aufsatz führt frühere Artikel aus meiner Hand weiter und korrigiert andere Autoren. Schneider weicht einer Entscheidung aus, wenn er schreibt: "Greens Sicht hat sich nicht als tragfähig durchgesetzt oder als eine Revision der textkritischen Probleme des jungen Melanchthon erwiesen." (John Schneider, Philipp Melanchthon's Rhetorical Construal of Biblical Authority: Oratio Sacra, Lewiston 1990, S. 143f, Anm. 19). Er übersieht die Tatsache, daß seine Gewährsmänner lange vorher schrieben und meinen Artikel von 1973 gar nicht kannten. Außerdem kommt die Tragfähigkeit meiner Darlegung nicht durch ihre Akzeptanz zustande, sondern durch die Stichhaltigkeit ihrer Dokumentation und Argumentation. Schneider beruft sich vor allem auf Maurer, der meine textkritischen Erkenntnisse zur Theologica Institutio verwarf und behauptete, diese Schrift stamme von Melanchthon (vgl. Maurer, Band 2 <wie Anm. 3>, S. 104). Maurer wurde durch Kolde in die Irre geführt, der Plitts Entdeckung verwarf, daß die Institutio nicht aus der Hand Melanchthons stammt. Beide konsultierten nicht das Manuskript, das sich im Christianeum in Hamburg befindet. Ich habe den Originaltext überprüft und kann dafür bürgen, daß er definitiv nicht die Handschrift Melanchthons, sondern eines Unbekannten bietet. Weil der Text nicht aus seiner Hand stammt und er seine Authentizität explizit verworfen hat, habe ich ihn als "von drittem Rang" bezeichnet, als einen Text unbekannten Ursprungs, den Melanchthon selbst verwarf.

10 Vgl. WA 6,457,34f (WA = Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff - WATr = Tischreden; WABr = Briefwechsel).

den Stagiriten reden. In seiner Schrift "An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520) schrieb er: "Das möchte ich gerne leiden, daß Aristotelis Bücher von der Logica, Rhetorica, Poetica behalten oder sie in eine andere kurze Form gebracht, nützlich gelesen würden, junge Leute zu üben, wohl zu reden und predigen; aber die Commentare und Secten müßten abgethan, und gleich wie Cicero's Rhetorica ohne Commentar und Secten, so auch Aristotelis Logica einförmig ohne solche große Commentare gelesen werden."[11]

Ein Kennzeichen des Humanisten Melanchthon war es, daß er die Methode der vier "Ursachen" (causae) benutzte, um Sachverhalte in seinem Werk in Klarheit darzustellen. Der Leser sei davor gewarnt, diese Denkweise allzuschnell mit dem metaphysischen Konzept von Ursache und Wirkung zu verwechseln. Ein kurzer Blick in Cassells Latein-Wörterbuch unter dem Stichwort "causa" offenbart uns die zahlreichen möglichen Bedeutungen dieses Wortes wie Vernunft, Motiv, Schlußfolgerung, Interesse, Rechtsfall, (Rechts-) Anspruch, Situation, Bedingung oder Diskussionsgegenstand[12]. In Melanchthons Gebrauch bedeutet "causa" häufig so viel wie "die Sache, die zur Diskussion steht." In seiner Schrift "Compendiaria dialectices ratio" von 1520 zählt er die vier "causae" folgendermaßen auf: "Die 'causa' bezeichnet die Sache, aus welcher eine andere Sache folgt. Die Wirkursache (causa efficiens) ist eine Person oder eine Sache, die etwas anderes hervorbringt, so wie der Zimmermann ein Haus oder der Vater einen Sohn. Die Materialursache (causa materialis) bezeichnet, woraus etwas gemacht ist; z.B. ein Tisch aus Holz. Die Formalursache (causa formalis) ist die äußere Erscheinung des Materials. Die Finalursache (causa finalis) ist der Gebrauch der Sache."[13]

Auf die Rechtfertigung können diese vier "causae" beispielsweise folgendermaßen übertragen werden. Die Materialursache ist die Person, die Rettung braucht; die Wirkursache ist der Eine, der rechtfertigt; die Formalursache sind die Gnadenmittel, durch die Gott wirkt; und die Finalursache ist die Absicht dieser Handlung, die Rettung des Menschen[14]. Auch Luther ge-

---

11 WA 6,458,26-31; hier zitiert nach Walch 2 Band X, Sp. 337.

12 Vgl. auch Mittellateinisches Glossar, Hrsg.: Habel/Gröbel, Paderborn 1959: "Sache, Ding, Gepäck, Hinderungsgrund, Schuld, Tatsache, Hergang, Rechtshandel, Prozeß, Nutzen, Gewinn".

13 CR 20, 759.

14 Melanchthons Gebrauch der vier "causae" führte zu jener berühmten Kontroverse um die Ursachen der Bekehrung; Melanchthon sah diese im Wort Gottes, im Wirken des Heiligen Geistes und in der willentlichen Zustimmung des Gläubigen. Diese drei Ursachen sind bekannt, eigentlich handelt es sich aber nach dem genannten Schema um vier: Der Gläubige ist die Materialursache, der Geist die Wirkursache, das Wort ist die causa formalis und das geheiligte Leben des Bekehrten die causa finalis - das Ziel. Melanchthon zog in diesem Fall Kritik auf sich, weil er sagte, die Person müsse willentlich der Heiligung zustimmen. Auf diese Kritik hin machte er deutlich, daß er nicht den Unwiedergeborenen meinte, sondern die wiedergeborene Person, den Gläubigen. Vgl. dazu Lowell C. Green, The Three Causes of Conversion in Philipp Melanchthon, Martin Chemnitz, David Chytraeus, and the Formular of Concord, in: Luther-Jahrbuch 47 (1980), S. 89-114.

brauchte gelegentlich diese Sprechweise, die auf Aristoteles zurückgeht. Er riet aber zur Vorsicht beim Gebrauch solcher Begriffe wie "causa". Melanchthons Schüler und Nachfolger aber sollten später diese Terminologie zu einem dominierenden Faktor in ihren theologischen Werken machen[15]. Einige dieser Epigonen haben sogar Luthers Schriften und Tischgespräche in die Form von "Loci communes" umzuarbeiten versucht[16].

B. Die Spannung zwischen Theologie und Philosophie

Wir konnten feststellen, daß "Philosophie" im Sinne der freien Künste sowohl von Luther als auch von Melanchthon als eine wichtige Hilfswissenschaft im Dienst des Theologen angesehen wurde. Recht angewandt war sie Dienstmagd der Theologie. Wenn wir uns nun aber der Philosophie im Sinne der Metaphysik zuwenden, dann sieht alles ganz anders aus. Luther warnte vor einer Verfälschung der Theologie durch Einflüsse "dieses Heiden" Aristoteles. Melanchthon stimmt in der Verwerfung der aristotelischen Metaphysik und Ethik mit Luther überein[17]. Er ging sogar so weit, folgendes zu schreiben: "Philosophie prostituiert, ich wiederhole, sie prostituiert die Kirche; und wir würden behaupten, daß sie so vorgeht mit der widernatürlichen Begierde von Sodom."[18] Ausführlich behandelt Melanchthon den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. In seinen Studien zum Kolosserbrief (1527) warnte er davor, beide miteinander zu vermischen. Während das Evangelium die Lehre vom geistlichen Leben (doctrina vitae spiritualis) sei, gehe es in der Philosophie um die Lehre vom leiblichen Leben (doctrina vitae corporalis)[19]. Auf die leiblichen bzw. weltlichen Dinge des Lebens bezo-

15 Vgl. z. B. David Chytraeus, Catechesis (1554), in seiner Darlegung des Gesetzes und der guten Werke (J.M. Reu, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichtes in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, Gütersloh, 1904ff, I. Teil, III. Band, 1. Abt. 3. Lieferung (1916), S. 293f; 325; 306 f. Die Theologen des 17. Jahrhunderts weiteten das System stark aus. Johann Gerhard, der König der Dogmatiker legt die causae weit ausführlicher dar als noch Melanchthon. Der von Melanchthon geprägte Gebrauch aristotelischer Dialektik und Rhetorik setzt sich dann fort über Männer wie Calov und Quenstedt bis zum letzten großen orthodoxen Dogmatiker, David Hollaz, und darüber hinaus auch in den dogmatischen Systemen der reformierten Theologie. Die Loci-Methode Melanchthons durchdrang aber auch Bücher aus nichttheologischen Disziplinen.

16 Georg Rörer, der verläßlichste "Schreiber" Luthers, kritisierte einen Joseph Hänel, weil dieser Luthers Tischreden als Loci communes umformuliert hatte. Vgl. WATr 5, XLII.

17 So in Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum pro Martino Luthero theologo oratio, in: CR 1,301; SA (= Melanchthons Werke in Auswahl. Studienausgabe, hrsg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1951ff) 1,72,16-31.

18 CR 1,313; SA 1,87,1-3: "Prostituit inquam, prostituit Ecclesiam philosophia, ut cum infandis etiam Sodomae libidinibus certemus."

19 SA 4,241,29-32; zitiert bei Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Gütersloh 1937-1951; (Neudruck Darmstadt, o.J.) Band I/1, S. 175.

gen hat die Philosophie ihre Berechtigung. In Beziehung zur Theologie aber darf die Philosophie nur Dienstmagd der Theologie sein; auf keinen Fall darf sie zu einer Veränderung ihres Inhaltes führen.

Melanchthon und Luther sprachen scharf von den mittelalterlichen scholastischen Theologen und verwarfen viele ihrer Lehren. Viele moderne Gelehrte wiederum nennen Melanchthon einen Scholastiker. War er nun ein Scholastiker oder zumindest ein Vorreiter für die Verwendung scholastischer Terminologie? Beim Versuch, diese Fragen zu beantworten, wollen wir die von Friedrich Hauck gegebene Definition der Scholastik zugrundelegen. Hauck sieht in der Scholastik "die kirchliche Wissenschaft des Mittelalters, welche über die bloße Überlieferung der Dogmen hinausschreitend, die Kirchenlehre, deren Wahrheit und Gültigkeit ihr feststeht, logisch durchzudenken und ihre Vernünftigkeit zu beweisen sucht"[20]. In der Tat versuchte Melanchthon, die Kirchenlehre logisch zu durchdenken. Aber er versuchte nicht, ihre Vernünftigkeit zu beweisen. So gesehen war Melanchthon kein scholastischer Theologe. Doch die von ihm eingeführte Methode wurde die Methode der "Lutherischen Orthodoxie". Und in späteren Jahren wandelte sich die Lutherische Orthodoxie zu einer protestantischen Scholastik im Sinne von Hauck, als sie versuchte, die Vernünftigkeit der christlichen Lehre zu beweisen. Dieses Unterfangen endete in der Katastrophe, als der Rationalismus in der Kirche vordrang. Vielleicht kann man Melanchthon nicht verantwortlich machen für die Fehler derer, die seine Methodologie mißbrauchten. Nichtsdestoweniger war er es, der die scholastische Terminologie hoffähig machte[21].

C. Luthers Reaktion auf Melanchthons "scholastische Terminologie"

Was dachte Luther über die sogenannte Scholastik Melanchthons? Die Beziehung beider auf diesem Gebiet ist gar nicht so unterschiedlich und komplexer, als das allgemein gesehen wird. Luther stand den freien Künsten nicht feindlich gegenüber. Und Melanchthon wollte keineswegs die evangelische Wahrheit auf dem Altar der Metaphysik opfern. Die Annahme schließlich, Melanchthon habe keine originellen Gedanken gehabt, sondern ledig-

20 Friedrich Hauck, Theologisches Fremdwörterbuch. Göttingen 1950, S. 150.

21 Vgl. dazu Friedrich Hübner, Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon, Gütersloh 1936, S. 139f. Hübner sieht Melanchthons Stellung zur Philosophie kritisch. Er meint, während Melanchthon selbst die Rolle der Vernunft in der Theologie vorsichtig begrenzt habe, habe sein System doch die Saat künftiger Schwierigkeiten in sich getragen. Melanchthon habe die Philosophie zur Dienstmagd der Theologie gemacht; bei ihm und in der lutherischen Orthodoxie sei die Philosophie dem Prinzip von Gesetz und Evangelium untergeordnet gewesen. Aber die Vernunft sei ein riskanter Verbündeter. Im Rationalismus sei die schützende Grundlage von Gesetz und Evangelium verloren gegangen. Hübner meint, daß man zwar Melanchthon nicht voll verantwortlich machen könne für das Denken anderer nach ihm, aber deren Schwäche sei schon seinem System inhärent.

lich Luthers Lehren übernommen und sie in scholastische Terminologie gegossen, ist schlichtweg falsch. Beide Männer arbeiteten eigenständig. Zahlreiche Facetten des Melanchthonischen Denkens sind keine Leihgaben Luthers; und es gibt viele wichtige Einsichten Luthers, die in Melanchthons Schriften nicht auftauchen. Darüber hinaus gab es bedeutende theologische Unterschiede zwischen beiden. Es sollte das Schicksal der lutherischen Theologie werden, daß Melanchthons systematischen Formulierungen viel leichter an künftige Generationen weitergegeben werden konnten als Luthers oft prophetischen Äußerungen. Unbewußt folgten die orthodox-lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts Melanchthon mehr als Luther, so zum Beispiel bei der Lehre der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. So lösten sie diese Unterscheidung von Gesetz und Evangelium von der Gotteslehre und der Christologie, was Luther durch seine Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes (Deus absconditus seu revelatus) vermieden hatte. Auf diese Weise aber wurde die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu nur einem unter vielen Lehrstücken (loci theologici), statt wie bei Luther die dynamische Macht der ganzen Theologie darzustellen.[22]

Von Zeit zu Zeit aber konnte auch Luther Gebrauch machen von der sogenannten scholastischen Theologie. So schrieb er einmal für seinen Sohn eine kurze Unterrichtung über die Dialektik und die Rhetorik, von der wir allerdings nur durch einen Hinweis in den Tischgesprächen wissen[23]. Dort verglich er die Funktionen der Dialektik und der Rhetorik miteinander und unterwies seinen Sohn im Gebrauch der vier Ursachen (causae) und in ähnlichen Dingen. Einmal stellte er diese Dinge in Beziehung zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium: "Ich habe begonnen, den Dekalog als die Dialektik des Evangeliums und das Evangelium als die Rhetorik des Dekalogs anzusehen."[24] Weitere erwähnenswerte Beispiele könnten wir hier anführen, in denen Luther das Verhältnis von Dialektik und Rhetorik diskutiert oder mit Hilfe der vier Ursachen oder der Wendung "causa sine qua non" besonders wichtige Gründe ins Feld führt. In einer künftigen Veröffentlichung will ich mich diesem Thema scholastischer Terminologie bei Luther ausführlicher zuwenden.

---

22 Einen Versuch, Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium und von verborgenem und offenbarem Gott für die Dogmatik wiederzugewinnen und so einige Kennzeichen protestantischer Scholastik zu überwinden, habe ich formuliert in: Lowell C. Green, Adventures in Law and Gospel: Lectures in Lutheran Dogmatics, Fort Wayne 1993.

23 WATr 4,647-649 (Nr. 5082b).

24 Vgl. im Kontext: "Ego hic factus sum novus discipulus decalogi, illum iam requerascens ad verbum edisco, et video verum esse, quod sapientiae eius non est numerus, et coepi iudicare, decalogum esse dialecticam euangelii et euangelium rhetoricam decalogi, habereque Christum omnia Mosi, sed Mosem non omnia Christi, appelavique novo nomine kachedath inclusio legis." (WABr 5,409,26-30).

II. Ursprung und Wachstum der Loci communes Melanchthons

Die erste protestantische Systematische Theologie wurde von Melanchthon verfaßt und erschien im Dezember 1521 unter dem Titel "Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae", was wörtlich bedeutet: "Gemeinplätze über theologische Sachverhalte oder theologische Grundmuster"[25]. Die beste Textfassung ist immer noch die Ausgabe von Gustav L. Plitt und Theodor Kolde aus dem Jahre 1900, die den Text auf 199 Seiten mit zahlreichen ausführlichen Fußnoten darbietet. Melanchthon setzte die Arbeit an den Loci sein Leben lang fort, indem er viele Erweiterungen vornahm, so daß das Werk immer länger wurde. In der von Robert Stupperich herausgegebenen Studienausgabe umfassen die Loci von 1521 160 Seiten, wohingegen die letzte Ausgabe von 1559 650 Seiten lang ist. Auf die Frage der verschiedenen Versionen kommen wir später zurück. Zunächst soll uns die Frage beschäftigen, weshalb Melanchthon für seine Dogmatik den eigenartigen Titel "Loci communes" wählte?

A. Die Loci-Methode[26]

Die Forscher Peter Petersen und Quirinius Breen haben die Frage nach der Herkunft von Melanchthons Loci-Methode unterschiedlich beantwortet. Petersen führte sie auf die Logik des Aristoteles zurück[27]. Breen korrigierte das, indem er zeigte, daß die rationalistische Position des Aristoteles von Melanchthon verworfen wurde, der in diesem Punkt Cicero folgte. Während Aristoteles gelehrt hatte, daß man sicheres Wissen nur durch logisches Denken gewinnen könne[28], hatte Cicero gelehrt, daß man Wissen sowohl durch Rhetorik als auch Dialektik (Logik) gewinnen könne[29]. Melanchthon nun mo-

25 Die Loci sind jetzt in einer schönen deutsch-lateinischen Ausgabe zugänglich: Philipp Melanchthon: Loci Communes, 1521. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993. Pöhlmann übersetzt den Titel folgendermaßen: "Grundbegriffe der Theologie oder Theologische Skizzen".

26 Zur Loci-Methode vgl. Paul Joachimsen (wie Anm. 2); Oswald Bayer (wie Anm. 2); Wilhelm Maurer, Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. In: Lutherjahrbuch 25 (1958), S. 146-180; ders., Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. In: Lutherjahrbuch 27 (1960), S. 1-50; Quirinius Breen, The Terms 'Loci Communes' and 'Loci' in Melanchthon, in: Christianity and Humanism. Studies in the History of Ideas, Grand Rapids 1968, S. 93-105; John R. Schneider (wie Anm. 9), S. 205-262.

27 Peter Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, S. 93-95.

28 Zu der aristotelischen Sicht der wahrscheinlichen und gewissen Wahrheit und der Beweisführung vgl. seine Analytica posteriora, 1. Buch, 2. Kapitel.

29 Breen (wie Anm. 26), S. 97.

difizierte auch Ciceros Ansatz, daß es Wissen nur als Wahrscheinlichkeit geben könne, indem er darauf bestand, daß die göttliche Offenbarung nicht nur Quelle bloß wahrscheinlichen Wissens ist, sondern eines gänzlich zuverlässigen Wissens. In der Loci-Ausgabe von 1559 schrieb er: "Denn die Lehre der Kirche wird nicht aufgrund empirischer Erfahrung erbracht, sondern aufgrund der Setzungen, die Gott dem menschlichen Geschlecht in gewissen und klaren Zeugnissen gegeben hat, durch welche er in seiner großen Güte sich selbst und seinen Willen bekannt gemacht hat ... In der Philosophie aber unterscheidet man gewisse von ungewissen Dingen. Und die Ursachen der Gewißheit sind die universale Erfahrung, Prinzipien und Beweisführungen. Auf diese Weise ist die Ursache der Gewißheit in der Lehre der Kirche die göttliche Offenbarung. Und es ist wichtig zu bedenken, welche Sätze von Gott selbst stammen. ... Die Glaubensartikel aber sind gewiß aufgrund der Offenbarung, die durch gewisse und klare Zeugnisse Gottes bestätigt wird, wie die Auferweckung von den Toten und viele andere Wunder."[30]

Zwei Humanisten des Nordens, welche das Konzept der Loci communes im Bereich des allgemeinen Wissens eingeführt haben, waren Rudolph Agricola und Erasmus. Melanchthon modifizierte ihren Ansatz in einem starken Maße in seinem theologischen Werk. Mit der Übertragung der Loci-Methode auf die protestantische Gelehrsamkeit sollte er die Theologie für Jahrhunderte prägen. Das Hauptwerkzeug beim Bemühen um Wissen war die Frage nach dem grundlegenden Sachverhalt oder "Locus". Cicero bezeichnet die loci als "sedes argumentorum", d.h. als Adern eines Gegenstandes, die man aufgraben muß, um den Gegenstand kennenzulernen, die Gruben, aus denen man das Wissen ans Tageslicht befördert[31]. Der Ausdruck wurde im Englischen des 16. Jahrhunderts als "common places" (Gemeinplätze) wiedergegeben. Gemeint sind grundlegende Themen, unter denen der Lehrer sein Material in rechter Ordnung darlegt, um klar auszudrücken, was er meint. Diese Methode, grundlegende Sachverhalte oder Themen auszuwählen, denen man dann sein Material zuordnet, wurde zur Standardmethode nicht nur in der Theologie, sondern auch auf vielen anderen Wissensgebieten.

Wir wollen die Entwicklung dieser Methode im Werk Melanchthons verfolgen. Bereits in seiner Schrift "De Rhetorica" von 1519 diskutierte er diese Methode, ferner in den "Elementa Rhetorices" von 1542[32], in seinem ersten Buch über die Dialektik "Compendiaria Dialectices Ratio" von 1520[33] und in

30 Vgl. Loci praecipui theologici 1559, CR 21,604; SA II/1, 168,11-20; 168,27-169,2.

31 Breen (wie Anm. 26), S. 97. Breen bemerkt zu Agricola und Erasmus: "Beide bemühten sich mehr um die ciceronische Methode der Wissensermittlung als um die aristotelische. Sie verhalfen den Loci Ciceros zu einer starken Rezeption nördlich der Alpen. Agricola versuchte auf diese Weise, das ganze Wissen auf eine neue Grundlage zu stellen; Erasmus ging es zusätzlich um eine ethische Neuinterpretation des Christentums." (ebd. S. 98).

32 CR 13,451-454.

33 CR 20,748-750.

"Erotemata Dialectices" von 1547[34]. 1531 veröffentlichte er eine kleine Schrift unter dem Titel "De locis communibus ratio"[35].

In einem Brief an Johann Hess vom 7. April 1520 spricht er ausführlich über seine Loci-Methode. Dabei bespricht er das Verhältnis dieser Methode zur Rhetorik und zur Dialektik und stellt fest, er habe das von den Rhetorikern gelernt[36]. Darin schreibt er: "Ich bin nun ausgerüstet für die Obelisken und den Römerbrief des Paulus. Die Arbeit an den Obelisken wird immer umfangreicher. Es sind nicht Anmerkungen wie damals, als ich anfing, sondern ich schreibe 'loci communes' über die Gesetze, Sünde, Gnade, die Sakramente und andere Geheimnisse."[37] Hier macht er also den Unterschied zwischen kommentierenden Anmerkungen zum Römerbrief und einer Dogmatik, die aus kritischen Bemerkungen (Obelisken) zu den Sentenzen des Petrus Lombardus hervorwächst. Das Endresultat waren die gefeierten Loci von 1521[38]. Was aber meinte er mit den Obelisken? Ein Obelisk oder obelus war das Kennzeichen eines Druckers, ähnlich einer kegelförmigen Steinsäule. Dadurch wurden in Textausgaben unechte, verfälschte, zweifelhafte oder überflüssige Wörter oder Passagen gekennzeichnet. Später benutzte man dafür einen Bindestrich, einen Stern oder ein Kreuzchen[39]. Melanchthons Obelisken waren daher kritische Bemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden. Später brachte Melanchthon diese Bemerkungen in eine systematische Ordnung und schuf so seine "Gemeinplätze" (Loci), die erste protestantische Dogmatik.

In "De Rhetorica" von 1519 hatte er geschrieben, die ganze Arbeit des Beweisens und Widerlegens gründe auf solchen loci, welche nach Cicero die "sedes argumentorum" sind[40]. Er zählte dann verschiedene Arten auf: den locus der Definition, den locus der Beschreibung, den locus der Etymologie, den locus, der vom Zufall her argumentiert; den locus des Gegensatzes; den locus der Ähnlichkeit; den locus der Proportion. Und er fügte hinzu: "Cicero schrieb sehr elegant und Rudolf Agricola schrieb sehr sorgfältig über die

34 CR 13,641-752, besonders 659-663.

35 CR 20,693f.

36 Vgl. CR 1,159: "Secutus sum Rhetorum consilium, qui locis communibus comprehendere artes iubent." Dazu Paul Joachimsen (wie Anm. 2) S. 30.

37 CR 1,158. Zu Melanchthons Römerbriefstudien aus den Jahren 1518-1521 vgl. Lowell C. Green (wie Anm. 9). Dieser Aufsatz ersetzt meine früheren Artikel zu diesem Thema und antwortet auf die kritischen Einwände von Sperl, Schäfer und Barton.

38 Vgl. Joachimsen (wie Anm. 2), S. 29f: "Wir sehen ..., daß Melanchthons Schrift herauswächst aus der direkten Opposition gegen die theologischen Hauptwerke (Summen) der Scholastik, besonders gegen die Summa sententiarum des Petrus Lombardus.

39 Vgl. Oxford English Dictionary 12,11f (Compact Edition, New York 1971, 1,1962).

40 De Rhetorica 45: "Hoc autem confirmandi & confutandi artificium totum petitur a disciplina Topica, id est locorum. Illi enim sunt argumentorum sedes, & horum, ratio proxime sequitur primam axiomatis compositionem, nempe per Hypotheticam propositionem."

loci". Unter der Überschrift "de locis communibus" ist zu lesen: "Ich nenne deshalb Gemeinplätze die Wesensgestalter der Sachverhalte, die in den Bereich menschlicher oder literarischer Angelegenheiten gehören, wie Glück, Reichtum, Ehre, Leben, Tod, Tugend, Klugheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Mäßigung und deren Gegensätze wie Armut, Schande, Gefangenschaft, Unbesonnenheit, Ungerechtigkeit, Schmutzigkeit, Ungeduld oder Extravaganz."[41]

B. Die verschiedenen Stadien der Loci

Die Erstausgabe der Loci 1521 war eine Frucht der frühen Studien Melanchthons über den Römerbrief und wurde von vielen Seiten sehr begrüßt. Luther sprach sogar davon, die Loci seien es wert, in den biblischen Kanon aufgenommen zu werden[42]. Die verschiedenen, immer wieder überarbeiteten Fassungen der Loci lassen sich in drei größere Gruppen einteilen, die man "aetas" nannte, was soviel wie Generation bedeutet. Die *erste* Generation begann mit den Loci von 1521; diese Grundfassung erschien mit immer neuen Änderungen in mehreren Auflagen. 1535 brachte Melanchthon eine komplett überarbeitete Fassung - die Grundfassung der *zweiten* Generation - unter dem Titel "Loci communes theologici" heraus. Die *dritte* Generation ist wiederum eine völlige Neurevision unter dem Titel "Loci praecipui theologici". Diese schließt mit 31 Abteilungen theologischer Definitionen. Ferner gab es eine ganze Serie deutscher Auflagen, deren Grundlage die Übersetzung von Justus Jonas darstellte. Melanchthon selbst revidierte die deutsche Übersetzung und urteilte, sie sei besser als das lateinische Original[43].

Erwähnenswert ist, daß der Anlaß für die Überarbeitung in der dritten Aetas die Attacke gegen die lutherische Theologie war, welche auf die Religionsgespräche von Worms und Regensburg folgte. Ein Zeitgenosse bietet uns folgende Hintergrundinformation: "Und als Melanchthon vom Reichstag zu Regensburg mit seinen Religionsgesprächen zurückkehrte, die alsbald im Druck erschienen, begann er, zuhause angekommen, seine Loci von Anfang an noch einmal neu zu schreiben. Drei Jahre brauchte er dafür, so daß diese revidierte Fassung drei Jahre vor Luthers Tod veröffentlicht wurde." Der Chronist fügt die römisch-katholischen Gegner hinzu, gegen

41 De Rhetorica, 69f: "Voco igitur locos communes, formas rerum, quae fere in usum rerum humanarum & literarum cadunt, ut fortunam, opes, honores, uitam, mortem, uirtutem, prudentiam, iustitiam, liberalitatem, temperantiam, & his contraria: Paupertatem, ignominiam, exilium, temeritatem, iniustitiam, sordes, intemperantiam seu luxum."

42 Vgl. WA 18,601,4-6 (De servo arbitrio); WATr 5,204f (Nr.5511).

43 Vgl. CR 8,607: "Et iudico recentem Germanicam editionem meliorem esse libro Latine scripto, cui titulus est, Loci Theologici." Zu den verschiedenen Editionen vgl. Hans Engelland in SA 2,1-3; 164f.; Arthur Carl Piepkorn: Clyde L. Manschreck, Melanchthon on Christian Doctrine (New York 1965), Rezension in: Church History 35 (1966), S. 344-353.

welche Melanchthon die Theologie des Augsburgischen Bekenntnisses verteidigte: Eck, Gropper, Pigius und Latomus (CR 21,561).

Die Auswirkungen der Loci Melanchthons waren so immens, daß man sie kaum ermessen kann. Das Werk erlebte 42 lateinische Auflagen in den ersten 50 Jahren nach der Ersterscheinung. Aber der Einfluß dieses Werkes reichte noch tiefer. Die Loci wurden zum Standard-Unterrichtsbuch für lutherische Theologie und regten zahllose weitere Theologen über einen Zeitraum von mehr als 100 Jahren hinweg dazu an, ihre eigenen Interpretationen zu verfassen. Sie bauten nicht nur auf dem von Melanchthon gelegten Fundament, sondern sie übernahmen auch den Titel "Loci" von Melanchthon, so etwa Chemnitz, Hafenreffer, Hutter, Calov, Hülsemann, Johann Gerhard, um nur einige der besser bekannten Lutheraner zu nennen; unter den reformierten Theologen: Wolfgang Musculus, Peter Vermiglius und Maccovius.

Der Hinweis auf die reformierten Theologen erinnert uns an den großen Einfluß Melanchthons auf die Calvinisten. Tatsächlich wäre Calvins Dogmatik "Institutio Christianae religionis" undenkbar ohne die Loci Melanchthons. Einige der Schüler Melanchthons, die ins calvinistische Lager überwechselten, brachten seine Methodologie mit sich, so etwa der im Alter konvertierte Viktorin Strigel und Zacharias Ursinus, der als Mitautor des Heidelberger Katechismus einer der Väter der deutschen reformierten Kirche wurde. Ursinus versuchte in seiner Theologie, die Gedanken Melanchthons und Calvins miteinander zu verbinden. Die begabtesten der reformierten Gelehrten, Bartholomaeus Keckermann (1571-1609) und sein großer Schüler Johann Heinrich Alstedt (1588-1638) vertraten den Anspruch, auf dem Vermächtnis von Melanchthon und Calvin aufzubauen[44]. Es ist kaum nötig zu betonen, daß wir als konfessionelle Lutheraner das Erbe Melanchthons annehmen können, ohne daß wir die Wendungen einiger seiner Schüler wie Strigel und Ursinus billigen, die später die Lehre Melanchthons vom Abendmahl zurückwiesen. Aber das kann nicht von der Tatsache ablenken, daß Melanchthon auch solche Männer stark beeinflußt hat, die seine lutherischen Ansichten nicht teilten.

Melanchthons Hauptwerk wurde so oft gedruckt[45], daß bis zu seinem Tod 1560 56 lateinische und 28 deutsche Auflagen erschienen sind. Sein Schüler Chytraeus bat ihn 1555 in einem Brief um seinen Segen für eine ins Niederdeutsche übersetzte Neuauflage (CR 8,599); freudig gab Melanchthon die Druckerlaubnis (CR 8,607). Es wäre eine sehr gute Weise, den 500. Ge-

44 Zu Melanchthons Einfluß auf die Reformierte Orthodoxie vgl. Paul Althaus, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik. Leipzig 1914; Neudruck: Darmstadt 1967; bes. S. 9-16.

45 Heinrich Ernst Bindseil, der Herausgeber der Loci im Corpus Reformatorum nennt 34 Auflagen zwischen 1543 und 1594; außerdem weist er darauf hin, daß die Loci von 1543 in acht weiteren Auflagen der Gesammelten Werke Melanchthons gedruckt wurden, was bis 1594 eine Summe von 42 lateinischen Auflagen ergibt. Diese Aufzählung ist aber nicht vollständig.

burtstag Melanchthons zu begehen, wenn all unsere Pastoren und an Theologie interessierten Laien die Loci aus diesem Anlaß lesen würden.

III. Weitere dogmatische Schriften Melanchthons

Obwohl die Loci zur ersten lutherischen Dogmatik wurden, sind sie nur ein Teil der wichtigen Schriften Melanchthons. Zu erinnern ist daran, daß Melanchthon als Verfasser des Augsburgischen Bekenntnisses und ihrer Apologie, des Tractatus über den Primat des Papstes Autor von mehr als der Hälfte des Umfangs der lutherischen Bekenntnisschriften ist. Auch die Konkordienformel trägt den Stempel seiner Theologie, obwohl sein Name darin vermieden wird.

Als weitere wichtige Schriften sind zu nennen: die sächsischen Visitationsartikel von 1528; das sächsische Bekenntnis, das er als lutherischen Standpunkt für das Konzil von Trient ausarbeitete (1551); das Examen ordinandorum und seine Widerlegung der Artikel der bayerischen Inquisition von 1558, die er auf seinem Totenbett als sein Bekenntnis gegen die Papisten, Wiedertäufer, Flacianer und ähnliche bezeichnete.

IV. Der doppelte Zugang zur Theologie bei Luther und Melanchthon

Schon bei Luther und Melanchthon findet sich die spätere Unterscheidung einer theoretischen und einer praktischen Theologie. Diese Unterscheidung meint nicht den Unterschied zwischen Theorie und Praxis, sondern eher zwischen wissenschaftlicher Theologie und kerygmatischer oder personaler Theologie, um heutige Begriffe zu gebrauchen. Melanchthon sah den Wert einer theoretischen Theologie; wichtiger aber war ihm die Theologie als Herzenssache. Vera cognitio, also wahre Erkenntnis der Theologie kommt erst zustande, wenn man die Verheißungen Gottes hört und glaubt trotz aller Traurigkeit und aller Schwierigkeiten dieses Lebens. In der von Bugenhagen aufgezeichneten Vorlesung Melanchthons über die Loci aus dem Jahre 1533 weist Melanchthon darauf hin, daß der menschliche Verstand die Natur Gottes nicht mit Hilfe von Spekulationen begreifen könne. Und er fügte hinzu, was ihn ganz dicht bei Luther stehen läßt: "Diese Methode geht nicht apriori vor; das heißt von der verborgenen Natur Gottes zur Erkenntnis des göttlichen Willens; sondern vielmehr von der Erkenntnis Christi und der offenbarten Gnade zur Erkenntnis Gottes. Durch diese Erkenntnis die Herzen zu üben und festzumachen, ist viel besser als über die verborgene Natur Gottes zu philosophieren." [46]

46 CR 21,256. Zum Verhältnis von praktischer und theoretischer Theologie bei Melanchthon vgl. Robert P. Scharlemann, Thomas Aquinas and John Gerhard. No. 7 in Yale Publications in Religion, New Haven 1964, S. 25 f; Weber (wie Anm. 19), S. 183.

Robert Scharlemann beschreibt die theoretische Theologie als eine humanistische Disziplin, deren Inhalte der Schrift nach den Regeln der auch andernorts angewandten Rhetorik und Logik entnommen werden. Er weist darauf hin, daß Melanchthon theologische Kontroversen auf die Vernachlässigung dieser Regeln zurückführte und man diese Kontroversen durch eine Rückkehr zur rechten Anwendung dieser Regeln beilegen könne. Nur die durch Widerstände geformte praktische Theologie gehe über die theoretische Theologie hinaus und führe zur wahren Erkenntnis Gottes[47].

Es ist bekannt, daß Luthers Theologie eine vorwiegend praktische war. Er beschrieb die theologia practica mit seiner berühmten Trias dessen, was einen Theologen ausmache: oratio, meditatio, tentatio, Gebet, Meditation und Anfechtung[48]. Zum ersten muß man um Führung bitten; dann muß man im Wort Gottes bleiben; und drittens sind die Anfechtungen des Lebens eine Übung des Glaubens des Theologen; solche Erfahrung aber führt ihn wieder zurück zum Wort und zur wahren Weisheit. Eine solche Theologie ist im höchsten Maße "praktisch". Diese drei Aspekte der Theologie wurden von späteren Theologen häufig aufgenommen und weiter ausgeführt[49].

In seinem Vorwort zu Luthers Psalmenkommentar von 1519 beschreibt Melanchthon den Unterschied zwischen einer praktischen und einer theoretischen Theologie folgendermaßen: "Was nützt es zu wissen, daß die Welt von Gott geschaffen ist, wie die Genesis lehrt, wenn du nicht die Gnade und Weisheit des Schöpfers anbetest? Was nützt es, von der Gnade und Weisheit Gottes zu wissen, wenn du es nicht in deine Seele hineinnimmst, daß er dir gnädig und für dich gerecht und für dich weise ist? Das heißt wirklich Gott erkennen."[50]

---

47 Scharlemann schreibt (wie Anm. 46, S. 27): "Die praktische Seite besteht nicht in der Ethik, sondern im Gebrauch des hörbaren Wortes als Vehikel für die Gabe und den Empfang des neuen Lebens, der Lebenskraft, die in der Präsenz Gottes (adesse Dei) im Glauben gründet."

48 Luther im Vorwort der Wittenberger Werkausgabe von 1539; WA 50,659,3f.

49 Vgl. die Ausweitung zu "precatio", "studium seu meditatio et diligentia in discendo" und "experientia seu praxis" (einschließlich Anfechtung und Leiden) bei Chytraeus, Catechesis (1575); in: Reu, Quellen, I. Teil, III, 2. Abtl. 1. H. S. 317. Auch Matthias Haffenreffer übernahm die Trias Luthers in die Prolegomena seiner Dogmatik (1600); vgl. den Auszug in: Carl Heinz Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Band 1, Gütersloh 1964, S. 24f. Leider blieb Ratschows Absicht unerfüllt, das Compendium der orthodoxen Dogmatik von Heinrich Schmid vollständig zu ersetzen.

50 WA 5,26,4-7.

V. Die Pflege der "praktischen Theologie" unter den Nachfolgern Luthers und Melanchthons

Daß ein Lehrer in seinen Schülern fortlebt, das kann schon von Melanchthon als einem Schüler Luthers gesagt werden. Das gilt aber auch für die Schüler beider Reformatoren. Wir wollen daher an dieser Stelle fragen, wie das Erbe des Praeceptors auf seine Schüler übergegangen ist.

Martin Chemnitz gab Vorlesungen über die Theologici Loci Melanchthons, die später von Polycarp Leyser herausgegeben wurden. Zu seinen weiteren wichtigen systematischen Schriften gehören sein Examen des Konzils von Trient und seine Schrift über die Zwei Naturen Christi. Chemnitz gab der praktischen bzw. erfahrungsbezogenen Theologie den Vorzug, wenn er in seinen Vorlesungen folgendes schreiben konnte: "Wahrhaft stimmt der Sinn mit der Erfahrung der Gläubigen im Gebrauch der Lehre überein, in der Buße, in der Furcht, im Glauben, in der Anbetung, in Anfechtungen." Und er fügt hinzu: "Es wird zu Recht gesagt, daß die Theologie eher im Affekt besteht als in der Erkenntnis."[51] Robert Preus kommentiert Chemnitz: "Dieses Streben, die praktische Anwendung der christlichen Lehre herauszuarbeiten, ist tatsächlich ein weiteres Vermächtnis von Chemnitz und Luther. Chemnitz ist immer verlegen, wenn er sich gezwungen sieht, in irgendeine theoretische Diskussion einzutreten, die das praktische Anliegen seiner Theologie verdunkeln würde... Chemnitz würde behaupten, daß die Theologie nur dann überhaupt wirklich verstanden wird, wenn sie praktisch wird."[52]

Matthias Flacius Illyricus, ein weiterer Schüler Melanchthons, veröffentlichte keine Dogmatik. Aber in seiner Schrift "Clavis Scripturae" und in weiteren Werken, die diesem vorausgingen, diskutierte er die Methodologie auf eine Weise, die weitreichende Folgen für die Geschichte der lutherischen Dogmatik hatte. Flacius hatte seine dialektische Methode unabhängig von Melanchthon entwickelt, schon bevor er nach Wittenberg kam[53]. Erst 1558

---

51 "Sensus vero est experientia piorum in usu doctrinae, in poenitentia, timore, fide, invocatione, consolationibus propriis." "Vere enim dictum est, Theologiam magis consistere in affectu quam in cognitione." (Loci Theologici Domini Martin Chemnitii. Hrsg.: Polycarp Leyser, Frankfurt/Wittenberg 1653, S. 17).

52 Robert Preus, The Theology of Post-Reformation Lutheranism. I, St. Louis 1970, S. 204f.

53 Vor seiner Ankunft in Wittenberg hatte Flacius in Basel unter dem großen Humanisten und Aristotelesexperten Simon Grynaeus studiert (1539-1540), der ihn auf die Dialektik von Galen hingewiesen hatte. Während der Belagerung Magdeburgs (1550-1551) schrieb Flacius seine eigene Dialektik, die Talanga für eine der besten jener Zeit hält, wenn sie auch nicht viele Anhänger fand. An Galen anknüpfend präsentierte Flacius drei Forschungsmethoden: Synthese, Analyse, Definition. Die Analyse geht vom Ganzen aus zu den Bestandteilen; die Synthese geht aus vom Detail und entwirft das Ganze; die dritte Methode arbeitet terminologisch. Vgl. dazu Josip Talanga, Paralipomena dialectices des Matthias Flacius Illyricus. In: Matthias Flacius Illyricus - Leben & Werk. Internationales Symposium Mannheim Februar 1991; Hrsg.: Josip Matesic (Südosteuropa-Studien Band 53), München 1993, S. 111-138. Vgl. ebd. S. 129f folgendes Zitat aus Flacius' Dialektik:

veröffentlichte er seine Dialektik. Im selben Jahr gab er eine Tabelle heraus, in der er seine drei Methoden auf die Theologie anwandte[54]. Neun Jahre später erklärte er die drei Methoden in der Erstauflage seines Werks Clavis Scripturae, wieder in Form einer Tabelle[55]. Von seinen drei Methoden korrespondiert die erste oder synthetische Methode der theoretischen oder wissenschaftlichen Theologie; die zweite oder analytische Methode korrespondiert der mit der persönlichen Erfahrung verbundenen praktischen Theologie, wie wir sie bei Melanchthon und Luther beobachten. Die dritte Methode, die von Definitionen ausging, wie es in der mittelalterlichen Scholastik üblich war, sollte keinen größeren Einfluß auf die lutherische Dogmatik haben[56].

Einer der meistgelesenen Melanchthonschüler ist Jacob Heerbrand, Professor in Tübingen. Sein Kompendium der Theologie war eine der verbreitetsten lutherischen Dogmatiken in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts[57].

"Dividit igitur ordinem Galenus principio Artis medicae seu parvae in tres species. Primam appellat analysin seu resolutionem, secundam synthesin seu corruptionem, tertiam definitionis explicationem."

54 Declaratio tabulae trium methodorum theologiae. In: Wilhelm Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. Band 2, Erlangen 1861; Neudruck: Hildesheim 1964, S. 558.

55 In Clavis II: Altera pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum, plurimas generales Regulas continens: Autore M.Fl. III. Albonense, 2. Auflage 1580; Tafel zwischen S. 32 und 33.

56 Hans Emil Weber (Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908; Neudruck: Darmstadt 1969, S. 21) führt die Entdeckung der analytischen Methode auf Flacius zurück: "Fast wie eine Weissagung auf die künftige Entwicklung nimmt sich die Nebeneinanderstellung der tabellarisch vorgeführten synthetischen und analytischen Methode in Flacius' Clavis scripturae sacrae aus. Allein wenn Flacius auch die analytische Methode mit den Späteren ausgehen läßt ab iis quae nobis sunt priora seu magis necessaria magisque nota, d.h. von dem ewigen Leben als dem Ziele, de quo nos miseri homines maxime angimur, so zeigt doch schon die Bemerkung, daß die analytische Ordnung sich eigentlich nur für Postillen und Schriftauslegung eigne, nicht minder auch die Anreihung der alten Definitionsmethode, daß wir uns noch nicht im Zeitalter der analytischen Methode befinden, mag Flacius demselben auch immerhin näher stehen als der reformierte Andr. Hyperius..." Andere Forscher jedoch meinen, nicht Flacius, sondern Hyperius habe die analytische Methode eingeführt. Vgl. Rudolf Keller, Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge Band 5, Hannover 1984, S. 136-138; 145-159. Talanga (wie Anm. 53) dagegen zeigt, daß Flacius die drei Methoden in seiner Dialektik bereits fünf oder sechs Jahre vor ihrem Erscheinen bei Hyperius beschrieben hat. Wenn Althaus an dieser Stelle Zabarella nennt, so bezieht er sich damit auf die Aneignung durch den reformierten Gelehrten Keckermann (Paul Althaus, wie Anm. 44, S. 22f). Nicht klar ist, ob von da Einfluß auf die lutherischen Dogmatiker ausging. Robert Preus nennt Georg Calixt als Initiator der analytischen Methode (wie Anm. 52, S. 43) Vgl. ferner die sehr gründliche Diskussion des Einflusses Zabarellas auf die protestantische Scholastik bei Bengt Hägglund, Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards, Lund 1951, S. 45-60.

57 Jacob Heerbrand (1521-1600) studierte in Wittenberg von 1538-1543. Wegen seines Widerstandes gegen das Augsburger Interim (1543) wurde er amtsenthoben. Von ihm stammt die Schrift COMPENDIUM THEOLOGIAE, Nunc passim Auctum, & Methodi

Ein weiterer prominenter Melanchthonschüler war der Gnesiolutheraner Johannes Wigand, der mehrere systematische Werke verfaßte[58]. Weitere Melanchthonschüler der ersten Generation, die dogmatisch arbeiteten, waren David Chytraeus, Nicolaus Selneccer, Georg Major, Viktorin Strigel, Johann Pfeffinger und vor allem Zacharias Ursinus, der zum führenden reformierten Systematiker in Heidelberg wurde.

Der praktische Aspekt der analytischen Methode war jedenfalls schon bei Luther und Melanchthon als Bezugnahme zum geistlichen Leben des Gläubigen vorhanden. Und als die späteren Dogmatiker sich die analytische Methode aneigneten, taten sie das in dem Bestreben, den praktischen Ansatz Luthers und Melanchthons fortzusetzen. So richteten sie das ganze theologische System aus auf die Erlösung des Gläubigen als die causa finalis der Theologie.

Schluß

Philipp Melanchthon - der Vater der lutherischen Systematischen Theologie. Seine Loci-Methode dominierte die Dogmatik und die Ethik bis ins 19. Jahrhundert. Für viele ist sein Beitrag zu den Lutherischen Bekenntnissen heute noch wichtiger. Angemessen ist es, daß wir den 500. Geburtstag des zweiten Reformators der lutherischen Kirche feiern. Einige Lutheraner haben stark reservierte Gefühle Melanchthon gegenüber und werden seinen Geburtstag ignorieren oder als Anlaß für Kritik an ihm nutzen. Wir sollten jedoch niemals vergessen, daß, wenn die lutherische Kirche Melanchthon in Unehren hält, sie ihre Bekenntnisse und damit sich selbst in Unehren hält. Sicher hatte Melanchthon seinen Anteil an Fehlern. Aber die Kirche darf nicht einen Geist des theologischen und kirchlichen Perfektionismus pflegen, in dem sie einen ihrer berühmtesten Führer verachten und sich selbst als perfekt ansehen würde. Die Kirche, die Luther gegenüber loyal sein will, sollte besser sich selber und alle anderen als Sünder erkennen, einschließlich Melanchthon, nach Luthers Dictum, der Christ sei simul iustus et peccator, gerecht und Sünder zugleich. Nur so wollten Luther und Melanchthon in Erinnerung bleiben. Und wir als Theologen müssen heute in ihr Gebet einstimmen: "Gott sei mir Sünder gnädig."

Quaestionibus tractatum a Iacobo Heerbrando Doctore & Professore Theologiae in Academia Tubingensi, Leipzig 1579.

58 So z.B. METHODUS Oder Heuptartikel Christlichere lere / zu Magdeburg vnd Jhena fuergehalten vnd geleret, Jena 1572; die lateinische Fassung: CORPUSCULUM DOCTRINAE SANCTAE: Pro Ecclesijs & Scholis in Episcopatu Pomezaniensi, Königsberg 1576.

Jobst Schöne

Melanchthon und sein Einfluß auf die lutherische Kirche

Vortrag in Riga am 3. März 1997, aus dem Englischen übersetzt und für den Druck überarbeitet und ergänzt.

In den Morgenstunden des Mittwoch, des 25. August 1518, hielt gegen 10 Uhr ein Reisewagen in Wittenberg, dem ein recht junger Gelehrter, 21 Jahre alt, entstieg. Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen, hatte ihn an seine Universität berufen auf ein Professur fürs Griechische. Er trug den Namen Philippus Melanchthon. Sein Großonkel Johannes Reuchlin, eine Autorität unter den zeitgenössischen Humanisten, hatte ihn dem Kurfürsten empfohlen. Und diesem Großonkel verdankte der junge Mann auch seinen "griechischen" Namen, denn Reuchlin hatte den biederen Familiennamen Schwarzerdt, der ihm eigentlich zukam, ins Griechische gewendet, wie es damals in gelehrten Kreisen üblich war.

Vier Tage später, am Sonntag, dem 29. August, hielt der neue Professor seine Antrittsvorlesung über das Thema "De corrigendis adolescentiae studiis"[1]. Mit diesem Programm für eine Neuordnung der Ausbildung an der Universität gewann er auf der Stelle den Beifall seiner Zuhörer. Unter ihnen befand sich auch der Augustinermönch und Lehrstuhlinhaber für die biblischen Wissenschaften Martin Luther.

Jahre später, als beide Männer längst Freunde waren und zusammenarbeiteten, trifft Luther in einer seiner Tischreden, nach der Person des Apostels Paulus gefragt, die schöne Feststellung: "Ich glaube, Paulus sei eine verachtete Person gewest, die kein Ansehen gehabt; ein armes, dürres Männlein wie Magister Philippus"[2]. Das ist beileibe nicht abschätzig gemeint, sondern drückt Bewunderung aus für den, der bei so gebrechlicher Statur so Gewaltiges leistete. Verachtet war Melanchthon schon gar nicht, im Gegenteil. Bereits ein Jahr nach seiner Ankunft in Wittenberg, am 18. Dezember 1519, hatte Luther an seinen Freund Johann Lang im Erfurter Augustinerkloster geschrieben, "daß es mir leid thut, daß ich nicht auch alle Brüder in die theologische Vorlesung des Philippus über Matthäus um die sechste Morgenstunde schicken kann. Der kleine Grieche übertrifft mich auch in der Theologie"[3].

Der "kleine Grieche", wohl nur um die 150 Zentimeter groß, das "arme, dürre Männlein" war von Anfang an, was wir heute gewiß ein Wunderkind

1 "Über die zu verbessernden Studien der Jugend". Corpus Reformatorum Bd XI,S.15ff.

2 Walch², Bd. XXII, Sp. 306, Nr. 75.

3 Walch², Bd. XXIa, Sp. 215, Nr. 247.

nennen würden. Am 16. Februar 1497 in Bretten geboren, schrieb er sich bereits im Alter von zwölf Jahren als Student an der Heidelberger Universität ein. Damals spricht er bereits fließend Lateinisch. Martin Bucer und Johannes Brenz sind seine Kommilitonen, er sollte ihnen später auf vielfältige Weise wiederbegegnen. Im Alter von 14 Jahren wird er Baccalaureus artium, aber mit 15 will man ihn in Heidelberg nicht zum Magister machen - er sei zu jung. Das ärgert ihn, er verläßt die Stadt und wendet sich nach Tübingen, wo er 1517 den Magistergrad erwirbt (und bei diesem akademischen Grad bleibt es, einen Doktorgrad hat Melanchthon nie erworben).

Seine Studien gelten nicht nur dem Griechischen und Hebräischen, obgleich er darin ganz früh schon Glanzleistungen vorweisen kann: 1518, als er 21 Jahre alt ist, erscheint seine Griechische Grammatik im Druck, sie wird in den folgenden hundert Jahren in 40 Ausgaben neu aufgelegt. Melanchthon widmet sich auch intensiv der Philosophie, der Theologie, den Rechtswissenschaften, der Medizin. Wittenberg bekommt einen umfassend gebildeten und interessierten Humanisten in die philosophische Fakultät, sein Aufstieg ist kometenhaft. Heute sind seine literarischen Werke in 34 Bänden des "Corpus Reformatorum" erfaßt; mehr als zehntausend Briefe soll er im Laufe seines Lebens geschrieben haben. Des Morgens steht er häufig schon um zwei Uhr auf. Seine Vorlesungen sind überfüllt, ziehen Studenten aus aller Herren Länder nach Wittenberg, sie drängeln sich förmlich, er hat mehr Studenten als Luther. Seine häufigen Reisen führen ihn im Lauf der Jahre an mehr als 200 Orte in Deutschland. Sein Name ist in aller Munde, wo immer theologische Themen diskutiert werden. Dennoch bleibt sein Bild überlagert von dem Größeren neben ihm, er steht von Anfang an im Schatten Luthers - und er will es so. Als er nach Luthers Tod aus diesem Schatten heraustreten muß, zeigt sich ein Schwanken, zeigt sich Unsicherheit, wirkt er zwiegesichtig, vieldeutig, wird den eigenen, vormals vertretenen Überzeugungen untreu. Er leidet selbst darunter. Und am Ende fallen die Urteile über ihn höchst gegensätzlich aus.

Melanchthon war Humanist. Aber das bedeutet zu seiner Zeit etwas ganz anderes, als was wir heute unter "Humanismus" verstehen. Er vertritt eine wissenschaftliche Methode, eine Denkschule, die sich im 16. Jahrhundert in ganz Europa ausbreitete. Ihr Ursprung lag in der Renaissance, jener großen geistigen Bewegung, die sich nach dem Fall Konstantinopels an die Türken 1453 und der dadurch ausgelösten Flucht vieler Griechen ins Abendland Bahn brach. Die in den Westen einströmende griechische Sprache und Kultur weckte das Verlangen, "ad fontes", zu den Quellen zurückzugehen, zu den Ursprüngen selbst, statt nur Kommentare über die ursprünglichen Texte zu lesen. Dafür jedoch bedurfte es der Kenntnis der Sprachen.

Melanchthon legte den Humanisten nie ab. Aber er wurde mehr als nur ein Humanist. Bereits 1519, ein Jahr nach seinem Antritt in Wittenberg, wird die Theologie zu der Wissenschaft, in die es ihn zieht - neben den Sprachen,

der Philosophie, der Pädagogik. Er erwirbt den Grad eines "Baccalaureus biblicus", hält theologische Vorlesungen, tief beeindruckt und begeistert von Luther. Den neuen akademischen Grad darf er nach der "Verteidigung" von zwanzig Thesen führen. In ihnen erklärt er die Heilige Schrift für die höchste Autorität (und schränkt damit sofort die Autorität der Konzilien ein!) und bestreitet, daß vorherrschende Lehrmeinungen bezüglich der Transsubstantiation oder des unverlierbaren Charakters der Priesterweihe verbindlich seien. Hier werden also schon reformatorische Themen angeschlagen. Und ganz im Sinne Luthers heißt es in der zehnten These: "Omnis justitia nostra est gratuita Dei imputatio"[4].

Seine theologischen Vorlesungen in Wittenberg sind zunächst der Exegese gewidmet: er liest über den Römerbrief und das Matthäusevangelium. Daneben aber arbeitet er seine Dogmatik aus, die "Loci communes", die 1521 erscheinen (als Melanchthon 24 Jahre alt war) - das erste dogmatische Kompendium der Reformation. Zu Melanchthons Lebzeiten hat das Werk über 80 Auflagen erlebt, es ist dabei mehrfach revidiert, erweitert und verändert worden.

1521 erlebt Melanchthon zum ersten Male, was es bedeutet, Studenten zu unterrichten und der Kirche Rat zu geben, ohne daß ihm Luther zur Seite steht. Denn der war auf dem Reichstag zu Worms und anschließend im Versteck auf der Wartburg. Melanchthon fühlte sich in dieser Situation höchst unglücklich. Am Ende nahm er maßgeblich darauf Einfluß, daß Luther nach Wittenberg zurückkehrte, um der Schwärmer Herr zu werden, die dort inzwischen eingebrochen waren.

Von nun an war er auch einbezogen in das große Werk der Bibelübersetzung. Dabei zählt nicht nur sein Rat und die Hilfe, die er als Kenner der biblischen Sprachen geben kann; er selber gewinnt immer mehr die Gewißheit, daß Luther die Schrift richtig auslegt und viel tiefer in ihr wurzelt als seine Gegner. Er wolle lieber sterben, als von Luther getrennt zu sein, schreibt er seinem Großonkel Reuchlin in Ingolstadt, der ihn dazu bringen will, Wittenberg zu verlassen und einen Ruf nach Ingolstadt anzunehmen (dessen Universität fest in den Händen der Gegner Luthers ist). Der Briefwechsel zwischen den beiden hat damit ein Ende.

Melanchthon bleibt aber nach wie vor dem Humanismus verbunden. Luthers Anthropologie und sein Verständnis von Erbsünde und unfreiem Willen kann er deshalb nur in begrenztem Umfange aufnehmen. Erasmus liegt ihm da näher, der die menschliche Willensfreiheit so hoch ansetzt - ganz anders als Luther, der die totale menschliche Verderbtheit hervorhebt. In Melanchthons späteren Jahren wird man das klar artikuliert finden, aber der Ansatz dazu ist schon im "Unterricht der Visitatoren" von 1528 zu erkennen, in dem Melanchthon das angeborene ethische Wissen, die moralische Erkenntnisfähigkeit des Menschen betont und daran appelliert. Weil er des Menschen

4 "Alle unsere Gerechtigkeit ist gnädige Zurechnung Gottes".

Fähigkeit, sich dem Willen Gottes zu öffnen, soviel höher wertet als Luther, warnt er auch vor zuviel Gnadenpredigt - Buße und Reue hingegen will er betont sehen. Vom Gesetz redet er mehr unter dem Aspekt seiner Erfüllung, den Gegensatz zum Evangelium (wie Luther ihn erkennt) läßt er dagegen zurücktreten. Dabei sieht sich Melanchthon noch nicht im Widerspruch zu Luther, aber es ist klar: die Akzente setzt er anders.

Luther konnte keinen Reichstag mehr besuchen, seit 1521 in Worms die Reichsacht über ihn verhängt worden war. So mußte es nun Melanchthon sein, der mit seinem Kurfürsten 1529 auf den 2. Reichstag zu Speyer fährt. Dort lernt er Philipp, den Landgrafen von Hessen kennen, der ihm von seinen Absichten erzählt, sich mit den Schweizer "Reformatoren" zu vergleichen. Johannes Oekolampadius, sein früherer Mitstudent aus Tübinger Zeiten, der seit 1523 in Basel lebt und zu Zwinglis "Melanchthon" wird, schreibt ihm Briefe und macht ihn vertraut mit Zwinglis Abendmahlslehre. Melanchthon zeigt sich nicht gänzlich unbeeindruckt, vielmehr keimt bei ihm der Zweifel auf, ob Luther denn richtig liege in seiner Lehre. Und zugleich erwacht die Hoffnung, es ließe sich eine Allianz gegen Rom zu Wege bringen zwischen den Lutheranern, den Schweizer Theologen und den Oberdeutschen, die eine Art vermittelnde Stellung beziehen. Noch sieht sich Melanchthon weit entfernt von einer Preisgabe der Abendmahlslehre Luthers, ja er kann sie in lapidarer Kürze, einfach und klassisch zugleich im 10. Artikel des Augsburger Bekenntnisses von 1530 formulieren, beginnt aber gleichzeitig damit, Kompromißformeln zu suchen, denen alle Seiten zustimmen können, und gewinnt das Gefühl, Luther ginge "zu weit".

Große Hoffnungen setzt Melanchthon auf das Marburger Religionsgespräch 1529, zu dem sich außer ihm selbst und Luther auch Justus Jonas, Johannes Brenz, Andreas Osiander, Stephan Agricola auf der einen und Zwingli, Oekolampad, Martin Bucer, Caspar Hedio auf der anderen Seite treffen, um ihre gegensätzlichen Standpunkte zu erörtern.[5] In vierzehn Punkten läßt sich eine Übereinstimmung formulieren, aber im entscheidenden fünfzehnten Punkte scheitert das Unternehmen; es ist der Punkt der Abendmahlslehre. Luther sagt es Bucer auf den Kopf zu: "Ihr habt einen anderen Geist als wir", und er besteht unerschütterlich auf dem "Hoc est corpus meum"[6]; das "est" soll er mit Kreide vor sich auf den Tisch geschrieben haben, um in einem kritischen Moment das Tischtuch wegzuziehen und auf dieses Wort zu zeigen. Zwingli selbst macht aus seinem Denkansatz kein Ge-

5 Der Verlauf des Kolloquiums zu Marburg ist rekonstruiert worden von Walther Koehler, "Das Marburger Religionsgespräch 1529, Versuch einer Rekonstruktion", 1929. Vgl. auch Walch², Bd. XVII, Sp. 1932 ff, hier besonders 1940 ff. Eine englische Version des Verlaufs der Verhandlungen, basierend auf Koehler, hat Hermann Sasse vorgelegt in "This is my Body, Luthers Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar", Minneapolis, MN 1959, S. 223ff; ²revidierte Ausgabe Adelaide, S.A. 1981, S. 180ff. Vgl. ferner WA XXX, 3.

6 "Das ist mein Leib".

heimnis: "Deus nobis non proponit incomprehensibilia"[7], womit der menschlichen Vernunft entscheidender Spielraum eingeräumt ist - ein Ansatz, der Luthers schärfsten Widerspruch herausfordert, denn er ist gewiß, daß alle großen Taten Gottes der menschlichen Vernunft "incomprehensibilia", also unfaßbar bleiben.

Ein dreiviertel Jahr nach dem gescheiterten Marburger Kolloquium, im Juni 1530, ist Melanchthon abermals auf einem Reichstag, dem berühmten von Augsburg, auf dem das Grundbekenntnis der Reformation öffentlich vor dem Kaiser und den versammelten Reichsständen verlesen wird. Melanchthon ist der Hauptverfasser und dies Bekenntnis das größte Geschenk, das er der Kirche gemacht hat. Es kann hier nicht im Detail dargelegt werden, welche Vorarbeiten dem Augsburger Bekenntnis vorangingen, wie Melanchthon sie aufnahm, verarbeitete, was das Ergebnis war. Bedeutsam ist auf alle Fälle, daß das Bekenntnis verfaßt wurde in der klaren Absicht, damit den Beweis zu erbringen, daß die "doctrina evangelii" (die "Lehre des Evangeliums") der Reformatoren die Lehre der alten, der "katholischen" Kirche zum Ausdruck brachte. Die Confessio Augustana will also nicht verstanden werden als Bekenntnis einer Partikularkirche oder einer Gruppierung oder Gemeinschaft innerhalb oder außerhalb der Kirche, nein, es will das Bekenntnis des katholischen Glaubens schlechthin sein, gültig für die ganze Kirche. Dieser Anspruch war auch von entscheidender Bedeutung für die Rechtsposition der Kirchen lutherischer Reformation. Denn wer den katholischen Glauben nicht bekannte oder von der katholischen Lehre abwich, stand ja unter der seit dem 4. Jahrhundert geltenden Ketzergesetzgebung, denn er galt als Ketzer, war also ohne gesetzlichen Schutz und rechtlos. Melanchthons erfolgreiches Bemühen, die Übereinstimmung mit der Alten Kirche aufzuweisen und zu dokumentieren, war also 1530 von höchster Wichtigkeit für die Kirchen, die dieses Bekenntnis annahmen und führten.

Das Interesse Melanchthons richtete sich aber nicht allein auf Sicherstellung des reichsrechtlichen Schutzes für die Lutheraner. Ihm ging es nicht weniger um Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, soweit dies nur irgend möglich war, und darum, die Kirche vor weiteren Trennungen und Schismen zu bewahren. Die Tatsache, daß er ganz bewußt das Thema Papsttum in der Confessio Augustana ausklammerte, spricht für sich selbst. Diesen heiklen Lehrpunkt wollte er wohl nicht berühren, um nicht von vornherein Einigungsaussichten zu zerstören. Erst sieben Jahre später erörtert Melanchthon diese Frage im "Tractatus de potestate papae" von 1537, der als Ergänzung zum Augsburger Bekenntnis konzipiert war.

Im gleichen Jahre 1537 hatte Melanchthon viel versucht, um Luthers "Schmalkaldische Artikel" zu Fall zu bringen und ihre Unterzeichnung auf der Tagung in Schmalkalden zu verhindern, weil hier Luther selbst - und dies

7 "Gott legt uns nichts (zu glauben) vor, was (der Vernunft) unfaßlich wäre".

im Blick auf ein erwartetes Konzil zu Mantua! - ganz rigoros das Papsttum verdammt hatte. Melanchthon sah seine eigenen Einigungsbemühungen mit Rom durchkreuzt. Am Ende unterzeichnete er dann doch, aber mit einem bemerkenswerten Vorbehalt: "Vom Papst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, sein Superiorität uber die Bischofe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen (und zu geben) sei".[8]

Schon in Augsburg hatten ja Melanchthons Freunde mit Befremden bemerkt, wie schnell er den Gegnern nachzugeben bereit war hinsichtlich der Zeremonien, in Sachen des Kirchenrechts und anderem. Aber Melanchthon stellte in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses, die er bis September 1530 fertigstellte und die 1531 im Druck erschien, noch einmal unter Beweis, daß er die lutherische Lehre vertrat. Insbesondere im Artikel von der Rechtfertigung, der schon durch seinen Umfang auffällt, wies er klar die römischen Positionen zurück. Er war zu Ende des Augsburger Reichstags tief enttäuscht, daß seine Einigungsabsichten ohne jeden Erfolg geblieben waren. Luther, der bekanntlich nicht in Augsburg sein durfte, schrieb ihm von der Coburg eine Reihe von Briefen, in denen er ihn tröstete und ermunterte. Als beide Männer auf dem Rückweg nach Wittenberg waren, arbeitete Melanchthon auch unterwegs noch pausenlos an der Apologie, die ihm schließlich zu einem voluminösen Werk geriet. Luther mußte ihm geradezu die Feder aus der Hand nehmen: man könne Gott nicht nur durch Arbeit, sondern auch durch Ruhen Ehre erweisen, meinte er.

Melanchthon indes konnte nicht ruhen. In den Jahren von 1530 bis 1546 findet man ihn geradezu ruhelos und umgetrieben von Einigungsversuchen, bei Verhandlungen, in Disputen, aber auch bei leidenschaftlichem Bemühen, die Reformation dort einzuführen, wo sie noch nicht Fuß gefaßt hatte, wie etwa in Sachsen und Brandenburg. Bei dem Versuch, dies auch für das Erzbistum Köln zu erreichen, ist ihm kein Erfolg beschieden. Nach Frankreich und nach England möchte man ihn holen, aber sein Kurfürst, wohl wissend, wie bedeutend dieser Mann war, ließ ihn nicht ziehen.

In dieser Zeit von 1530 bis 1546 entwickelt sich dann aber auch Melanchthons Entfremdung und Abweichen von Luther, langsam zwar, aber stetig. 1536 kam Martin Bucer nach Wittenberg, um sich in der Abendmahlslehre mit den dortigen Reformatoren zu vergleichen, scheinbar willens, die Position Luthers anzunehmen. Melanchthon begrüßte die erzielte Übereinstimmung, niedergelegt in der "Wittenberger Konkordie", als entscheidenden Schritt in die Richtung, die er seit langem einzuschlagen wünschte. Vier Jahre später, 1540, legte er seine veränderte Fassung des Augsburger Bekenntnisses vor, die in der Folge immer wieder vielfältige Verwirrung gestiftet hat.

8 Bekenntnisschriften d. ev.-luth. Kirche (BSLK), Göttingen 1952, S. 463f.

Melanchthon hatte sich zu dieser Überarbeitung und Neufassung berechtigt gesehen, weil er die Augustana noch immer als sein privates Werk betrachtete. Die Änderungen bringen im übrigen in einigen Punkten sogar nützliche Klarstellungen, etwa zu Artikel 14, wo Melanchthon nun zeigte, daß er den Amtsträger um der "rite" vollzogenen Berufung (= Ordination) willen "in apostolischer Sukzession stehend" ansah[9]. Auf der anderen Seite verdunkeln, ja verändern sie den Sinn und die Aussage des ursprünglichen Textes von 1530.

Der in solcher Hinsicht bedeutsamste Artikel ist der zehnte "Vom heiligen Abendmahl", aus dem Melanchthon die Verwerfung der Gegenlehre strich in der Hoffnung, auf diese Weise zur Einigung mit den Oberdeutschen, den Schweizern und den Elsässern zu kommen. Die Abendmahlslehre selbst wurde verwässert. In der Neufassung von 1540 schlägt sich die eingetretene Veränderung in Melanchthons Abendmahlsverständnis nieder: "De coena domini docent (sc. ecclesiae apud nos), quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini" heißt es 1540, während 1530 bekannt wurde: "... quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes"[10]. Das lateinische Wort "cum" (mit) war auch in der "Wittenberger Konkordie" von 1536 verwendet worden, dort aber war zugleich das "vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi"[11] des Leibes und Blutes Christi ausgesagt. "Cum" kann dasselbe meinen wie "in" und "sub" (unter); es kann aber auch ganz anders verstanden werden, nämlich als "simul cum" (gleichzeitig mit) - so etwa wollte es Calvin aufgefaßt sehen. Während 1530 der zehnte Artikel der Confessio Augustana die Realpräsenz mit den Worten "vere adsint et distribuantur" aussagt, reduziert sich das 1540 auf "cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi"[12]. Ein "exhibeantur" (sie werden dargeboten) ersetzt das "adsint et distribuantur" (sie sind gegenwärtig und werden ausgeteilt) von 1530. "Exhiberi" heißt es auch in der "Wittenberger Konkordie", aber im Kontext des "vere et substantialiter adesse", und genau diese Worte fehlen in der Variata, der veränderten Fassung der Augustana von 1540.

---

9 Nach Wilhelm Maurer, Pfarrerrecht und Bekennntnis, Berlin 1957, S.25 Anm. 27 in zustimmender Aufnahme von A.F.C. Vilmar, Lehre vom geistl. Amt, Marburg und Leipzig 1870, S. 74 f.

10 "Vom Mahl des Herrn lehren sie (sc. unsere Kirchen), daß mit Brot und Wein Leib und Blut Christi denen wahrlich dargeboten werden, die im Mahl des Herrn gespeist werden" (1540); "... daß Leib und Blut Christi wahrlich zugegen sind und ausgeteilt werden an die, die im Mahl des Herrn gespeist werden" (1530); BSLK 64f.

11 "wahrhaftig und wesentlich (substantiell) gegenwärtig sein, dargeboten und empfangen werden"; BSLK 65.

12 (Leib und Blut Christi) "sind wahrhaftig gegenwärtig und werden ausgeteilt" (1530); "mit Brot und Wein werden wahrhaftig dargeboten Leib und Blut Christi" (1540).

Im Artikel 5 findet sich eine ebenfalls höchst aufschlußreiche Neuformulierung. Die Verbindung von Gnadenmitteln und Heiligem Geist war 1530 instrumental definiert worden: "Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit...", 1540 aber verschiebt sich das: "Cum evangelium audimus... aut sacramenta tractamus et fide nos consolamur, simul est efficax spiritus sanctus..."[13]. "Simul" (gleichzeitig) aber ist mehrdeutig, wenn es die Verbindung beschreiben soll, die der Geist mit den Gnadenmitteln eingeht. Diese sind nun nicht mehr "Mittel", "Instrumente", durch die der Geist gegeben wird, vielmehr kann dieser "zur gleichen Zeit" wirken, wenn wir das Evangelium hören oder die Sakramente empfangen, aber - nach Calvins Vorstellung - in einem Parallelismus, gelöst von den Gnadenmitteln, denen dann mehr die Bedeutung eines Zeichens zukommt. Kein Wunder, daß Calvin diese Neufassung bereitwillig unterschrieb. Und kein Zweifel: das war nicht mehr die lutherische Lehre. Luther selbst spürte es, die Spannungen zwischen den beiden großen Männern in Wittenberg wuchs und entwickelte sich fast zum Bruch.

Auch in der Rechtfertigungslehre kann man den Wandel im Denken Melanchthons bemerken. Die Eindeutigkeit der Aussagen geht verloren: will er noch auf die forensische Rechtfertigung hinaus, die uns zugerechnet wird und die wir als Geschenk um Christi willen empfangen? Oder geht es um eine "effektive" Rechtfertigung, bei der der Sünder gleichsam zu einem neuen, gerechten Menschen wird, so daß die "Heiligung" (sanctificatio) schließlich zum Synonym wird für die Rechtfertigung (justificatio), zumindest aber als Teil des Rechtfertigungsvorgangs erscheint? Und was in diesem Zusammenhang das Verständnis des "Glaubens" angeht, so kann Melanchthon von ihm sprechen als einem "opus", einem "Werk", das gleichsam von Seiten des Menschen beigesteuert wird. Es tritt dabei zurück, daß ja der Glaube selbst auch Geschenk ist.

Woher kommt dieser Wandel bei Melanchthon? Er baut auf die menschliche Willensfreiheit, ganz im Sinne der humanistischen Tradition, was ihn unweigerlich in die Nähe derer führt, die schon immer nicht davon lassen wollten, daß der Mensch zu seinem Heil beitragen müsse. Melanchthon selbst bleibt vorsichtig: er will die "Erneuerung" als Folge des Einsseins des Christen mit seinem Herrn durch den Glauben verstanden wissen, ein Einssein, das uns erneuert und zur Erfüllung des Gesetzes befähigt. Auf diese Weise sieht es aus, als komme alles von Christus her - aber dennoch ist Raum gelassen für einen vom Menschen zu leistenden Beitrag zu unserer Rechtfertigung vor Gott.

---

13 "Denn durch Wort und Sakrament als durch Instrumente wird der Heilige Geist gegeben, der den Glauben wirkt..." (1530); "Wenn wir das Evangelium hören ... oder die Sakramente handeln und uns im Glauben trösten, ist *zugleich* der Heilige Geist wirksam..."; BSLK 58 und 59.

Hermann Sasse deutet es so: "Melanchthon kam nach Wittenberg als Humanist und blieb ein Humanist sein Leben lang ... Dieser hervorragende humanistische Gelehrte wurde unter Luthers kraftvollem Einfluß zu einem echten lutherischen Theologen, wie die Erstausgabe der "Loci" belegt. Aber er hörte nie auf, ein Humanist zu sein, und im Laufe der Zeit traten die humanistischen Grundzüge in seiner Theologie wieder hervor. Das spielte solange keine Rolle, wie er der lutherischen Lehre treu blieb. In jeder lebendigen Kirche muß Raum sein für unterschiedliche theologische Denker, vorausgesetzt, sie stimmen überein mit der Lehre der Kirche. So gesehen können unterschiedliches Interesse an bestimmten Lehrpunkten, unterschiedliche Betonung solcher Punkte, ja selbst ganz unterschiedliche Ausdrucksweisen sehr wohl geduldet werden. Luther wußte allemal, daß er und sein gelehrter Freund sich gegenseitig ergänzten. Wie Melanchthon von ihm gelernt hatte, so lernte er von Melanchthon. Für die lutherische Kirche ist es von erheblicher Bedeutung, daß ihre Bekenntnisse nicht allein von Luther stammen. ... Diese Vielfalt des Ausdrucks ein und derselben Wahrheit macht den Reichtum der lutherischen Bekenntnisse aus, den die Bekenntnisse anderer Kirchen so nicht besitzen. Nichts ist bezeichnender für die Unabhängigkeit der lutherischen Kirche von menschlichen Autoritäten als die Tatsache, daß Luther das Augsburger Bekenntnis billigte, auch wenn er zugleich gestehen mußte, daß er es ganz anders geschrieben hätte. Was zählt, ist eben die Lehre des Evangeliums, nicht menschliche Theologie. Die theologischen Unterschiede aber zwischen Luther und Melanchthon mußten geradezu in eine Krise einmünden, als es um das Evangelium selbst ging". Nach Luthers Tod 1546 wurden Melanchthons Abweichungen von dessen Lehre, die er selbst schon in Marburg und Augsburg eingestanden hatte, "so ernst und ... so gefährlich für die lutherische Kirche, daß die ganze Existenz des Luthertums auf dem Spiele stand"[14].

Wenn man heute von "Melanchthonismus" spricht, dann ist damit jenes Denken gemeint, das Einigung und Ausgleich auch dort suchte, wo Bekenntnis gefordert war; ein Denken also, das die gegnerische Position und Lehre (zumindest teilweise) zu übernehmen bereit wird und Zugeständnisse auch da machen will, wo es ums Wesentliche, um Kernaussagen geht. Diesem Denken war Melanchthon erlegen aus verschiedenen Gründen: zum einen war er von seinem Charakter her wohl ein eher furchtsamer, scheuer und ängstlicher Mensch, von der schweren Sorge umgetrieben, daß die Reformation zusammenbrechen könnte, weil die Gegner in der politischen Übermacht waren. So suchte er nach Auswegen, nach Verbündeten, nach Ausgleich. Zum zweiten spielt hier seine humanistische Grundprägung hinein, die ihn menschliche Vernunft, Fähigkeiten und Anlagen viel höher einschätzen ließ als Luther. Und schließlich erschrak er zutiefst über die Spaltung der Kirche; er fühlte

14 Aus dem Englischen übersetzt; Originaltext in H. Sasse, a.a.O., S. 311ff (1959) resp. 253ff (1981).

seine Verantwortung für die Kirche als ganze, die er eben auch als ganze unter den Einfluß der Reformation zu bringen gehofft hatte. Von daher war und blieb es sein ständiges Bemühen, die Kirche zusammenzuhalten und geschehene Trennungen zu überwinden.

"Melanchthonismus" hat die lutherische Kirche allezeit auf ihrem Wege begleitet als Versuchung und Gefahr. Als Luther 1546 starb, fiel wie von selbst die Führungsrolle Melanchthon zu, war er doch der herausragendste Theologe in der Wittenberger Fakultät. Man sah in ihm den theologischen Führer und den Sprecher für die ganze lutherische Kirche, und das war eine Rolle, die er sich nie gewünscht und erwartet hatte, in der er sich vielmehr höchst unwohl fühlte. Als dann 1546 der Schmalkaldische Krieg ausbrach und ein Jahr später in der Niederlage der Lutheraner endete, zeigte sich Melanchthons Führungsschwäche überdeutlich. Der Kaiser und seine Verbündeten, d.h. die Päpstlichen, trugen den Sieg davon.

Melanchthons Landesherr, Moritz von Sachsen, schlug sich schnell auf die kaiserliche Seite, bereit zu Kompromissen, die sich 1548 im sogenannten "Augsburger Interim" und "Leipziger Interim" niederschlugen. Das waren Vereinbarungen, durch die unter dem Mantel vermeintlich unbedeutender, die eigentliche Sache nicht preisgebender Zugeständnisse in Wirklichkeit doch römische Lehre und Praxis in großem Umfange wieder eingeführt werden sollte. Dies hier im Detail zu schildern, ist nicht der Ort. Melanchthon aber spielte dabei eine verhängnisvolle Rolle, denn er war an dem Handel beteiligt und erntete dafür auch prompt die erbitterten Anklagen, er habe die lutherische Position verraten. Streitigkeiten brachen auf über die Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, über die "facultas se applicandi ad gratiam"[15] (wie Erasmus sie dem freien Willen des Menschen zugeschrieben hatte, wobei ihm Melanchthon beipflichtete), über das Heilige Abendmahl und andere Lehrfragen. Melanchthon, der sich unklar und mehrdeutig zu äußern pflegte, löste sie in vielen Fällen selbst aus. Und seine letzten Lebensjahre waren von diesen Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Am 19. April 1560 starb er in Wittenberg, müde geworden all der Kämpfe, und wurde in der Schloßkirche gegenüber der Grabstätte Luthers beigesetzt.

Worin liegt nun die Bedeutung dieses Mannes für die lutherische Kirche? An erster Stelle wird man ihn als den Verfasser dreier Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche zu würdigen haben: der Confessio Augustana von 1530 als grundlegendes Lehrdokument, aus dem wir lernen können, was "doctrina evangelii" (Lehre des Evangeliums) ist, nämlich genau die Lehre, die in den 28 Artikeln dieses Bekenntnisses formuliert wurde. Die Confessio Augustana ist ein ökumenisches Bekenntnis, aus der Heiligen Schrift abgeleitet, das den Glauben bezeugt, der allezeit durch die Jahrhunderte hin bekannt worden ist. Wer diesen Glauben leugnet oder zurückweist,

15 "Die Fähigkeit, sich der Gnade zuzuwenden".

ist von der Schrift und der "ecclesia catholica" (der katholischen Kirche) abgewichen. Zur Confessio Augustana tritt deren "Apologie", als "Verteidigung", die die Confessio nicht nur authentisch interpretiert, sondern sie zudem gegen die kaiserlichen Theologen verteidigt mit dem Nachweis, daß die Heilige Schrift uns so lehrt, wie es die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses tut. Und schließlich hat Melanchthon 1537 den "Tractatus de potestate papae" verfaßt und damit die Confessio Augustana ergänzt. Lehre und Verkündigung der lutherischen Kirche sind durch den "Tractatus" weitergeführt worden zur klaren Verwerfung des päpstlichen Primatsanspruchs.

Melanchthons Bedeutung für die lutherische Kirche liegt an zweiter Stelle wohl darin, daß er die lutherischen Theologen nötigte, ihre Stellung in einer Reihe von Lehrfragen abzuklären, die bis dahin offen oder unklar waren oder nach Luthers Tod in Zweifel gezogen worden sind. Das Ergebnis liegt in der Konkordienformel von 1577 vor, der letzten lutherischen Bekenntnisschrift, die ohne den Einfluß Melanchthons kaum vorstellbar ist.

An dritter Stelle ist Melanchthons berühmte Dogmatik, die "Loci theologici" oder "Loci communes" zu nennen, ein Kompendium, aus dem Generationen lutherischer Theologen die Grundansätze ihrer Theologie gelernt haben, nämlich daß die Schrift allein bestimmt, womit sich Theologie zu befassen und was sie auszusagen hat. Die "Loci", also Hauptbegriffe, die "Artikel des Glaubens" (wie Sünde, Gesetz, Evangelium, Gnade, Rechtfertigung u.a.m.) sind sämtlich von der Schrift vorgegeben und aus ihr entnommen.

An vierter Stelle ist dann auf Melanchthons "kirchlichen Weitblick" zu verweisen. Ihm ging es um die katholische, also universale Kirche. Sein Kirchenverständnis sah die Kirche niemals als bloße Partikularkirche, als Teilkirche, als Denomination oder als die Kirche einer bestimmten Tradition, Region oder Zeit. Die Kirche als Ganzes - das setzte an bei den Aposteln und reichte über das Abendland hinaus (für die Ostkirche hat er selbst eine Übersetzung der Confessio Augustana ins Griechische geschaffen, die auf einer abermals veränderten lateinischen Fassung beruht, vermutlich um sie dem Patriarchat in Konstantinopel überreichen zu lassen). "Ad fontes", zu den Quellen zurückzugehen, hieß für Melanchthon: die Kirche wieder in Einklang zu bringen mit der apostolischen Lehre. Dabei war ihm diese "ecclesia catholica", die ihm vor Augen war, keine "civitas platonica" (also kein "platonisches", erträumtes Gebilde), keine bloß "geistige" Größe; er trennte nicht die sichtbare von der unsichtbaren Kirche, wie andere, vor allem Calvin es taten. Sein Denken galt der auf Erden existierenden Kirche, was ihn deshalb leiden ließ unter ihrer Spaltung und ihn zu immer neuen Bemühungen um ihre Einigung trieb.

An fünfter Stelle muß man Melanchthons Einfluß auf die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat hervorheben, freilich nicht ohne zugleich Kritik an ihm zu üben. Denn er beschreibt dieses Verhältnis in einer

Weise, die uns heute sehr gefährlich dünkt: "Magistratus custos utriusque tabulae", heißt es in den "Loci"[16]. Und das heißt: staatliche Autorität wird in die Pflicht genommen auch für die Geltung der ersten Tafel, für den Glauben an Gott, für den Gottesdienst, den Kirchgang und dergleichen. Und diese staatliche Pflicht besteht nicht nur darin, für die Ausübung von Glauben, für Gottesdienst und kirchliches Leben Schutz und Raum zu gewährleisten, sondern "magistratus in republica minister et executor est ecclesiae"[17]. Melanchthon dürfte es kaum klar geworden sein, welche Folgen solche Aussagen haben konnten: hier wurde nicht nur der Weg geebnet für das Staatskirchentum, sondern der Unterscheidung der beiden "Reiche", der beiden Regierweisen Gottes (in der Kirche und im Staat) widersprochen. Daß schließlich daraus die Herrschaft des Staates in der Kirche und über die Kirche erwuchs, wissen wir heute. Und was das für Konsequenzen hat, ist zu Tage getreten, seit sich der Staat und seine Machthaber nicht mehr als Helfer und Beschützer der Kirche verstanden, sondern sie für ihre Zwecke gebrauchen oder unterdrücken wollten.

Melanchthons Bedeutung für den Weg und das Schicksal der lutherischen Kirche macht sich an sechster Stelle fest an all den Punkten, in denen er von Luther abwich - es ist eine negativ bestimmte Bedeutung, die das Luthertum nachhaltig mitgeprägt hat. Luther und Melanchthon waren in ihrer Spätzeit nicht mehr auf einer Linie in der Anthropologie, beim Verständnis der Willensfreiheit und der guten Werke, in der Lehre von der Rechtfertigung und von Gesetz und Evangelium. All diese Lehrpunkte sind eng miteinander verbunden. Melanchthon verwässerte Luthers Stellung in der Hoffnung und mit dem Ziel, die Kirche wieder zur Einheit zurückzuführen. Dieses Ziel verfehlte er, die Hoffnung blieb unerfüllt, aber Luthers Klarheit ging ihm verloren. Melanchthon löste unter den Lutheranern erbittert geführte Kontroversen aus, so daß deren eigene Kirchengemeinschaft zeitweise auseinanderzufallen drohte.

An siebter Stelle ist dann auch noch auf den tragischen Verlust der lutherischen (um nicht zu sagen: biblischen) Lehre vom Heiligen Abendmahl bei Melanchthon zu verweisen, die er 1530 selbst so großartig und präzise im Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie formuliert hatte. Melanchthon glich sich der Position Bucers und Calvins an. Und wiederum bewegte ihn dabei das Bemühen um Einheit, in diesem Falle zwischen Lutheranern und Reformierten, aber auch dies Bemühen scheiterte. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kam die lutherische Kirche in große Bedrängnis, als sie des

16 "Die Obrigkeit ist Wächter über beide Tafeln" (des Gesetzes). Nach Franz Lau, Melanchthon und die Ordnung der Kirche, in: Philipp Melanchthon, Forschungsbeiträge..., hg. v. Walter Elliger, Berlin 1961, S. 99 "erst 1536 formuliert, aber angeblich bereits 1522, also zur Zeit der Wittenberger Unruhen da". Vgl. Studienausgabe II/2, S. 727, 20ff.

17 "Die Obrigkeit ist im Staat (in der Gesellschaft) Diener und Vollstrecker der Kirche"; Corpus Reformatorum III, S. 472, 20ff; ebd. XVI, S. 214, 19ff.

Kryptocalvinismus in den eigenen Reihen Herr werden mußte, der sich auf Melanchthons Lehre berief.

Es ist deshalb nicht ganz verfehlt, wenn Melanchthon heute als Vater der Union angesehen wird.[18] Bei den Feiern seines 500. Geburtstages 1997 ist ja auch unverhohlen ausgesprochen worden: es entspräche der Theologie und dem Denken Melanchthons, was die Leuenberger Konkordie in unserem Jahrhundert zum Ausdruck gebracht und zwischen den Kirchen vereinbart habe. Dieses fragwürdige Dokument einer "Lehrübereinstimmung" zwischen Reformierten, Unions- und lutherischen Kirchen und noch anderen Gemeinschaften behauptet ja, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts die aktuelle, heute eingenommene Position der jeweils anderen Seite nicht mehr betreffe; geschichtlicher Wandel habe die Annäherung bewirkt. Nun kann niemand wirklich sagen, wie Melanchthon geurteilt haben würde über dieses Verfahren und über eine "Konkordie", die so offen ist für völlig unterschiedliche Auslegung. Doch kann kein Zweifel sein: er hat solche Annäherung durch Verschleiern der Unterschiede angestoßen und befördert, als er selbst schwach wurde in den Augenblicken, in denen Treue und Festigkeit gefordert waren.

Sollen wir ihm diese Schwäche heute ankreiden? Vielleicht gebührt uns mehr, den Dank zum Ausdruck zu bringen für das, was beitrug zur Kirchwerdung der lutherischen Reformation und besonders für die Bekenntnisbildung.

Als er 1560 starb, hinterließ er einen Zettel, auf dem er seine letzte Hoffnung festhielt: "Du wirst von der Sünde erlöst, von den Sorgen und vom Streit der Theologen befreit. Du kommst zum Licht. Du wirst Gott und seinen Sohn schauen. Du wirst die wunderbaren Geheimnisse erkennen, die du in diesem Leben nicht begreifen konntest, warum wir so geschaffen sind und nicht anders, und worin die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus besteht"[19]. Das zeigt: er war und blieb ein auf Christus ausgerichteter Mann, ungeachtet der Punkte, in denen er geirrt hat.

Immer wieder hat er die berühmte Aussage eingeschärft, die er in den "Loci" von 1521 in lapidarer Kürze formuliert hatte: "Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere" - das heißt Christum erkennen: seine Wohltaten erkennen. Und das ist sein Vermächtnis an uns.

---

18 Vgl. Jørgen Larsen, Melanchthons oekumenische Bedeutung; in: Philipp Melanchthon, Forschungsbeiträge..., hg. v. Walter Elliger, Berlin 1961, S. 172 ff, hier: S. 178: "Die Streitigkeiten zwischen Calvinismus und Luthertum wollen wir heute mit Stillschweigen übergehen. Lieber erwähnen wir die 1817 von Friedrich Wilhelm III. verkündete Union. Hätte Melanchthon diese erleben können, hätte er sich zweifellos darüber gefreut"; dazu auch Waldemar Schröter, Melanchthon als evangelischer Christ, in: ebd., S. 161 ff.

19 Zitiert nach Waldemar Schröter, a.a.O., S. 170. Eine etwas abweichende Fassung bei Oskar Thulin, Melanchthons Bildnis und Werk in zeitgenössischer Kunst, ebd., S. 192; (die wohl lateinische Urfassung war mir nicht zugänglich).

Elmore Leske:

Die Kirche in der Welt (2)

Die Kirche nach dem Verständnis der Lutherischen Bekenntnisse im Gegenüber zur Welt des australischen Kontextes

B. Die Welt im australischen Kontext

10. Wo auch immer *die Kirche* in der Welt existiert, ist sie wie ein Fisch auf dem Trockenen. Dies war einer der Leitgedanken, die sich aus Abschnitt A ergeben haben. *Die Kirche* und die Welt (in dem Sinne, in dem Johannes und Paulus den Begriff 'kosmos' gebrauchen) sind absolute Gegensätze. In jedem einzelnen Fall sind diejenigen, die zu der *una sancta*[54] gehören, aus der Welt herausgerufen worden, die sich von Gott entfremdet hat, „stracks wider Gott .... gesinnet und geartet" ist[55] und sich in „widerspenstiger Feindschaft wider Gott" befindet.[56] Sie sind lebendig geworden in Christus, während sie einst in ihrer Ursünde tot waren; sie sind eins mit Christus, während sie einst von Natur Gott feind waren (Röm. 8,7). „Der Fürst dieser Welt" (Joh. 14,30), der getan hatte, was er konnte, um Christus an der Vollendung Seines Werkes der Versöhnung der Welt mit Gott zu hindern, tut demgegenüber weiterhin, was er kann, um jeden einzelnen von denen, die er an Christus und Seine *Kirche* verloren hat, wieder an sich zu reißen. Er führt wirklich und mit vollem Ernst Krieg gegen Christi *Kirche*. Satan, der ewige Betrüger, macht sich jeden Verbündeten zunutze, den die Welt von heute willig zur Verfügung stellt, um sein Heer und seine Erfolgschancen zu vergrößern. Das ist so in der ganzen Welt, keineswegs nur innerhalb der Grenzen des australischen Kontinents.

11. Statistiken aus dem australischen Kontext scheinen darauf hinzuweisen, daß er bei alledem auf dem Siegesmarsch ist, und daß die Kirche schnell an Boden verliert. Zahlen, die soziologische Veränderungen im modernen Australien aufzeigen, sprechen eine traurige Sprache - obwohl dies nicht für Australien allein gilt. Muriel Porter zeichnet für uns das folgende Bild: Ehen ohne Trauschein sind zahlenmäßig auf einem Höchststand; 18% aller Kinder werden unehelich geboren; mehr als ein Drittel aller Ehen enden in Scheidung; und nur 36% aller Australier leben in einer konventionellen Kleinfamilie.[57]

---

54 *Der einen heiligen (d.h. Kirche).*

55 FC / SD I,11; BSLK S. 849.

56 FC / SD II,22; BSLK S. 880.

57 Porter, Muriel. *Land of the Spirit? The Australian Religious Experience*, Melbourne, 1991: WCC/The Joint Bord of Christian Education. - S. 77.

Zur Bestätigung der Tatsache, daß Kirchgang und damit zweifellos auch Engagement und aktive Gliedschaft in einer christlichen Kirche nachlassen, ist man kaum auf die Ergebnisse von den mancherlei Untersuchungen und Meinungsumfragen angewiesen, die während des letzten Jahrzehnts durchgeführt wurden. In seinem herausfordernden Buch *Can God Survive in Australia?*[58] legt Wilson Statistiken für die Häufigkeit des Kirchgangs über einen Zeitraum von 26 Jahren von 1955 bis 1980 vor. 1955 nahmen 33% aller Australier einmal wöchentlich an einem christlichen Gottesdienst teil. Bis 1966 nahm diese Zahl nur geringfügig ab; danach jedoch zeigt sich ein schneller Abbruch bis dahin, daß nur noch 18,8% regelmäßige Gottesdienstteilnehmer waren. Das ist an sich drastisch genug; aber ein weiteres statistisches Detail muß berücksichtigt werden, um die volle Bedeutung dieser Entwicklung zu ermessen. Die Bevölkerung ist in jenen Jahren deutlich angewachsen. Ein Abnehmen von 33% auf 18,8% bedeutet tatsächlich, daß in dem erwähnten Zeitraum von 25 Jahren mehr als zwei Millionen Menschen den regelmäßigen Kontakt mit den Gnadenmitteln verloren haben[59].

Um ein noch genaueres Bild zu vermitteln, geht Wilson auf das Nachlassen der Gottesdienstteilnahme innerhalb der beiden größten Denominationen, der Römisch-Katholischen und der Anglikanischen Kirche, ein. 55% derer, die sich zur Römisch-Katholischen Kirche bekennen, nahmen 1961 wöchentlich an Gottesdiensten teil; 1979 war diese Zahl auf 40% gesunken. Die Zahlen für die Anglikanische Kirche nahmen in denselben Jahren von 13% auf 8% ab.[60]

Der Trend nach unten zeigt sich auch unter einem ganz anderen Gesichtspunkt. 77% aller Australier nahmen 1961 wenigstens an einem regulären christlichen Gottesdienst teil (abgesehen von Hochzeiten und Beerdigungen). Im Jahr 1976 hatte diese Zahl auf 49% abgenommen[61]. Mit anderen Worten, mehr als die Hälfte der Bevölkerung hatte an **überhaupt keinem** Gottesdienst teilgenommen; und für 1995 liegt die Prozentzahl fast mit Gewißheit noch niedriger.

Ein Vergleich der Situation mit denen, die sich als Lutheraner bezeichnen, mag vielleicht hilfreich sein (oder auch nicht). Die Ergebnisse der Nationalen soziologischen Untersuchung von 1990 nennen uns die folgenden interessanten und vielleicht auch ein wenig ermutigenderen Einzelheiten zur Gottesdienstteilnahme[62]:

---

58 *D.h. „Kann Gott in Australien überleben?" Wilson, Bruce. Can God Survive in Australia?* Sutherland, New South Wales, Albatross 1983.

59 Wilson S. 17.

60 Ebd.

61 Wilson S. 18.

62 Hughes, Philip J. Religion: *A View From the Australian Census*, Hawthorn, Victoria, 1993; Christian Research Association. - S. 25.

	Gesamtbevölkerung	Lutheraner
Nie:	31%	7%
Gelegentlich: (weniger als einmal im Monat)	45%	44%
Ab und zu: (einmal im Monat oder öfter)	7%	12%
Häufig: (fast jede Woche oder öfter)	17%	37%

Man geht im allgemeinen davon aus, daß die Pfingstkirchen diejenigen sind, in denen die Tendenz umgekehrt ist; aber dieselbe Untersuchung von 1990 kommt bei ihnen auf 32% in der Kategorie der häufigen Gottesdienstteilnahme[63].

Wenn diese Zahlen eine Interpretation überhaupt zulassen, dann nimmt nur eine Minderheit in der Bevölkerung die Gelegenheit zu häufigem Kontakt mit den Gnadenmitteln wahr. Während die Mehrheit - rund 75% - immer noch zugibt, an den Gott der Christen zu glauben, drohen andere Einflüsse im australischen Kontext immer mehr einzugreifen, indem sie entweder die Gelegenheiten beschneiden, die der Heilige Geist hat, um *die Kirche* am Leben zu erhalten, oder indem sie andere Götter ermutigen, ganz und gar zu dominieren.

12. Auf der Suche nach der Antwort auf den gegenwärtigen traurigen Zustand, wie er hier beschrieben worden ist, weisen einige Analytiker, wie etwa Muriel Porter, auf die verschiedenen Epochen der Geschichte Australiens hin. Die frühe Kolonialgeschichte, sagt sie, brachte den „typischen Australier" hervor, der sich damals wie heute der Religion irgendwie schämt. Ihre Beschreibung spricht für sich:

"... der typische Australier war und blieb der Buschmensch ... Der legendäre Australier war ein abgehärteter, lakonischer Typ, der selten Emotionen oder gar geistliche Anwandlungen zeigte. Die entscheidenden Beziehungen in seinem Leben waren die zu seinen Kameraden, nicht zu seiner Frau und Familie. Sein Humor war trocken, und es gab wenig Vergnügungen: Trinken mit seinen Kameraden, eine gemächliche Zigarette, eine Pferdewette. Er verachtete die feinen Schnösel, die ihm diese Vergnügungen nehmen wollten, und die Geistlichen, die im großen und ganzen keine ganzen Männer zu sein schienen. Der Buschmensch zog seinen Hut vor niemandem - dies Land war das der Gleichheit - und liebte seine Unabhängigkeit. Er verachtete künstlerische und intellektuelle Bestrebungen, und hatte keine Zeit übrig für 'tall poppies' (Leute mit überdurchschnittlichen Fähigkeiten) und wenig Respekt

63 A.a.O. S. 33.

für Bildung. Polizei und andere Autoritätspersonen waren ihm verdächtig, und im besten Fall befolgte er das Gesetz und zahlte seine Steuern, doch unter Murren"[64].

Das Australien der 90er Jahre, das trotz der weitgestreckten ländlichen und Wüstengebiete dieses Kontinents überwiegend städtisch geprägt ist, wird sich nicht hundertprozentig mit diesem Bild identifizieren; und doch steht dieser „typische Australier" nach wie vor für ein ganzes Stück Realität. Einige von Ihnen werden darin Paul Hogan wiedererkennen, berühmt geworden als „Crocodile Dundee". Und wo dies tatsächlich auf viele Australier zutrifft, hat der Heilige Geist wirklich eine harte Nuß zu knacken, vorausgesetzt, daß die organisierte Kirche überhaupt bereit ist, auf diesen Australier mit „dem Schwert des Geistes" zuzugehen.

13. Mit den wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg haben sich jedoch weitere Faktoren ergeben, die im Verein mit der Macht gewisser politischer, sozialer und philosophischer Ideologien das Gesicht Australiens verändert haben, und die für *die Kirche* eine besondere Bedrohung und Herausforderung darstellen.

Die meisten Analytiker sehen den Schwerpunkt in der enormen Säkularisierung Australiens in den letzten 30 oder 40 Jahren, mit den Begleiterscheinungen von Materialismus und wachsender Konsumhaltung, die gewaltige Keile zwischen eine große Prozentzahl der Bevölkerung und dem, was als 'die Kirche' gilt, getrieben hat. Santamaria etwa, ein konservativer römischer Katholik, weist auf die Überfülle hin, in der Konsumgüter selbst für die Ärmsten verfügbar sind, eine Überfülle, die es in der gesamten Geschichte der Menschheit vorher nicht gegeben hat[65]. Aber er sieht die katastrophalen geistlichen, sozialen und moralischen Konsequenzen dessen, daß man sich darauf konzentriert, alles haben zu wollen, was aufgrund der modernen Technologie zu haben ist, und zudem immer in der besten und neuesten Version. Nach seiner Ansicht fördert das Selbstsucht, einen Mangel an Selbstdisziplin, an Bereitschaft, für die Zukunft zu sparen - oder auch nur über die Zukunft nachzudenken -, und die Bereitschaft zu hoher Verschuldung, ohne an irgendwelche Konsequenzen zu denken[66]. Für sehr viele wird dies zur einzigen Beschäftigung, so daß für Gott und die Kirche kein Raum bleibt. Mit dem zunehmenden finanziellen Druck folgen bald Probleme wie das Scheitern von Ehen und das Zerbrechen von Familien[67].

Finanz-Hochstapler - zunächst berühmt, dann berüchtigt, wenn ihre Machenschaften ans Licht kommen, mit denen sie vertrauensvolle Investoren ausgenommen haben - sind in diesem Zusammenhang in der jüngeren Vergangenheit ein Vorbild geworden für sorgenfreie Verschuldung - Hochstap-

64 Porter S. 46.

65 Santamaria, B.A. *Australia at the Crossroads*, Carlton, Victoria, Melbourne University Press. - S. 33.

66 A.a.O. S. 34.

67 A.a.O. S. 37.

ler, die keine Strafe zu erleiden haben und die weiter in Luxus leben, obwohl sie mit Milliarden und Abermilliarden von Dollars in der Kreide stehen. Überhaupt, warum sollte sich die Bevölkerung im allgemeinen Gedanken machen über das, was sie nicht nur ihren Mitmenschen schuldet, sondern vor allem Gott, wenn die gegenwärtige Regierung keinen Gedanken daran zu verlieren scheint, obwohl die Auslandsschulden der Nation faktisch alle Berechnungsversuche übersteigen. Wie sollen Menschen aus dem modernen Australien das Gleichnis Jesu in Luk. 7,41-42 mit geistlichem Gewinn hören, wenn sie das Vorbild der bequemen Akzeptanz hoher Verschuldung tief in ihr eigenes Denken und Sein aufgesogen haben?

14. Von allen Entwicklungen der letzten Zeit war die Eroberung unseres Landes durch den **Pluralismus -** kulturellen Pluralismus, religiösen Pluralismus, und theologischen Pluralismus - eindeutig eine der bedeutendsten. J. G. Strelan erörtert in seinem Aufsatz 'Faces of Pluralism'[68] die Probleme und Herausforderungen, die die Begegnung mit all diesen Erscheinungsformen des Pluralismus für *die Kirche* mit sich bringt. Er zitiert darin Statistiken, die den multikulturellen Charakter Australiens in der Gegenwart illustrieren:

In den vier Jahrzehnten seit dem Zweiten Weltkrieg haben 4,2 Millionen Einwanderer aus 120 Ländern das Bevölkerungsgemisch um Menschen aus Südeuropa, dem Mittleren Osten, vom indischen Subkontinent, Nordamerika, Südostasien und - in den letzten Jahren - Süd- und Mittelamerika sowie Afrika erweitert. Zusätzlich zu 200 einheimischen Sprachen werden in Australien etwa weitere 100 verschiedene Sprachen gesprochen. Es gibt 80 verschiedene Religionen, die alle ihre festen Gottesdienstorte haben.[69]

Das bedeutet, daß Australier nicht mehr erwarten können, daß ihre Nachbarn Christen oder Namenschristen sind, oder auch nur solche, die bewußt dem christlichen Glauben den Rücken gekehrt haben. Offizielle Dokumente gehen nicht mehr davon aus, daß wir „Christian names"[70] haben; und indem das Parlament seine Sitzungen nicht mehr mit dem Vaterunser eröffnet, erkennt es nicht länger an, daß die Regierung sich unter Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, konstituiert.

Mit alle dem geht die stetige und anhaltende Tendenz einher, einer subtilen Veränderung im Denken von Australiern über jede einzelne der vielen, überall im Land anzutreffenden religiösen Überzeugungen Vorschub zu leisten, einschließlich des Christentums selbst. Strelan macht uns auf dieses Problem aufmerksam, indem er John Hick zitiert:

So sollen die großen religiösen Traditionen als jeweils alternative soteriologische 'Räume' oder 'Wege' angesehen werden, in oder auf denen Männer und Frauen Rettung/Befreiung/Erfüllung finden können.[71]

---

68 = 'Gesichter des Pluralismus'.

69 Strelan, John G., Faces of Pluralism, in *Lutheran Theological Journal* 25,1,26-37 ·S. 29.

70 'Christian names': im britischen Englisch Bezeichnung für 'Vornamen' [Anm. d. Übs.].

71 A.a.O. S. 31.

Damit wird also einem religiösen Supermarkt-Verfahren Vorschub geleistet. Das Christentum ist nur eine Möglichkeit von vielen - ein Szenario, das sich gewaltig von dem unterscheidet, das in Australien vom Anfang der Besiedlung durch Europäer an bis zur letzten Generation vorherrschend war.

Was daran so betroffen macht, ist, daß dieser Pluralismus nicht nur auf diejenigen Einfluß hat, die von sich keine Verbindung mit der christlichen Kirche bekennen, sondern auch auf viele innerhalb der christlichen Kirche. So ist etwa der Dalai Lama in der römisch-katholischen Kathedrale in Adelaide willkommen geheißen worden. In der anglikanischen Sankt Peters-Kathedrale konnte eine Ausstellung stattfinden, die einen Hindu-Altar einschloss. Der Erzbischof selbst ist in der Tagespresse mit der Beteuerung zitiert worden, daß die verschiedenen Religionen der Welt alle Wege zu dem einen Gott sind. In diesem Jahr, dem Jahr der Toleranz, in dem die lutherische Bethlehemsgemeinde großzügig gewissen unterprivilegierten Gruppen die Benutzung ihrer modernen Versammlungsräume gestattet hat, stellte sie plötzlich fest, daß in der Ortspresse eine öffentliche Bekanntmachung erschienen war, die eine Veranstaltung zur Anerkennung aller Religionen der Stadt an dem und dem Tag ankündigte - wobei überhaupt keine Genehmigung für den Zweck eingeholt worden war. Der Pastor reagierte schnell und gab öffentlich bekannt, daß ein solches Treffen nicht auf lutherischem Gelände stattfinden würde - und trug die Hauptlast der öffentlichen Empörung ob eines solchen Mangels an Toleranz. Als ein prominenter Literaturkritiker, nach eigenem Bekenntnis Agnostiker, vor einigen Monaten starb, schürte die Presse von Adelaide beträchtliche Feindseligkeit gegen die sogenannte Bigotterie von Christen, weil der anglikanische Priester, der für den Gemeindefriedhof zuständig war, auf dem eine Grabstelle für seine Beerdigung gekauft worden war, es wagte, der Familie das Recht abzusprechen, in die offizielle anglikanische Beerdigungsliturgie alle möglichen säkularen Reden und Gedichte mit aufzunehmen, einschließlich des folgenden:

"Horrock ist wieder zuhaus'
der Kiefer zerschlagen, der Rücken gekrümmt,
deformiert seine Jugend - einst maisstengelgerade -; gebrochen,
auf der Trage zwischen den Pferden im bedächtigen Tritt.
Schwach ist der Sinn.
Kalt werden die Schatten,
und stille die Nacht, der Himmel schwarz
über Penworthams rauchigen Hügeln, und dem Lehm, frisch gegraben.
Die letzten Krämpfe im Takte der Grillen.
Die Geschichte ist aus.
Der junge Horrock ist wieder zuhaus'."

Die in der Tagespresse geschürte Antipathie gegen „die Kirche" wegen ihrer Engstirnigkeit war symptomatisch für dieses Problem des grassierenden Pluralismus in Australien. Die Entrüstung seitens der Presse legte sich erst,

als sich ein römisch-katholischer Priester schließlich bereit fand, die Beerdigung in Übereinstimmung mit den Wünschen der Familie vorzunehmen! In allen diesen Fällen wird die *una sancta*[72] selbst in ihrem eigentlichen Fundament angegriffen, nämlich in der Lehre und dem Bekenntnis von dem *solus Christus*[73], dem Zentrum des Evangeliums und des christlichen Glaubens - wo ein Kompromiß unter keinen Umständen möglich ist.

Als Theologen ist uns allen die Gefahr vertraut, der sich *die Kirche* in der Form des *theologischen* Pluralismus gegenübersieht. Ich brauche das hier nicht weiter auszuführen; es wird zweifellos während unserer Konferenztage wiederholt zum Thema werden. Ökumenismus in seiner schlimmsten Form begrüßt diesen Pluralismus und leistet ihm Vorschub; ja, er ist darauf gegründet. Von Zeit zu Zeit werden auch bessere Formen ökumenischen Engagements - etwa das Eintreten in einen seriösen Dialog mit dem Ziel eines gemeinsamen Bekenntnisses der von Gott offenbarten Wahrheit - damit konfrontiert. Wenn ein Dialog zur Aufstellung einer Reihe von „Einigungssätzen" in dieser oder jener dogmatischen Frage geführt hat, bietet eine Seite die sofortige Aufrichtung von Interkommunion an, obwohl dieselben Sätze klar Bereiche benennen, in denen die dialogführenden Parteien weiterhin unterschiedliche Theologien vertreten. In ähnlicher Weise gehen in einigen Fällen sowohl Pastoren als auch Gemeindeglieder innerhalb unserer eigenen lutherischen Kirche hier und da eigenmächtig vor und ignorieren unsere seit langem bestehende konfessionelle Grundhaltung, die auf der Bedeutung verantwortlicher pastoraler Praxis in der Zulassung von Kommunikanten zum Heiligen Abendmahl besteht. Santamaria deckt genau diese Schwachstelle aufseiten vieler innerhalb der Christenheit im modernen Australien auf. Er steht auf dem Standpunkt, daß diejenigen für die Christenheit Probleme hervorrufen, die die Kirche wesentlich als eine soziale Einrichtung zur Verkündigung des Erbarmens Christi darstellen wollen, statt als eine geistliche Institution, die vor allem anderen die Verantwortung zur Verkündigung der Wahrheit hat. Auf diese Weise, sagt er, bestimmen humanistische Anliegen, die im Trend liegen, die Tagesordnung[74]. Im weiteren warnt er vor einem „Ökumenismus, der es allen leicht machen will und keine Schwierigkeiten damit hat, ... denen die Eucharistie anzubieten, die den Glauben nicht haben".[75]

15. In unserer Beschreibung der Welt im australischen Kontext würden wir einen wichtigen Bereich übergehen, wenn wir das subtile Eindringen der New-Age-Bewegung in viele Bereiche der australischen Gesellschaft ignorierten. Ich wüßte von keiner Statistik, die den Einfluß belegt, den diese Bewegung auf die Bevölkerung gewonnen hat; aber was überall zu hören ist,

72 Die eine heilige (d.h. Kirche).

73 *Christus allein.*

74 Santamaria S. 102.

75 A.a.O. S. 102f.

weist darauf hin, daß ihre Fangarme weit ausgestreckt sind und große Zahlen von Anhängern gefordert haben, sehr oft in sehr hohen und bedeutenden Positionen, obgleich viele, die so eingefangen werden, nicht unbedingt wissentlich und willentlich zu Anhängern werden.

Es scheint, daß diese Bewegung die Welt der Bildung infiltriert hat. Ein Direktor einer staatlichen Schule mit langjähriger Erfahrung hat mir mitgeteilt, daß ein Lehrer New-Age-Gedankengut vertreten muß, wenn er befördert werden will. Einer unserer Pfarrer wurde von einer Schwesternschülerin um Rat gefragt, die sich Sorgen machte wegen ihres Examenskurses an einer unserer Universitäten. Der Pfarrer stellte fest, daß die Anwendung von New-Age-Techniken zum offiziellen Kursinhalt gehörte, und ging so daran, der angehenden Krankenschwester zum Verständnis und zur Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Problem zu helfen. Als der Pfarrer in seinem Gemeindebrief eine Warnung vor der Gefahr dieser New-Age-Methoden druckte, erhielt er einen Brief mit der Androhung gerichtlicher Schritte gegen ihn. Ein Pastor aus Neuseeland bemerkte zu der Schwesternausbildung seiner eigenen Tochter: „New-Age-Techniken werden mit Nachdruck vertreten. Das Problem ist, daß das gar nicht als etwas Esoterisches angesehen wird. Viele erleben das heute als etwas ganz Normales." Und bei den gesamtaustralischen Wahlen 1993 erhielt die Naturgesetzpartei, die für New-Age-Prinzipien stand, von den Wählern 3% aller Stimmen im Land.

Eine Zusammenfassung der Grundprinzipien des New Age zeigt schnell, daß diese Bewegung nichts mit dem christlichen Glauben gemein hat. In der Tat steht sie in konträrer und vehementer Opposition zu ihm. Während es innerhalb der New-Age-Bewegung und ihrer prominenten Vertreter eine beträchtliche Vielfalt gibt, lassen sich doch gewisse kennzeichnende Punkte herausarbeiten. Groothuis macht in seiner Arbeit mit dem Titel *Unmasking the New Age*[76] sechs entscheidende Merkmale aus:

1. Alles ist Eins
2. Alles ist Gott
3 Menschheit ist Gott
4. Veränderung ist Bewußtsein
5. Alle Religionen sind eins
6. Kosmischer Evolutionsoptimismus[77]

Der Schlüssel zu diesem angeblichen Allheilmittel heißt Bewußtseinsveränderung. Wie es heißt, findet sie statt, wenn die ersten drei Merkmale mehr werden als intellektuelle Ideen, und in das Innerste des Menschen aufgesogen werden. Dies geschieht entweder spontan oder als Ergebnis von speziellen bewußtseinserweiternden Techniken.

---

76 Demaskierung des New Age.

77 Groothuis, Douglas R. *Unmasking the New Age*, Downers Grove, Illinois, Inter-Varsity Press, 1986 - S. 18-31.

"Massen-Ausbildungssitzungen wie „EST" (Erhard Seminars Training[78]) sind zu einer beliebten Methode geworden, um diese Bewußtseinsveränderung auszulösen. .... In der „EST-Erfahrung" werden mehrere hundert Leute an zwei aufeinanderfolgenden Wochenenden zu Marathon-Sitzungen zusammengebracht, die darauf angelegt sind, ihnen zu helfen, „es" zu bekommen. Während der Sitzungen müssen sie stundenlang auf ihren Plätzen bleiben ohne mitzuschreiben, zu reden, zu rauchen, auf die Uhr zu sehen, oder neben jemandem zu sitzen, den sie kennen. Es wird streng auf die Einhaltung von minimalen Essens- und Toilettenpausen geachtet.

Jede der sechzehnstündigen Sitzungen wird von einem Ausbilder geleitet, der die Menge mit Vorwürfen und Spott traktiert und demütigt, indem er darauf besteht, daß ihr Leben nicht funktioniert. Die intensive Spannung, der sie ausgesetzt sind, läßt vielen übel werden, sie fangen an zu weinen oder brechen auf andere Weise zusammen. Das ist das Ziel. Durch die quälenden Stunden der Tortur werden die Tränen zu Einsicht und die Übelkeit zu Erleuchtung. Den Teilnehmern wird gesagt: „Ihr seid ein Teil von jedem Atom in der Welt, und jedes Atom ist ein Teil von euch. Wir sind alle Götter und haben unsere eigenen Welten geschaffen." Schließlich geben die Leute - oder mindestens einige von ihnen - an, „es" zu haben; sie erleben "Erleuchtung und Einssein".[79]

Es wird gepredigt, daß dieses neue Bewußtwerden lebenswichtig für die Rettung der westlichen Zivilisation ist. Was das tatsächlich für Konsequenzen hat, erklärt Groothuis, indem er Aussagen von New-Age-Anhängern selbst heranzieht:

"Und was sollen wir tun? Wir müssen nach innen sehen. Wie eine New-Age-Anzeige es ausdrückte: „Der einzige Ausweg ist der Weg nach innen." Alles ist perfekt, sagt Werner Erhard. Das Problem ist, wir sehen es nicht. Menschen sind nicht moralisch schlecht oder für ihre Errettung oder Kraft von einer äußeren Quelle abhängig. Die Antwort liegt nicht in der Versöhnung mit einem Gott, der von uns selbst unterschieden wäre; sondern in der Erkenntnis, daß wir selbst Gott sind. Das Selbst ist der kosmische Schatz an Weisheit, Macht und Genuß".[80]

Der Frontalzusammenstoß der New-Age-Lehre mit allem, was unser Dreieiniger Gott in seinem Wort in Gesetz und Evangelium offenbart hat, könnte nicht gründlicher aufgedeckt werden.

16. Dieser keineswegs erschöpfende Überblick über das, was uns umgibt und droht, *die Kirche* im australischen Kontext zu vernichten, reicht aus, um deutlich zu machen, daß *die Kirche*, wie sie in Teil A dieses Vortrags beschrieben wurde, tatsächlich ein Fisch auf dem Trockenen ist - oder sogar ein

78 D.h. Erhard Seminarsausbildung.

79 Groothuis S. 24.

80 A.a.O. S. 25.

Daniel in der Löwengrube. Was *die Kirche* ist, wofür sie steht, was ihr Geschäft ist - das ist alles vollkommen fremd, unverständlich und widersprüchlich für die Natur der Welt, wie sie in ihrer Trennung von Christus und seiner *Kirche* besteht. Die Weisheit, die die Welt hervorbringt, die Absichten und Ziele der Welt, und die von Menschen zusammengebrauten „Ismen" (obwohl sie Gehirnen entsprungen sind, die nach menschlichen Maßstäben brilliant sein mögen, und obwohl sie als Allheilmittel für alle Gebrechen dieses Lebens gelten mögen,) stehen alle in absolutem Gegensatz zu *der Kirche*, die die Braut Christi ist. So hat *die Kirche* kein leichtes Leben; es scheint schwer genug zu sein, die Stellung zu halten, geschweige denn, etwas von der Welt zu erobern, die sich ihr militant widersetzt. Und die Statistiken scheinen in der Tat die Vermutung zu erhärten, daß die Kirche an Boden verliert. Wie kann dann aber die Kirche in diesem Zeitalter vorgehen, das Gott und die Kirche für irrelevant hält, dieses Zeitalter, in dem „Gott ein Eiskasten ist in einer Welt, die den Kühlschrank erfunden hat"[81]?

Eine Reihe von Antworten auf diese Frage verdienen es, aufmerksam bedacht zu werden, selbst wenn es nur kurz geschehen kann.

16.1 Es wird oft gesagt, daß sich die Kirche, die die Welt tatsächlich sieht, den Anforderungen der modernen Welt anpassen muß, wenn sie auch nur irgendwie glaubwürdig sein soll. Es gibt genug Hinweise darauf, daß sich Kirchen auf viele Weisen bemühen, das zu tun. Entsprechend gibt es Bemühungen, aus der christlichen Unterweisung und/oder dem christlichen Gottesdienst alles zu entfernen, was mysteriös erscheint und der Erfahrung der Welt fremd ist. Es gibt auch Forderungen nach der Entwicklung einheimischer Theologien, was auch immer sie sein mögen. Natürlich mag man sich in Bereichen des christlichen Lebens und Gottesdienstes, wo die Existenz *der Kirche* an sich keinen Schaden nehmen kann, manchmal um Anpassung an die moderne Welt bemühen. Wir kennen wahrscheinlich alle zur Genüge die Versuche, die traditionellere Musik und Choräle der Christenheit durch populäre moderne Musik und Songs zu ersetzen. Ob sich der erhoffte Erfolg dieser Art von Anpassung tatsächlich einstellen wird oder in der Zukunft zu einer fest etablierten Wirklichkeit werden wird, darüber kann man sich wahrscheinlich streiten - gerade deshalb, weil *die wahre Kirche* verborgen bleibt. Aber so viel Positives manche in diesem speziellen Trend auch sehen mögen, warnen uns doch Autoren wie Waters und Crook vor einer zu schnellen Bereitschaft der Gottesdienst feiernden Kirche, sich für die sie umgebende Welt „relevanter" zu machen.

"In diesem Bemühen liegt eine deutliche Gefahr für die Kirchen. Die vorherrschende gesellschaftliche Tendenz geht hin zur Säkularisierung. Je mehr sich die Kirchen selbst als untrennbar vom Alltagsleben präsentieren, und je mehr die Gesamtheit dessen, was geglaubt wird, und die Rituale entmystifi-

81 Wilson, S. 33.

ziert werden, um so geringer die Chance, daß Religion ein Wertesystem bieten kann, das für die profane Welt Bedeutung hat".[82]

16.2 Die Kirche muß sich in dieser modernen Welt auf das Grundsätzliche zurückbesinnen oder dabei bleiben. Nun wissen wir allerdings, daß diejenigen, die in der heutigen Welt akademischer Wissenschaft als 'Fundamentalisten' klassifiziert werden, damit verächtlich und lächerlich gemacht werden. Aber wenn 'Fundamentalismus' bedeutet, 'festzustehen auf dem grundlegenden Fundament des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre, und die Weigerung, sich von dem einzigen Fundament, das Gott seiner *Kirche* gegeben hat, abbringen zu lassen,' dann muß dies allerdings als der Weg gesehen werden, den *die Kirche* gehen muß, der für ihre Existenz und ihr Wachstum lebenswichtig ist. Mit anderen Worten, es wird für die, die sich auf ihre Gliedschaft in der Kirche in dieser Welt berufen, heute von entscheidender Bedeutung, daß sie wissen, (1) warum ihre jeweilige Kirche wirklich *Kirche* heißen kann *im engeren Sinn*, (2) was das Wesentliche für sie ist, damit sie *Kirche* bleiben, (3) mit welchen Mitteln Gott sie in seine *Kirche* gebracht hat, (4) und durch welche Mittel allein der Gott, der so gerne Menschen aus der Entfremdung in die lebendige Umgebung seiner eigenen Familie zieht, *der Kirche* aus Gnaden zahlenmäßiges Wachstum gewähren wird. Damit das alles geschieht, muß das, was beansprucht, Kirche zu sein, fortwährend die Forderungen und Anklagen des Gesetzes Gottes hören; und dann, darüber hinaus, das fröhliche Wort der Absolution durch Jesus Christus, „die eigentliche Stimme des Evangeliums"[83]. Dann muß es eine Kirche sein, die überzeugt ist, daß Gott das Wunder der Ausbreitung seiner *Kirche* nur tun wird, indem dieses wahre Wort verkündigt und die Sakramente in Übereinstimmung mit der Einsetzung Christi verwaltet werden. Es steht nicht auf der Tagesordnung der Kirche, daß sie jedes beliebige humanistische Anliegen zu ihrem eigenen machen muß. Sie muß lehren und verkündigen - und verkündigen, klarer und offensichtlicher als alles andere, die reine Freude des Evangeliums unsers Herrn und Erlösers, Jesu Christi.

16.3 Aber sind nicht der Pluralismus und der Relativismus unserer Zeit ein zu großes Hindernis für das Leben und das Fortkommen der Kirche?

Wilson zumindest ermahnt uns, nicht zu kapitulieren, sondern uns die Geschichte der Kirche in der Vergangenheit bewußt zu machen, und in solchem Bewußtsein reichlich Mut zu schöpfen:

"Christen sollten den Relativismus nicht fürchten. Das Christentum begann in der höchst pluralistischen griechisch-römischen Welt, die, von einem religiösen Standpunkt aus, genauso relativistisch war wie die moderne Welt. Vielleicht ist für moderne Christen keine andere Epoche ihrer Geschich-

82 Walters <sic>, Malcolm und Crook, Rodney. *Sociology One*, Melbourne, Longman Cheshire, 1990. - S. 300.

83 Ap. XI, 2 [hier wiedergegeben nach dem lateinischen Text, zitiert in der Übersetzung bei Pöhlmann, Anm.d.Übs]; BSLK S. 249, Pöhlmann S. 265.

te so relevant wie die ersten drei Jahrhunderte nach Christus, bevor das Christentum anfing, ein Monopol über menschliches Denken zu bekommen. ... Relativismus hat nichts Unumkehrbares an sich".[84]

Er gibt uns weiteren Stoff zum Nachdenken, wenn er fortfährt: "... die Christen, die die Not erlitten haben, die der Relativismus schafft, haben keinen Grund, ihren Glauben zu verschweigen. Sie besitzen eine Sicht der Wirklichkeit und des Lebens, die sich über Jahrhunderte hinweg als beständig erwiesen hat."[85]

J. G. Strelan sieht die Herausforderung an die Kirche in ihrer Existenz inmitten einer pluralistischen Gesellschaft ähnlich positiv und optimistisch. "...wir müssen bereit sein, mehr zu tun, als den Pluralismus einfach als eine Bedrohung unserer Existenz zu sehen. Wir müssen ihn als Herausforderung und als Chance zugleich sehen. Als Herausforderung: nämlich, voll, überzeugend und unserer Zeit entsprechend Rechenschaft zu geben von unserem Glauben auf der Grundlage der Hoffnung, die in uns ist (1. Petrus 3:15), um Christen überall zu zeigen, daß Lutheraner in ihrer Theologie und ihrer Zielausrichtung wahrhaft ökumenisch sind. Und als Chance: nämlich, unseren Glauben einer kleiner werdenden, sterbenden Welt mitzuteilen, die im Zeitalter des Pluralismus - so ironisch es sein mag - unser Recht zu sprechen anerkennt, und bereit ist zuzuhören."[86]

Die offene Tür, der sich Lutheraner gegenübersehen, besonders angesichts des theologischen Pluralismus', ist von Carl Braaten mit den folgenden Worten beschrieben worden:

"Die Aufgabe, die zu tun ist, verlangt nach einer ökumenischen Strategie. Lutheraner haben eine besondere Rolle zu spielen, nicht als eine Denomination neben anderen, sondern vielmehr als evangelische Katholiken der Reformation. Das besondere Zeugnis des Luthertums von dem Gott des Evangeliums existiert um der Erneuerung der ganzen universellen Kirche Christi willen."[87]

Schluß

Wenn dieser Vortrag konsequent auf ein einziges theologisches Faktum hingewiesen hat, dann gewiß darauf, daß sich *die Kirche*, die durch ein Wunder unseres gnädigen Gottes geschaffen ist, solange sie auf Erden ist, inmitten einer Welt befindet, die darauf aus ist, ihr Widerstand zu leisten, ja, sie auszulöschen. Diese feindliche Welt gebraucht dazu viele und mannigfaltige

84 Wilson, S. 73.

85 A.a.O. S. 74.

86 Strelan S. 35.

87 Braaten, Carl. God and the Gospel: Pluralism and Apostasy in American Theology, in *Lutheran Theological Journal* 25,1,38-50. - S. 49.

Mittel: sei es offene Feindseligkeit, sei es die subtile Infiltration durch den Pluralismus, sei es die schädliche Waffe der Gleichgültigkeit. Christen mögen versucht sein, sich dem Druck zu beugen und dem Pessimismus das Feld zu überlassen.

Nach Hermann Sasse sollte uns keine noch so geartete weltliche Bedrohung schrecken:

"Wann übt die Kirche ihren größten Einfluß in der Welt aus? Wenn sie ganz und gar Kirche ist und nichts sonst! Wenn sie ihre Botschaft, die dieser Welt fremd ist, einer Welt bringt, die davon nichts wissen will! Nur die Kirche, die dieser Welt fremd ist, wird die Welt ererben."[88]

Auch unser Herr wird nicht zulassen, daß irgendein Glied der *una sancta*[89] sich schrecken ließe. Weil die Kirche erbaut ist auf Christus, den Sohn Gottes, den Erlöser der Welt, und auf das Bekenntnis zu Ihm als solchem, „werden die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen" (Matth. 16,18). Das wußten unsere lutherischen Väter sehr gut, und brachten dieselbe Art von Zuversicht in ihrem großen Bekenntnis zum Ausdruck: Unsere Kirchen lehren auch, „daß alle Zeit musse [die] ein[e] heilige christliche Kirche sein und bleiben."[90]

88 Sasse, Hermann. Ecclesia Migrans, 1953, in Theologische Quartalschrift <sic> 50, 230-250, zitiert in *Lutheran Theological Journal* 29,1,18. 1953. - S. 233.

89 Der einen heiligen (d.i. Kirche).

90 CA VII,1; BSLK S. 61.

Horst Neumann:

Der Weg der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zwischen der Ökumene der Evangelikalen und der Ökumene des Weltkirchenrates

I. Biblische Vorüberlegungen zu den Begriffen "Ökumene" und "Einheit"

1. Ökumene bezeichnet im Neuen Testament den bewohnten Erdkreis, die Menschheit. Der Begriff hat nichts mit "Kirche", jedoch sehr viel mit "Mission" zu tun. Der himmlische Vater führt den Erstgeborenen, seinen Sohn, in die "Ökumene" ein. Den Hintergrund für dessen Geburt in Bethlehem bildet die Eintragung der ganzen "Ökumene" in die Steuerlisten des römischen Weltreiches. In dieser "Ökumene" muß das Evangelium proklamiert werden. Bis an die Grenze der "Ökumene" erschallt die Predigt. Aber nicht alle gehorchen dem Evangelium Gottes. Die "Ökumene" wird von Jesus Christus gerichtet werden in Gerechtigkeit. Dann wird auch der die gesamte "Ökumene" verführende Teufel gestürzt.[1]

2. "Einheit" kommt im Neuen Testament lediglich in Kapitel 4 des Epheserbriefs vor. Paulus fordert dazu auf, "die Einheit des Geistes im Band des Friedens zu halten". Das Ziel des Baus des Leibes Christi, d.h. der Gemeinde, ist "die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes". "Einheit" und "Frieden" stehen nicht für sich. Sie sind mit "Glaube" und "Erkenntnis des Gottessohnes" gekoppelt. Das darf nicht übersehen werden.[2]

"Ein" ist ein Zentralbegriff der synoptischen (= zusammenschauenden) Evangelien des Matthäus, des Markus und des Lukas zur Betonung des Einen, Jesus Christus. Im Johannesevangelium wird die Betonung des Einen durch das Wort Jesu verstärkt: "Ich und der Vater sind eins" und ausgeweitet auf die "eine Herde". Jesus begründet seine Bitte im hohenpriesterlichen Gebet: "auf das sie alle eins seien" mit seiner Einheit mit dem Vater. Die Voraussetzung der Einheit ist jedoch die Gabe von Gottes Herrlichkeit[3] durch Jesus an die Seinen. Das Ziel der Einheit definiert Jesus missionarisch: "damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebst wie du mich liebst". Die Einheit der Kirche Jesu Christi ist also zweckbestimmt als Zeugnis für Person und Werk des vom Vater gesandten Sohnes.[4] Die Briefe des Apostels Paulus lassen keinen Zweifel daran, daß jede Einheit gestiftet und

1 Vgl. dazu folgende Schriftstellen in der angezeigten Reihenfolge: Hebr. 1,6; Luk. 2,1; Matth. 24,14; Röm. 10,18; Röm. 10,16; Apg. 17,31; Apg. 12,9.

2 Eph. 4, 3+13.

3 Man kann auch übersetzen: Glanz, Erhabenheit, Majestät, Lichtglanz, Pracht, Ehre.

4 Zu "Ein" vgl. in der angezeigten Reihenfolge: Joh. 10,30; 10,16; 17,11; 17,21f; 17,23.

ermöglicht ist durch Jesus Christus. Er "versöhnte die beiden (= Juden und Heiden) in einem Leib mit Gott durch das Kreuz, an dem er die Feindschaft getötet hat". Einheit ist somit keine menschliche Möglichkeit. Weil Jesus Christus sie zusammenfügt zu einem Leib, sind sie ein Leib in dem einen Christus.[5]

Sie sind hineingetauft "in einem Geist in einen Leib". Im Heiligen Abendmahl geschieht diese Einheit: Durch den Genuß des einen Leibes Christi sind die Kommunikanten "ein Leib".[6]

So ist "Einheit" durch Jesus Christus im Heiligen Geist gewirkt und sakramental vollzogen. Sie ist trinitarische, geschenkte Wirklichkeit.

II. Der Ursprung der ökumenischen Bewegung im erwecklichen Christentum, im theologischen Liberalismus sowie in der Wiederbelebung des konfessionellen Erbes

1. Die Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts im deutschen und englischen Sprachraum drängten über die konfessionellen Grenzen hinaus, da die Kirche als Gemeinschaft der Wiedergeborenen verstanden wurde. Daraus ergab sich die Vorstellung: "Glaubensbrüder" aus verschiedenen Kirchen stehen sich näher als "Kirchenbrüder" aus der gleichen! So war die unsichtbare Kirche für Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700/1760) sichtbar in der weltweiten Verbindung derer, die in ihrem Herzen an Jesus Christus gebunden sind. Seine Herrnhuter Brüdergemeine wurde die erste 'ökumenische' Kirche mit Niederlassungen in England, Amerika, Skandinavien und Osteuropa. Die Brüder John und Charles Wesley erhielten ihre entscheidenden Anstöße zur Gründung der Methodistenkirche aus der Herrnhuter Bewegung. Der Engländer John Wesley bezeichnete die ganze Welt als seine Pfarrei und meldete durch seinen Reisedienst einen gewaltigen ökumenischen Anspruch an. Die Methodisten blieben bis zum heutigen Tage ein Motor der ökumenischen Bewegung.

Diese erweckliche Ökumene schaffte Einheit durch Trennung. Die Pietisten distanzierten sich von der im Dogma erstarrten Orthodoxie (d.h. Rechtgläubigkeit) der lutherischen und reformierten Konfessionskirchen. Die Methodisten trennten sich von der anglikanischen Kirche. So wurde Einheit durch Trennung zum Merkmal der ökumenischen Bewegungen!

Die amerikanische Erweckung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts öffnete vor allem Presbyterianer und Kongregationalisten für interkonfessionelle Vereinigungen und Gesellschaften mit evangelistischer und/oder gesellschaftsreformerischer Stoßrichtung.[7]

---

5 Eph. 2,16. Vgl. dazu auch Röm. 5,19; Röm. 12,4; 1.Kor. 12,13; Gal. 3,28.

6 Vgl. dazu in der angegebenen Reihenfolge: 1.Kor. 12,13; 1.Kor.10,16+17.

7 Als Beispiele seien angeführt: amerikanische Bibelgesellschaft 1816, amerikanische Gesellschaft für äußere Mission 1810, amerikanische Antisklavereigesellschaft 1833.

Das Kirchenverständnis des erwecklichen Christentums, das die Einheit der wahrhaft Gläubigen aller Konfessionen betont, führte zu einer ökumenischen Bewegung mit zwei Zielsetzungen:

Alle wahrhaft glaubenden Christen sollten in der Frontstellung gegen erstarrte Rechtgläubigkeit, Namenschristentum und theologischen Liberalismus gesammelt werden. So sollte die 1846 in London durch Vertreter aus 52 Denominationen gegründete evangelische Allianz eine Union einzelner Christen verschiedenster Kirchen sein und zugleich auf die Zusammenarbeit verschiedenster Kirchen hinwirken. Das Ziel war ein Bund von Kirchen oder gar eine Kirchenunion.

Die Allianz verständigte sich auf eine Glaubensbasis von 9 Punkten, die zwar sehr stark an die lutherische Theologie angelehnt waren, jedoch so allgemein formuliert wurden, daß eine große Bandbreite der Auslegungsmöglichkeiten blieb.[8]

Die deutsche Evangelische Allianz hat in Anlehnung an die neuen Formulierungen der englischen Allianz 1972 eine neu formulierte Basis beschlossen, in der die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes, der Taufe und des Abendmahls gestrichen und durch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ersetzt ist. Heilige Taufe und Heiliges Abendmahl fehlen seitdem in der Basis der deutschen Allianz!

Die zweite Zielsetzung beinhaltete die konfessionsübergreifende Zusammenarbeit in der Mission. Konfessionelle Unterschiede wurden auf dem Missionsfeld als störend empfunden. Das Glaubenszeugnis sollte nicht durch Konfessionsgrenzen blockiert werden. So kam es im 19. Jahrhundert zu überkonfessionellen Missionskonferenzen, deren erste 1910 in Edinburgh stattfand. Eine globale Strategie zur Missionierung der Welt in einer Generation sollte erarbeitet werden. Um dieses Ziel nicht zu gefährden, wurden dogmatische Erörterungen von vornherein verboten! Das wichtigste Ergebnis war die Gründung des Internationalen Missionsrates und damit des ersten ökumenischen Instruments. Er wurde zum Vorläufer des späteren Weltrates der Kirchen. Am Anfang der ökumenischen Bewegung jeder Art steht somit der Teil der Christenheit, der heutzutage 'evangelikal' genannt wird.

2. Der theologische Liberalismus in Gestalt einer im 18. und 19. Jahrhundert den ganzen protestantischen Raum durchdringenden Vernunftshörigkeit drängte ebenfalls über die Konfessionsgrenzen hinaus. Die Vernunft unterwarf sich den Glauben und maßte sich zunehmend ein kritisches Urteil über

8 Die 9 Punkte waren: 1. Göttliche Eingebung, Autorität und Allgenügsamkeit der Hl. Schrift; 2. Freie Schriftforschung ohne jegliches Lehramt; 3. Einheit und Dreieinigkeit der göttlichen Person; 4. Gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur durch den Sündenfall; 5. Fleischwerdung des Gottessohnes, seine Versöhnung, sein Mittlerdienst, seine Herrschaft; 6. Rechtfertigung allein aus Glauben; 7. Werk des Hl. Geistes: Bekehrung und Heiligung; 8. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibes, Wiederkunft Jesu Christi und sein Gericht, ewige Seligkeit oder ewige Strafe; 9. Göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes, der Taufe und des Abendmahls.

die Heilige Schrift an. Je mehr theologische Aussagen dieser Kritik weichen mußten, desto mehr relativierten sich die theologischen Streitpunkte, die die Konfessionen hatten entstehen lassen. Man hielt zwar weitgehend daran fest, daß die Hl. Schrift die Norm kirchlicher Lehre ist. In der Praxis wird die Hl. Schrift jedoch zunehmend der Bibelkritik unterworfen und ihr unfehlbarer Wahrheitsanspruch bestritten.

Luther stellte 1529 im Abendmahlsstreit mit dem Reformator Zwingli fest: "Ihr habt einen anderen Geist". Das hatte damals die Kirche getrennt. Heute trennt das wieder; denn die Vernunftsgläubigkeit eines Zwingli hat eine gewaltige Einigungspotenz freigesetzt. Seine vernunftbestimmte Abendmahlslehre - im Widerspruch gegen den "Biblizisten Luther" - ist für vielerlei Abendmahlsverständnisse offen und trennt damit diejenigen ab, die an der Realpräsenz von Leib und Blut Christi festhalten. So ist heute das zwinglianische Verständnis ein einigendes Band selbst im evangelikalen Lager.

Je mehr die Wahrheitsfrage infolge der Bibelkritik in den Hintergrund trat, um so mehr wandten sich die Kirchen dem sozialen Bereich zu. Dies drängte sich zudem angesichts der sozialen Nöte des 19. Jahrhunderts geradezu auf. Je mehr der auferstandene und wiederkommende Christus infolge der Vernunftkritik hinter dem predigenden, solidarisch helfenden Jesus zurücktrat, desto mehr verlagerte sich das Interesse auf die ethischen Fragen. Albert Ritschl's ethisch verstandenes, innerweltlich verkürztes Reich Gottes wurde durch Walter Rauschenbusch (1861/1918) in die USA gebracht und ließ dort das "social gospel", das soziale Evangelium entstehen. Mit ihm beginnt das politisch-soziale Mißverständnis der Hl. Schrift, das bis heute den Weltrat der Kirchen in Genf bestimmt. Dabei wird die Erlösung vom Exodusgeschehen im Alten Testament her[9] als politische Befreiung verstanden und Jesus zum zweiten Mose umfunktioniert!

So sehr das erweckliche Christentum die erste Phase der ökumenischen Gesamtbewegung bestimmte, so sehr bestimmte der theologische Liberalismus gerade in seiner politischen Zuspitzung die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts und verursachte damit eine evangelikale Gegenökumene.

Der theologische Liberalismus bereitete den Unionen des 19. und 20. Jahrhunderts den Weg. Die preußische Union, gegen die die altlutherische Kirche entstand, ist hier ebenso zu nennen wie die globale Unionsideologie des Genfer Weltkirchenrats heutzutage.

3. Im Rahmen einer Wiederbelebung des konfessionellen Erbes gegen die Vernunfthörigkeit entdeckten Theologen um 1830 den Begriff "Kirche" wieder. Zur Stärkung der wiederentdeckten konfessionellen Traditionen und ermöglicht durch das Näherrücken der Kontinente entstanden weltweite Vereinigungen von Kirchen gleicher konfessioneller Prägung.[10] Diese Organisatio-

9 Vgl. dazu 2. Mose Kap. 3 - 15.

10 Die Lambeth-Konferenz der Anglikanischen Gemeinschaft 1867, die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz 1868, der Reformierte Weltbund 1875, die ökumenische

nen verstanden sich als ökumenisch im ursprünglichen Sinn des Wortes. Mit der Gründung des Weltkirchenrates 1948 in Amsterdam stellte sich diesen konfessionellen Ökumenen die Frage, ob sie sich dieser größeren Ökumene anschließen sollten und wie sie darin ihr eigenes konfessionelles Gesicht wahren könnten. Dabei kam es zu großen innerkonfessionellen Spannungen.[11] So wurde auch hier Einheit durch Trennung zum Merkmal der ökumenischen Bemühungen.

III. Die Ökumene des Weltrates der Kirchen und ihre theologischen Irrwege

1. Der optimistische Aufbruch 1910 in Edinburgh war mit Ausbruch des 1. Weltkrieges jäh beendet. Der Internationale Missionsrat überdauerte jedoch den Krieg und konnte die üblen Kriegsfolgen von einigen Missionsfeldern fernhalten. Neue ökumenische Impulse ergaben sich infolge der notvollen Kriegsfolgen. Die kirchliche Zusammenarbeit war zur Linderung der Not gefragt und führte 1925 zur Weltkonferenz für praktisches Christentum (Life und Work) in Stockholm. Die durch zwischenkirchliche Zusammenarbeit wirkungsvollere praktische Hilfe sollte Mission glaubwürdiger machen. Lehrunterschiede und unterschiedliche Kirchenverfassung wirkten sich jedoch negativ auf eine Zusammenarbeit in Mission und Diakonie aus. So kam es zur Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) 1927 in Lausanne. Damit waren die drei Säulen vorhanden, auf denen ab 1948 der Genfer Weltrat der Kirchen (= ÖRK) gebaut wurde.

2. Seit der 3. Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu Delhi prägt die ökumenische Bewegung ein anderes 'Evangelium' aus. In Anknüpfung an Kolosser 1, 15-20 sprach man jetzt vom 'kosmischen Christus', da das globale Drängen nach Einheit und Frieden eine weiter gefaßte Christologie nötig mache. Zudem seien infolge der Funktion Jesu Christi als Schöpfungsmittler von der Schöpfung her in allen Religionen und Weltanschauungen Spuren von ihm zu finden. Somit wurde einer Kontinuität zwischen den Religionen und der christlichen Offenbarung das Wort geredet. Das beinhaltete einen neuen Umgang mit den Religionen. Wenn Jesus Christus sogar "durch sie zu uns spricht"[12], dann braucht man keine Mission im Sinne von Bekehrung

---

Methodistenkonferenz 1881, die Vereinigung der Kongregationalisten 1891, die Vereinigung der Baptisten 1905.

11 Vgl. im Luthertum die Spannung zwischen dem mit dem ÖRK verbundenen Lutherischen Weltbund und dem dagegen stehenden "International Lutheran Council" (ILC = Internationaler Lutherischer Rat) streng konfessioneller Lutheraner, dem auch die SELK angehört.

12 Man behauptete 1961 in Neu Delhi: "In unseren Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht." Aus: W.A.Visser't Hooft (Hg.): Neu Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 90.

mehr. Die Spuren des Christus reichen nach Sicht des ÖRK dazu aus, die Angehörigen der Religionen zu erlösen, ohne daß der gekreuzigte Jesus Christus von ihnen angenommen wird. An die Stelle der Mission im hergebrachten Sinn tritt jetzt folgerichtig der interreligiöse Dialog. Er soll den gemeinsamen Wahrheitsnenner aller Religionen herausfiltern. Die christliche Botschaft ist somit in den religiösen Kontext hinein aufgelöst. Entsprechend definierte die 6. Vollversamlung des ÖRK 1983 in Vancouver als Ziel: "Einheit und Erneuerung der Menschheit".[13] Die Aufwertung der Religionen soll letztlich zu einer Ökumene der Religionen führen und damit zur geistigen Einheit aller Menschen als Voraussetzung eines globalen Friedensreiches.

Diesem Ziel dient dann auch die Forderung: "Der Frage gemeinsamen Gottesdienstes oder Gebets mit Menschen anderen Glaubens muß nachgegangen werden."[14]

Dieser 'kosmische Christus' in den Religionen ist nicht mehr der Gekreuzigte und Auferstandene, der einzige Retter aus aller Verlorenheit. Er ist ein Einheitsferment geworden und nicht mehr der *eine* Mittler, der einzige wahre Weg zum ewigen Leben in der Herrlichkeit des Vaters.[15] Da kann es auch keinen Streit mehr geben um die in Jesus Christus fleischgewordene personale Wahrheit. Konfessionsgrenzen sind ebenso überflüssig wie die zwischen Religionen unter Einschluß des Christentums. Wie sehr dieses Denken auch die deutschen Mitgliedskirchen des ÖRK prägt, zeigt die vom Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (= VELKD) mit verantwortete Studie "Religion, Religiosität und christlicher Glaube", in der sich die Behauptung findet: "Die Religionen dieser Welt, und zwar unter Einschluß des christlichen Glaubens, sind untereinander gleichrangig und gleichwertig. Dem christlichen Glauben gebührt keine Sonderstellung ... Damit gewinnen der Islam wie der Hinduismus wie andere Religionen einen neuen Beurteilungshintergrund. Auch durch sie handelt Gott an den Menschen ..."[16]

Die 7. Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra zog diese Linie aus. Im Hauptreferat zum Thema: "Komm, Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung" verfälschte die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung den Heiligen Geist zum Geist gequälter Menschen. Die Anrufung des Hl. Geistes funktionierte sie um zur Anrufung menschlicher Geister. Die Delegierten sollten das Kommen des Hl. Geistes durch Tanz vorbereiten. Mit der Volksreligiosität der Frauen Ostasiens erklärte sie den Hl. Geist und pries zugleich diese weibliche Gottheit (kwan) als weibliches Bild für Christus an.[17] Eine

13 Aus: Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/M 1983, S. 76.

14 Ebd. S. 68.

15 Vgl. 1. Tim. 2,5 und Joh. 14,6.

16 Gütersloh 1991, zit. nach: Bekenntnisbewegung kein anderes Evangelium, Nr. 149, Dez. 1991, S. 9.

17 Aus: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt/M 1991, S. 47f + 55f.

Arbeitsgruppe dieser Vollversammlung, die Sektion III, ließ die Früchte des Hl. Geistes daran erkannt werden, "wie Gott mit der ganzen Menschheit umgeht." Der zwischenreligiöse Dialog solle es herausarbeiten.[18]

3. Die Tendenz liegt auf der Hand: Es geht um die eine, alle Religionen umfassende und durch diese gespeiste Menschheit unter der prophetischen Leitung der Genfer Ökumene. Dabei wird der Unterschied zwischen Kirche und Welt im Sinne des 'social gospel' verwischt. Infolge der Bibelkritik verschwindet die Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi. Somit verlagert sich seit Neu Delhi das ökumenische Interesse auf ein innerweltliches, machbares 'Reich Gottes', das mit marxistischen Gedanken angereichert ist. Kirche wird dabei zunehmend zu einem sozial- und befreiungspolitischen Instrument. Gottes Heilshandeln wird demgemäß in politische Befreiungsaktionen hinein aufgelöst. Diesen wird ein zeichenhafter Charakter zugesprochen.

Die 4. Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala hatte den Begriff "wider ecumenism" eingeführt. Das meint "weiter" im Sinne von menschheitsumfassend und "weiter" in der Ausdehnung auf alle Befreiungsprozesse. Kirche wird als Zeichen der Befreiung und kommenden Einheit aller Menschen verstanden. Sünde des Einzelnen, Erlösung durch den Sühnetod Jesu Christi, Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden um Christi willen, Wiederkunft Jesu, Auferstehung der Toten, Endgericht, ewiges Leben sind nunmehr keine Themen mehr oder werden nur noch am Rande erwähnt. Jesus Christus wird auf den irdischen Jesus verkürzt. Das Reich Gottes wird zum innerweltlichen Paradies. Die Theologie wird zur Anthropologie (= Lehre vom Menschen). Anläßlich der 9. Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne wurde dann auch nicht mehr gefragt: "Was sagt der biblische Text?", sondern: "Was bedeutet er für mich heute?" Die biblische Offenbarung wird in der Genfer Ökumene auf den Wirklichkeitsbegriff und das jeweilige Interesse der heutigen Menschen eingeengt. Vernunft und Erfahrung werden zum Maßstab für die Wahrheit. Dabei werden heutige Befreiungserfahrungen in den biblischen Text hineingelegt. Der religiöse und der politisch-wirtschaftliche Kontext werden zum Wahrheitskriterium und zur Richtschnur für die Auslegung der biblischen Texte. Die Bibel wird zunehmend sozialkritisch verstanden!

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela stellte in ihrer Botschaft fest: "Jetzt verlassen wir Santiago mit erneutem Engagement und neuer Begeisterung für die ökumenische Vision. Wir sagen unseren Kirchen: 'Es gibt kein Zurück, weder vom Ziel der sichtbaren Einheit noch von der einen ökumenischen Bewegung, in der sich das Streben nach der Einheit der Kirche und das Engagement für die Probleme der Welt miteinander verbinden'."[19]

---

18 Ebd. S. 108.

19 Aus: Lutherische Welt - Information 18 / 93 S. 14.

Biblischer Widerspruch im Namen der göttlichen Wahrheit und zum Heil der heillosen Menschen ist gegenüber dieser Ausrichtung der Genfer Ökumene unabdingbar!

IV. Die Ökumene der Evangelikalen und ihre theologische Engführung

1. Dieser biblische Widerspruch organisierte sich seit 1966 unter dem Namen "evangelikal" im Sinne von 'wahrhaft evangelisch' und 'auf dem biblischen Fundament gründend'. Allerdings blieb der Begriff - auch infolge seiner Unschärfe im englischen Sprachgebrauch - recht verschwommen. Gemeinsamer Nenner der evangelikalen Opposition gegen die Tendenzen der Genfer Ökumene wurde in Deutschland die neue Allianzbasis von 1972. Diese zeigt den wachsenden Einfluß der nicht aus der reformatorischen Tradition stammenden Freikirchen.[20] In Deutschland bilden inzwischen zwei Gruppen von Evangelikalen eine lockere Ökumene:

Die landeskirchlichen Gemeinschaften und Bekenntnisbewegungen stehen innerhalb der traditionellen Volkskirchen, bilden teilweise aber kirchliche Strukturen aus.

Die Freikirchen, Glaubenswerke und bestimmte landeskirchliche Gemeinschaften stehen zunehmend in grundsätzlicher Ablehnung gegenüber der Volkskirche.

Dabei verlagert sich das Schwergewicht von 'evangelikal' verstärkt auf die zweite Gruppe. Lehrfragen spielen in diesem Zusammenhang eine beachtliche Rolle.

2. Vor allem die letztere Gruppe ist durch die weltweite Allianz und die mit ihr verbundene Lausanner Bewegung in eine evangelikale Ökumene eingebunden. Diese weist zwar keine Dachorganisation wie der ÖRK auf, besitzt jedoch ein einigendes Band theologischer Kernaussagen. Dieses dokumentierte sich vor allem anläßlich des Lausanner Weltkongresses für Weltevangelisation 1974 in den 15 Punkten der sogenannten Lausanner Verpflichtung. Sie widerspricht der Theologie und dem Missionsverständnis der Genfer Ökumene. Sie bekennt das geschriebene Wort Gottes als "einzigen unfehlbaren Maßstab des Glaubens und Lebens"[21] und lehnt die Vorstellung ab, "daß Jesus Christus gleichermaßen durch alle Religionen und Ideologien spricht" und "daß alle Religionen das Heil in Christus anbieten". "Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, hat sich selbst als die einzige Erlösung für Sünder dahingegeben". Wer ihn und sein Werk ablehnt, "verdammt sich selbst zur ewigen Trennung von Gott."[22] Die Wiederkunft Jesu Christi zur

20 S.o. S. 190.

21 Vgl. Punkt 2 der Lausanner Verpflichtung von 1974.

22 Vgl. ebd. Punkt 3.

Vollendung von Heil und Gericht und die Notwendigkeit der Mission bis dahin werden ebenso bekannt wie der Traum abgelehnt wird, "daß die Menschheit jemals Utopia auf Erden bauen kann."[23]

Schrift- und Heilsverständnis der Genfer Ökumene wurden somit ebenso zurückgewiesen wie deren Reich-Gottes-Verständnis und Gleichsetzung der Religionen mit der christlichen Botschaft. Wichtige Fragen wie Unterscheidung und Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung, Lehre von der Kirche und ihren Ämtern, Sakramentsverständnis vor allem hinsichtlich des Wesens der Taufe und der Realpräsenz im Abendmahl wurden jedoch nicht angesprochen und blieben somit offen.

3. Das weist schon darauf hin, daß die evangelikale Ökumene erhebliche theologische Defizite verzeichnet. Das betrifft vor allem die folgenden Punkte:

Bei aller Treue zum Bibelwort wird die heilsgeschichtliche Erfüllung des Alten durch den Neuen Bund übersehen. Alttestamentliche Texte werden ausgelegt, als ob es kein Neues Testament gäbe. Dies betrifft vor allem ethische und endzeitliche Fragen. So wird die Spannung von Gesetz und Evangelium zugunsten eines linearen Bibelverständnisses preisgegeben. Die göttliche Eingebung der biblischen Worte wird statt von Jesus Christus her gesetzlich mißverstanden.

Die menschlichen Vernunfts- und Willenskräfte werden von Zwingli her positiv eingeschätzt. Die biblische Skepsis gegenüber den Möglichkeiten des gefallenen Menschen ist zugunsten eines Synergismus (= menschliche Mitwirkung beim Erlangen des Heils) preisgegeben. Hier berühren sich römisch-katholisches und evangelikales Menschenbild. Das biblisch-lutherische "allein aus Gnaden" wird dementsprechend durch den Begriff "Entscheidung" verdrängt und die Bekehrung zu einer menschlichen Willensentscheidung verfälscht.

"Der rettende Glaube ist eine Entscheidung des freien menschlichen Willens, nicht ein Gnadengeschenk Gottes."[24] Diese Sicht führt zur Auflösung der Rechtfertigung in die Heiligung hinein, die dann das Heil erwirkt. Daraus ergibt sich oft eine moralistische Leistungsreligiosität ohne Heilsgewißheit.

Dies prägt das Verständnis vom Wesen der Kirche. Kirche ist an der Heiligung der Gemeindeglieder zu erkennen. Die Wesensmerkmale Verkündigung und Sakramente treten dahinter zurück oder werden davon völlig verdrängt bzw. in diesem Sinne umfunktioniert. Daraus ergibt sich für das Verständnis des Gottesdienstes, daß er "hauptsächlich ein menschliches Werkzeug" ist, "um Menschen für Jesus zu gewinnen, nicht so sehr der Ort, wo Gott selbst den Menschen in Wort und Sakrament begegnet."[25]

---

23 Vgl. ebd. Punkt 15.

24 Harold Senkbeil: A Lutheran Look at the 'Evangelicals', übers. v. Pastor W. Torgerson in: Lutherische Kirche, 23. Jhrg., Februar 1992, S. 13.

25 Ebd.

Dem entspricht, daß Taufe und Abendmahl keine göttliche Handlung, sondern menschliche Bekenntnisakte sind, deren sakramentaler Charakter geleugnet und seine Betonung als römisch-katholisch diskriminiert wird.

Die Realpräsenz im Heiligen Abendmahl wird mit der verstandesmäßigen Begründung Zwinglis geleugnet: "Seit der Himmelfahrt Christi ist der leibhaftige Jesus auf den Himmel beschränkt, er kann nicht im Abendmahl gegenwärtig sein."[26] Jesu Einsetzungsworte werden dann weniger wörtlich genommen als alttestamentliche Vorschriften. Seine Worte werden dem Vernunfturteil unterworfen!

Die Taufwiedergeburt als Akt göttlicher Rechtfertigung ohne Verdienst und Würdigkeit und damit als Akt der Neuschöpfung wird als skandalös abgelehnt. Die Taufe steht somit nicht als Gottes Handeln am Anfang eines Christenlebens, sondern als Bekenntnisakt am Schluß eines Entscheidungs- und Bekehrungsprozesses. Die biblische Koppelung beider Aspekte wird zugunsten einer logischen Gedankenlinie preisgegeben. Hier wird wieder das lineare Bibelverständnis sichtbar! Der biblische Spannungsbogen wird der Vernunft geopfert. Wichtige Tauftexte des Neuen Testamentes werden umgedeutet oder ausgeblendet. Die Wiedergeburt wird in die menschliche Entscheidung hinein verwoben.[27]

Die brennende Liebe zu Jesus, das treue Festhalten an der Unfehlbarkeit der Bibel sowie aller missionarischer Eifer dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die genannten Punkte eine christologische Verschiebung beinhalten, die das Herzstück des Evangeliums betrifft. Aus dem: "Wir aber predigen den gekreuzigten Christus" des Apostel Paulus[28] wird ein 'über Jesus reden', ein 'Propagieren einer jesuanischen Nachfolgefrömmigkeit'. Das eigentliche evangelikale Problem liegt in der Art der Verkündigung von Jesus und seinem Kreuz. Durch die Verlagerung auf Jesus verblaßt der trinitarische Glaube.

Demgemäß tritt eine mit einzelnen Bibelstellen spekulierende Endzeiterwartung an die Stelle einer auf Christus ausgerichteten. Typisch sind die Spekulationen um ein tausendjähriges Reich und die kommende Trübsal.

Wir haben es hier mit einer subjektivistischen, am Menschen ausgerichteten Frömmigkeit zu tun, die z.T. charismatisch offen ist. Dies zeigte die Lausanner Nachfolgekonferenz 1989 in Manila. Dem individuellen Selbstbewußtsein entspricht eine tiefe Skepsis gegen das geistliche Amt und liturgische Formen.

---

26 Ebd.

27 Vgl. etwa Röm. 6, Joh. 3, Tit. 3.

28 1. Kor. 1, 23 a.

V. Die gegenwärtige Problemlage in den deutschen evangelischen Landeskirchen

1. Die vor gut 200 Jahren begonnene Bibelkritik, die die Hl. Schrift dem Vernunftsurteil unterwirft und eine nicht hinterfragbare Autorität ablehnt, zerstört das Fundament, auf dem die Evangelischen, die 'Protestanten' gegen das römische Fundament, die hierarchische Kirche, kämpften.[29] Die Bibel wird wie andere Bücher behandelt und ausgelegt.[30] Sie ist somit nicht mehr das "unfehlbare Wort Gottes, nach dem alle Lehren und Lehrer der Kirche beurteilt werden sollen".[31] Was ist in der Bibel dann noch göttlich, was ist nur menschlich? Welchen Aussagen kann man trauen? Gibt es überhaupt eine biblische Wahrheit? Gibt es noch Heilsgewißheit? Kirchen ohne klares Schriftverständnis besitzen keine klare Botschaft mehr, können nichts mehr bekennen. Hermann Sasse schrieb 1969 treffend: "Der Verlust der dogmatischen Substanz ist die große Krankheit der modernen Christenheit. Sie hat die Mehrzahl der protestantischen Kirchen zerstört oder ist dabei, sie zu zerstören."[32] Dieses Urteil gilt auch hinsichtlich der evangelischen Landeskirchen. Sie sind durch diese Krankheit dem Zeitgeist ausgeliefert. Die Auflösung der biblischen Wahrheit führt zu einem hemmungslosen Pluralismus; denn es gibt keine verbindlichen Lehrnormen mehr. So kann so ziemlich alles in den Landeskirchen verkündigt und getan werden, ohne daß daraus Lehrzuchtverfahren entstünden!

Die Auflösungserscheinungen haben inzwischen die Zentren der biblischen Botschaft erreicht. Neben der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft wird selbst die Dreieinigkeit, ja Gott überhaupt geleugnet.[33]

2. Infolge dieser Entwicklung spielen die in der Reformation aufgebrochenen und nicht bewältigten Lehrunterschiede keine Rolle mehr. Für den Unterschied zwischen lutherisch und reformiert fehlt jedes Verständnis. Dies gilt vor allem hinsichtlich des Heiligen Abendmahls. Trotz des Protestes bekennender lutherischer Kreise[34] schlossen sich die lutherischen Landeskir-

---

29 Vgl. Wolfhart Pannenberg in: Die Krise des Schriftprinzips, 1962, S. 13: "Die Auflösung der Lehre von der Schrift bildet die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie." Hinzuzufügen ist: und damit der gesamten Kirche!

30 So Rudolf Bultmann in: Das Problem der Hermeneutik, Glauben und Verstehen Bd. 2, 1952, S. 231.

31 Grundordnung der SELK, I. Grundartikel, Art. 1 (2) gemäß der Konkordienformel vgl.: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen, 3. verb. Auflage 1956, S. 767 + 834.

32 In: Die Konfessionskirchen in der Ökumenischen Bewegung, Lutherische Blätter, Nr. 97, Okt. 1969, 21. Jg. Hg: u.a. Friedrich Wilhelm Hopf.

33 So bei Herbert Braun und Dorothea Sölle.

34 Z.B.: Ein Memorandum des Schwabacher Konvents - Februar 1948, MS, S. 11: "Die Verbindung der im Bekenntnis verschiedenen evangelischen Kirchen muß grundsätzlich verzichten auf den mit der lutherischen Lehre von der Kirche (Augsb. Konf. Art. 7) unvereinbaren und deshalb irreführenden Namen "Evangelische Kirche in Deutschland"..."

chen 1948 mit unierten und reformierten Kirchen zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zusammen. Damit war der Weg in eine zunehmend vollständiger werdende Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft beschritten. Den Altlutheranern blieb nichts anderes übrig, als die bis 1947 bestehende Abendmahlsgemeinschaft mit lutherischen Landeskirchen aufzukündigen.

Wohin der Weg führen sollte, zeigt die Grundsatzerklärung der stark uniert und reformiert geprägten Arnoldshainer Konferenz 1967. Sie stellt fest, "daß die Bekenntnisunterschiede ... ihre kirchentrennende Wirkung verloren haben."[35] Die seit 1974 geltende Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (LK) verwischt die Differenzen zwischen dem lutherischen und reformierten Abendmahlsverständnis. Dort heißt es: "Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen..."[36] Die von Melanchthon 1540 verfaßte 'Variata' (= Veränderte) des Augsburger Bekenntnisses enthält die Formulierung "mit Brot und Wein". In der LK "ist sie ein Zeichen dafür, daß man Abstand genommen hat von der substanzhaften Gegenwart von Leib und Blut Christi, von ihrer mündlichen Nießung ... und von einer Konsekrationshandlung, durch welche Leib und Blut Christi in den Elementen gegenwärtig werden." "Ohne Zweifel hat man damit die klassische lutherische Anschauung aufgegeben."[37] Diese findet sich u. a. in dem Unveränderten Augsburgischen Bekenntnis von 1530: "De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini".[38] So sagt es auch Luther im Kleinen Katechismus: Das Sakrament des Altars "ist der wahre Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christus selbst eingesetzt."

An die Stelle der Realpräsenz von Leib und Blut Christi ist nun "Reale Gemeinschaft mit dem in der Mahlhandlung gegenwärtigen Christus"[39] getreten. Damit ist der besondere Charakter des Hl. Abendmahls aufgegeben. Konsequent hat dann die EKD-Synode 1983 in Worms beschlossen: "Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa". Ebenso gilt zwischen ihnen "Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft".[40] Inzwischen wurde die Abendmahlsge-

35 Zit. nach: Evangelisches Kirchenlexikon, Hrsg.: Erwin Fahlbusch, Jan Milic Lochman u.a., 1.Bd., Göttingen 3. neugef. Auflage 1986, S. 276.

36 Zit. nach: Hans Graß: Christliche Glaubenslehre T.2, in: Theologische Wissenschaft Bd. 12/2, Stuttgart, Berlin u.ö. 1974, S. 163, zit. aus Art.18 der L.K.

37 Hans Graß ebd. S. 164.

38 "Über das Mahl des Herrn lehren sie, daß Leib und Blut Christi wahrhaft da sind und den Essenden im Mahl des Herrn ausgeteilt werden."

39 Hans Graß ebd. S. 164.

40 Evangelisches Kirchenlexikon ebd. S. 275.

meinschaft der lutherischen Landeskirchen auf Methodisten und Mennoniten ausgedehnt!

Wenn lutherische Landeskirchen mit Kirchen in der EKD eine Kirche bilden, die die Realpräsenz Jesu Christi im Hl. Mahl leugnen, obwohl die Schriftworte eindeutig sind, dann haben sich diese Landeskirchen von der Grundlage in Bibel und lutherischem Bekenntnis entfernt. Sie haben somit nicht mehr das Recht, sich lutherisch zu nennen. Sie haben sich aus der lutherischen Kirche abgesondert!

3. Trotz verzweifelten Widerstands bekennender Gemeinschaften bibeltreuer Christen in den Landeskirchen ist die Talfahrt in die Irrlehre, die Menschen zum Unheil verführt, nicht aufzuhalten. Zunehmend werden Pfarrer wegen ihrer Schrift- und Bekenntnistreue aus dem Pfarramt entfernt. Theologiestudenten werden in immer mehr Landeskirchen nur noch unter der Bedingung in die Liste der Landeskirche aufgenommen, daß sie sich nicht gegen die Frauenordination stellen.

Früher gingen die Bibel- und Bekenntnistreuen, wenn sie die Irrlehre der Kirche nicht mehr mittragen konnten. Heute werden sie aus den Kirchen gedrängt!

4. Exemplarisch seien einige dieser den deutschen Protestantismus erschütternden Irrlehren genannt. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß "wahre und falsche Kirche" von einander zu scheiden sind und daß durch diese Entwicklung aus Kirche Jesu Christi eine nur noch "Namenskirche" entstanden ist.[41]

So beteiligt sich die EKD an der Genfer Ökumene und trägt dabei einen Großteil der Finanzierung. Die theologischen Irrwege dieser Ökumene wurden schon erörtert.[42]

So werden evangelische Kirchentage ausgerichtet und finanziert - wie der in München 1993, die eindeutig den Unterschied zwischen christlichem Glauben und Religionen verwischen und gegen ethische Maßstäbe der Hl. Schrift verstoßen. Der Kirchentag 1993 war "bestimmt von den grenzüberschreitenden Veranstaltungen, sei es interreligiösen Charakters mit Muslimen, Juden und Buddhisten, sei es im Vorstoß zu neuen Ufern der Ethik wie beim Thema der Homosexualität". Der Eindruck drängte sich auf, "der Dalai Lama sei so etwas wie der Papst der Protestanten".[43]

So werden inzwischen Homosexuelle ordiniert und homosexuelle Lebensgemeinschaften in Pfarrhäusern geduldet. Um das zu ermöglichen, bestreiten selbst kirchenleitende Kreise - wie Bischöfin Jepsen in Hamburg,

41 So Reinhard Slenczka in einem Referat 1995, zit. nach: Bekenntnisbewegung kein anderes Evangelium, Nr. 169, April 1995, S. 16.

42 S.o. S. 192 - 195.

43 Wolfhart Pannenberg: Das mißbrauchte Apostelwort. Wenn Unterschiede nicht wahrgenommen werden. In: Diakrisis, Hg.: Theologischer Konvent der Bekennenden Gemeinschaften in den ev. Kirchen, 14. Jhrg., H. 3. Sept. 1993, S. 122-124.

daß Homosexualität Sünde und krankhaft sei. Die Definition der Homosexualität als Sünde und als Folge einer perversen Gottesvorstellung durch Paulus wird als zeitbedingt vom Tisch gewischt![44]

So zeigt sich die schwerwiegendste Irrlehre in der feministischen Theologie. Dies läßt sich nicht von der Problematik der Frauenordination lösen. Letztere ist so tief in der EKD verankert, "daß es innerhalb der EKD keinen Gewissensschutz mehr für solche gibt, die eine Ordination von Frauen zum gemeindeleitenden Amt nach Schrift und Bekenntnis nicht verantworten können."[45] Die EKD hält gegen den Befund der Hl. Schrift an der Frauenordination fest. Mit dem Ungehorsam gegenüber 1. Kor. 14, 33 - 40 und 1. Tim. 2, 9 -15 steht diese Kirche gegen den erklärten und praktizierten Willen Jesu Christi. "Die Gemeinde macht sich" damit "zum Herrn über das Wort des Herrn." Eine solche Entscheidung aber wendet sich gegen die Kirche selbst. Die Kirche zerfällt, wo sie sich nicht mehr an das Wort ihres Herrn hält."[46] Dies ist an der zugespitzten feministischen Theologie zu erkennen. Da versteifen sich feministische Theologinnen darauf, daß Frauen keinen patriarchalischen Gott bräuchten, da sie selber Göttinnen seien. Das hat mit der biblischen Botschaft schlechterdings nichts mehr zu tun! Die Theologie wird in ein religiöses System verfälscht. Am krassesten kommt das in der Menstruationslehre zum Vorschein. Dort wird das Altarsakrament des Blutes Christi durch das zum sakramentalen Heilsmittel erklärte Monatsblut der Frauen ersetzt!

Gegen massivste Proteste berief der Rat der EKD die beiden Feministinnen Herta Leistner und Renate Jost zu Studienleiterinnen in das neugegründete Frauenstudien- und -bildungszentrum nach Gelnhausen. Beide kämpfen gegen das Kreuz Christi. Frau Leistner gehört zu den Verfasserinnen eines die "Schwestern-Hexegese" (= Bibelauslegung durch Hexen!) propagierenden Buches, in dem zu lesen ist: "Es ist ja auch ganz wichtig, daß das Abendmahl vergossenes Blut ist. Da ist dann plötzlich alles rein. Wieso brauchen die Männer eigentlich das Blut aus einer Wunde, auch das Blut aus der Kreuzeswunde und nicht das Blut, das die Frau ständig vergießt?" "Im Blut der Frau liegt etwas ganz Besonderes und Geheimnisvolles in Richtung Verbundenheit mit der Erde ..."[47] Gegen die biblische Erlösungslehre tritt eine neuheidnische "Blut- und Mutter-Erde-Ideologie"[48] an. Es ist unbegreif-

---

44 Vgl. Röm. 1, 18ff.

45 Reinhard Slenczka: Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, in: Diakrisis, 13. Jhrg., H. 1. Febr. 1992, S. 16.

46 Reinhard Slenczka ebd. S. 23.

47 Aus: Feministische Theologie-Praxis. Ein Werkstattbuch von Susanne Kahl, Heidemarie Langer, Herta Leistner u. Elisabeth Moltmann-Wendel. Evangel. Akademie Bad Boll, Arbeitshilfe 3, 1981, S. 34.

48 Martin Hengel in: idea-Dokumentation 10/93: "Heiß umstritten. Das EKD-Frauenzentrum", S. 27.

lich, daß die EKD diese Irrlehren duldet und deren Vertreterinnen nicht aus der Kirche ausschließt. Jeder zur Landeskirche gehörende Christ muß sich fragen lassen, warum er das durch seine Zugehörigkeit zu dieser Kirche mitträgt und mitverantwortet!

VI. Der Weg der SELK zwischen den ökumenischen Bewegungen - Last und Herausforderung

1. Ist der einsame Weg der SELK angesichts der gewaltigen ökumenischen Bestrebungen und Organisationen, angesichts der großen Landeskirchen und der ausgeprägten Einheitssehnsucht vieler Christen heute noch zu verantworten? Müßte die Frage mit 'nein' beantwortet werden, dann wäre die Existenzberechtigung der SELK als eigene Kirche in Frage zu stellen.

Die bisherigen Ausführungen haben verdeutlicht, daß beide Ökumenen und die dort eingebundenen Kirchen viele Engführungen und Irrwege aufweisen, die mit dem biblisch-reformatorischen Verständnis der Lehre in der SELK nicht in Einklang zu bringen sind. Daher ist festzuhalten: Die SELK kann nicht mit ihnen zusammen mit einer Stimme von Jesus Christus zeugen. Art. VII des Augsburger Bekenntnisses definiert als Voraussetzung der Einheit: "consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum".[49] Die aufgezeigten Engführungen und Irrwege zeigen, daß eine an Hl. Schrift und lutherisches Bekenntnis gebundene Kirche damit nicht übereinstimmen kann. Mitmachen hieße: Ein falsches Zeugnis von Jesus Christus mittragen und mit denen übereinstimmen, die nicht mit der Schrift übereinstimmen. Dadurch würde die eigene Übereinstimmung mit der Schrift relativiert! Mitmachen hieße zudem: Sie in falscher Lehre zu ihrem Unheil bestärken und bestätigen - gegen besseres Wissen! Das ist in keinem Falle zu verantworten!

2. Wenn die Väter der SELK in der Frühzeit der ökumenischen Bestrebungen im 19. Jahrhundert nicht mehr mitmachten, dann taten sie das, weil Staat und Zeitgeist die Kirche der Reformation auf einen Weg gebracht hatten, der nicht mit Schrift und Bekenntnis übereinstimmte. Wie die bisherigen Ausführungen verdeutlichten, gab es im vergangenen Jahrhundert noch nicht so viele zugespitzte Irrlehren wie heute. Eine Abkehr vom Weg der Väter würde deren Weg nachträglich als falsch bewerten. Heute liegen die Dinge viel schlimmer als damals. Daher ist heute erst recht am eigenen Weg der SELK festzuhalten. Dabei ist vor allem auch zu bedenken, daß die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) die einzige Freikirche auf der Lehrgrundlage der deutschen Reformation war und bleibt. Sie bietet eine einzigartige reformatorische Alternative zu den Landeskirchen. Die SELK hat in der Frage der Kirchenorganisation die lutherische Reformation abge-

49 "Übereinstimmen in der Lehre/Predigt des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente."

schlossen. Luther hatte ja die landeskirchliche Struktur als Notordnung zur Ablösung der römisch-bischöflichen Kirchenstruktur wählen müssen. Er sagte dazu 1542 in Naumburg: "Müssen doch unsere weltlichen Herrschaften jetzt Not-Bischöfe sein und uns Pfarrherr und Prediger ... schützen und helfen, daß wir predigen ... können."[50]

Trotzdem tut sich die SELK in ihrer Diasporasituation zwischen den Großkirchen schwer. Dabei ist 'Diaspora' nach Jak. 1,1 und 1. Petr. 1,1 Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi, die nicht identisch ist mit der Bevölkerung eines Landes. Zudem lassen die Schrumpfungsprozesse in den Großkirchen erkennen, daß diese sich auch auf dem Weg zu einer 'Freikirche' bewegen. Der Trend ist offenkundig.

Trotzdem ist die Diasporasituation der SELK schwerer als die der evangelikalen Freikirchen. Während letztere sich als totale Alternative gegenüber den als unbiblisch angesehenen Volkskirchen verstehen, hat die SELK an deren Traditionen teil. Dadurch steht sie unter erhöhtem Legitimationsdruck. So muß sie wegen der Nähe etwa der Gottesdienstordnung im landeskirchlich-lutherischen Umfeld begründen, warum sie selbständig ist und bleibt und warum man den äußerlich vielleicht ähnlichen Gottesdienst nicht gemeinsam durchführen kann. Solcherlei Fragen und dazu der geschlossene Altar werden oft als große Last empfunden. Von außen wird kritisch gefragt und im Inneren herrschen Zweifel an der Richtigkeit! Die Last der Diasporasituation wird auch an den Fragen der evangelikalen Freikirchen deutlich, warum die SELK so mancherlei - zumindest äußerlich gesehen - Ähnlichkeit mit den Volkskirchen aufweist, wie etwa die Taufpraxis zeigt.

Wenn die Last dieser Diasporasituation lediglich mit dem Hinweis auf die Geschichte und mit der Betonung der überschaubaren, gut versorgten Gemeinden getragen werden kann, dann reicht das nicht aus. Ein 'Wegtauchen' in die Geschichte und in eine Ghettomentalität erhöht lediglich den Legitimationsdruck!

3. So haben wir zu fragen, was Gott mit der SELK, mit deren eigenem Weg zwischen den Blöcken will. Welchen Auftrag gibt der Dreieinige den Gliedern der SELK innerhalb der deutschen kirchlichen Landschaft? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die Zukunft der SELK ab! Die bisherigen Darlegungen beinhalten schon ein Stück der Antwort: Gott stellt die SELK als bibel- und bekenntnistreue, um sein Wort und Sakrament gesammelte Kirche mitten in die Anhäufung von Irrlehren und Engführungen, die ja auch dadurch nicht richtiger werden, daß dort die größeren Menschenmassen zu finden sind! Daher geht es ganz zentral um "verbindliche(r) Bezeugung lutherischer Identität" im ökumenischen Umfeld jeglicher Art. "Bloß traditionell, nur in Abwehrgebärden wird die SELK ihre Daseinsberechtigung jedenfalls

50 WA 53, 255, 5.

nicht begründen können."[51] Der Weg der SELK darf nicht defensiv sein. Er muß offensiv von den Grundlagen her in die Umgebung hinein beschritten werden. Dabei ist den Anderen nicht hinterherzulaufen. Der Weg ist als eigener zu kennzeichnen, der nicht durch 'mitmachen' sondern durch 'anders machen', durch 'richtig machen' bestimmt ist. In liebevollem Nachgehen ist die Frage nach der Wahrheit Anderen zu stellen und den Anderen von Schrift und Bekenntnis her zu deren Heil zu beantworten. Jedoch, wie weit können Glieder und Gemeinden der SELK dabei gehen? Wo sind unüberschreitbare Grenzlinien?

4. Die Grundordnung der SELK gibt darauf eine klare Antwort. Sie bindet die Kirche und alle ihre Glieder an die Hl. Schrift, die göttlichen Ursprungs und göttlicher Art ist, die nicht Gottes Wort enthält, sondern Gottes Wort ist. Damit ist ausgeschlossen, "daß Menschen darüber urteilen können, was in ihr Gottes Wort sei oder nicht."[52] Die SELK bindet sich damit im Sinne der Hl. Schrift und der lutherischen Bekenntnisschriften an die Hl. Schrift als "alleinige Quelle der Wahrheit", "uns zum Heil und zur Seligkeit gegeben."[53] "Sie bindet sich daher an die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, weil in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist..."[54] Sie kann daher Gemeinschaft an Wort und Sakrament nur mit denen halten, die es ebenso halten. Das ist gemäß Art. VII des Augsburger Bekenntnisses[55]. Die SELK "pflegt Kirchengemeinschaft mit allen Kirchen, die Lehre und Handeln in gleicher Weise an die heilige Schrift und das lutherische Bekenntnis binden."[56] Im Umkehrschluß heißt das: Wo diese Voraussetzung der Einheit nicht vorhanden ist, gibt es keine. Ja, da ist sogar klare Trennung gefordert. Im Neuen Testament wird dazu unmißverständlich aufgefordert.[57] Die lutherischen Bekenntnisschriften folgen dieser Linie.[58] Dabei ist klar zu sehen, daß das Bekenntnis zu dem Absolutheitsanspruch Jesu Christi in Joh. 14, 6 Bekenntniskirchen in ein Abseits führt, da dies dem modernen Zeitgeist im Wege steht.

5. Damit sind die Irrenden jedoch nicht aus dem Auge zu verlieren. Für diese ist die lebendige Tradition von der apostolischen Zeit her zu bewahren und ihnen zu bezeugen. Der Absolutheitsanspruch Jesu Christi ist gegen jeden Pluralismus zu verteidigen zum Heile der Verirrten. Die biblische Heils-

---

51 Werner Klän in: SELK - Infos, Nr. 171, Okt. 1993, S. 12.

52 Aus: Einigungssätze zwischen der Ev.-Luth. Kirche Altpreußens und Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten, 1947, I. Von der Hl. Schrift. These 1,2.

53 Ebd.

54 Aus: Grundordnung der SELK, I.Art. 1 (2).

55 Vgl. S. 202, Anm. 49.

56 Aus: Grundordnung der SELK, I.Art. 2 (1).

57 Vgl. dazu Röm. 16, 17f; Tit. 3,10; 2. Joh. 9 - 11; Gal. 1, 6ff.

58 Vgl. dazu: Augsburger Bekenntnis Art. XXVIII, Apologie des Augsburger Bekenntnisses Art. VII zu Augsb. Bek. Art. VIII, Konkordienformel SD X.

verkündigung ist gegen jede Psychologisierung und Politisierung als die Botschaft zu bezeugen, die alleine d e n Weg aus der Verlorenheit in Zeit und Ewigkeit kennt. Der Ernst des göttlichen Gerichts ist klar vor Augen zu malen und die göttlichen Gnadenmittel Wort und Sakrament sind unverfälscht als Rettung aus dem Gericht und jeder Verlorenheit anzubieten.

Im Rahmen des deutschen Protestantismus ergibt sich daraus eine mahnende und eine helfende Funktion: Die Defizite beider Ökumenen sind von der Hl. Schrift her anzumahnen, die Frage nach dem jeweiligen Selbstverständnis ist zu stellen und von der Schrift sowie den Bekenntnissen her die Antwort zu korrigieren. Dies muß im Geiste der Liebe so geschehen, daß der Umkehrruf gehört wird. Den Bedrängten in den Landeskirchen ist die Hand durch Ermutigung, durch Gebetsunterstützung, durch Beratung und durch Aufnahme in die eigene Gemeinschaft zu reichen - wenn es gewünscht wird! Die SELK darf nicht vergessen, daß sie ein Pfahl im Fleisch des deutschen Protestantismus ist. Als solcher hat sie eine weitreichende Aufgabe!

6. Wo die Bedingungen von Art. VII des Augsburger Bekenntnisses nicht erfüllt sind, kann es keine Kirchengemeinschaft geben.[59] Durch falsch verstandene Öffnung etwa mittels gemeinsamer Gottesdienste werden Gemeindeglieder der SELK verunsichert. Wie sollen sie dann noch verstehen, daß sie sich nur zu den Gottesdiensten der SELK halten sollen? Gemeinsame Gottesdienste erwecken zudem bei Außenstehenden den Eindruck, daß die SELK mit anderen Kirchen Gemeinsamkeiten besitzt, die sie jedoch nicht hat! Da mit dem Abendmahlsempfang die Gliedschaft in der betreffenden Kirche erlangt und vollzogen wird, können Glieder der SELK nur an den Altären der SELK kommunizieren. Umgekehrt sollten jedoch vielmehr als bisher andere Christen in die Gottesdienste der SELK eingeladen werden, damit sie das reine Evangelium hören. Sollten diese das Altarsakrament begehren, dann hat der Pfarrer der SELK zu prüfen, ob sie die Realpräsenz von Leib und Blut Christi glauben; denn niemand soll sich das Hl. Mahl zum Gericht essen.[60] Es ist ihnen zu erklären, daß sie mit dem Abendmahlsempfang den Anschluß an die SELK vollziehen. Jedoch: "Christen aus solchen Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, können zum Hl. Abendmahl nur zugelassen werden, wenn ernste seelsorgerliche Gründe dies gebieten."[61] Es ist gut, daß hier seelsorgerlichen Überlegungen Raum gegeben wird. Der Schatz, der der SELK anvertraut ist, darf denen nicht verwehrt werden, die in großer Not das Hl. Mahl begehren und keinen Altar sonst finden, an dem das Sakrament stiftungsgemäß gereicht wird. Diese Möglichkeit darf jedoch nicht allgemeiner Brauch werden.

---

59 Vgl. dazu: Ökumenische Verantwortung. Eine Handreichung für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, hg. v.d. Kirchenleitung der SELK 1994, S. 12 zu "Kirchengemeinschaft".

60 Vgl. dazu 1. Kor. 11,29.

61 Aus: Ökumenische Verantwortung ebd. S. 14 zu: "Gemeinschaft am Altar".

Amtsträgern anderer Kirchen sollte in Gottesdiensten der SELK kein Raum gewährt werden. Gemeindeglieder der SELK sollten sich von Gottesdiensten anderer Kirchen fernhalten. Umgekehrt sollten Amtsträger der SELK die Möglichkeit nutzen, anderen - auch in deren Gottesdiensten - das reine Wort Gottes zu verkündigen. Voraussetzung ist jedoch, daß dadurch nichts akzeptiert wird, was die SELK nicht dulden kann. Die Mitwirkung einer Pfarrerin in einem solchen Gottesdienst oder liturgische Elemente im Sinne des Weltgebetstages der Frauen 1994 machen die Verkündigung durch einen Amtsträger der SELK unmöglich, obgleich da Chancen ausgeschlagen werden. Aber: Irrlehre darf nicht durch stillschweigende Duldung aufgewertet werden - auch gerade mit Rücksicht auf die Glieder der anderen Kirchen.

Auf breitester Ebene sollten andererseits Gespräche über die Kirchengrenzen der SELK hinaus gesucht werden, in denen von Schrift und Bekenntnis her die Irrlehren beim Namen genannt werden. Dabei ist zwischen der Irrlehre und den Irregeführten gut zu unterscheiden. Es wird jedoch immer wieder geschehen, daß Gespräche wegen der Herzenshärtigkeit abgebrochen werden müssen. Sie können nicht um jeden Preis fortgesetzt werden - um der Sache Jesu Christi und um der Menschen willen!

Die SELK weiß um die Probleme der dargestellten Ökumenen. Trotzdem und gerade deswegen stellt Gott die SELK in eine große ökumenische Verantwortung.

SONDERDRUCKE:

John W. Kleinig:

Die Heilige Schrift und der Ausschluß der Frauen vom Hirtenamt

(LUTHERISCHE BEITRÄGE 1/1997 S. 5-20)

18 Seiten, Stk. DM 2,-; ab 10 Stk. DM 1,20; + Porto

Zu beziehen durch:

Verlag der Lutherischen Buchhandlung
Heinrich Harms
Eichenring 18 - 29393 Gr. Oesingen
Tel.: 05838/772 - Fax: 05838/702

Von Büchern

Wilhelm M. Oesch, Solus Christus. Sola Scriptura.
Grundzüge lutherischer Theologie, hrsg. v. Dieter Oesch, Gr. Oesingen 1996, ISBN 3-6147-6, DM 24,-

Dieser Herausgabe verschiedenster Aufsätze (teilweise Fragmente) von Prof. W. M. Oesch D.D., gest. 1982, merkt man schon im Einband die Liebe zur Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel an und damit zum Lehrbetrieb überhaupt. Oesch war dort lange Zeit ein sehr spiritueller lutherischer Geist, dessen Herz für die Dogmatik schlug. Der Herausgeber seiner Aufsätze und Vorträge, allesamt schon in „Lutherischer Rundblick" erschienen, fand damit zum Werk des Vaters zurück (15). Alle Aufsätze stehen im Kontext des „Lutherischen Rundblicks", einer lutherisch-konfessionellen Zeitschrift, die es an Deutlichkeit der theologischen Aussage wahrlich nicht fehlen ließ und dessen Herausgeber Oesch selbst war und geblieben ist. Die chronologisch geordneten Aufsätze machen eine Gesamtschau nicht einfach (ein Themenregister soll hier Abhilfe schaffen 372ff.). Aber folgende Schwerpunkte können gesetzt werden:

Die Lehre von der Hl. Schrift (Verbo solo / Inverbatio) steht für Oesch im Mittelpunkt seines Denkens. Sie ist geprägt nicht von unsicheren Aussagen über Hermeneutik, sondern noch von der „hellen Schriftlehre" (24), die für Oesch trotz starker Anleihen bei den Dogmatikern der lutherischen Orthodoxie immer zuerst und vor allem durch Luther begründet erscheint (25). Oesch wendet sich entschieden gegen die alte (Barthsche) Analogie zwischen der Menschwerdung Christi und der „Menschwerdung des Wortes". Er nennt sie „Abgötterei" im Blick auf den christologischen Bezug und lehnt doch zugleich nicht jeden Gedanken der „Kondeszendenz", der Selbsterniedrigung Gottes auch im Worte, ab (26), ohne freilich an der Unfehlbarkeit des Wortes Gottes etwas zu rütteln. „Es kann ihr (der Schrift) von daher kein errare, peccare humanum est" zugeschrieben, angedichtet werden (27), also kein Irrtum, keine Sünde, weil dies so menschlich wäre. Die menschliche Seite der Hl. Schrift sei im übrigen nirgends selbständig hervorgehoben (27). Die Theologie nach Oesch ist vielmehr ohne Bindung an das Wort der Hl. Schrift ein „monstrum incertidudines" (= Monstrum der Ungewißheit) und verfalle dem Wechsel der Gefühle (22). Luthers Grundeinstellung zur Hl. Schrift und ihrer Inspiration ist bei dessen inhaltlicher Festlegung auf das „solus Christus" (= allein Christus) nicht gegen einzelne Inhalte der Schrift auszuspielen (99ff.). Auch „Autorität" (der Schrift) erscheint bei Oesch dem Evangelium nicht als Fremdbegriff (107ff.). In alle dem beharrt Oesch auf dem sog. „Formalprinzip" der Hl. Schrift gegenüber den Schwärmern, die sich mit dem Materialprinzip des Evangeliums begnügen (113ff.).

Ein zweiter Komplex bildet das Thema „Gesetz und Evangelium" und der „Tertius usus legis" (= dritten Brauch des Gesetzes). In seiner Rektoratsrede von 1955 setzt er sich vor allem mit dem Schweden Nygren und dem Erlanger Werner Elert auseinander (64ff.). Ausgehend vom „unwandelbaren Willen Gottes" auch im Gesetz Gottes (64), beschreibt Oesch, daß der Christ als Christ die Forderungen des Gesetzes nicht mehr als "furchtbar" erfahren könne (66ff.). Trotzdem zollt er vor allem Elert - dem Erlanger Lutheranissimus - Dank im Kampf gegen die „Einheitsoffenbarung" der Barthschen Theologie, die auch in die Barmer Thesen eingeflossen ist (69). Aber seine Kritik trifft auch einen unscharfen Gesetzesbegriff Elerts, der Oesch unbiblisch erscheint (70).

Der größte Teil der Aufsätze dieses Sammelbandes beschäftigt sich mit Themen der Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) und der Ökumene im rechten und falschen Sinne (Pro unitate vera ecclesiae). Vehement wehrt sich Oesch gegen soziologische Deutungen kirchlicher Strukturen, sei es im autoritären oder demokratischen Sinne (31). Kirche sei „Gottesvolk", auch im Gegensatz zu Ordnungen dieser Welt, gebaut durch Wort und Sakrament (74). Die „eine" Kirche sei zwar die Kirche der Getauften. Aber nicht alle Getauften sind „vere credentes" (= wahrhaft Gläubige) (76). Dennoch betont Oesch gegenüber schwärmerischen Kirchenbegriffen die enge Bindung der Kirche an die Gnadenmittel (76ff.). Hier kommt auch das Predigtamt zur Geltung, ganz im Sinne von CA Art. V, weil wir durch dieses Amt den Glauben erlangen. Oesch unterscheidet scharf das apostolische Amt von den „Nichtaposteln", d.h. den nachapostolischen Dienern des Wortes, trotz Würdigung von Tract. 10 (79), und stellt doch zugleich fest: „Das Amt hat seine Vollmacht nicht von den gläubigen Menschen her." (80). Später wendet er sich gegen die Romanisierung des Amtsbegriffs, aber auch dessen Demokratisierung (337ff). Immer wieder legt er Wert auf das Recht der Einzelgemeinde (z.B. 79). Im Mittelpunkt aller ekklesiologischen Überlegungen steht der Artikel 7 der Augsburgischen Konfession mit seinem „in-qua-Satz", d.h., daß die eine, heilige Kirche nur da sei, wo das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß verwaltet werden (81ff.; 265ff; 340ff.). So führt die Frage der Einheit der Kirche zur Frage der Einheit in der Lehre (87) und der Lehrzucht (88; 241ff.). Bei aller Schärfe fallen dabei Sätze auf wie der, auch der positiven Forderung, der ganzen Botschaft der Hl. Schrift gerecht zu werden (92) oder der der Abwehr aller intellektualistischen Engführung (92; vgl. 88). Oesch prangert auch hier immer wieder die „Hure Vernunft" an. Scharfe Worte findet er zur ökumenischen Bewegung, die er „globale Mischsekte" nennt, weil sie Lehrdifferenzen nicht ernst nähme (96). Der „Tag von Sittensen" (1964) wird ausführlich beleuchtet (134ff.), eine Auseinandersetzung mit Künneth, Fuchs und anderen. Bultmann und Barth stehen im Rampenlicht der theologiegeschichtlichen Auseinandersetzung (184ff.) und zeigen, daß sich Oesch vor allem mit Karl Barth gründlich auseinandergesetzt hat. Im Zentrum der ökumenischen Beobachtungen erscheinen aber auch der

Lutherische Weltbund, das „internationale Luthertum", sowie die Mission (321ff.) und das amerikanische Luthertum (342ff.). Alles dies steht freilich schon unter dem Begriff „Totenschein", was auf den letzten Aspekt dieses Sammelbandes hinweist.

Es prägt diese Aufsätze auch ein ausgesprochenes Endzeitbewußtsein. Sichtbare Einheit der Kirche wird es erst am jüngsten Tag geben (292). Kirchliche Einheit ist also endzeitliches Geschehen. Aber Oesch betont immer wieder gegenüber diesen düsteren Prognosen das „Christus vivit" (= Christus lebt). In einem Referat, gehalten 1971 in Berlin, macht er den Zusammenhang zwischen unserem Tod und dem Kreuzestod Christi deutlich (295ff.) und wehrt sich gegen jene „Ganztodtheorie", die Abtötung der Seele, die keinen Trost auf Kanzeln und an Krankenbetten bringt (303).

Dieser letzte Vortrag - in Eile geschrieben -, gehört sicher zum besten und läßt den Seelsorger Oesch bei aller Dogmatik und theologischer Wehrbarkeit klar hervortreten, obwohl gesagt werden muß, daß ein Fortleben der Seele „an sich" im christlichen Sinne noch nichts Tröstliches hat. Aber man muß schon genau hinhören, wenn Oesch vom „vollen" Trost spricht, der hier in Gefahr gerät. Auch müssen sicher vom Elertschen Spätwerk Anfragen an Elerts unklaren und unbiblischen Gesetzesbegriff gestellt werden. Ist hier nicht der Lutheraner Oesch zu sehr einem Barth, Asmussen oder Steck aufgesessen? - Elert hat in seiner späten Ethik sehr klar Position bezogen! Anfragen müssen auch an die Formulierung der „Nichtapostel" gestellt werden. Natürlich sind wir keine „Neuapostolen"! Aber ist solche scharfe Trennung möglich oder sogar sinnvoll, gerade um der Lehre willen? Wichtig bleibt die Mahnung, im Blick auf die ganze Ökumene die Lehreinigkeit zu bewahren, einen Lehrkonsens zu suchen und auch Lehrzucht zu üben. Das war das Anliegen dieses Professors der Theologie aus Leidenschaft. Für theologisch interessierte Laien gewiß keine einfache Lektüre. Der Theologe von Beruf sollte nicht meinen, er hätte das alles schon vorher gewußt! Thomas Junker

Jürgen Diestelmann/Wolfgang Schillhahn (Hrsg.): Einträchtig lehren. *Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen 1997, ISBN 3 - 86147 - 140 - X, 594 Seiten, DM 65,-*

In einem graphisch gelungenen, festen Einband wird eine beachtliche Festschrift vorgelegt, die dem in den Ruhestand getretenen Bischof Dr. theol. Jobst Schöne, D.D. gewidmet ist. Das Vorwort vermerkt hierzu: "Bischof Dr. Jobst Schöne, DD. hat sich als Theologe und Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche im In- und Ausland großes Ansehen erworben. Der Titel dieser Festschrift "Einträchtig lehren" wurde in Erinnerung daran gewählt, daß ihm die Bindung der lutherischen Kirche an das

Konkordienbuch nicht nur formale Verpflichtung, sondern ein Herzensanliegen war und ist" (S. 1).

Neben den sonst in Festschriften üblichen Lebensdaten des Geehrten (S.V-VI) und der Bibliographie von 1955-1996 (S. 577-587), die 115 Titel auflistet, werden 43 Beiträge von teils namhaften Theologen aus dem In- und Ausland dargeboten, die, jeder Beitrag für sich, eine Rezension verdient hätten, damit sie in der enormen Fülle dieses festlichen Bandes nicht verloren gehen. Doch das würde den Rahmen der hier üblichen Rezensionen weit sprengen. Vielleicht kann dem Vergessen der Autoren und Aufsätze aus vielen Bereichen der Theologie ein wenig Einhalt geboten werden, indem wir sie hier auflisten und damit auch die Möglichkeit geben, bei besonderem Bedarf und Interesse den einen oder anderen Artikel einzusehen, sofern man jetzt nicht diesen Band erwerben kann:

Predigten

Eles, Rudolf: Fidelis Dispensator - Predigt über Lk. 12,37a.42.43 im Hauptgottesdienst vor der Bischofswahl am 2. 11.1985

Kuhlmann, Günther : „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi" (Röm 10,17). Predigt zum 25. Ordinationsjubiläum von Jobst Schöne (am 30.11.1984)

Schloemann, Martin: „Glaubst du?" - Predigt über Joh. 9,41-45 zu einem Posaunenchorjubiläum

Persönliche Erinnerungen

Hoffmann, Gerhard: Zwischen „Nicht mehr" und „Noch nicht" - Deutschland zwischen Lea und Rahel

Springer, Friede: Begegnungen mit Bischof Schöne

Wittenberg, Martin: Hymnologica

Theologische und Historische Beiträge

Asendorf, Ulrich: Der Heilige Geist und die geringen Werke nach Luthers Genesis-Vorlesung (1535-1545)

Bayer, Oswald: Engel sind Hermeneuten

Berglund, Sven- O.: „Mein Haus soll ein Bethaus sein"

Buchrucker, Armin - Ernst: Melanchthons Apologie der Augustana als Beitrag zu einträchtiger Lehre in der evangelisch-lutherischen Kirche

Diestelmann, Jürgen: Joachim Mörlin und Philipp Melanchthon - ihr Verhältnis zueinander in den Jahren 1555 -1557

Evanson, Charles E.: Zeichen und Bedeutung in der Theologie Martin Luthers 1519-1520

Feuerhahn, Ronald R.: Hermann Sasse-Gesetz u. Evangelium in der Geschichte

Günther, Hartmut: "Der reine, lautere Brunnen Israels" - das Alte Testament in der Argumentation der Formula Concordiae

Hardt, Tom G. A.: Ist die Rechtfertigung Vergebung der Sünden oder etwas anderes?

Heubach, Joachim: Das geistliche Leben des Pfarrers

Hoffmann, Gottfried: C. F. W. Walthers Göttinger Ehrendoktorat

Hoffmann, Lars: Die Auseinandersetzung um die eucharistische Epiklese zwischen Ost- und Westkirche im 14. und 15. Jahrhundert

Hummel, Horace D.: Weihrauch im lutherischen Gottesdienst

Kandler, Karl - Hermann: Das Evangelische Gesangbuch: Profilverlust oder Überwindung unheilvoller Distinktionen ?

Kiehl, Peter M.: „Lasset uns Licht werden!" Liturgiegeschichtliche Anmerkungen und praktische Erwägungen zur Feier der Osternacht.

Kimme, August: Konsensus in der Rechtfertigungslehre - „Versöhnte Verschiedenheit" oder tote Richtigkeit ?
Klän, Werner: Rudolf Rocholls kirchlicher Werdegang im Spiegel seiner Briefe an Ernst-Wilhelm Hengstenberg
Koch, Ernst: Kirchenleitung in Übergangszeiten. Zum Lebenswerk von Ernst Salomon Cyprian (1673 - 1745)
Lehman, Edwin: Theologie und Mission-Was Gott zusammengefügt hat
Martens, Gottfried: Ex opere operato - eine Klarstellung
Matthies, Helmut: Die Herausforderung der Massenmedien
Roth, Diethardt: SELK 2000 - eine Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend
Pless, John T.: Hermann Sasse und die Liturgische Bewegung
Rimpiläinen, Olavi: Das Evangelium und die Kirche
Rüger, Johannes: Ein Glasfenster der Thomaskirche - eine kunstgeschichtlich- theologische Bildbetrachtung
Scaer, David: Probleme und Nutzen des Gebrauchs nachapostolischer Quellen bei der Frage nach der Ordnung der synoptischen Evangelien
Schlichting, Wolfhart: „Es ist das Heil uns kommen her ..." - Was heißt es, ein evangelisch-lutherischer Christ zu sein?
Schöne, Albrecht: „Denn die Juden sind unsere Büchermacher und Bibliothekare"
Slenczka, Reinhard: „O komm, du Geist der Wahrheit..." - Prüfung und Scheidung der Geister als Aufgabe der Kirche
Stephenson, John R.: Ein fröhlicher Wechsel: Der Fürst und der Bettler am Kreuz und am Altar
Stolle, Volker: Vereinstätigkeit im Dienst kirchlicher Erneuerung. Eine Fallstudie über den Waldeckischen Missionsverein als Problemanzeige
Teigen, Erling T. : Das Priestertum aller Gläubigen in den lutherischen Bekenntnissen
Volk, Ernst: „Ehrfürchtige Gedanken". Anmerkungen zu Luthers letzter schriftlicher Notiz
Wanke, Joachim: Gemeinsames Zeugnis - Gemeinsamer Dienst - Gemeinsames Gebet. Der Beitrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland für die Bemühungen um die Einheit der Christen
Weber, Wilhelm: Das heilige Abendmahl schrift- und einsetzungsgemäß auch in Afrika
Wenz, Armin: „Vom Amt der Schlüssel" - ein Katechismusstück und seine Bedeutung
Ziegler, Roland: „Täglich, Herr Gott, dich loben wir". Zum Tagzeitengebet in der evangelischen Kirche

Die illustre Auswahl der Autoren und ihrer Themen verdient besondere Beachtung; und somit ist und bleibt dieses Buch eine exzellente Fundgrube und ist als solche freundlich zu empfehlen. Johannes Junker

Heinz Schreckenberg: Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas. *Vandenhoeck & Ruprecht/Verlag Herder, Göttingen/ Freiburg 1996, 416 Seiten mit 645 Abbildungen, davon 16 Farbtafeln. Format 23 x 29 cm, Leinen mit Schutzumschlag, DM 168,--/öS 1226,-/ SFr 149,-. ISBN 3-525-63362-9 (Vandenhoeck & Ruprecht), ISBN 3-451-26144-8 (Herder).*

In Ergänzung bereits vorhandener Textsammlungen zur christlich-jüdischen Kontroverse und zur Geschichte der Juden in Europa will dieser Bild-

atlas "ausdrücklich nur durch Bilder informieren" (S. 13) und das Judentum so darstellen, wie es die christliche Welt von der Antike bis zur Gegenwart gesehen und dargeboten hat. Vorangestellt ist eine ausführliche Einleitung, die dem Betrachter die große Zahl der gesammelten und jeweils kurz kommentierten Einzelbilder als "vorab aufgestellte Wegweiser den Gang durch den Band erleichtern" (ebd.). Dabei legt der Verfasser die geistigen Wurzeln des neuzeitlichen Antijudaismus offen: sie liegen nicht im Neuen Testament, wie oft behauptet wird, sondern in der "nachneutestamentliche(n) Entwicklung des Christentums" (S. 14), speziell in der Spätantike und im Mittelalter. Neben dem tiefen Haß judenfeindlicher Sehweisen gibt es - wenn auch relative und begrenzte - judenfreundliche Darstellungen, die nicht unterschlagen werden. Hervorzuheben ist auch, daß die polemischen Judenbilder nicht auf das deutsche Territorium beschränkt sind, sondern sich ziemlich gleichmäßig über ganz Europa verteilen.

Schreckenberg ordnet das Bildmaterial nicht in einer chronologischen Reihenfolge, sondern gliedert es nach sachlichen Gesichtspunkten unter 11 Aspekten: Rom gegen Judaea (66-70 n.Chr.) mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems als Thema der christlichen Bildkunst. - Der häufige Streit zwischen Kirche und Synagoge und die seltene Aussöhnung. - Verächtliche Deutungen des Alten Testaments. - Vergröbernde, unverantwortliche Polarisierungen des Alten und des Neuen Testaments. - Diskriminierende Einzelszenen, z.B. bei der Beschneidung und bei der Kreuzigung Jesu, bei der Ehebrecherin und bei der Vertreibung der Händler aus dem Tempel. - Das folgende Kapitel "Die christliche Botschaft und die Juden" zeigt viele, auch judenfreundliche Darstellungen des zwölfjährigen Jesus unter den jüdischen Lehrern. - Danach geht es um die Juden auf dem Hintergrund und im Kontext von Hölle, Teufel, Hexen und Antichrist sowie um die Juden im Jüngsten Gericht. - Sodann sehen wir antijüdische Legenden zu den Stichworten Ritualmorde und Hostienfrevel, der 'Ewige Jude' und die 'Wunderzeitung von einer schwangeren Jüdin'. - Das Kapitel über die Berufstätigkeit der Juden zeigt nicht nur unfreundlich dargestellte jüdische Ärzte, sondern vor allem polemisch bewertete Händler, Geschäftsleute und in besonders hohem und häßlichem Maße jüdische Geldgier und Geldverleiher. - In dem Kapitel "Soziale und religiöse Verunglimpfung, einschlägige Karikaturen" sind die Juden vorwiegend Wucherer, Betrüger, Feinde Christi und Kumpane des Teufels. In diesem Zusammenhang findet sich eine Abbildung des Titelholzschnittes zu Luthers Schrift von 1520 "Eyn Sermon von dem Wucher" (S. 340). Diesen Titel wählte nicht der Reformator, sondern der Verleger. Überdies, so erfahren wir, geht es in dieser Publikation Luthers gar nicht um das Judenthema. Vielmehr wendet Luther sich hier gegen den Verkauf von Waren zu überhöhten Preisen - ganz in der Tradition des kirchlichen Zinsverbotes. Auf den nächsten Seiten zeigt Schreckenberg Abbildungen höchst widerlicher Motive der Judensau; ausgerechnet das Schwein wird zum Symbol des Judentums, an dem sich die Juden in unmenschlicher Weise vergehen. - Das letzte Kapitel

betrifft das 17. bis 20. Jahrhundert und bietet vorwiegend Bilder, die nicht mehr "christlich" motiviert sind, sondern die sich ausbreitende ablehnende Haltung gegen die Emanzipation der Juden zum Ausdruck bringen: Juden könnten keine zuverlässigen Staatsbürger sein, denn ihren Eiden sei nicht zu trauen; außerdem seien sie am Kulturgut ihrer Gastländer uninteressiert und zudem vom Egoismus geprägt.

Eine "Einführung in die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen" sowie ein Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis allgemeiner Abkürzungen und ein "Anhang: Titelliste christlicher Texte zum Judenthema" beschließen diesen voluminösen, üppigen, verdienstvollen Band. Ob der Ausdruck "Kunst" im Titel auf alle oder doch die meisten der Bilder zutrifft, mag man unterschiedlich beurteilen. Ob man im Vergleich zur Fülle der gebotenen Darstellungen z.B. aus dem Mittelalter die Moderne stärker hätte berücksichtigen sollen, ist eine berechtigte Frage. Insgesamt jedoch hilft dieser Bildband als eine hervorragende und einzigartige Dokumentation eine Lücke zu schließen in der Antijudaismusforschung und ist umso dankenswerter zu begrüßen, als er eine unheilige Geschichte vor Augen stellt. Dieses Buch möge nicht nur bei Historikern und Theologen, sondern auch bei vielen allgemein interessierten Lesern große Beachtung finden. Hinrich Brandt

Eber, Jochen: Das Jahr 2000: Christen vor der Jahrtausendwende.
Brunnen Verlag/CLS, Basel 1996, 79 S. ISBN 3-7655-6806-6, DM 7,80.

Mit der Vorbereitung der Christen auf die bevorstehende Jahrtausendwende beschäftigt sich das kleine, leicht verständliche und gerade auch für Laien geeignete Büchlein des badischen Theologen Jochen Eber, zur Zeit Dozent in St. Chrischona, Schweiz. Der Autor beschreibt zunächst schlaglichtartig die säkularen und spezifisch christlichen Ängste und Erwartungen, die sich mit dem Jahr 2000 verbinden. Das führt ihn zur Rückfrage nach ähnlichen Phänomenen bei der letzten Jahrtausendwende. Weltuntergangsstimmung und verstärkte Naherwartung führten damals zu einer Intensivierung und Popularisierung der Frömmigkeit. Eber wendet sich dann den zahlreichen Versuchen in der Kirchengeschichte zu, das Weltende zu berechnen. Daß Luther, der in seiner Supputatio Annorum Mundi das Weltende für das Jahr 2040 errechnete, zugleich in einer steten Naherwartung lebte, hat aber wohl doch auch theologische Gründe, die tiefer gehen, als die in der Tat waghalsige Deutung der unvollendeten drei Tage des Todes Jesu, auf eine analoge Vorwegnahme des Weltendes (S. 40).

Weiter beschäftigt sich Eber mit der richtigen Datierung der Geburt Jesu und der Entstehung des christlichen Kalenders, der bis heute alle Versuche, ihn abzuschaffen (so im nachrevolutionären Frankreich und auch im Zeitalter der DDR, als man vor/nach Christus durch die Kürzel "v.u.Z." und "u.Z.":

vor unserer Zeitrechnung/unserer Zeitrechnung ersetzte, überstanden hat. Trotz der fehlerhaften Berechnung, die dem Kalender vermutlich zugrundeliegt (Abweichung um 5 Jahre), behält er nach Eber seinen Sinn, weil er jedes Leben und das gesamte Weltgeschehen in Beziehung setzt zur Fleischwerdung und zum Sterben Jesu Christi.

Besonders ausführlich stellt der Autor dann die römisch-katholischen Vorbereitungen auf das Jahr 2000 dar, bevor er mögliche evangelische Ziele formuliert. So fordert er ein Ende der Ekklesiologiedebatte und statt dessen eine Erneuerung der Kirche in ihren verschiedenen Ausprägungen. Hier wird man allerdings von konfessionell-lutherischer Sicht aus fragen müssen, ob es eine tragfähige Erneuerung der Kirche ohne ekklesiologische Klarheit und Klärung geben kann. Die weiteren Punkte aber, die Eber nennt, sind sehr zu begrüßen, so die Besinnung auf die eschatologischen Bezüge der Rechtfertigung des Sünders, die Vorbereitung christlicher Literatur, die gerade angesichts einer intensiven Naherwartung verstärkte Zuwendung zu Mission und Diakonie. Es bleibt das Fazit, daß das Jahr 2000 für die Christenheit kein Grund zur Besorgnis ist, sondern Gelegenheit, erst recht mit den anvertrauten Pfunden unseres Herrn zu wuchern. Armin Wenz

Adolf Künneth: Christus - Marx - Dionysos. Ist das Weltbild der Bibel passé? *Herford 1996: Busse und Seewald. 167 S., ISBN 3-512-03159-5. DM 29,50.*

In guter apologetischer Manier setzt sich der Sohn von Walter Künneth und Leiter des Walter-Künneth-Instituts mit dem Wertepluralismus unserer Tage auseinander. Ja, er will das Buch direkt als "Kampfansage" verstanden wissen. Dionysos steht für die pervertierte Konsum- und Wegwerfmoral. Marx für die "verplante Freiheit". Verfasser ist davon überzeugt, daß die biblischen Fundamente ihre Tragfähigkeit gerade auch heute erweisen. Vor dem Schlagwort "Fundamentalismus" fürchtet er sich dabei nicht.

Künneth will keine Gesinnung verkaufen, aber Einsichten vermitteln, gerade auch hinsichtlich der Zuordnung von Glaubensinhalten zu modernen naturwissenschaftlichen oder historischen Erkenntnissen. Dabei fragt er nach dem Verhältnis vom sog. antiken Weltbild zu dem der Morderne. Gerade hier zeigt sich, daß es weder "das" antike noch "das" moderne Weltbild gibt. Ja, es gab auch nicht "das" biblische Weltbild. Im Gegenteil, die Bibel vollzieht die radikale Loslösung vom Weltbild. Sie entgöttert die Natur, seien es die Gestirne, seien es Tiere. Gott ist der Schöpfer und der Herr über sie, er benutzt sie funktional für den Menschen. Vehement wehrt er sich gegen Bultmanns Fehlurteil vom "mythischen Weltbild" der Bibel, das zu entmythologisieren sei. Er ist davon überzeugt, daß Bultmann, Küng u.a. "beharrlich an den Irrtümern des 19. Jahrhunderts festhalten".

Künneth beruft sich häufig auf bekannte Gewährsleute wie Hugo Staudinger und Pascual Jordan, wenn er deutlich macht, das "Dogma der lückenlosen Kausalität ist passé". Wunder werden durch die moderne Naturwissenschaft zwar nicht bewiesen, jedoch denkmöglich bzw. "Die Weltentwicklung hat einen echten Anfang gehabt, und dieser Weltanfang ist auch der Anfang der Zeit als solcher gewesen". Gottes Offenbarung ist in Jesus Christus unwiederholbar, historisch und zugleich "metahistorisch" jenseits aller Geschichte angesiedelt. Das Christusgeschehen ist sowohl nachweislich Wirklichkeit der Geschichte und zugleich Einbruch der Gotteswirklichkeit in diese Zeit. Wir sind an die Bibel gewiesen als an Gottes Wort. Hier geschieht Offenbarung und hier wird Offenbarung bezeugt.

Das Buch ist für den "gebildeten Laien" gedacht, zugleich aber auch für den Theologen "gut und nützlich zu lesen" (und durch Großdruck "lesefreundlich"). Es ist dringend nötig, daß von Schrift und Bekenntnis her dem Zeitgeist widerstanden wird. Karl-Hermann Kandler

Jürgen Diestelmann. Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel. *Groß Oesingen: Lutherische Buchhandlung H. Harms, 1996, ISBN 3-86147-003-9, 436 S., DM 65,-.*

Der frühere Pastor der Braunschweiger Brüdern-Gemeinde hat in diesem umfangreichen wissenschaftlichen Werk seine jahrzehntelangen Forschungen zur Abendmahlslehre Luthers und der lutherischen Theologie des 16. Jahrhunderts zusammengefaßt und durch die Einbeziehung bisher kaum bekannten Quellenmaterials ergänzt - besonders hinsichtlich des Kampfes um die lutherische Lehre von Konsekration und Abendmahlsverwaltung in einigen norddeutschen Städten.

Er legt dar, wie die Differenzen der Abendmahlslehre Luthers und Melanchthons nach dem Tod Luthers (1546) zwischen seinen Schülern (den sog. "Gnesiolutheranern") und den Schülern Melanchthons (den "Philippisten") in aller Schärfe neu aufbrachen, bis sich im abschließenden Lehrbekenntnis der Lutheraner, der Konkordienformel von 1577, die Auffassung Luthers durchsetzte und niederschlug.

Die "Actio sacramentalis" meint bei Luther nicht nur den Sakramentsempfang, sondern die ganze Sakramentshandlung, wie sie Christus "in der Nacht, da er verraten ward", eingesetzt hat - also mit der Konsekration des Brotes und Weines, die die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi bewirkt. Melanchthon (und seine Schüler) können im Grunde gar nicht von Konsekration sprechen und begrenzen die Gegenwart Christi im Abendmahl auf den Empfang von Brot und Wein; dabei haben die bei der Einsetzung von Jesus gesprochenen Worte lediglich die Verheißung, daß sein Leib und

Blut empfangen werden. Das hat natürlich Konsequenzen für die Sakramentsverwaltung und den Umgang mit den konsekrierten Elementen. Im Schlußteil seines Buches gibt Diestelmann deshalb auch praktische Hilfen dazu, wie er sie im Sinne Luthers gar nicht anders zu geben vermag.

Die Bedeutung seines Buches liegt nicht nur in der Zusammentragung neuen reformationsgeschichtlichen Materials und der unwiderlegbaren Darstellung der ursprünglichen lutherischen Abendmahlslehre. Es sind die Folgerungen, die daraus für die heutige Situation und etwa die Lehrgespräche der Lutheraner mit anderen Kirchen zu ziehen sind. Wollen sie (mit Luther) die gesamtkirchliche Weite und in diesem Sinne "katholische" Dimension ihrer Abendmahlslehre bewahren, wie das etwa im Lima-Papier von 1982 immerhin versucht wird ("Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen") - oder suchen sie (mit Melanchthon) nur eine gesamtprotestantische Verständigung, wie das in der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 1973 (Leuenberger Konkordie) geschehen ist. In beiden - und anderen - Erklärungen sprechen sie nicht einheitlich, weil sie in der Sache, im Verständnis von Konsekration und Realpräsenz, nicht einig sind. Diestelmanns Buch wird schwerlich zu solcher Einigung beitragen, aber in der Frage lutherischer Abendmahlstheologie damals wie heute kann an ihm nicht vorbeigegangen werden.

Es ist sicherlich ein "unzeitgemäßes" Buch; denn es beweist letztlich, daß wohl Melanchthon die Leuenberger Konkordie hätte unterschreiben können - nicht aber Luther selbst und seine sich zu Recht auf ihn berufenden Schüler: "Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein ... Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht" (nämlich actio sacramentalis beschränkt auf diesen Akt des Essens und Trinkens!), "läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln." Hier redet Melanchthon. Die Leuenberger Konkordie ist ein später Sieg der Philippisten.

Ich schreibe das mit Betrübnis; denn ich verehre den Praeceptor Germaniae nach wie vor und verdanke ihm tiefe reformatorische Einsichten. Seine bleibende Bedeutung wird gerade in diesem Jahr seines 500. Geburtstages gewürdigt. Was jedoch lutherische Abendmahlslehre und -praxis ist, ist bei ihm nicht zu lernen.

Malte Haupt

Markus Aust / Hans-Christoph Gensichen / Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.): Christlicher Glaube und Homosexualität. Argumente aus Bibel, Theologie und Seelsorge. *Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart, 1994, 215 S., ISBN 3-7751-2267-2, DM 17,95.*

Im Februar 1997 beschließt die Synode der nordelbischen Landeskirche die Segnung "ethisch verantwortlich" lebender Homosexueller und bekräftigt ihre Anerkennung "eheähnlicher" Partnerschaften. Dieses aktuelle Beispiel mag als Anlaß dienen, ein Buch vorzustellen, das 1994 nach ähnlichen synodalen Vorgängen im Rheinland und in Bayern im Auftrag des Evangelischen Aufbruchs Mittelrhein herausgegeben wurde. Die Herausgeber haben darin nicht nur fundierte Aufsätze und Stellungnahmen von Theologen wie W. Pannenberg, E. Volk, R. Slenczka, H. Seebass zur geistlichen Urteilsbildung auf der Grundlage der Heiligen Schrift zusammengestellt, sondern auch Pädagogen, Mediziner, Seelsorger zu Wort kommen lassen. Die zahlreichen biblischen Aussagen zum Themenkreis Ehe/Sexualität/Homosexualität werden dargelegt. Wichtig und weithin unbekannt sind vor allem die Ausführungen von Thomas Sören Hoffmann über die philosophische und theologische Beurteilung der Homosexualität in der Geschichte. Der Leser muß hier wie auch sonst in diesem Buch populärwissenschaftliche Vorurteile über Bord werfen, so etwa die Behauptung, erst die Moderne habe erkannt, daß Homosexualität anlagebedingt sein könne. Eindrücklich und hilfreich sind auch die Ausführungen des Pädagogen Walter Braun, der den Problemkreis der Homosexualität wohl zu Recht vor dem Hintergrund einer durchgreifenden Sexualisierung des Bewußtseins des heutigen (mitteleuropäischen) Menschen sieht, von der sich auch Theologen scheinbar nicht mehr befreien können oder wollen. Der Pädagoge aber erinnert an die zwar mühevolle, aber zugleich verheißungsvolle Aufgabe einer Erziehung, die den Menschen gerade nicht als auf seine Triebsteuerung festgelegt ansieht, sondern ihn über sein Bewußtsein hinausführt und so erst die wahre Freiheit von Bewußtseinsprägungen und vermeintlich schicksalshaften Bestimmtheiten eröffnet.

Die aufgrund des klaren und eindeutigen Schriftzeugnisses gewonnene Kennzeichnung der Homosexualität als Widerstand gegen die göttliche Bestimmung und damit Sünde gegen Gott weist zugleich den Weg zu seelsorgerlichen Auswegen und Hilfestellungen. Daß in der Seelsorge Befreiung und Vergebung möglich ist, das zeigen Roland Werner (selbst Betroffener) und das Ehepaar Eibach-Bialas grundsätzlich auf, und das wird durch zwei Erfahrungsberichte ehemals Homosexueller bestätigt.

Das Buch gibt eine Fülle von hilfreichen Hinweisen und Anregungen. Es ist gerade auch für Gemeindekreise, Jugendkreise und alle Interessierten gut geeignet. Zugleich stellt es eine Anfrage an die Kirchen überhaupt dar, inwiefern diese ihrem Wächteramt gerecht werden, Sünder zur Buße zu rufen

und ihnen die Vergebung zuzusprechen. Die juristischen Aspekte am Ende des Textteiles schließlich implizieren die Frage, ob die Kirchen allen Ernstes den in der Gesellschaft sowieso schon vorhandenen Tendenzen zur Untergrabung der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens in Ehe und Familie Vorschub leisten wollen. Hier vollzieht sich erschreckend das Gericht Gottes an den Kirchen selbst, wenn diese ohne Not und dem Staat ein zwingendes Vorbild gebend die göttlichen Ordnungen außer Kraft setzen. Daß es für Homosexuelle wie für alle Sünder Hilfe gibt, ja, daß Gott mit seinem die Gewissen schärfenden Gesetz und seinem heilsamen Evangelium allein diese Hilfe (vermittelt freilich durch die dafür dann auch vor Gott verantwortliche kirchliche Seelsorge und Wegweisung) geben kann, das macht dieses Buch auf gute Weise deutlich. Mündigkeit in ethischen Fragen ist - bei Laien, Theologen, Synoden und Kirchenleitungen - eine Frage der geistlichen und theologischen, d.h. durch Gottes Wort geprägten Kompetenz. Diese zu heben - und die Verantwortung der Kirchen und ihrer Glieder einzuschärfen, dazu trägt dieser vielseitige Band ohne Zweifel bei. Armin Wenz

Anschriften der Autoren dieses Heftes, sofern sie nicht im Impressum genannt sind:

Pfarrer em. Jürgen Diestelmann	Thunstr. 19c D-38110 Braunschweig
Bischof i.R. Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.	Schrockstr. 21 D-14165 Berlin
Prof. Dr. theol. Lowell C. Green	62 Leni Lane Buffalo, New York, 14225 U.S.A.
Prof. Elmore Leske, D.D.	Luther Campus, 104 Jeffcott St. North Adelaide, SA, 5006, Australia
Direktor Dr. theol. Horst Neumann	Auf den Würen 1 D-27367 Sottrum
Pfarrer i.R. Hinrich Brandt	Ostlandstr. 19 D-31863 Coppenbrügge
Kirchenrat Prof. Dr. K.-H. Kandler	Domgasse 6 D-09599 Freiberg
Pastor Malte Haupt	Schackstr. 4 D-30175 Hannover

Theologische Fach- und Fremdwörter in dieser Nummer

Agnostiker = Sammelbezeichnung für alle, die eine Gotteserkenntnis leugnen - **analytische Methode** = will einen Tatbestand durch Zergliederung erklären - **Anthropologie** = Lehre vom Menschen - **apriori** = von vornherein - **causa finalis** = Ziel, Zweck als Ursache des Handelns - **causa sine qua non** = Ursachen, ohne die andere nicht sind - **Christologie** = Lehre von Person und Amt Christi - **Dehumanisierung** = Entmenschlichung - **Dekalog** = 10 Gebote - **Dialektik** = innere Gegensätzlichkeit - **Dictum** = Ausspruch - **Dissens (us)** = abweichende Meinung - **effektive Rechtfertigung** = Gerechtmachung des Sünders (durch die "eingegossene Gnade") - **Epigone** = (unbedeutender) Nachfolger, Nachahmer - **Erudition** = Gelehrsamkeit - **Etymologie** - Herkunft, Geschichte, Grundbedeutung eines Wortes - **Exegese** = Bibelauslegung - **forensische Rechtfertigung** = Gerechterklärung des Sünders aus richterlicher Vollmacht - **Genesis** = Entstehung (1. Buch Mose) - **Gnesiolutheraner** = echte, treulutherische Theologen - **gräzisiert** = in die griechische Sprache übertragen - **Homiletik** = Predigtlehre - **Humanismus** = Lehre und Handeln im Bewußtsein der Würde des Menschen - **Humanität** = Menschlichkeit, Menschenwürde - **inhärent** = anhaftend, innewohnend - **jure humano** = nach menschlichem Recht - **kerygmatische Theologie** = verkündigende Theologie - **Kolloquium** = wissenschaftliches Fachgespräch - **Kompendium** = kurzgefaßtes Lehrbuch - **Konnex** = Verflechtung, Verknüpfung - **Konsens** = Übereinstimmung - **Kryptocalvinismus** = verdeckter Calvinismus, Annäherung an die Lehre des Calvin - **Metaphysik** = Lehre, die das hinter dem natürlich erfahrbaren Sein liegende behandelt - **Pyrrhussieg** = Scheinsieg - **Quadrivia** = "vier Wege" (vier Fächer) - **Realpräsenz** = wirkliche Gegenwart (des Leibes und Blutes Christi) im sakramentalen Brot und Wein - **Rhetorik** = Redekunst - **Sentenzen** = Sinnsprüche, Denksprüche - **soteriologisch** = befreiend, erlösend - **Stagiriten** = Aristoteles (nach seinem Geburtsort genannt) - **Superiorität** = Vormachtstellung - **Synonym** = bedeutungsgleiches Wort - **synthetische Methode** = Lehrweise, die von den Grundwahrheiten ausgehend zu deren Ziel fortschreitet - **Systematische Theologie** = theologisch-wissenschaftliche Glaubenslehre, Dogmatik und Ethik - **theologia practica** = praktische Theologie - **Transsubstantiation** = (Ver)Wandlung der Abendmahlselemente in eine andere Substanz - **Trivia** = "drei Wege" (drei Fächer)

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

EKD = Evangelische Kirche in Deutschland
LK = Leuenberger Konkordie
ÖRK = Ökumenischer Rat der Kirchen
SELK = Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche
VELKD = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands

**Es liegt offen zutage,
daß das Licht des Evangeliums
durch den Mund Luthers zu neuem Glanz
gebracht worden ist.** Philipp Melanchthon

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

H.-L. Poetsch:	"Crosscultural Communication"
K.-H. Kandler:	Reformation und Revolution
M. Nüchtern:	Im Labyrinth der Erlebnisgesellschaft
A. Wenz:	Die lutherische Kirche in der Erlebnisgesellschaft
J. Hasselhorn:	Luthers Katechismus für Leute von heute
C. Horwitz:	Zur Theologie des Buches Esther
Dokumentation:	Der Herr öffnet uns die Schrift
Buchrezensionen:	H. Neumann: Aufschlußreiches zur Bibel R. Bente: Vernünftiger Gottesdienst J. Wirsching: Lernziel Glauben C. und H.-L. Poetsch: Morgen- und Abendgebete K. H. Kandler: Die Rolle der Ev.-Luth. LK Sachsens während der "Wende" 1989/90 E. Lohse: Paulus u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber:	Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D., Ohofer Weg 12, 38536 Meinersen
Redaktion:	Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen Pastor Thomas Junker, Alte Dorfstr. 16, 27446 Farven Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis:	DM 36,- ($ 25), Studenten DM 18,- jährlich einschl. Porto. (Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten)
Konto:	Lutherische Beiträge bei der Evangelischen Kreditgenossenschaft e.G. Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.:	Druckhaus Harms, Eichenring 18, 29393 Gr. Oesingen 2. Jahrgang 1997 -ISSN 0949-880X

Theol

Lutherische Beiträge

Nr. 4/1997 ISSN 0949-880X 2. Jahrgang

H.-L. Poetsch:	"Crosscultural Communication"	222
M. Nüchtern:	Im Labyrinth der Erlebnisgesellschaft	231
A. Wenz:	Die lutherische Kirche in der Erlebnisgesellschaft	235
K.-H. Kandler:	Reformation und Revolution	246
J. Hasselhorn:	Luthers Katechismus für Leute von heute	261
	Rezensionen:	
G. Kuhlmann:	R. Bente, "Vernünftiger Gottesdienst"	271
H. Herr:	Evangelisch-Lutherische Kirchenagende	273
W. Rominger:	H. Neumann, Aufschlußreiches zur Bibel	274
C. Horwitz:	C. und H.-L. Poetsch (Zwei Gebetbücher)	275
H.-L. Poetsch:	K.-H. Kandler, Die Rolle der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens während der "Wende" 1989/1990	276
H. Brandt:	E. Lohse, Paulus	277
A. Wenz:	J. Wirsching, Lernziel Glauben	279

07. OKT. 1997

Zum Titelbild

"Schulmädchen in Natal erschrecken am Abc." So die Unterschrift zum 5. Bild auf der Tafel 127: (Calwer historisches Bilderbuch der Welt, Bilder-Tafeln zur Länder- und Völker-Kunde mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Missionsarbeit, Herausgegeben von dem Calwer Verlagsverein, Calw & Stuttgart, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1883; 2. Auflage Faks. 1987 ISBN 3-7668-0816-8) Hier nur e i n Beispiel "kultureller Entfernungen" und "gesellschaftlicher Probleme", denen Kirchen und Missionen vor mehr als 100 Jahren gegenüberstanden. J.J.

Kirche und Gesellschaft

Drs. Hans-Lutz Poetsch, D.D.:

„Crosscultural Communication"

Eine Meditation über 1. Kor. 2,1 ff

Mehrfach berichtet der Apostel Paulus über seine Berufung, den „Heiden", also den nichtjüdischen Völkern, das Evangelium zu bringen. Obwohl sich das Feld seiner Wirksamkeit vor allem im Bereich des Imperium Romanum befand und damit unter einer gemeinsamen politischen Leitung und Verwaltung stand, waren es doch die unterschiedlichsten Kulturen, denen der Sendbote Christi begegnet und mit denen er sich auseinanderzusetzen hatte.

„Ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten", schrieb er an die Korinther (1.Kor.2,2). Man hat diese Worte vor allem so verstanden, daß Paulus darauf verzichtet hat, seine Botschaft mit philosophischen Mitteln auszurichten. Gerade bei den Griechen wäre das die ihnen geläufige Weise gewesen. Seine Verkündigung aber hatte ja einen Inhalt, der die Möglichkeiten menschlichen Denkens übersteigt: Nicht rhetorische Überredungskunst kann das Vertrauen auf das Evangelium hervorrufen, sondern nur der Geist Gottes (V. 4f).

Es ging ihm nicht nur darum. Mit seiner Berufung zum Heidenapostel wurde der Jude Paulus vor das Problem gestellt, mit Völkern zu kommunizieren, die von anderen Religionen bestimmt und von andersartigen Kulturen geprägt wurden. Zwar galt die 'koiné' als die Weltsprache jener Zeit, aber mit diesem gemeinsamen Verständigungsmittel wurden die religiösen und kultu-

rellen Unterschiede nicht aufgehoben - ebensowenig wie in der Gegenwart beispielsweise Englisch bzw. Französisch als offizielle Sprachen in den ehemaligen Kolonien Afrikas die grundlegenden religiösen und kulturellen Unterschiede zwischen den Stämmen beseitigt haben. So stand der Apostel vor der Alternative, entweder sich die genaueste Kenntnis von den Religionen und Kulturen der Völker anzueignen, mit denen er es zu tun hatte, oder sich auf dasjenige in seiner Verkündigung zu beschränken, was jenseits aller dieser Vorstellungen und Werte war.

Paulus ist offensichtlich beide Wege gegangen. Er wußte nichts außer dem gekreuzigten Christus, wie er in unserem Abschnitt bekannte; einige Kapitel später führte er aus, daß er sich den jeweiligen Adressaten sehr wohl anzupassen suchte: „Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette" (Kap. 9,19ff). Die Frage ist, wie das Verhältnis beider Methoden zueinander bei ihm ist. Leidet nicht das Evangelium unter der Anpassung, indem es verkürzt, ergänzt bzw. anders akzentuiert werden muß? Oder ist umgekehrt die missionarische Anpassung ein Versuch, der nicht gelingt, wenn das Evangelium unverändert bezeugt werden soll? Dies Problem begleitet die Kirche durch ihre Geschichte bis zur Gegenwart, und viele theologische Entscheidungen und Verirrungen werden von daher verständlich.

I.

Die christliche Botschaft hat Inhalte, die als Fakten erkannt werden können, und andere, die auf Grund unserer Erfahrungen und mit unseren Vorstellungen nicht zu erfassen sind, ihnen sogar massiv widersprechen. Geschichtsaussagen lassen sich an Hand von Dokumenten, von archäologischen Funden etc. nachprüfen. So wird z.B. selbst der freisinnigste Theologe nicht leugnen, daß Jesus gelebt hat, daß er mit seinen Jüngern durch Galiläa und Judäa gezogen ist, daß er eine Botschaft verbreitet hat, der geglaubt bzw. widersprochen wurde; daß er endlich hingerichtet wurde. Tatsachen dieser Art lassen sich aus dem Alten und Neuen Testament in beliebiger Zahl auflisten. Keine wie immer geartete Kultur nimmt daran Anstoß, daß sie geschehen sind. Ferner gab es Normen des ehelichen, familiären und völkischen Zusammenlebens, die als historische Wirklichkeiten ihrer Zeit kritiklos zur Kenntnis genommen werden. Selbst wenn es bei diesem oder jenem Bericht unterschiedliche Deutungen bzw. Wertungen geben mag, wird dadurch nicht außer Kraft gesetzt, daß alles auf dieser Ebene Befindliche nachvollziehbar und sogar verifizierbar ist und als geschichtliche Beobachtung allgemein akzeptiert werden kann - nur wenige Ausnahmen werden hier namhaft gemacht werden müssen. Auch wird man biologische und - wenigstens zum Teil - geographische, ethnologische und soziale Aussagen dazu rechnen können.

Paulus nennt „Jesus Christus, den Gekreuzigten" den alleinigen Inhalt seiner Botschaft. Damit bezieht er sich auf eine geschichtliche Tatsache, die unbestritten ist. Seine Aussage steht jedoch in einem Kontext, der die bloß

historische Dimension sprengt. Das „Zeugnis Gottes" - in wichtigen Handschriften ist vom „Mysterion Gottes" die Rede, welches Wort mit Recht in den deutschen Bibelübersetzungen aufgenommen wurde (V.1) - hat nicht nur das mit unseren Möglichkeiten Nachvollziehbare zum Inhalt. Vielmehr wird mit Bezug auf das Alte Testament (Jes.52,15) die natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen ausdrücklich verneint: Gott selbst hält sie für die bereit, „die ihn lieben" (V.9). Es handelt sich um ein Geschenk des Heiligen Geistes, der allein „die Tiefen Gottes" erforscht; der menschliche Geist ist dazu nicht in der Lage (V.10f).

Daß Jesus von Nazareth der im Alten Testament vorausgesagte Christus ist, die zweite Person der göttlichen Trinität, kann mit unseren natürlichen Sinnen nicht begriffen werden. Daß er Wunder vollbrachte, etwa Tote auferweckte oder den Naturgewalten wirksam gebot; daß er sich zu unserem Sklaven erniedrigte und zur Sühne für unsere Schuld ans Kreuz schlagen und töten ließ, daß er zu Ostern lebend aus dem Grab erstand und vierzig Tage später sichtbar zum Himmel auffuhr - das alles zentraler Inhalt des Evangeliums! - läßt sich mit unseren Mitteln und Möglichkeiten nicht verifizieren. Das alles widerspricht dem Selbst- und Weltverständnis so nachdrücklich, daß nicht einmal mehr die Bereitschaft besteht, die Aussagen der direkten Augenzeugen, nämlich der Jünger Jesu, anzuerkennen bzw. als verbindlich gelten zu lassen. Es bleibt „Mysterion", Geheimnis, das nur dem erschlossen wird, der Gott liebt, d.h. der ihm vorbehaltlos vertraut.

Deshalb haben die „Herrscher dieser Welt", die Archonten (V.8) ihn nicht erkannt, sondern gekreuzigt. Hierbei handelt es sich um Gebieter, um Machthabende oder Regierende; im Neuen Testament werden Synagogenvorsteher und Mitglieder des Synhedrins gleichfalls mit diesem Begriff genannt (Luk.8,41; 23,13;24,20), die Annahme einiger Ausleger, daß es sich um überirdische Gewalten handele, ist aus dem Text nicht zu begründen. Ja, der Widerstand gegen den in der göttlichen Botschaft ausgedrückten Anspruch ist so groß, daß er auch dann fortbesteht, wenn die Erfahrungen der Archonten offensichtlich dagegen sprechen (vgl.Matth.28,2ff, 11ff u.a.).

So gehört zum göttlichen Heilsgeschehen, daß der Christus sich in unsere Welt - und damit in unsere Geschichte hinein - erniedrigt hat; alles, was zu diesem Bereich gehört, kann im allgemeinen erkannt werden. Zum eigentlichen Inhalt des Evangeliums aber gehört nicht bloß das historisch Faßbare, sondern an ihm ist der mit menschlichen Mitteln nicht begreifbare Heilsweg angeheftet, den der Allmächtige zu unserer Erlösung geplant hat (V.7b) und gegangen ist. Und weil dies Wesentliche des Evangeliums Geheimnis bleibt, solange der Geist Gottes es uns nicht erschließt, gibt es in diesem Bereich keinerlei Möglichkeit der Anpassung an den Empfänger der Botschaft, zu welchem Kulturraum er immer gehören mag. Keine Überredungskunst hoher Rhetorik, keine noch so universale Gelehrsamkeit (V.1) kann es schaffen, das Evangelium "verständlich" zu machen. Es wäre auch sinnlos, weil der Glau-

be an Gott auf dem nicht tragfähigen Fundament menschlicher Weisheit gegründet sein würde, während er allein besteht, wenn er auf Gottes Geist und Kraft beruht (V.4f).

Wenn Paulus bekennt, daß er „in Schwachheit und in Furcht und mit großem Zittern" zu den Korinthern kam (V.3), dann auf Grund dieser Erkenntnis. Im Unterschied zu jedem, der eine Ware an den Mann bringen will, stand dem Apostel keine Methode, keine Verkaufspsychologie, nicht einmal etwas Handgreifliches zur Verfügung, mit dem er überzeugen konnte; und hatte er etwas, z.B. wunderbare Krankenheilungen (Apg.14,8ff), dann bedeutete das noch längst nicht, daß die Leute dem Evangelium glaubten. So war er total auf Gottes Zusage geworfen; es gab für ihn nicht einmal die Andeutung einer menschlich verfügbaren Sicherheit. Das verursacht Angst. Das läßt alle Bildung und alles Wissen vergessen - und Paulus war, modern ausgedrückt, vollakademischer Theologe, der reichlich darüber verfügte. Wirkte diese Ausgangslage schon im Blick auf das eigene Volk entmutigend, dann erst recht angesichts fremder Kulturen wie der hellenistischen. Zumal gerade diese über ein religiös-philosophisches Gedankengebäude verfügte, das in das ganze römische Imperium ausstrahlte; das der Stoa, dessen Zentrum der Begriff der Liebe, des 'eros' ausmachte. Damit stand dem Evangelium von der Liebe Gottes in Christus - man denke an den erst vom Christentum inhaltlich geprägten Begriff 'agape' - eine „Weisheit" gegenüber, die menschlich gesehen durchaus in der Lage war, der christlichen Mission erfolgreich zu widerstehen.

Was meint Paulus dann damit, wenn er an die gleiche Gemeinde in Korinth schrieb, daß er den Juden ein Jude, denen unter dem Gesetz wie einer von ihnen geworden ist, „obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin" (9,20)? Auch denen ohne Gesetz ist er gleich geworden, „obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi" (V.21). Dem Schwachen ist er wie ein Schwacher geworden, um ihn zu gewinnen (V.22) usw. Gibt es also doch eine Anpassung an die Adressaten, wenn das Evangelium verkündet wird? Den Juden ein Jude, den Schwachen ein Schwacher - hier handelt es sich offensichtlich nicht bloß um eine rein äußerliche Akkomodation, sondern um mehr.

Die Berichte von der Tätigkeit des Apostels und manche seiner Briefe illustrieren seine Aussage. Er ist bereit, sich an einem nach jüdischem Ritus zu erfüllenden Gelübde zu beteiligen (Apg.21,23ff), wobei für ihn damit keinerlei Heilsnotwendigkeit verbunden ist. Er ordnet sich als Jude diesem Gesetz unter, ohne damit eine Verleugnung oder auch nur Verkürzung des Evangeliums auszudrücken. Nicht anders wird es von seinen Gegnern verstanden: Sie sehen in ihm nicht einen Abtrünnigen, der auf diese Weise zur väterlichen Religion zurückkehren will, sondern verfolgen ihn als den Heidenapostel, zu welchem Dienst er sich nach wie vor bekennt. Er läßt den Halbjuden Timotheus „um der Juden willen" beschneiden (Apg.16,3), ohne ihn dadurch

dem jüdischen Gesetzesverständnis zu unterwerfen; es handelt sich um eine kulturelle Anpassung und nicht um eine irgendwie inhaltliche Angleichung des Evangeliums an das religiöse Judentum. Der Nichtjude Titus dagegen wird nicht beschnitten (Gal.2,3), obwohl er Paulus nach Jerusalem begleitete, weil er keinerlei Beziehung zum jüdischen Volkstum und zu seiner Kultur hatte. Unter Mißachtung der jüdischen Reinigungsgebote ißt der Apostel zusammen mit den Nichtjuden in Antiochia und tadelt den Petrus öffentlich, als der sich aus Furcht vor eintreffenden Juden aus der Mahlgemeinschaft zurückzieht (Gal.2,11ff - der ganze Galaterbrief ist eine Darlegung des Verhältnisses von Evangelium und Kultur, was von den Auslegern im allgemeinen nicht gebührend berücksichtigt wird). Er ermahnt seine Gemeinden, auf die Schwachen im Glauben Rücksicht zu nehmen, und stellt sich selbst als Vorbild hin (1.Kor.8,13; 10,32f).

Die Beispiele machen deutlich: Der Adressat wird vom Apostel da „abgeholt", wo er sich befindet. Insofern wird dessen Kultur berücksichtigt. Er wird durch das Evangelium zu Gottes Heilsangebot in Christus eingeladen; die religiös bestimmten Prinzipien seiner Kultur werden nicht bestätigt. Paulus läßt sich auf den Lebensraum derer ein, mit denen er es zu tun hat, ohne seine Botschaft dem inhaltlich anzupassen. Andererseits zwingt er den Erreichten nicht, seine Kultur anzunehmen von der „Missionstätigkeit" der Religionen und auch der Proselytenmacherei des Judentums.

Ist aber der christliche Glaube gegenüber Kulturen relativ unbefangen, dann ist zu fragen, ob das Evanglium nicht in eine bestimmte Kultur eingebettet ist bzw. von ihr wesentlich mitgestaltet wurde. Die Antwort lautet: Nein, die christliche Botschaft ist nicht von einer Kultur abhängig oder wesentlich geprägt. Wie schon erwähnt, ist Gottes Sohn zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Kultur- und Lebensraum Mensch geworden, so daß diese Elemente des Evangeliums geschichtlich faßbar sind. Das an diese Daten äußerlich gebundene Heilsgeschehen selbst wie der, der das Heil gebracht und bewirkt hat, sind an diesen spezifischen Kultur- und Lebensraum nicht gebunden. Christi Kommen und Werk stellen die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen dar, die dem Bundesvolk Israel gegeben wurden; das Heil aber wird allen Völkern in ihren wie immer gearteten Kulturen angeboten. Christi Bekenntnis vor Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh.18,36) wie sein Gebet für die Seinen, die „nicht von dieser Welt sind" (Joh.17,14; vgl. 15,13), schließt den Kulturbereich ein. Dies bedeutet, daß das Evangelium dort, wo es Glauben findet, vorhandene Kulturen „tauft", nämlich von ihren religiösen Wurzeln löst und nach dem göttlichen Willen dort umgestaltet, wo sie diesem entgegenstehen, nicht aber eine eigene von vornherein bestehende und mit ihr verbundene „Kultur" den Erreichten aufzwingt. Mit anderen Worten: Es gibt keine „christliche Kultur", wohl aber „christianisierte Kulturen". Anpassung an Erscheinungsformen einer Kultur involviert nicht Veränderung des Inhalts des Evangeliums, dessen

Wirkung allein von Gottes Geist abhängig ist; es ist und bleibt in dieser gefallenen Welt ein Fremdkörper.

Der allen Völkern geltende Wille Gottes, wie er uns im Dekalog gegeben ist, verpflichtet zu keiner bestimmten Kultur; davon zu unterscheiden sind die dem Volk Israel besonders geltenden Staats- und Kultgesetze. Wer die Historizität der Übergabe der Zehn Gebote durch Gott auf dem Gebirge Sinai leugnet, mag das anders sehen; er muß dann aber schlüssig erklären, weshalb das Christentum - im Gegensatz zu den Religionen - die Vernichtung heidnischer Kulturen nicht fordert, sondern sie bestehen läßt, soweit sie nicht gegen Gottes Gebote gerichtet und ihrem religiösen Kult verpflichtet sind.

Sprechen wir davon, daß die missionarische Evangeliumsverkündigung die Grenzen von Kulturen überschreitet ('crosscultural communication'), dann muß klar sein, was man darunter versteht. Es geht nicht um die Grenzüberschreitung einer Kultur des Evangeliums sondern darum, daß der einer bestimmten (christianisierten) Kultur angehörende Bote die Botschaft unter Angehörigen eines anderen Kulturraums ausrichtet. Das Problem, mit dem er fortlaufend konfrontiert ist, besteht darin, daß der Adressat zwischen dem Evangelium, das der Bote bringt, und der Kultur, die er - oft unbewußt - repräsentiert, nicht unterscheidet, vielleicht nicht unterscheiden kann. Deshalb betont der Apostel, daß er „nicht mit hohen Worten und hoher Weisheit" Gottes Mysterion verkündete (V.1) und seine Predigt „nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit" geschah (V.4). Er war bemüht, sich selbst mit seinem persönlichen kulturell geprägten Wesen weitestgehend zurückzunehmen, damit desto deutlicher würde, welche Botschaft er auszurichten hatte: „nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten" (V.2). Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß mit diesem Terminus das gesamte Evangelium und nicht bloß der Vorgang der Hinrichtung Jesu und seine Bedeutung gemeint ist.

II.

Schon frühzeitig hat es in der Christenheit Versuche gegeben, die Akzente anders zu setzen, als Paulus es nach unserem Text getan hat. Davon zeugen die Auseinandersetzungen auf dem sogenannten „Apostelkonzil" in Jerusalem (Apg.15), dessen Entscheidungen das Verhältnis der Heidenchristen zum alttestamentlichen Judentum, soweit es zum Chrisentum bekehrt war, regelte. Wir erinnern an die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes, in denen Versuche bekämpft werden, eine kompromißbereite Haltung gegenüber heidnischen Kulten einzunehmen, die die Sitten und Lebensgewohnheiten der Bevölkerung entscheidend prägten (Offg.2,2f: „Nikolaiten"). Man kann generell feststellen: Nicht die Auseinandersetzung mit den Religionen war in der Vergangenheit die große Versuchung für das Christentum, sondern die von ihnen hervorgebrachten Kulturen. Diese stellten immer neu vor die Frage, inwieweit man sich ihnen anpassen konnte bzw. ob sie auszurotten seien.

Wir können nur einige Beispiele bringen, die das Problem illustrieren mögen. Da ist etwa der Versuch, der heidnischen Bevölkerung westliche Bildung zu vermitteln auf Grund der Überzeugung, daß sie die unabdingbare Voraussetzung dafür sei, den christlichen Glauben zu „verstehen" und anzunehmen. Diese Auffassung wird auf den Missionsfeldern nicht selten von einheimischen Evangelisten, Lehrern und Pastoren vertreten, vor allem dann, wenn sie selber „westlich" ausgebildet wurden. Dem entspricht die gegenteilige Meinung, nach der das Christentum die einheimische Kultur vernichtet habe: um dem eigenen Stamm oder Volk seine Identität wiederzugeben, müsse zuerst der christliche Glaube beseitigt werden. Ob das falsche Auftreten der Missionare an diesem Mißverständnis schuld ist oder die ursprüngliche Religion mit Hilfe dieser Argumentation ihre dominierende Stellung zurückgewinnen will, ist in diesem Zusammenhang nicht zu untersuchen; uns kommt es darauf an zu zeigen, welche Probleme entstehen, wenn das Verhältnis von Evangelium und Kultur nicht erkannt und in der Praxis beachtet wird. Gerade Paulus hat, wie wir gesehen haben, dazu sehr klare Aussagen gemacht. Darüber hinaus ist leider wahr, daß christliche Missionen tatsächlich vereinzelt Boten ihrer jeweiligen Heimatkulturen waren, besonders dann, wenn sie staatskirchlich gebunden waren und daher als Instrumente des Kolonialismus mißbraucht wurden. Ja, es ist auch zur radikalen Ausrottung von Kulturen gekommten, etwa bei der Missionierung Mittel- und Südamerikas: Man meinte, stattdessen etwas einführen und aufzwingen zu sollen, was man für „die christliche Kultur" hielt. Die Vorgänge und ihre Resultate sind zutiefst erschreckend; sie haben mit dem biblischen Evangelium nichts zu tun, die christliche Botschaft jedoch nachhaltig in Verruf gebracht.

Konnte durch die Reformation des 16. Jahrhunderts die durch die Renaissance aufgekommene Meinung, daß der Mensch im Zentrum stehe und Maßstab aller Dinge sei, zurückgedrängt werden, so setzte sie sich doch seit der Zeit der Aufklärung durch umd bestimmte von da an in verschiedenen Variationen das Welt- und Menschenbild. Auch die Theologie unterlag auf weite Strecken dieser Denkweise und beeinflußte zunehmend die Verkündigung der Pfarrerschaft.

Reimarus, Lessing, Semler - diese drei Namen stehen am Anfang der Periode, in der die Auffassung dominiert, daß es sich bei den biblischen Schriften um bloß historische Dokumente handele, die daher der wissenschaftlichen Kritik genauso zu unterwerfen seien wie jede andere Geschichtsurkunde. Damit war ihr Offenbarungscharakter in Frage gestellt, und der Historismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts konstatierte endlich, daß es eine Offenbarung im strengen Sinn des Wortes gar nicht gebe, daß das Christentum eine Religion wie jede andere sei und Jesus nur als „Symbol", d.h. als Mittelpunkt einer religiösen Gemeinschaft ohne besondere Heilsbedeutung verstanden werden müsse. Darüber hinaus wirkten kulturelle und soziologische Realitäten fortwährend auf die Weiterentwicklung der Religionen und so

auch des Christentums ein. Dies bedeutet, daß die Kulturen nicht aus den Religionen hervorgegangen sind, sondern zumindest von einer Wechselwirkung gesprochen werden muß. Nach der letztlich selbst das Geschichtliche relativierenden Anschauung des Historismus gibt es also keinen konstanten Maßstab; auch das Christentum sei Veränderungen unterworfen, und nach Ernst Troeltschs Ansicht könnte eines Tages eine andere Religion die führende Stelle übernehmen, die bislang das Christentum unter den Weltreligionen innehatte.

Sind derartige Ansichten allgemeine Überzeugung, dann ist das Problem, mit dem sich der Heidenapostel beschäftigen mußte, hinfällig geworden. Wo Jesus die Heilsbedeutung abgesprochen wird, gibt es kein Evangelium mehr. Damit ist auch die Mission, in die Paulus berufen wurde und die nach dem Auftrag Christi der vornehmste Dienst seiner Kirche ist, solange dies Universum besteht, überflüssig geworden. Wo das Christentum als eine unter vielen Religionen angesehen wird, unterschiebt man ihm, daß es nur ein bestimmtes, vielleicht kulturell beeinflußtes Gottesbild habe, das grundsätzlich nicht mehr und nicht weniger wert ist als jedes andere. So steht statt der Ausbreitung des Evangeliums die interreligiöse Verbrüderung auf der Tagesordnung, und unter 'crosscultural communication' wäre dann lediglich ein unverbindlicher Austausch zu verstehen. Das, was hier vom Christentum übriggeblieben ist, kann tatsächlich als auf einer Ebene mit anderen Religionen liegend definiert werden: Wo das Evangelium von Jesus Christus und seinem Heilswerk gestrichen ist, bleibt sonst nichts Wesentliches, da Gott damit in ein 'divinum' verändert wurde, wie der Mensch es sich vorstellt - die Bibel nennt das: „Götze". So beruht denn der darauf gerichtete „Glaube" nicht mehr auf Geist und Kraft der Trinität, sondern die persönliche Leistung, wo immer sie vom Zeitgeist angesiedelt und erwartet wird, ist nun das „soteriologische" Moment des religiösen Selbstverständnisses.

Es ist eine andere Frage, ob die Weltreligionen ihrerseit so kompromißbereit sind wie ein säkularisiertes Christentum. Erfahrungsgemäß ist das nicht der Fall. Und da mit der Eliminierung des 'evangelium stricte dictum' auch das göttliche Gesetz - der Dekalog - relativiert wird und andere Maßstäbe für das, was „Sünde" ist, gesucht und angewendet werden, sind etwa der Islam, der Buddhismus oder Hinduismus schon gar nicht bereit, hier entgegenzukommen: Für sie ist dies Christentum Ausdruck und Träger „westlicher Dekadenz" und deshalb im eigenen Herrschaftsbereich zu unterbinden und nach Möglichkeit zu verbieten. Kultur ist in einer Religion ursprünglich das, was man im Christentum „Heiligung" nennt; ein Nachgeben ist deshalb ausgeschlossen. Heidnisch-religiöse „Mission" zielt immer auch auf die Annahme der ihr jeweils eigenen kulturellen Ordnungen und Sitten. Ein Christentum, das sich durch den Verlust des Evangeliums selbst aufgegeben hat und sein Weiterbestehen primär nur auf seinen institutionellen Bestand abstützen kann, ist da kein ernstzunehmender Partner mehr.

III.

Die Worte des Apostels Paulus erscheinen angesichts dieser Situation in einem neuen Licht; sie gewinnen eine weit größere Bedeutung für unsere Zeit, als das in der Vergangenheit sowieso schon der Fall war. Ist es so, daß wir heutzutage ungeheuer viel wissen und können, eben nur nicht das Eine, auf das es ankommt: „Jesus Christus, den Gekreuzigten"? Und könnte es sein, daß der Glaube, wenn er denn da ist, durch alles Mögliche abgestützt und erhalten werden soll - Pädagogik, Philosophie, Psychologie, Gnosis oder gar Esoterik - nur nicht von Gottes Geist und Kraft?

Wir haben im Zusammenhang unseres Themas auf die großen Kulturen hingewiesen, mit denen Paulus es zu seiner Zeit zu tun bekam. Inzwischen unterscheiden wir in einer vielleicht etwas sophistischen Weise zwischen Kulturen beispielsweise innerhalb unseres eigenen Volks; zuweilen spricht man hier von „Subkulturen". So erwartet man, daß der Verkündiger sich besonders auf den Jugendlichen oder Gebildeten, den Arbeitnehmer oder Kaufmann, den Techniker oder den „Senior" und ihre jeweils eigenen „Welten" einstellt. Von 1. Kor. 2 her ist klar: Es lohnt sich nur dann, darüber nachzudenken, wenn wir im Evangelium vom Heilswerk Jesu Christi den tragenden Grund erkennen, den es bekanntzumachen gilt. Weil es dasjenige ist, das den Auftrag ausmacht (Matth.28,19f; Mark.16,15 u.a.), haben wir uns darauf zu konzentrieren. Weil es göttliche und nicht menschliche Botschaft ist, kann sie durch uns nicht begreifbar gemacht werden. Das tut Gott selbst: durch seine Kraft und durch seinen Geist. Alle unsere Überlegungen über möglichst effektive Anpassung an den Adressaten dürfen das nicht ignorieren, wenn sie nicht zu verhängnisvollen Folgen führen sollen, mit denen wir uns und unsere Hörer vom Heil ausschließen könnten.

'Crosscultural communication' - das in diesem Begriff enthaltene Problem wollen wir nicht übersehen oder verdrängen. Jedoch wollen wir es nicht überbewerten so, als würde es erdachte Methoden geben, mit denen der Erfolg der Evangeliumsbezeugung garantiert werden könnte. Furcht und Zittern im Bewußtsein unserer Schwachheit stehen uns besser an. In allem, was uns an Schwierigkeit bewußt wird, sind wir wie Paulus auf Gott und seine Zusagen geworfen, der schon das rettende Vertrauen wirken wird, wo und wann er will. Das Evangelium läßt sich an keine Kultur anpassen, nicht einmal an unsere eigene.

So sind wir gerufen, im Vertrauen auf den, der uns zu seinen Zeugen berufen hat, nach den Grundsätzen und Weisungen seines Apostels unseren Dienst zu tun.

Michael Nüchtern:

Im Labyrinth der Erlebnisgesellschaft

Pfarrer Dr. theol. Michael Nüchtern von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin hielt beim Sprengelpfarrkonvent Ost der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche in Steinbach-Hallenberg 1996 ein Referat über die Erlebnisgesellschaft, wie sie in einem Buch von Gerhard Schulze kultursoziologisch beschrieben wurde. Als Zusammenfassung dieses Referates drucken wir hier eine Rezension des Buches von Schulze aus Nüchterns Feder ab, zugleich als Hinführung zum folgenden Artikel von A. Wenz. Wir danken Herrn Dr. Michael Nüchtern und den Herausgebern der Zeitschrift „entwurf" - Religionspädagogische Mitteilungen, hg. von der Fachgemeinschaft evangelischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer in Württemberg e.V. und vom Fachverband evangelischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer in Baden e.V., (Heft 2/1995, S. 45-46), Karlsruhe, für die freundliche Abdruckgenehmigung. *A.W.*

Wenn die Sprache etwas über den Geist einer Zeit verrät, dann ist unsere Zeit geradezu süchtig auf Erlebnisse. Es gibt eine „Erlebnissprache" in den unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft, vor allem im psycho-kreativ-therapeutischen Freizeit- und Unterhaltungsbereich, aber auch in der pädagogischen Provinz.

Im Sommer 1992 ist ein Buch erschienen, das wegen der Suggestivkraft seines Titels und in der Plausibilität seiner Thesen eine breite Aufmerksamkeit gefunden hat: *Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft.*[1] Der Erfolg des Buches bestätigt die Thesen des Buches. Eine Erlebnisgesellschaft freut sich am Zauberwort, besonders dann, wenn dieses sie selbst betrifft. Gerhard Schulze, Professor für Methoden der empirischen Sozialforschung im Bamberg, hatte 1985 auf dem Gebiet der Stadt Nürnberg mittels der Befragung von 1014 Personen eine Repräsentativ-Stichprobe genommen. Deren Analyse währte sieben Jahre und wuchs zu einer *„Kultursoziologie der Gegenwart"*.

Wie für keine andere Zeit gilt für die unsere, daß Menschen in ihrem Verhalten und Handeln nicht selbstverständlich vorgegebenen Traditionen folgen, sondern sich individuell selbstbestimmen wollen. *Selbst probieren statt parieren* - so lockt und reizt der süße Duft der Freiheit, sein Leben und Erleben selbst in die Hand zu nehmen.

In immer mehr Bereichen der Gesellschaft geschieht damit etwas, was z. B. für Religion und Kirche schon oft beschrieben wurde. Der amerikani-

1 Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Ffm 1992. 765 S.

sche Soziologe *Peter Berger* hat diese mit dem Begriff *„Der Zwang zur Häresie"* (Häresie bedeutet auf deutsch: Wahl) gekennzeichnet. Heißt es im Bereich von Kirche und Religion: *„Ich such mir meine Religion selber!"*, so z.B. im Bereich der Therapie: *„Ich such mir meine Therapie selber!"* Heißt es im Zusammenhang der Religion: *„Der Maßstab für meinen Glauben ist mein eigenes Gefühl!"*, so in Boutique und Ethik: *„Was gefällt, das paßt!"*

Aus verordnetem geregelten Handeln entwickelt sich so der offene Markt der Möglichkeiten. Er „zwingt" zur Wahl nach eigenen, und zwar subjektiven Gesichtspunkten. Je mehr Pluralität im Angebot, desto mehr individuelle Auswahlentscheidungen sind nötig, und je mehr individuelle Auswahlentscheidungen, desto pluraler die Angebote! Der Soziologe *Horst Stenger* schreibt: „Die Erfahrung der Pluralität sozialer Welten relativiert den Zwangscharakter jeder einzelnen und führt zu einem gewissen Wirklichkeitsverlust der institutionellen Ordnung. Für das Individuum wird die Selbsterfahrung realer als die Erfahrung der objektiven sozialen Welt". Gesellschaftlich erfolgreich ist alles, was dem entgegenkommt, indem es sich im Hinblick auf den Individualisierungsdruck als nützlich erweist und den Erfolg schon von sich aus vor allem im Subjektiven ansiedelt: in der Erweiterung und Vertiefung des Ich und seines Erlebens.

Hier fügen sich die Thesen von Schulze ein. Wo andere bei der Beschreibung unserer Gesellschaft nur bis zu den Begriffen „Unübersichtlichkeit" und „totale Individualisierung" kommen, fragt Schulze nach dem Gemeinsamen dieser Verschiedenheit. „In welchen Formen bildet sich Gesellschaft unter der Bedingung fortgeschrittener Individualisierung", wenn „Individualisierung... in paradoxer Weise zur uniformen Gleichartigkeit" wird (77f.)? Seine Antwort: „Es gibt in unserer Gesellschaft ein fast universelles Grundmuster der Beziehung von Mensch und Welt. Viele Facetten unserer sozialen Wirklichkeit lassen sich besser verstehen, wenn man den Menschen eine Perspektive unterstellt, die im Folgenden als Erlebnisorientierung bezeichnet werden soll". Wir sind in einer Gesellschaft, in der es im Vergleich zu anderen Gesellschaften - also relativ! - nicht mehr ums Überleben, sondern ums Erleben geht. Jetzt gilt: „Der Erlebniswert von Angeboten überspielt den Gebrauchswert und wird zum dominierenden Faktor der Kaufmotivation und der Kalkulation von Absatzchancen. Ohne den Kompaß der eigenen Erlebnisbedürfnisse ist der tägliche Konsum von Informationen, Unterhaltung, Waren- und Dienstleistungen nicht zu bewerkstelligen. Wer mit dem schlichten Ziel in den Supermarkt geht, ein Stück Seife zu Sauberkeitszwecken zu erwerben, muß unverrichteter Dinge wieder nach Hause gehen. ... Erst wenn sich der Konsument auf erlebnisorientierte Zusatzqualitäten einläßt, mit denen sich die Produkte hervortun - wilde Frische, cremige Zartheit, erotische Formgebung, Naturbelassenheit usw. - ist er in der Lage, eine ganz bestimmte Seife wirklich zu wollen."

Vom Kampf ums Überleben entlastet, kann der homo oeconomicus sich dem eigenen Selbst zuwenden. Galt in der Überlebensgesellschaft die Außenorientierung des Ich, so in der Erlebnisgesellschaft die Innenorientierung. „Kauft man eine Brille als Mittel, um besser zu sehen, ein Auto als fahrbaren Untersatz, Mehl als Lebensmittel usw., so handelt man außenorientiert. Der innenorientierte Konsument sucht eine Brille, mit der er sich schön fühlt, ein Auto, das ihn fasziniert, eine Mehlsorte, mit der er etwas erleben kann: Erlebnismehl ... Redewendungen, die innenorientierten Konsum begründen, verweisen auf Prozesse, die sich im Subjekt ereignen: weil es mir Spaß macht, weil es mir gefällt, weil es gut zu mir paßt ..." (427). Innenorientierung des Handelns führt dazu, daß man etwas an sich selbst erreichen will: „Das Subjekt behandelt sich selbst als Objekt, dessen Zustand manipuliert werden soll" (420): zum schönen Erlebnis. Schulze hat - trotz der Zitatauswahl - nicht nur Konsum im Blick, sondern Handeln und Verhalten überhaupt.

Die Last zu tun, wozu man Lust hat, läßt nach Entlastung suchen und führt zu neuen, den einzelnen vielleicht verborgenen Sozialformen. Der Innenortientierung kommt der Erlebnismarkt zu Hilfe. Er kennt eine Rationalität der Nachfrage, nämlich: Korrespondenz zwischen Angebot und Bedürfnis, Abstraktion (Serie, Markenprodukt), Kumulation (mehr Erlebnis in weniger Zeit), Variation (innerhalb desselben Milieus), Autosuggestion (was die anderen tun...). Die Rationalität der Anbieter hat sich durch Schematisierung, Profilierung, Abwandlung (symbolische Verbesserungen) und Suggestion darauf eingestellt.

Der Erlebnismarkt wirkt dabei mit, neue und sehr unterschiedliche Milieus zu konstituieren: In den jüngeren Altersgruppen bis ca. 40 das Selbstverwirklichungsmilieu, deren Angehörige auf das Erlebnisparadigma „Künstler" ansprechbar sind, und das Unterhaltungsmilieu der weniger Gebildeten (Erlebnisparadigma „Miami Vice"); in der Altersgruppe ab 40 macht Schulze drei Milieus aus: das Niveaumilieu (Erlebnisparadigma „Nobelpreisverleihung"), das Integrationsmilieu („Nette Runde") und das Harmoniemilieu (Erlebnisparadigma „Hochzeit").

Innen- bzw. Erlebnisorientierung zeitigen wichtige soziale Konsequenzen:

a) „Gefangen in subjektiven Welten mittlerer Reichweite, stehen soziale Milieus in einer Beziehung gegenseitigen Nichtverstehens - nicht bloß des oberflächlichen, durch Wahrnehmungsverzerrungen verursachten Irrtums, sondern des fundamentalen Nichtbegreifens... Wissenselemente besonders hohen Kollektivitätsgrades sind zwar nicht völlig verschwunden, aber im Vergleich zu früher ausgedünnt und inhaltlich reduziert auf instrumentelles Wissen: Bedienung von Apparaten, Verhalten im Straßenverkehr... Diesem Aufstieg technischer Wissenselemente auf höchste Kollektivitätsstufen steht der Rückzug existentieller Wissenselemente auf mittlere, milieuspezifische Kollektivitätsebenen gegenüber" (364).

b) Der Schritt vom Sein zum Design kann süchtig machen: „Wie Medikamentenabhängige sich an ihren Stoff gewöhnt haben, ... so die Erlebniskonsumenten an die tägliche Ration psychophysischer Stimulation". Wie es Überlebenshunger gibt, so gibt es Erlebnishunger. Die Erlebnisorientierung und folglich auch der Erlebnismarkt haben eine Tendenz zur Expansion. Sie dringen in Bereiche, die früher - relativ - erlebnisfrei bzw. erlebnisneutral waren: Arbeitswelt, Bildung, Politik.

Schulze verschweigt nicht, daß man beim Projekt „Erlebnisorientierung" höchst unsicher ist, ob man das Ziel, ein „schönes Erlebnis", auch erreicht. Erlebnisorientierung hat kein objektives Ziel. Erlebnisse sind zudem doch Zustände, die wesentlich Nebenprodukte sind. „Sobald man sie zur Hauptsache macht, sie mit Ernst und Entschlossenheit anstrebt, werden sie fragwürdig ... Statt sich Befriedigung zu verschaffen, vergrößern die Nachfrager ihren Erlebnishunger umso mehr, je mehr sie ihn zu stillen versuchen" (548; vgl. 60ff).

Von Religion und Kirche ist bei Schulze selten die Rede. Sie erscheinen z.B. als ein Faktor, der (früher) Kollektivität stiftete (269). Dennoch sind die Schulzeschen Thesen für Kirche relevant:

a) Der Kirche als Anbieter von Innenorientierung scheinen in der Erlebnisgesellschaft schier unendliche Konkurrenten erwachsen zu sein. Museen und Kaufhäuser sind wie Kathedralen geworden. Meines Erachtens geht man am Kern vorbei, wollte man nun gegen die Götzen Konsum oder Design zu Felde ziehen. Interessanter ist es, im innenorientierten Individuum der Erlebnisgesellschaft den homo faber zu identifizieren, der inneres Glück ohne viel Aussicht auf Erfolg selbst zimmern will.

b) Wichtig ist die Parallele zwischen der Erlebnisorientierung in der Gesellschaft allgemein und einer Erlebnisorientierung im religiösen Bereich. Die oft beschriebene „vagabundierende Religiosität" in unserer Gesellschaft läßt sich als Erlebnisorientierung begreifen.[2] Durch Yoga, Fasten, Meditation usw. werden Erlebnisse gesucht und sicher z.T. gefunden. Aber auch innerhalb des christlichen Bereichs ist eine deutliche Erlebnisorientierung festzustellen. Jugendliche gehen zum Kirchentag, weil es „ein irrsinniges Gefühl ist, dort so viele Gleichgesinnte zu erleben". Die charismatische oder pfingstlerische Bewegung macht sich am erlebnisarmen Gottesdienst bei uns fest. Die Suche nach Mystik und Spiritualität wendet sich gegen außenorientierte Moral und abstrakten Verstand. Auch die Kirche ist Teil der Erlebnisgesellschaft, ob sie will oder nicht. Die Frage ist dann: Wie verhalten wir uns zu ihren „Rationalitäten", wie zu ihren Milieubildungen, wie zu ihrer Falle, daß das schöne Erlebnis letztlich nicht machbar ist?

Ein Buch über Erlebnisgesellschaft ist zugleich auch ein Produkt der Erlebnisgesellschaft, das nicht nur etwas feststellt im Sinne von deutet, son-

2 Zur Psychoszene vgl. M. Nüchtern, Medizin, Magie, Moral, Stuttgart 1995.

dern zugleich feststellt im Sinne von bestätigt. Ihm fehlt die kritische Überlegung, ob die Erlebnisorientierung im Privaten nicht auch eine Folge von Monotonie in der Arbeitswelt und von gescheiterten politischen Utopien ist.

Im Zusammenhang der Erlebnisorientierung wird ein bestimmtes Menschenbild erkennbar. Es ist ein Ich, das auf Erweiterung, Vergrößerung oder Vertiefung aus ist. Soziale Bindungen und damit Begrenzungen sind ihm weniger oder nur insoweit wichtig, als sie der persönlichen Entwicklung dienen. Man kann leicht eine narzißtische Tendenz in der Erlebnisgesellschaft entdecken.

Die Erlebnisgesellschaft ist eine Gesellschaft auf der Suche nach Sinn. Für den Österreichischen Psychiater Viktor E. Frankl war neben Erleben und Arbeit sogar Leid eine der drei Möglichkeiten, dem Leben Sinn zu verleihen. Die Erlebnisgesellschaft braucht nichts mehr als die Relativierung von Erlebnissen. Erlebnisse können schön sein, aber sie sind nicht alles. Wo alles zum Erlebnis werden soll, wird man schließlich nichts mehr erleben. Nur wo das Leben mehr ist als Erlebnisse, gibt es hin und wieder ein schönes Erlebnis.

Armin Wenz:

Die lutherische Kirche in der Erlebnisgesellschaft - Kriterien und Perspektiven*

1. Theologische Klärungen zur Anthropologie in der Erlebnisgesellschaft[1]

Was soziologisch neu ist in der Verschiebung von der Orientierung am Überleben hin zur Erlebnisorientierung, ist theologisch eine Variante des homo peccator, des homo incurvatus in se, des in sich selbst verkrümmten Menschen, wie Luther das nannte. Mit anderen Worten: der Mensch sieht sich selbst nicht als Geschöpf Gottes, als einen, der sein Leben empfangen hat, der sich einem anderen verdankt, sondern er verspürt die Notwenigkeit, sich selbst zum Menschen zu machen, sich selbst zu verwirklichen. Und die Beschreibung des Soziologen zeigt, daß dies alle negativen Folgen mit sich bringt, die auch das biblische Menschenbild kennt: der Hunger des Menschen ist unstillbar, d.h. Befriedigung stellt sich niemals auf Dauer ein, es tritt

---

* Um Anmerkungen erweiterter Vortrag, gehalten auf dem Sprengelpfarrkonvent Ost der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche am 28.08.1996 in Steinbach-Hallenberg als Korreferat zu Michael Nüchterns Referat über das Buch von Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft - Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt, 4. Auflage 1993.

1 Vgl. zu diesem Abschnitt den unübertroffenen Aufsatz von Johannes Wirsching: Geschöpflichkeit. Vom Humanvorsprung des christlichen Menschenbildes, in: ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Kontexte Band 4, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1988, S. 137-168; besonders S. 144 ff; 149f; 153f; 155ff.

immer neu eine Leere ein, die mit gesteigerten Erlebnissen neu gefüllt werden muß. Der Mensch kreist um sich selbst. Nüchtern spricht von einer „narzißtischen Tendenz". Das aber führt zu einem vieldimensionalen Verlust: Verlust von Vertrauen, von Kommunikationsfähigkeit, Verlust von Schöpfung, Verlust des Geheimnisvollen im Leben, Verlust der Freiheit. Wahrgenommen wird nicht, was wir als Geschöpfe sind und empfangen, sondern was uns fehlt, was wir zu verpassen drohen, was uns vorenthalten wird. Folge ist eine maßlose Entgrenzung in Fragen der Ethik und der Religion. Von einem Wertewandel kann man eigentlich gar nicht mehr reden. Eher von einer Wertebeliebigkeit. Der Mensch sucht sich seine Werte selber heraus, man möchte sagen: je nach Lust und Laune, je nach dem, welch Befriedigung gerade dran ist. Auf dem Feld des Religiösen führt das zu dem, was jüngst von Dahlferth als „Cafeteria-Religion" bezeichnet wurde[2]. Die hemmungslose Subjektivität und Wahlfreiheit führt aber paradoxerweise gerade zum Verlust der Wahlfreiheit, zur Anpassung an Massen und Milieus. Der Mensch ist im Grunde gerade in seiner Erlebnisorientierung unfrei und gebunden. Die Erlebnisorientierung übt einen gesetzlichen Zwang aus (P.Berger spricht vom Zwang zur Häresie).

Es geht bei alledem nicht um eine Dämonisierung der Erlebnisgesellschaft, sondern um ihre nüchterne Wahrnehmung im Lichte des biblischen Menschenbildes. Und nur, wenn wir den erlebnisorientierten Menschen als homo peccator, als homo incurvatus in se ansehen, dann haben wir auch die Chance, ihm zu helfen. Denn dann wird deutlich, daß die Erlebnisgesellschaft für die Kirche vor allem eine seelsorgliche Herausforderung darstellt. Freilich sollten wir die Illusion aufgeben, oberstes und damit erstes Ziel müsse sein, die Erlebnisgesellschaft zu ändern. Vielmehr muß es für die Kirche von ihrem Auftrag her darum gehen, sich für die Seelsorge an den Menschen zu rüsten, die in dieser Gesellschaft leben müssen, dann wird sich hier und da sichtbar oder vielleicht noch mehr im Verborgenen auch in der Gesellschaft etwas ändern.

2. Selbstkritische Fragen zur Ekklesiologie in der Erlebnisgesellschaft

Wenn das richtig ist und wenn zugleich die Erlebnisorientierung eine Tendenz zur Expansion auf alle Lebensbereiche zeitigt, wenn die Kirche „Teil der Erlebnisgesellschaft ist, ob sie will oder nicht", wie Nüchtern das formuliert, dann wäre zunächst einmal Selbstprüfung angesagt. Wie gehen wir mit der Erlebnisorientierung als Kirche und in der Kirche um? Sitzen wir als Pfarrer und als Kirche womöglich selbst schon in der Falle der narzißtischen Erlebnisorientierung? Tragen wir zu der von Nüchtern eingeforderten

2 Ingolf U. Dalferth: „Was Gott ist, bestimme ich!" Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion", in: Theologische Literaturzeitung 121, 1996, Sp. 415-430.

Relativierung von Erlebnissen bei oder denken, entscheiden und handeln wir unbewußt oder bewußt auch sehr oft erlebnisorientiert? Was für ein Verständnis von Kirche bringen wir darin zum Ausdruck?

Diese Fragen scheinen mir nötig zu sein, weil ich eine solche Klärung für unabdingbar halte, wenn wir anderen in dieser Lage helfen wollen, wenn wir also Seelsorge an den Menschen üben wollen, die in der Erlebnisgesellschaft leben, in ihr aufgehen oder aber an ihr leiden. Manfred Seitz formuliert in einem Aufsatz über „Seelsorge und geistliches Leben": „Man kann Subjekt der Seelsorge nur sein, wenn man gleichzeitig Objekt der Seelsorge Christi ist."[3] Mit anderen Worten: falls wir selbst in der Falle der Erlebnisorientierung sitzen, können wir anderen gar nicht wirklich helfen, wenn wir uns nicht zuvor selber heraushelfen lassen. Nun mag diese Frage jeder für sich selbst beantworten. Aber einige Fragen möchte ich doch stellen, vielleicht als Anregung für das Gespräch nachher. Und ich möchte betonen: es sind Fragen, die ich auch mir selber stelle.

Es scheint mir nämlich so zu sein, daß die Kirche auf das Problem der „Erlebnisorientierung" schon seit längerer Zeit in hervorragender Weise eingegangen ist. Mit Kirchentagen, Jugendfreizeiten, Erwachsenenfreizeiten, Kirchenmusik, SELK-Olympiaden bedienen wir jedenfalls in großem Umfang den Erlebnishunger bei uns, vielleicht auch unseren eigenen; wir bedienen auch verschiedene Milieus in unserer Kirche, egal ob es dabei um die von Schulze aufgezählten Hochkultur-, Spannungs- oder Trivialmilieus geht. Für fast jeden wird etwas geboten. Auch hier liegt mir nun nicht an Dämonisierung. Aber es stellt sich die Frage nach dem Stellenwert der Erlebnisorientierung in unserem Leben und in der Kirche. Es stellt sich die Frage, wie diese Erlebnisse motiviert sind, wie sie zustandekommen.

Damit deutlich wird, worum es hier geht, möchte ich kurz auf den Vortrag hinweisen, den Christian Möller aus Heidelberg auf unserem Kirchentag gehalten hat und der dort schon auf erregten Widerspruch gestoßen ist. Möller referierte kurz Luthers Kirchenverständnis und stellte dabei die These von der Verborgenheit der Kirche in den Mittelpunkt. „Kirche will nicht ersehen, sondern erglaubt sein", heißt es bei Luther[4]. Mit anderen Worten: als creatura verbi ist die Kirche ein Glaubensartikel, nicht ein nach menschlichen Maßstäben sichtbarer Gegenstand. Denn ihrem wahren Wesen nach ist sie empirisch gerade nicht wahrnehmbar in ihrer Heiligkeit, Einheit und Herrlichkeit. Luther aber habe sich damit gegen die in der mittelalterlichen Kirche dominierende Tendenz gewandt, die Kirche sichtbar, begreifbar, erfahrbar zu machen, sei es durch die Verrechtlichung der Sündenvergebung etwa oder durch die Hierarchisierung. Analog sieht Möller nun allerdings auch in unserer Zeit

3 In: ders. Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen 1985, S. 157.

4 Ich zitiere hier nach Möllers Gemeindeaufbaubuch: Christian Möller: Lehre vom Gemeindeaufbau. Band 2: Durchblicke - Einblicke - Ausblicke, Göttingen 1990, S. 268.

solche Versuche, das Erglauben der Kirche zu überspringen durch den Versuch, ihrer habhaft zu werden, sich ihrer zu vergewissern. Und interessanterweise nannte er als ein Beispiel die Erlebnisorientierung in den heutigen Kirchen. Der Fehler besteht dabei für ihn nicht darin, daß es Erlebnisse gibt, sondern welchen Stellenwert sie haben. Im zweiten Band seiner Lehre vom Gemeindeaufbau zitiert er Bonhoeffers Schrift „Sanctorum communio", die wohlgemerkt aus dem Jahre 1927 stammt: „Ehe nicht verstanden ist, was Kirche ist, und daß sie ihrem Wesen nach geglaubt wird trotz oder gerade in all ihrer Sichtbarkeit, ist es nicht nur gefährlich, sondern geradezu gewissenlos und das evangelische Verständnis der Kirche völlig verwirrend, von Erlebnissen zu reden, die nie eine Kirche konstituieren können, und in denen das Wesen der Kirche gar nicht erfaßt ist. An Erlebnissen ist unsere Zeit nicht arm, aber am *Glauben*. Nur Glaube aber schafft echtes Erlebnis der Kirche, und so meinen wir, daß es unserer Zeit wichtiger sei, daß man sie hineinführt in den Glauben an die Gemeinde Gottes, statt Erlebnisse aus ihr herauszupressen, die als solche nichts helfen, dort aber, wo der Glaube an die Sanctorum Communio gefunden ist, von selbst eintreten." Möller kommentiert dies aus heutiger Sicht anschließend folgendermaßen: „Was diese Sätze auch nach mehr als 50 Jahren für die Frage nach dem Verstehen des Gottesdienstes so aktuell und wichtig macht, ist Bonhoeffers Betonung des Glaubens, der 'echtes Erlebnis der Kirche' schafft, während Erlebnissucht und Gemeinschaftseuphorie abgewiesen werden, die am Wesen der Kirche wie am Wesen des Gottesdienstes vorbeigehen. Nicht um einen Gegensatz von Glaube und Erlebnis geht es, sondern um ein ganz bestimmtes Gefälle vom Glauben zum Erleben: Die Erlebnisse machen noch nicht den Glauben, während sich Erlebnisse durchaus einstellen können, wenn der Glaube am Werk ist. Wer dieses Gefälle einebnet oder gar umkehrt, wird nicht nur mit der Kirche, sondern auch mit dem Gottesdienst zu flachen, kurzschlüssigen Erlebnissen kommen."[5]

Aufschlußreich sind diese Zitate schon deshalb, weil daran deutlich wird, was auch die Soziologie zu übersehen scheint, daß es nämlich das Problem der Erlebnisorientierung offensichtlich schon zu früheren Zeiten gab; Bonhoeffer jedenfalls sah sich in den 20er Jahren schon genötigt, sich mit diesem Problem in der Kirche auseinanderzusetzen. Sachlich aber geht es um das von Möller so genannte Gefälle vom Glauben zum Erleben: Sind die Erlebnisse, die wir machen, so motiviert, daß wir dadurch unseren Glauben machen, vergewissern wollen? Oder sind die Erlebnisse Konsequenzen dessen, daß wir mit unserem Glauben in diesem Leben stehen und damit Erlebnisse machen, die uns gleichsam wie reife Früchte in den Schoß fallen? Der Widerspruch gegen Möllers Vortrag auf dem Kirchentag berief sich vor allem auf die Einstellungen, die Jugendliche äußern, wenn sie gefragt werden, was ih-

5 A.a.O. S. 322 f.

nen denn an Kirche gefällt, und da eben an allererster Stelle die schönen Erlebnisse, die gute Gemeinschaft u.ä. genannt wird. Machen also doch die Erlebnisse den Glauben? Dann allerdings stünde, so meine ich, unser Glaube auf wackeligen Füßen. Denn was ist, wenn die Erlebnisse ausbleiben, wenn die Gemeinschaft auseinanderbricht? Müssen so nicht Erlebnisse immer neu erzwungen, gemacht, hergestellt werden? Sind wir denn dann überhaupt noch fähig, überraschende Erlebnisse wahrzunehmen, zu empfangen?

Damit hier keine Mißverständnisse aufkommen: Es geht dabei nicht nur um die Jugend. Auch ein geistliches Konzert in einer Kirche kann ein Erlebnis sein, das uns die kalten Schauer über den Rücken jagt. Ja auch ein Gottesdienst nach Agende I kann primär unter erlebnisorientierten Gesichtspunkten gefeiert werden. Die höchste Liturgie und die schönsten Gewänder können auch bei unbeteiligten Beobachtern feierlichste Gefühle auslösen. Man könnte am Ende gar fragen: ist es nicht eine Geschmackssache, ob ich mich zur pietistischen Gebetsstunde, zur Meditation à la Taizé, zum charismatischen Lobpreisgottesdienst oder zur hochkirchlichen Messe halte?

Wenn es so wäre, dann wäre Kirche jedenfalls nicht mehr Kirche, sondern eine zufällige Versammlung Gleichgesinnter, die je nach Lust, Launen, nach wechselnder Mode und Geschmack auch wieder auseinanderfällt.

Ist Kirche aber nach Luther creatura verbi, dann ist mit dieser Glaubensaussage, die durch nichts in der Welt beweisbar ist, zugleich angegeben, daß unsere Erlebnisse, wenn es denn wahre Erlebnisse sind und nicht selbstgemachte Illusionen, Gaben sind, die wir nicht machen können, sondern die uns hier oder da zufallen. Der Unterschied zwischen den beiden Alternativen, die ich mit Bonhoeffer und Möller sehe, mag oberflächlich vielleicht zunächst gar nicht sichtbar sein. Es geht darum, was die Dominante ist in unserem Dichten und Trachten, ob es uns darum geht, zuerst und zuletzt das Wort Gottes auszurichten in dem Reichtum, der uns aus der Bibel entgegenkommt und aufgrund dessen Generationen vor uns Erlebnisse gemacht haben. Oder aber geht es uns darum, zuerst und vor allem Erlebnisse zu schaffen, schöne Erlebnisse, feierliche, Geborgenheit, Wärme ausstrahlende Erlebnisse? Mit anderen Worten: wollen wir begeistern und gebrauchen dazu die uns anvertraute Botschaft als Motivation, funktionalisieren wir sie, um irgendwelche Bedürfnisse zu befriedigen, oder aber richten wir unsere Sache zweckfrei, ohne Neben- und Hintergedanken aus in der niemals vorher berechenbaren Gewißheit, daß dadurch auch Erlebnisse ausgelöst werden?

Mit Luthers Kirchenverständnis jedenfalls ist uns das Gefälle eindeutig vorgegeben, ist das Erlebnis das Sekundäre, als unberechenbare und jeweils immer neu empfangene Gabe; zugleich ist so die Quelle unserer Erlebnisse angegeben: Das Wort Gottes.

3. Bestandsaufnahme: Das Erlebnispotential der lutherischen Kirche.

Hier sind nun vielleicht mehr noch als in den anderen Teilen Sachverhalte zu nennen, die uns allen vertraut sind, vielleicht allzu vertraut, so daß wir sie zwar wissen, aber womöglich manchmal gar nicht mehr glauben und schon gar nicht praktizieren. Ich möchte es so fassen: es geht darum, unser ungläubiges und häufig verzagtes Herz daran zu erinnern, auf welche Erlebnisse es im Leben und im Sterben wirklich ankommt und was die Quelle dieser wahrhaft geschenkten und daher von uns nicht verfügbaren Erlebnisse ist.

Zu erinnern ist hier daran, daß lutherische Theologie Erfahrungstheologie ist. Freilich geht es dabei um ganz bestimmte Erfahrungen, nicht um Erfahrungen an sich[6]. Man kann sich das am Katechismus deutlich machen. Was diese Erfahrungen von andern unterscheidet, ist, daß es Erfahrungen mit Gott sind. Da ist die Erfahrung von Segen und Fluch, die der Mensch angesichts der Gebote Gottes macht. Da ist der gesamte Erfahrungsbereich der Schöpfung. Auch im zweiten und dritten Artikel geht es darum, daß mit uns etwas passiert, daß wir verändert werden in unserem Leben vor Gott. Mit Taufe, Beichte und Abendmahl sind konkrete Erfahrungsvollzüge genannt, in denen die Gnade Gottes erlebbar wird.

Freilich ist mit alledem nicht gesagt, daß mit diesen Erlebnissen und Erfahrungen nun so umgegangen werden kann, wie es der Soziologe oder andere Empiriker tun. Ja, diese Erfahrungen unterscheiden sich grundlegend von den Erfahrungen, die zu dem Terminus „Erlebnisgesellschaft" geführt haben. Denn diese Erlebnisse sind nicht milieuspezifisch. Und sie kommen auch nicht durch meine Wahrnehmung und Selbstreflexion zustande. Für ein Erlebnis in der Erlebnisgesellschaft ist es nach Schulze konstitutiv, daß es als solches bewußt wahrgenommen und immer neu gesucht und bei Bedarf hergestellt wird. Im Glauben ist es umgekehrt: Das Erlebte ist gültig, wahr und gewiß, auch wenn ich mich gar nicht daran erinnern kann, wie das besonders massiv in der Säuglingstaufe der Fall ist. Nicht meine Wahrnehmung des Erlebten konstituiert das Erlebnis. Ja, mehr noch: Das Erlebte ist sogar ganz und gar verborgen. Denn im Wort Gottes, durch die Sakramente vollzieht sich das, was die Reformation Gesetz und Evangelium nennt. Und das sind ja nicht Chiffren für Information, die uns gegeben werden und die wir dann um-

---

6 Auch hier geht es also darum, daß ein spezifisches Gefälle nicht ausgeblendet wird. Erfahrungstheologie ist die lutherische Theologie weil sie Worttheologie ist, weil es in ihr nicht um selbstgemachte oder allgemeinmenschliche, sondern um durch das Wort Gottes gewirkte Erfahrungen geht. Vgl. dazu besonders prägnant Oswald Bayer: Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers letzter Zettel, in: Kerygma und Dogma 37, 1991, S. 274f: „So schließt Luthers berühmte Sentenz 'Sola experientia facit theologum' zwar das hochfahrende Dichten, Spekulieren und damit die Reinheit des Wissens aus, will aber ihrerseits nun nicht etwa ein Prinzip reiner Erfahrung befürworten, das nur das Prinzip einer vagen Offenheit und Unabgeschlossenheit sein könnte. *Nicht Erfahrung als solche macht den Theologen zum Theologen, sondern die Erfahrung der Schrift.*"

zusetzen hätten, sondern das sind Worte und Taten Gottes, die er an uns vollzieht. Und das, was hier erlebt wird, das sind Extremerlebnisse: Tod und Leben, mortificatio und vivificatio, einmalig in der Taufe und zugleich lebenslang in täglicher Reue und Buße als mortificatio carnis, als Abnehmen des alten Menschen und als justificatio impii, als die Rechtferigung des Gottlosen und seine Neuschöpfung, als renovatio, als Zunehmen des neuen Menschen.

Um Tod und Leben geht es also hier, im Grunde also genau um das, was der heutige Mensch sucht. Freilich geht es nicht um Nervenkitzel. Ja, diese Erlebnisse sind in ihrer äußerlich wahrnehmbaren Gestalt völlig nüchtern und unspektakulär. Man denke nur an Taufe und Abendmahl oder an einen Gottesdienst sonntagmorgens in Görlitz mit 15 verstreut sitzenden Menschen, einer verstimmten Orgel in einer klirrend kalten Kirche.

Diese Erlebnisse kommen jedenfalls in den Statistiken der Soziologen unter der Rubrik Erlebnisorientierung nicht vor. Man wird ihrer nur im Glauben gewahr. Zugleich geht es dabei jedoch nicht um geistig verflüchtigte Erlebnisse einer frommen Innerlichkeit. Gottes Tun und Wirken erschließt sich uns welthaft, gebunden an geschöpfliche Mittel und Menschen, Wasser, Wein und Brot, das gepredigte, das tröstende Wort, so also, daß sie in einer Ganzheitlichkeit erfahrbar sind, so auch, daß sie wahrnehmbar sind, so daß man von ihnen singen und sagen kann, weil sie eben nicht eine Sache frommer Individuen oder interessegeleiteter Milieugruppen sind, sondern grundsätzlich von allen Menschen gleichermaßen erfahrbar sind. So geschieht es dann auch tatsächlich, daß in solchem Glauben nun Erlebnisse als reife Früchte reichlich in unseren Schoß purzeln können: herrliche Gottesdienste, schöne Gemeinschaft, gute Gespräche, gute Freunde, weltweite Kontakte, ein Horizont, der weiter nicht sein könnte, ja bis in die unsichtbare Schöpfung hineinreicht, Gemeinschaft mit längst verstorbenen Menschen ebenso umfaßt wie die Gemeinschaft mit der Engelwelt. Der Glaube weiß freilich, wem hier was zu verdanken ist. Alle Früchte sind Gaben und nicht Produkte unserer bedürfnisgeleiteten Tatkraft und unserer das Erlebnis konstruierenden Wahrnehmung. Sie dürfen dankbar empfangen werden, wo sie geschenkt werden. Sie können aber nicht krampfhaft gemacht werden, wo sie ausbleiben. Und daß die Früchte ausbleiben, das kann es tatsächlich geben, jedenfalls wenn wir die Bibel ernst nehmen, in der Propheten über die Erfolglosigkeit ihrer Botschaft, über Einsamkeit und Gottverlassenheit klagen, ein Hiob über den ausbleibenden Segen trotz seiner Gottesfurcht klagt. Oder man denke an die „Erlebnisse", die Paulus in den Peristasenkatalogen den erlebnisgeilen Korinthern entgegenhält.

Und am Ende, an der Wurzel bleiben für uns alle nur die Elementarerfahrungen, daß wir Geschöpfe sind, die ihr Leben einem anderen und nicht sich selbst verdanken; und daß dieses Leben vergeudet wäre, wenn nicht einer uns erlöst hätte, daß der Tod das Ende wäre, womit alle Erlebnisorientierung als vergeblich und hoffnungslos entlarvt ist.

Das spezifische Erlebnispotential der Kirche besteht also darin, daß in ihr Erlebnisse möglich sind, die sonst nirgends gemacht werden können, Erlebnisse mit dem lebendigen Gott, Erlebnisse, die nicht nur eine Variante des Todes und der Lebenssehnsucht sind, sondern die Ausdruck wahren Lebens sind, weil sie von Gott ausgehen. Und das spezifische Erlebnispotential der lutherischen Kirche besteht darin, daß sie die geschöpfliche, die welthafte Vermittlung der göttlichen Gnade ungebrochen vertritt und praktiziert, daß also hier wirklich der Mensch ganz nach allen drei Artikeln unter der „kategorischen Gabe" steht, wie der Tübinger Systematiker Oswald Bayer das nennt[7] und nicht unter dem kategorischen Imperativ des Gesetzes, ob dieser auf die Forderung zielt, durch Aufrichtung utopischer Gesellschaften für das Überleben der Menschheit zu sorgen, oder auf die Forderung, das Leben so intensiv wie möglich auszukosten, zu erleben, bevor es nichts mehr zu erleben gibt.

4. Perspektiven für die Praxis.

Mit der Erlebnisgesellschaft sollten wir nicht konkurrieren wollen und können es auch gar nicht. Und wir sollten zugeben: in einer Erlebnisgesellschaft werden wir es mit unserem Auftrag schwer haben. Dalferth schreibt in dem erwähnten Aufsatz über die Cafeteria-Religion: „Wo Glaube in fragwürdiger Zuspitzung subjektzentrierter Tendenzen der Moderne primär oder ausschließlich über privates Erleben und subjektives Empfinden definiert wird, müssen christliche Kirchen Schwierigkeiten bekommen. Sie sind keine Erlebnisgemeinschaften und kein Zusammenschluß religiös Gleichgesinnter."[8]

Allerdings sind wir zum Dienst an den Menschen dieser Gesellschaft gerufen. Wie kann dieser Dienst aussehen?

a) Bereitstehen für die Seelsorge an den Gescheiterten.

Das scheint mir ein ganz entscheidender Punkt zu sein. Denn Schulzes Buch zeigt doch überaus deutlich, daß die Erlebnisorientierung letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Die Erlebnisse lassen sich nun mal nicht grenzenlos steigern. Der Mensch stößt an die Grenzen der Interessen und Rechte anderer Menschen; auch die Natur, die Schöpfung wehrt sich gegen ihren hemmungslosen Mißbrauch, ob das schwere Seuchen sind oder ob das die heutigen Umweltprobleme sind, die zunehmend auch mit dem menschlichen Erlebnishunger zusammenhängen. Erhart Kästner spricht diesbezüglich vom „Aufstand der Dinge", die sich gegen einen Mißbrauch durch ihre Funktionalisierung in der Hand des Menschen zur Wehr setzen. Und auch in sich selbst stößt der erlebnisorientierte Mensch an Grenzen. Die Erlebnisorientierung gleicht ei-

7 Freiheit als Antwort, Tübingen 1995, S. 13.

8 A.a.O. S. 422.

ner Sucht, die nie gestillt werden kann. Es bleibet Leere, Trostlosigkeit, der Tod. Für die an der Erlebnisgesellschaft Leidenden und an ihr Gescheiterten sollten wir bereitstehen mit unserer Seelsorge. Das heißt, wir müßten wie der barmherzige Samariter die Augen offen halten für die, die unter die Räuber der erlebnisorientierten Gesellschaft gefallen sind und an denen all die Erlebnisanbieter auf der Suche nach neuen Opfern achtlos vorbeigehen.

b) Die Alternative des Glaubens leben.

Ganz wichtig für eine gelingende Seelsorge ist, daß den Menschen deutlich wird: es gibt eine Alternative. Das heißt aber, wir müßten diese Alternative überzeugend und glaubwürdig leben. Und das würde, so vermute ich, damit beginnen, daß wir Christen verzichten lernen, wenn wir es denn nicht schon können, daß wir uns aufs Neue auf die christliche Askese besinnen (M. Seitz) und zwar in einem umfassenden - altkirchlichen - Sinne, so nämlich, daß wir lernen, die wichtigen und die unwichtigen Dinge, die letzten und vorletzten Dinge zu unterscheiden und auch entsprechend zu leben. Das heißt nicht, daß die vorletzten Dinge bedeutungslos werden; das heißt aber, daß unsere Kriterien für ein sinnvolles, erfülltes Leben andere werden, daß Erfüllung eben nicht zuerst in der Selbstverwirklichung gesucht wird, sondern in der Hinwendung zum anderen. Das wäre etwas, was in unserer Gesellschaft heute tatsächlich auffallen würde bzw. zumindest außergewöhnlich wäre. Dazu gehört auch die Freude an den kleinen Dingen des Lebens, die Freude am Normalen gegenüber der Sucht nach dem Verstiegenen, die Freude an Ehe, Familie und Beruf und ganz allgemein an der Schöpfung. Wer in Jesus Christus Gottes Liebe und Zuwendung vermittelt durch die natürlichen und zugleich kulturellen Gaben Brot und Wein empfängt, dem erschließt sich auch ein neuer Zugang zur Welt als Schöpfung Gottes[9]. Sie ist nicht mehr nur Mittel zum Zweck der Befriedigung unserer Sucht nach Erlebnis, sondern sie ist schon Erlebnis, Gabe Gottes. Wer aufhört, seinen Mitmenschen, seiner Umwelt Erlebnisse abzuzwingen oder sie nach ihrem Erlebniswert einzuschätzen, der wird erst wahre Erlebnisse machen, die sich freilich im Bereich des Unspektakulären abspielen werden, dort, wo man wieder das Staunen, das Schweigen, das Zuhören, das Betrachten, das Genießen der Gaben Gottes lernt. O.Bayer hat darauf hingewiesen, daß die eigentliche Grundsünde des Menschen nicht die Übertretung eines Verbotes ist, sondern die Verweigerung gegenüber der göttlichen Einladung: nimm hin und iß, die im Paradies und dann wieder im Herrenmahl laut wird[10]. Erst wenn der Mensch zum „Kostverächter“[11] gegenüber den göttlichen Gaben wird, muß er zugleich zum homo faber werden, der sich seine Welt und seine Erlebnisse selber herstellt, statt sie aus Gottes Hand zu empfangen.

---

9 Vgl. Bayer, a.a.O., S. 15; ferner ders.: Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen ²1990.

10 Freiheit, S. 13f.

11 Ebd. S. 14.

c) Unser Erlebnispotential ausschöpfen.

Hier geht es vor allem darum, die Pädagogisierung des Glaubens, von der auch ein problemorientierter Unterricht noch nicht befreit, zu überwinden bzw. zu ergänzen. Es geht nicht nur darum, den Glauben zu lehren, darum geht es auch. Aber er muß so gelehrt werden, daß das Gelehrte zugleich eingeübt wird. Ein Beispiel wäre etwa, möglichst früh mit den Kindern den Gebrauch der geistlichen Gaben einzuüben, den Empfang der Absolution, des Heiligen Sakraments, das meditative Lesen der Bibel, das Gebetsleben in der Gemeinschaft und allein und - warum nicht - auch die consolatio fratrum et sororis, das tröstende und gegenseitige Gespräch über den Glauben. Hier sind in unserer Kirche Ansätze vorhanden, die es zu verstärken gilt. Und ich bin mir sicher, daß die Einübung in den christlichen Glauben und in die Spiritualität die Kinder und Jugendlichen ungleich kritischer und widerstandsfähiger gegen eine falsche Erlebnisorientierung macht, als dies bei einer reinen Wissensvermittlung der Fall ist oder dann, wenn die Kinder als Vorkonfirmanden erstmals regelmäßig zum Gottesdienst gehen.

Daß auf der anderen Seite auch Wissensvermittlung nötig sein kann, um wieder neu zum Erleben geistlicher Wirklichkeiten anzuleiten, zeigt ein bedenkenswerter Vorschlag Möllers. Dieser schlägt als Alternative zu einer falschen Erlebnisorientierung durch Entertainment des Pastors eine Wiedergewinnung der altkirchlichen Mystagogie des Gottesdienstes vor. „Eine Mystagogie des Gottesdienstes ... sollte die Erwartungen und die Einstellungen der Menschen gegenüber dem Gottesdienst neu wecken, denn nur, wer vom Gottesdienst etwas erwartet, kann auch etwas von ihm empfangen."[12] Es geht also darum, den Menschen zu sensibilisieren für das Geheimnis der Wirklichkeit Gottes, wie sie uns im Gottesdienst in seiner sinnvollen Abfolge in jedem Detail und in der Gesamtheit begegnet, vom Ruf der Glocken über die liturgischen Grüße und Wechselgesänge, Predigt, Beichte, Sakrament, Gebet und Segen[13]. Die vielfältigen Bezüge und Dimensionen des Erlebens, die darin zum Ausdruck kommen, lassen sich wohl niemals ausschöpfen und dürfen von uns doch sonntäglich immer neu erlebt werden. Man kann auch z.B. bei der Taufe an die Wiedergewinnung des Exorzismus denken, wozu, wie Gert Kelter jüngst vorgeschlagen hat, ebenfalls eine mystagogische Hinführung hilfreich wäre[14]. Auch damit sind Erlebensbezüge angesprochen, die heute durchaus von hoher Relevanz sind. Oder warum nicht in der Gemeinde den Gedanken fördern, auch den Tauftag alljährlich zu feiern, eine Taufkerze anzuzünden, Taufflieder in der Gemeinde oder Familie zu singen?

---

12 Möller, S. 324.

13 Vgl. Möller, S. 324-332.

14 Der Taufexorzismus in der Lutherischen Kirche. Liturgiegeschichtlicher Überblick und pastoraltheologische Überlegungen, in: Lutherische Beiträge I, 1996, S. 137-148; hier S. 148.

d) Offensiv vertreten, was die Erlebnisgesellschaft ausblendet.

Das hieße vor allem die verdrängte und in den Erlebenshunger nicht hineinpassende und doch immer als Negativfolie allen menschlichen Lebenwollens präsente Todesthematik laut werden zu lassen. Damit wäre aber nicht nur die Todverfallenheit und Vergeblichkeit dieses menschlichen Lebenshungers anzusprechen, sondern auch die Hoffnung einer lebendigen Auferstehung und eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die wir Christen haben. Werner Thiede, ehemaliger Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), hat vor fünf Jahren ein Buch mit folgendem Titel veröffentlicht: „Auferstehung der Toten - Hoffnung ohne Attraktivität?" mit dem Untertitel: „Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz."[15] Der Titel gibt bereits das Programm an. Es geht also nicht lediglich um eine Vertröstung auf das Jenseits, wodurch für erlebnishungrige Menschen die irdische Langeweile erträglicher wird, sondern es geht darum aufzuzeigen, wie diese christliche Auferstehungshoffnung in dieses Leben hinein ausstrahlt[16]; es geht darum, zugleich die Möglichkeit und Verheißung eines alternativen, vielleicht vordergründig erlebnisärmeren, aber erfüllteren und heilvolleren Lebens auszusprechen und zuzusprechen. So ließe sich auch die wahre Geschöpflichkeit und Freiheit des Menschen wiedergewinnen.

15 Göttingen 1991 (=FSÖTh 65).

16 Welche Chancen hier in einer Wiedergewinnung des dritten Glaubensartikels liegen, zeigt der Aufsatz von Johannes Wirsching: Geist und Heiliger Geist. Zur Bedeutung des Dritten Glaubensartikels, in: ders.: Glaube im Widerstreit, Ausgewählte Aufsätze und Vorträge Band 2, Kontexte Band 12, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1993. S. 85-105, besonders 100ff zum „Leben als Jungsein, als Freisein, als Glücklichsein, als Lebendigsein" mit dem Fazit auf S. 105: „Sollte nicht gerade die christliche Gemeinde zeigen können, daß sich alle ichhaft erzwungenen Lebensfortschritte zuletzt doch nur als Selbstermächtigungen zum Leben erweisen und also als Varianten des Todes? Wäre es nicht an der Zeit, Leben nicht länger von seiner icheingeschlossenen Selbstbezogenheit her zu verstehen, sondern umgekehrt das Ich von seinem lebendigen geistigen Urheber? Müßte die Gemeinde nicht viel mehr zu sagen wissen von dem 'Angeld' des ewigen Lebens: von dem Heiligen Geist, in dem schon hier und jetzt ein neuer Himmel, eine neue Erde aufleuchtet?"

Karl-Hermann Kandler:

Reformation und Revolution

Der Verfasser stellte uns nachfolgenden Vortrag zur Verfügung. Auch so wurde zu DDR-Zeiten in den Kirchen und vor der kirchlichen Öffentlichkeit gesprochen. Doch war es nicht möglich, solche Texte damals in irgendeiner Weise zu veröffentlichen. Der damalige Text von 1967 (!) blieb unverändert und ist somit auch ein Dokument kirchlichen Zeitgeschehens. Der Leser wird merken, daß das Thema auch heute noch - oder schon wieder - aktuell ist. J.J.

Als Sie das Thema dieses Vortrags in Ihrer Einladung gelesen haben, werden Sie vielleicht gedacht haben: Wir haben geradezu genug davon gehört. Und doch glaube ich, daß es auch für uns hier einfach nötig ist, über dieses Thema miteinander zu reden.[1]

Wie bei vielen solcher Themen, wo in der Mitte ein „und" steht, ist das kleine Wörtchen das Entscheidende. Ich will Ihnen weder auseinanderklamüsern, was Reformation ist, noch was Revolution ist, denn das wissen wir hoffentlich. Mir geht es darum, über ihr Verhältnis zueinander zu sprechen. Gerade in den Tageszeitungen ist angesichts des Reformationsjubiläums und des 50. Jahrestages der Russischen Oktoberrevolution geradezu genug über dieses Thema geschrieben worden. Es wird unsere Aufgabe sein, unseren eigenen Standpunkt dazu zu gewinnen.

I.

Reformation und Revolution - das ist das Thema eines Buches, das im Frühjahr (1967) der Union-Verlag (Berlin Ost) herausgebracht hat. Das Thema stammt also nicht von mir, sondern ist von der sich christlich nennenden Partei bei uns geprägt worden. Es wird zunächst wichtig sein darzustellen, wie man in dieser Partei, der CDU, und in Verlautbarungen verantwortlicher Männer unseres Staates bzw. der atheistischen Weltanschauung zu unserem Thema spricht.

Bei einer Tagung des Nationalrates der Nationalen Front in Magdeburg Ende Oktober (1967) wurde das Wort des Metropoliten der Russisch-Orthodoxen Kirche, Nikodim, zitiert: *„Es ging bei der Reformation ebenso wie bei der Oktoberrevolution 1917 um die Freiheit des Menschen."* Landesbischof

1 Vortrag vor der Bezirkssynode des Ev.-Luth.Kirchenbezirks Annaberg am 19.11.1967 - Der Text ist unverändert beibehalten, nur in den Anmerkungen sind Verweise auf die wissenschaftlichen Luther-Ausgaben hinzugefügt worden.

Mitzenheim sagte ergänzend: *„Ich glaube, das ist ein gutes Wort, dem wir nachdenken sollten. Die Befreiung des Menschen aus der mittelalterlichen kirchlichen Gesetzlichkeit und die Befreiung des Menschen von Ausbeutung und Unterdrückung gehören im tiefsten zusammen".*[2]

Es ist logisch, wenn dann von marxistischer Seite aus weiter gesagt wird, daß das, was die Reformation wesentlich mit wollte, dem Menschen zu einem menschenwürdigen Dasein zu verhelfen, habe in der Sozialistischen Oktoberrevolution seine Vollendung erfahren. So sieht man also in der Oktoberrevolution die Verwirklichung dessen, was die Reformation gewollt, aber im gesellschaftlichen Bereich nicht fertiggebracht hat. Man sieht, wie es Gerald Götting bei seiner Festansprache am 31. Oktober (1967) klar gesagt hat, dann in den Reformation den *„Auftakt für alle folgenden Revolutionen des europäischen Bürgertums"*, den *„ersten Akt der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland und in einer Reihe anderer europäischer Länder - eine Umwälzung also, der von der Geschichte die Aufgabe gestellt war, die Umgestaltung aller gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne des Frühkapitalismus einzuleiten."*

Doch sieht man in dem, was die Reformation erreichte, nur Teilerfolge. *„Luther und seine Freunde vertraten in ihrem Denken und Handeln objektiv die Interessen der bürgerlichen Klassenkräfte, namentlich der frühkapitalistischen gewerblichen Unternehmerschicht."* An einer Stelle sagt Gerald Götting ganz klipp und klar, daß die Reformation eine Revolution war: Es erklärt sich, *„daß der demokratische Grundgehalt dieser Revolution in Deutschland nur in sehr unzulänglicher Form in Erscheinung getreten ist".*[3]

So wird also die Reformation als eine frühbürgerliche Revolution gesehen, die auf halbem Wege stecken geblieben ist und der darum nur Teilerfolge beschieden waren. Es ist daher verständlich, daß, wenn dieser Politiker einer sich christlich nennenden Partei schon so spricht, ein marxistischer Historiker, Max Steinmetz, dann noch viel deutlicher spricht (Jetzt kann ich leider nur den Auszug in der „Freien Presse" wiedergeben, ich muß mich also hier auf deren Berichterstattung verlassen):

„Die revolutionären Traditionen sind es, die uns mit der Reformationszeit verbinden und die uns auch das Gedächtnis des Thesenanschlages ... so teuer macht. Die Reformation sei zwar ausgelöst durch die 95 Thesen und durch Luthers weitere Schriften, aber sie habe ihre Ursache nicht im Ablaßstreit und ihren Quellpunkt nicht in den religiösen Kämpfen Luthers, sondern sie sei das Resultat einer Volksbewegung. ... Die Volksbewegungen waren es, die Luther entscheidend beeinflußten und von Schritt zu Schritt vorantrugen, die Volksmassen ergriffen die reformatorischen Ideen, verliehen ihnen sozialistische Relevanz, trugen sie weit hinaus über die städte-

2 DIE UNION, Tageszeitung der CDU (Dresden), 09.11.1967.

3 DIE UNION, 02.11.1967.

bürgerliche Interessensphäre, deren Repräsentant der junge Luther war, trugen sie weiter bis zum revolutionären Ansturm auf die alte feudale Welt, gegen Adel und Fürsten, hinein in die Kämpfe des Deutschen Bauernkrieges."

In einer Zusammenfassung heißt es dann: *„Der Historiker wies anhand zahlreicher Fakten nach, daß es sich bei der Reformation nach Ursprung, Wesen und Charakter nicht um eine primär theologisch-kirchliche Bewegung handelt, wie das die heutige westdeutsche Historiographie behauptet, sondern um ein umfassendes Ringen um Erneuerung und Umgestaltung der gesamten Gesellschaft".*[4]

Dem stehen freilich nun auch ganz andere Äußerungen gegenüber. Der marxistische Historiker Leo Stern hat in Wittenberg auf einem akademischen Festakt zur 450-Jahr-Feier der Reformation auf *„jene verhängnisvolle Kehrtwendung"* Luthers hingewiesen, *als er sich dem durch seine reformatorische Tat hervorgerufenen realen Humanismus in Gestalt einer sozialrevolutionären Bewegung der Bauern unverhüllt, rücksichtslos und mit üblen Schmähschriften entgegenstellte. Diese verhängnisvolle Wende habe die Weltwirkung und die Fernwirkung der Reformation bis in unsere Tage in den für die gesamte bürgerlich-kapitalistische Geschichte Deutschlands bezeichnenden Gegensatz von Fortschritt und Reaktion gebracht. Das habe in Deutschland dazu geführt, daß sich in allen Epochen unserer Geschichte bis zur historischen Wende zum Sozialismus in unserer Republik die progressiven, demokratischen Kräfte immer erneuten heftigen Auseinandersetzungen auch mit den reaktionären Kreisen der Mehrheit des deutschen Protestantismus gegenüber sahen."*

„In der DDR hat die große Mehrheit der evangelischen Christen die Erkenntnis der Besten ihrer Kirche beherzigt und sich zur Zusammenarbeit aller Bürger guten Willens, zur gemeinsamen humanistischen Verantwortung bekannt, wie es Landesbischof D. Mitzenheim ... zum Ausdruck brachte".[5]

Immer noch liegt auch auf dem Tisch, was der Vater der marxistischen Geschichtsschreibung, Franz Mehring, 1910 in seinem Buch „Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters" geschrieben hat. *„Nachdem Luther von 1517 bis 1522 mit allen demokratisch-revolutionären Elementen geliebäugelt hatte, verriet er sie 1522-1525 alle, die einen nach den anderen."* Und: *„Seit seinem Verrat an den Bauern war Luther ein kriechender Fürstenknecht geworden: aus seiner Bibelübersetzung, die mit ihrer Darstellung des einfachen Urchristentums nicht wenig dazu beigetragen hat, die Massen aufzuregen, machte er nunmehr einen Fürstenkatechismus, wie ihn kein Tellerlecker der Monarchie widerwärtiger hätte erfinden können".*[6]

---

4 FREIE PRESSE, Organ der SED (Karl-Marx-Stadt), 25.10.1967.

5 DIE UNION, 31.10.1967.

6 *Franz Mehring:* Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters, Berlin 1947 u.a., S.33,41.

Ganz ähnlich urteilt Alexander Abusch in seinem 1946 erschienenen Buch „Vom Irrweg einer Nation": *„Die Reformation war zuerst ein Ansturm gegen die päpstliche Macht und die drückenden Ablaßzahlungen des Volkes an die römische Kirche; so entsprach sie dem innersten Wunsch des gemeinen Mannes und auch des Ritters. Luthers Glaubenssätze, aus der Sprache der Theologie in das Empfinden des Volkes übersetzt, mußten als Anfeuerung zum Umsturz des Bestehenden wirken."* Schließlich zitiert Abusch den deutschen Schriftsteller Ludwig Börne, der schon 1836 geäußert hatte: *„Die Reformation war die Schwindsucht, an der die deutsche Freiheit starb, und Luther war ihr Totengräber"*. [7]

Von daher ist es dann freilich kein weiter Weg bis zu dem Buch von Wolfram von Hanstein „Von Luther bis Hitler", dessen Buch allerdings von marxistischen Historikern als 'unter aller Kritik' bezeichnet worden ist. In ihm wird Luther als Urheber des Verderbens Deutschlands bezeichnet, das dann schließlich mit Hitler vollendet wurde. (Damit befand er sich freilich in erstaunlicher Nähe zu Karl Barth!) [8].

Diese maßlosen Äußerungen, die erfreulicherweise in letzter Zeit wesentlich gemildert worden sind, die auch in milderer Form nur noch in den Geschichtslehrbüchern der Schule enthalten sind, liegen aber noch immer nicht zurückgenommen auf dem Tisch. Besonders erfreulich scheint eine eben erst erschienene marxistische Luther-Biographie von Werner Zschäbitz[8a] zu sein. So weit ich sehe, ist er der erste deutsche Historiker unter den Marxisten, der das theologische Anliegen Luthers zu erfassen versucht.

Aber wir wollen nicht von unserem Thema „Reformation und Revolution" abkommen. Allgemein besteht heute zweifellos die Tendenz, die maßlosen Äußerungen über Luther und die Reformation nicht zu wiederholen. Dafür setzt man - ich kann nur sagen, im Gegensatz zu den eben genannten früheren marxistischen Äußerungen - dies, daß mit der Reformation die revolutionären Bewegungen in Deutschland begonnen haben. Um dieser revolutionären Art der Reformation willen kann man ihr wohl Interesse auch unter marxistischen Historikern abgewinnen. So sagt ja Steinmetz: *„Die revolutionären Traditionen sind es, die uns mit der Reformation verbinden"*.[9] Es ist dann erklärlich, wenn als eigentlicher Mann der Reformationszeit Thomas Müntzer gilt, dem z. B. in den Geschichtslehrbüchern ein wesentlich breiterer Raum eingeräumt wird als Luther.

„Reformation und Revolution". Was gilt das Thema nun für uns heute als evangelisch-lutherische Christen?

---

7 *Alexander Abusch:* Der Irrweg einer Nation, Berlin 1946, S. 23, 27.

8 *Wolfram von Hanstein:* Von Luther bis Hitler, Dresden 1946, S. 41.

8a *G. Zschäbitz:* Martin Luther. Größe und Grenze. Teil 1, Berlin 1967.

9 Vgl. Anm. 4.

Können wir uns damit einverstanden erklären, was Landesbischof Mitzenheim sagte, daß es heute um die *„gemeinsame humanistische Verantwortung"* geht, die uns, Christen und Marxisten, miteinander verbindet? Ist das alles, was für uns Christen zu sagen ist, was Landesbischof Mitzenheim in einem Interview mit der „NEUEN ZEIT" erklärte: *„Es gilt, in den sozialen Umwälzungen unserer Zeit Stellung zu beziehen und dafür einzutreten, daß das Vernünftige, Gute und Menschliche getan wird"?*[10] Kann, wenn wir von der Oktoberrevolution her fragen, es für uns Christen wirklich die entscheidende Lehre allein sein, *„zu einem echten Engagement jedes einzelnen für Frieden, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu kommen"*, wie Landesbischof Mitzenheim es ausführte?[11] Oder gilt es, auf uns zu übertragen, was in der Botschaft des russisch-orthodoxen Patriarchen Alexius zur Oktoberrevolution steht:

„Da die Oktoberrevolution die wesentlichen Züge im Leben unseres Volkes erneuerte, wurde sie auch eine Triebkraft für die nationale Befreiungsbewegung; wir empfinden mit allen unseren Landsleuten eine tiefe Genugtuung darüber, daß all dieses Beginnen, welches im Einklang steht mit den Idealen des Evangeliums, in unseren Tagen in zunehmendem Maße Verständnis und Unterstützung durch breite Kreise von gläubigen Menschen in vielen Ländern der Welt findet"?[12]

Es geht hier wohl zutiefst um die Frage, was ein christlicher Humanismus sei, von dem in vielen Veröffentlichungen und Reden der letzten Jahre, besonders von der CDU auf der einen Seite, von Prof. Emil Fuchs, dem Ev. Pfarrerbund und Landesbischof Mitzenheim auf der anderen Seite, gesprochen wurde, dem aber auch die ökumenische Konferenz „Kirche und Gesellschaft" (1966) eine zentrale Bedeutung beimaß. Was sind die „Ideale des Evangeliums", die wir Christen ja wohl nicht nur zu vertreten, sondern, wenn wir einmal das sehr unschöne und auch zuletzt unpassende Wort von den „Idealen des Evangeliums" aufgreifen, die wir zu verkündigen und die wir zu leben haben? Was haben wir als evangelisch-lutherische Christen zum Thema „Reformation und Revolution" nun selbst zu sagen?

II.

Entscheidend kann uns wohl dabei helfen, was Martin Luther selbst bei der revolutionären Bewegung seiner Tage, etwa beim Bauernkrieg, gesagt und getan hat. Freilich können wir uns seine z.T. sehr maßlosen Worte, die ich nicht verschweigen will, nicht zum Vorbild nehmen, doch meine ich, daß

10 DIE UNION, 10.11.1967.

11 DIE UNION, 28.10.1967.

12 DIE UNION, 11.11.1967.

die Haltung, die hinter ihnen steht, von uns ernstlich erfragt werden muß. Wenn unser Thema „Reformation und Revolution" heißt, ist es ja wohl unerläßlich notwendig, die Reformation, den Reformator selbst zu diesem Thema zu Wort kommen zu lassen.

Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß Luther mit seiner Schrift *„Von der Freiheit eines Christenmenschen"* zum Urheber der Bauernunruhen geworden sei. Meist wird aber die Schrift in einem falschen Sinne zitiert. Berühmt sind die beiden Eingangssätze geworden, die beide zusammen gehört werden müssen:

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan." - *„Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan."*

Wie die beiden Sätze richtig zu verstehen sind, sieht man gleich, wenn man weiterliest: *„Um diese zwei sich widersprechenden Aussagen von der Freiheit und Dienstbarkeit zu verstehen, sollen wir bedenken, daß ein jeglicher Christenmensch zwiefacher Natur ist, geistlicher und leiblicher."*

Frei sind wir geworden durch das Evangelium von Christi Tod und Auferstehung, kein äußerliches Ding kann uns frei noch rechtschaffen machen. Nur um Christi willen sind wir vor Gott frei, gerecht. Aber Luther fährt fort:

„Und obwohl er nun frei ist, soll er sich wiederum willig zu einem Diener machen, seinem Nächsten helfen, mit ihm verfahren und handeln, wie Gott an ihm durch Christus gehandelt hat."[13]

Wir sehen wohl, Luther geht es in dieser Schrift nicht um die leibliche, körperliche Freiheit als Forderung der Christen, die es vom Evangelium her durchzusetzen gilt. Darum kritisiert später Luther auch so sehr die *„Zwölf Artikel"* der Bauern, weil sie ihre wirtschaftlichen und politischen Forderungen mit der Heiligen Schrift in der Hand fordern und durchsetzen wollen.

Bevor wir ausführlicher etwas zum Bauernkrieg sagen, muß noch auf eine andere Schrift hingewiesen werden, die Luther zwei Jahre zuvor, 1523, geschrieben hat: *„Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei"*.[14] In dieser Schrift hat Luther am klarsten wohl die Unterscheidung der beiden Reiche vorgenommen, die Unterscheidung in das Reich Gottes und das Reich der Welt. Beide sind nötig und beide sind von Gott. Das weltliche Reich hat das Schwert, um die Bosheit zu wehren, aber es hat keine Gewalt über die Seelen. Wo sich aber die Obrigkeit vermißt, den Seelen ein Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seele. Der Seele kann nur Gott gebieten. Es ist immer wichtig zu wis-

---

13 *Martin Luther:* Von der Freiheit eines Christenmenschen. Verwendet wurde die Textfassung in: Martin Luther, Die Hauptschriften, hg. von H.v.Campenhausen und K.Aland, 2.Aufl., Berlin 1951,S.96-110, Zitate: S.96 und 108; vgl. WA 7,20-38 und StA,Bd.2, Berlin 1982, S.260-309.

14 *Martin Luther:* Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei; Text nach: Hauptschriften, 263-280; WA 11,245-281; StA, Bd.3, Berlin 1983, S.26-71.

sen, daß er diese Schrift Herzog Johann von Sachsen, dem Bruder Friedrichs des Weisen und späteren Kurfürsten, gewidmet hat.

Noch ein Jahr früher hatte er eine *„Treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung"* geschrieben - und zwar im Zusammenhang mit den Unruhen in Wittenberg.[15] So war Luthers Haltung im Bauernkrieg also absolut nicht neu und unerwartet. Er mußte so handeln, wie er gehandelt hat.

Die Bauern hatten bei ihren *„Zwölf Artikeln"* den Anhang angefügt: *„Wenn einer oder mehr Artikel allhier aufgestellt sein sollten, die dem Worte Gottes nicht gemäß, wie wir denn meinen-: dieselben Artikel wolle man uns auf Grund des Wortes Gottes als ungebührlich erweisen, so wollten wir davon abstehen, wenn man uns den Nachweis mit Begründung der Schrift führt"*.[16]

In seiner *„Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben"* bringt Luther zunächst über diesen Satz seine Freude zum Ausdruck, daß die Bauern bereit sind, sich zurechtweisen zu lassen, wo sie Unrecht hätten. So hat er Hoffnung, daß es doch noch alles gut und in Frieden abgehen wird. Freilich hatten in Süddeutschland hier und dort Bauernhaufen bereits zur Gewalt gegriffen. In einem ersten Teil der Schrift wendet sich Luther an die Fürsten und Herren und schreibt:[17]

„Als erstes können wir auf Erden für dieses Unheil und diesen Aufruhr niemand danken als euch Fürsten und Herren, besonders euch blinden Bischöfen und tollen Pfarren und Mönchen, die ihr, noch heutigen Tages verstockt, nicht aufhört, gegen das hl. Evangelium zu toben und zu wüten, obgleich ihr wißt, daß es recht ist, und es auch nicht widerlegen könnt, dazu in der weltlichen Herrschaft nichts anderes tut, als zu schinden und zu versteuern, um euer üppiges und hochmütiges Leben zu führen, bis es der arme gewöhnliche Mann nicht länger ertragen kann und mag. Das Schwert ist euch auf dem Halse ... Denn das sollt ihr wissen, liebe Herren, Gott machts so, daß man euer Wüten auf die Dauer nicht dulden kann noch will noch soll. Ihr müßt anders werden und Gottes Wort weichen. ... Tuns diese Bauern nicht, so müssen es andere tun. ... Sie haben Zwölf Artikel aufgestellt, unter denen einige so billig und gerecht sind, daß sie euch vor Gott und der Welt zur Schande gereichen. ... Denn die Obrigkeit ist nicht dazu eingesetzt, ihren

---

15 *Martin Luther:* Eine treue Vermahnung Martin Luthers zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung; Text nach: Hauptschriften, 129-138; WA 8,676-687; StA, Bd.3, S.12-26.

16 Die Zwölf Artikel, Art.12; vgl. Flugschriften der Bauernkriegszeit, hg. v.A.Laube und H.W.Seiffert, Berlin 1978, S.26-31, Zitat S. 31.

17 *Martin Luther:* Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben; Text nach: Hauptschriften, 281-298 (Zitate S.282,284 f); WA 18,29-334; StA, Bd.3, S.105-133.

Nutzen und Mutwillen an den Untertanen zu suchen, sondern den Nutzen und das Beste für die Untertanen zu erreichen."

Den Bauern schreibt Luther, daß sie wohl weithin recht hätten mit ihren Beschwerden, daß die Herren sie unerträglich belasteten und es wert sind, daß Gott sie vom Stuhl stürzt. Aber ihr müßt euch *„auch vorsehen, daß ihr eure Sache mit gutem Gewissen und Recht vornehmt. Denn wenn ihr ein gutes Gewissen habt, so ist bei euch der tröstliche Vorteil, daß euch Gott beistehen und hindurchhelfen wird. ... Habt ihr aber nicht Recht noch gutes Gewissen, so müßt ihr unterliegen. ... Darum ist hier nicht zu scherzen: es geht auf eurer Seite für ewig um Leib und Seele."* Darum bittet er freundlich, brüderlich die lieben Herrn und Brüder, wie er die Bauern anredet: *„Sehet ja mit Fleiß zu, was ihr macht, und glaubt nicht allerlei Geistern und Predigern, nachdem der leidige Satan jetzt viele wilde Rottengeister und Mordgeister unter dem Namen des Evangeliums erweckt hat und damit die Welt erfüllt."* Luther will die Bauern warnen, will sie davor retten, daß sie mit Aufruhr einen Krieg beginnen und damit des Reiches Gottes verlustig gehen. Er weist ihnen nach, daß sie weithin zu Unrecht den Namen Gottes und die Heilige Schrift anführen. Es bleibe dabei: *„Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen ... Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr."* Es gibt für Luther kein christliches Recht auf gewaltsame Durchsetzung der oft berechtigten wirtschaftlichen Forderungen. Wohl nimmt die Obrigkeit den Bauern unbilligerweise ihr Gut, aber ihr nehmts mit Gewalt, alles Gut, Leib und Leben.

Am Schluß ermahnt Luther beide Seiten, weil sie beide Unrecht hätten, weil sie beide unter Gottes Zorn stünden, daß sie die Sache mit Recht angreifen, aber *„nicht mit Gewalt noch Streit (an), damit ihr in deutschen Landen nicht ein unendliches Blutvergießen anrichtet."* Er selbst wolle zu Gott beten, daß er sie entweder beide miteinander aussöhne oder es gnädig abwende, daß es nach ihrem Willen gehe.[18]

Luthers Meinung zu unserem Thema „Reformation und Revolution" ist damit wohl eindeutig. Die Bauern haben nicht auf Luther gehört, sie griffen zur Waffe und begannen nun wirklich in Deutschland ein fürchterliches Blutvergießen. Sie waren unter den Einfluß radikaler Prediger wie Thomas Müntzer geraten, die mit Gewalt ein Reich Christi auf Erden aufrichten und in einem Gottesstaat *„die Tyrannen und feisten Pausbacken erwürgen"* und das Volk befreien wollten. Da schreibt Luther dann seine berüchtigte Schrift *„Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern"*. Darin schreibt er:

„Ehe ich mich umsehe, gehen sie weiter und schlagen mit der Faust drein, vergessen ihr Angebot, rauben und toben, und benehmen sich wie die rasenden Hunde. Daran sieht man nun wohl, was sie in ihrem falschen Sinne

18 A.a.O., nach Hauptschriften, S. 296.

vorgehabt haben, und daß es rein erlogene Dinge waren, die sie unter dem Namen des Evangeliums in den zwölf Artikeln vorgeschützt haben. Kurzum, lauter Teufelswerk treiben sie, und besonders ists der Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert (damit ist Thomas Müntzer gemeint) *und nichts als Raub, Mord und Blutvergießen anrichtet".*[19]

Später schreibt er:[20] *„Denn Aufruhr ist nicht ein gewöhnlicher Mord, sondern wie ein großes Feuer, das ein Land anzündet und verwüstet. Ebenso bringt Aufruhr ein Land voll Mord und Blutvergießen mit sich und macht Witwen und Waisen und zerstört alles wie das allergrößte Unglück. Darum soll hier zuschlagen, würgen und stechen, heimlich oder öffentlich, wer nur kann, und daran denken, daß es nichts Giftigeres, Schädlicheres, Teuflischeres geben kann, als einen aufständischen Menschen, so wie man einen tollen Hund totschlagen muß, schlägst du nicht, so schlägt er dich und ein ganzes Land mit dir."*

Er fordert dann weiter in dieser Schrift die Fürsten und Herren auf, als Gottes Beamte und Diener das Schwert zu führen gegen solche Aufrührer, um die Ordnung wiederherzustellen.

Die lutherischen Fürsten waren damals nämlich überaus zögernd. Friedrich der Weise schrieb damals an seinen Bruder Johann: *„Will es Gott also haben, so wird es also hinausgehen, daß der gemeine Mann regieren soll. Ists aber sein göttlicher Wille nicht und daß es zu seinem Lob nicht vorgenommen, wird es bald anders. Lasset uns Gott also um Vergebung unserer Sünde bitten und ihms heimgeben, er wird es alles fein nach seinem Willen und Lobe schicken".*[21]

Luther hat deshalb die Fürsten richtig auffordern müssen, ihr von Gott ihnen verliehenes Amt auszuüben. Er schloß seine Schrift mit den Worten: *„Findet das jemand zu hart, der bedenke, daß Aufruhr unerträglich ist, und daß jede Stunde der Welt Vernichtung zu erwarten ist".*[22]

Schon damals hat man freilich Luthers sehr harte Schrift übel genommen. In einer Antwort darauf begründet er seine Haltung. Er betont, daß er sich nur vorgenommen habe, die christliche, rechtschaffene Obrigkeit zu unterweisen. *„Aber die wütenden, rasenden und unsinnigen Tyrannen, die auch nach der Schlacht vom Blut nicht sattwerden können und in ihrem ganzen Leben nicht viel nach Christus fragen, habe ich mir nicht vorgenommen zu unterweisen. Denn diesen Bluthunden gilt es gleich viel, ob sie Schuldige oder Unschuldige umbringen, ob es Gott oder dem Teufel gefällt."*

---

19 Text nach Hauptschriften, 299-303; WA 18, 357-361; StA, Bd.3, S.142-147.

20 A.a.O., nach Hauptschriften, S.300.

21 Übertragen nach W.P.Fuchs: Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Neudr. Aalen 1964, S.91.

22 Luther, Wider die reubischen ..., a.a.O., nach Hauptschriften, S. 303.

Mit Abscheu wendet er sich dagegen, daß man in Mühlhausen *„das arme Weib Thomas Münzers, das nun eine Witwe und schwangeren Leibes ist"* geschändet habe. Luther fragt: *„Was soll ich solchen Schurken und Säuen schreiben? ... Ich habe beides befürchtet, würden die Bauern Herren, so würde der Teufel Abt werden, würden aber solche Tyrannen Herren, so würde seine Mutter Äbtissin werden. Deshalb hätte ich gerne sowohl die Bauern beruhigt wie die rechtschaffene Obrigkeit unterwiesen. Aber da die Bauern nicht wollten, haben sie ihren Lohn dahin; diese aber wollten auch nicht hören, wohlan, sie werden ihren Lohn auch bekommen, ohne daß es schade wäre"*.[23]

Wir wollen Luthers z.T. maßlose Worte vom Zuschlagen, Würgen und Stechen hier nicht entschuldigen und rechtfertigen, aber wir wollen das Motiv Luthers, das hinter diesen Worten steht, darlegen. Den Bauern ging es weiterhin nicht einmal nur um wirtschaftliche Forderungen, sondern im Bunde mit manchen Schichten in den Städten um eine politische Veränderung - und zwar nach rückwärts.

Luther erkannte deutlich, was herauskommt, wenn „Herr Omnes", der gemeine Mann, an die Macht kommt. Was wäre geworden, wenn die Kirche und das ganze öffentliche Leben damals in den Strudel der Ereignisse hineingeraten wäre? Zweifellos waren weder Müntzer noch die anderen Bauernführer oder schwärmerischen Prediger die großen Geister, in deren Hand Deutschland gut aufgehoben gewesen wäre. Auch die marxistische Geschichtsschreibung ist dazu übergegangen, objektiv festzustellen, daß die Ziele der Bauern von 1524/25 in der damaligen Zeit nicht zu verwirklichen waren. Zweifellos hat Luther nicht die ganze Tragweite der damaligen Lage in Deutschland völlig überschaut. Er war kein Politiker und hat es auch nie sein wollen, auch wenn ihm dies W. von Hanstein unterstellt. Er wollte auch nicht in die Politik eingreifen, sondern er wollte seelsorgerlich mahnen und warnen. Das hat er meisterlich in der „Ermahnung zum Frieden" getan. Übrigens ist die harte Schrift Luthers erst herausgekommen, als sich bereits beide Seiten in Frankenhausen gegenüberstanden. Auf den Lauf der Ereignisse hat sie keinen Einfluß mehr ausgeübt. Außerdem ist sie nur zusammen mit der „Ermahnung zum Frieden" gedruckt worden.

Wir haben hoffentlich gehört, wie Luther nicht nur den Bauern ins Gewissen geredet hat, sondern ebenso den Herren und Fürsten. Niemals ist Luther ein „Fürstenknecht" oder „Tellerlecker der Monarchie" gewesen! Das zu behaupten ist reine Geschichtsfälschung. Luther ist auch niemals zum Verräter der Bauern geworden. Nicht nur mit seinen Schriften, sondern auch mit einer Predigtreise durch Thüringen hat er versucht, die Bauern zum Frieden zu veranlassen. Aber sie waren von den Radikalen wie Müntzer verführt.

---

23 *Luther:* Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, Text nach: Hauptschriften, 304-319 (Zitate S.318,f.; WA 18,384-401; StA, Bd.3, S.151-169).

Luther geht es ganz eindeutig darum, daß jeder Aufruhr Unrecht ist. Er sieht besonders die Bauern in der Gefahr stehen, daß sie mit dem Evangelium in der Hand nur ihre eigenen, menschlichen Forderungen durchsetzen wollen. Es ging um rein weltliche Wünsche und Bedürfnisse! Und das mit dem von Luther wiederentdeckten Evangelium! In dieser Verfälschung des Evangeliums sieht er den Teufel am Werk. Später kannte Luther einen Widerstand gegen Tyrannen von weltlichen Obrigkeiten, dem apokalyptischen Tyrannen gegenüber kannte er sogar die Widerstandspflicht, d.h. also dem gegenüber, der sich selbst zu Gott macht, gegenüber dem Antichrist.

Luther ging es niemals um Rebellion, Aufruhr gegen weltliche Ordnungen, sondern immer um Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Da wurde er zum Rebell, wo es um das Wort Gottes ging, um die Rettung des Menschen vor Gott. So kann man Luther auch mit gesellschaftlichen und politischen Maßstäben nicht gerecht beurteilen.

Freilich: Reformation und Revolution. Wir können die Reformation nicht ohne den Zusammenhang der damaligen Zeit sehen. Das Werk der Reformation war wohl nur in der damaligen Zeit möglich. Wir können die Reformation nicht von der damaligen politischen Situation trennen. Freilich hat die Reformation Wirkungen gehabt, die nicht nur auf geistlichem, kirchlichem Gebiet liegen. Hier könnte an die einheitliche deutsche Schriftsprache erinnert werden, an die Hebung des Bildungswesens in Deutschland. Gerald Götting hat in seinem genannten Referat hier manches angeführt. Aber das sind Folgen, die nicht im Blickfeld der Reformatoren lagen, die nebenher gekommen sind. Gewiß ist der Bauernkrieg ohne den Thesenanschlag Luthers, ohne seine Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen", die falsch verstanden wurde, ohne Luthers Auftreten auf dem Reichstag in Worms nicht denkbar. Das steht fest. Auch die Lage in Deutschland nach der Reformation, die Zersplitterung Deutschlands hat etwas mit der Reformation zu tun, war allerdings schon vorher fast ebenso festzustellen. Es hätte anders aussehen können, wenn sich der Kaiser auf die Seite der Reformation hätte stellen können. Wahrscheinlich hätten wir dann in Deutschland keine Landeskirchen, sondern eine deutsche Nationalkirche gehabt, wie wir sie etwa von den skandinavischen Ländern kennen. Damit ist aber Luther nicht schuld an der Zersplitterung Deutschlands, sondern der Kaiser. Aber wir wollen nicht träumen. Wohl steht die Reformation in einem geschichtlichen Zusammenhang, aber sie ist von Anfang an und zu jeder Zeit keine Revolution gewesen, sondern eine Reformation, eine Erneuerung der Kirche Jesu Christi. Der Satz von Steinmetz, daß es sich bei er Reformation nicht primär um eine theologisch-kirchliche Bewegung handelt, sondern um ein umfassendes Ringen um Erneuerung und Umgestaltung der gesamten Gesellschaft, denen er sogar „sozialistische Relevanz" einräumt, ist von Ursprung und Ziel her einfach falsch. Das Gegenteil zu behaupten, hat nichts mit einer Übereinstimmung mit westdeutschen Historikern zu tun, sondern entspricht einfach den Tatsachen.

Wohl ist die Reformation von manchen anders verstanden worden, etwa von Müntzer. Aber die Reformation von Wittenberg war eine kirchliche Bewegung!

III.

Die NEUE ZEIT brachte einen Auszug eines Gesprächs von Generalsekretär Dr. Blake vom Ökumenischen Rat. Blake habe gesagt: *„Ich stimme uneingeschränkt der Ansicht zu, daß die Reformation Martin Luthers nicht eine ausschließlich religiöse Angelegenheit war, sondern ökonomische, soziale, ja revolutionäre Aspekte enthielt. Diese Sicht entspricht nicht nur sozialistischen Überzeugungen, sondern stellt eine gute geschichtswissenschaftliche Methode dar, das Ganze jener Periode des 16. Jahrhunderts in den Griff zu bekommen".*[24]

Inwieweit diese Aussage aus dem Zusammenhang herausgenommen ist, kann ich nicht ermessen. Mir scheint aber diese Aussage auf jeden Fall mißverständlich zu sein. Sieht man ökonomische, soziale und sogar revolutionäre Aspekte **in** der geschichtlichen Umwelt der Reformation, dann ist dem zuzustimmen. Meinte Blake aber, daß solche Anschauungen im Sinne der Reformation gelegen haben, dann muß man widersprechen. Freilich hat auch Luther zu den Themen der damaligen Zeit reden und Stellung nehmen müssen, wie wir es alle heute tun müssen. Aber damit ist die Reformation noch nicht eine ökonomische, soziale oder gar revolutionäre Bewegung geworden, auch nicht, wenn man von „Aspekten" spricht.

Freilich, das Thema „Reformation und Revolution" wird wohl auch im kirchlichen, im ökumenischen Bereich unserer Tage aktuell. Die Konferenz „Kirche und Gesellschaft" in Genf im Juli 1966 hat sich auch mit dem Problem der Revolution in christlicher Sicht beschäftigt und gefragt, ob nicht vielleicht Revolution, Anwendung von Gewalt, ein richtiges Mittel sein kann, für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt zu sorgen, für eine gerechtere Verteilung der Güter dieser Erde. Die Botschaft dieser Konferenz redet zurückhaltend, sie spricht nur aus: *„Als Christen müssen wir uns für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen."* Aber man habe auch erkannt, daß eine radikale Einstellung, also das Eintreten für eine grundlegende Änderung in der Gesellschaft *„die tiefere Verankerung ... in der christlichen Tradition"* habe und ihr *„einen berechtigten Platz im Leben der Kirche"* einzuräumen wäre.[25]

Die Prager Christliche Friedenskonferenz hat sich ebenfalls mit dem Thema befaßt und sich für eine „gerechte Revolution" ausgesprochen. Der aktive Widerstand des Christen sei geboten gegen eine Herrschaft, die ihr Amt miß-

24 NEUE ZEIT (Organ der CDU-DDR), 03.11.1967.

25 DIE ZEICHEN DER ZEIT (Ev.Monatsschrift), Nr. 10/1966, S.353.

braucht, aber es dürfe bei solchem aktiven Widerstand nicht bleiben, man sei vielmehr verpflichtet, gleichzeitig ein Programm der Machtübernahme zu entwickeln. Damit gehe der Widerstand in Revolution über. Freilich will man sie nur als das letzte und äußerste Mittel ansehen, aber man behauptet: *„Wenn sich Christen für die Revolution einsetzen, leiten sie das Recht dazu nicht von einer Idee der Revolution, sondern vom Evangelium ab".*[26] Damit wird das Evangelium zum Gesetz und schließlich alles falsch. Das ist genau die Begründung, die für den Bauernkrieg gegeben wurde, und der Luther entschieden widerstanden hat. Hier wird das Evangelium zum Mittel, menschliche, irdische, wirtschaftliche Forderungen durchzusetzen. Im Evangelium geht es aber nicht um die Befreiung des Menschen im äußeren, sondern im inneren Sinn, d.h. es geht um das Heil des Menschen. Im Kirchenkampf (1933-45) sagte man: „Kirche muß Kirche bleiben". Ebenso können wir sagen: Evangelium muß Evangelium und Reformation muß Reformation bleiben.

Auch Vitali Borovoj, ein Erzpriester und Professor der Russisch-Orthodoxen Kirche in Leningrad, hat zu dem Problem Stellung genommen. Er sagt wohl richtig: *„Christen sind weder für das Neue noch für das Alte, sondern für das Ewige."* Doch verstehe ich dann nicht, wie er fortfahren kann: *„Das Ewige kann sich jedoch im Zeitlichen nur durch die ewige Schaffung neuer Formen verkörpern, die in neue Qualitäten übergehen durch die ewige Forderung neuer Formen, durch Revolution."* Weiter stellt er fest: Die *„Kirchen standen nie auf der Seite der Revolution, und zwar* (so fährt er m.E. falsch fort -K.) *aus dem einfachen Grunde, weil sie Gefangene einer kosmoszentrierten Sicht der Wirklichkeit und Gefangene einer statischen Sicht der gesellschaftlichen Ordnung waren, die als ein für allemal auf Erden errichtet verstanden wurde".*[27]

Wohl haben die Kirchen manche Schuld auf sich geladen, daß sie mit bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, mit irgendeinem Staat eng verbunden waren, aber ich sehe die große Gefahr, daß wir wieder dem Zug der Zeit folgen. Hier habe ich meine Bedenken dem Widerstand gegenüber, wie ihn etwa Dietrich Bonhoeffer bejaht hat, einen Widerstand also, der die Möglichkeit von Gewalt einschloß. Hier habe ich Bedenken gegen eine Bejahung gewaltsamer Veränderungen von Gesellschaftsformen. D.h. nicht, daß wir immer am Alten zu kleben, Altes zu bejahen hätten. Das hat gerade Luther nicht getan. Aber wir haben m.E. vom Evangelium her kein Recht, für die gewaltsame Änderung der Gesellschaft einzutreten. Christen sind wohl Diener Christi in dieser Welt, auch im Ringen gegen Ungerechtigkeiten. In Genf

26 Revolution als theologisches Problem, Bericht der theologischen Kommission des Beratenden Ausschusses der christlichen Friedenskonferenz, Sofia, Oktober 1966, in: DIE ZEICHEN DER ZEIT, Nr. 3/1967, S.102.

27 *Vitali Borovoj*: Herausforderung und Relevanz der Theologie in der sozialen Revolution unserer Zeit, in: DIE ZEICHEN DER ZEIT, Nr. 8/1967, S.293-296, Zitate S. 295.

wurde auf der Konferenz „Kirche und Gesellschaft" richtig festgestellt, daß es keine besondere christliche Gesellschaft gäbe. Es bleibt bei dem Wort Christi: *„Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen"* (Matth.26,52). Es bleibt bei dem Wort: *„Die Rache ist mein, ich will vergelten"* (Dtn.32,35). Weil es um das Ewige geht, um das Heil, um das ewige Leben bei Gott, haben wir kein Recht, Waffen anzuwenden für die Durchsetzung menschlicher Ziele. Das ist nicht nur eine Absage an alle Kreuzzugsgedanken der Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch eine Absage an heutige Zeiterscheinungen. Die Kirche soll gewiß nicht immer nur der Zeit hinterherjapsen. Aber es ist kein Beweis für die Aussage von Borovoj, wenn er meint, daß die Kirche durch ihre Ablehnung der Revolution Millionen von Gläubigen verloren habe. Mit Zahlen läßt sich da wohl nicht entscheidend etwas begründen!

Wohl bin ich mir bewußt, daß damit nicht alles zum Thema „Reformation und Revolution" aus christlicher Sicht gesagt ist. Aber wir müssen uns ja hüten, hier der Mode der Zeit zu folgen. Wenn Blake so über Göttings Rede hat urteilen können, bleibt zu fragen, ob hier nicht Unterschiede im Glauben deutlich werden. Die Reformierten (und Blake ist Reformierter) haben immer ein ganz anderes Verhältnis zur Politik und zum Widerstand eingenommen als wir Lutheraner.

Was bedeutet das Gesagte nun für uns heute?

Professor Jenssen (Berlin) hat in einem Aufsatz in der UNION m.E. richtig über „Luthers reformatorisches Anliegen heute" gesagt, daß es um keine ideologische Koexistenz, um kein weltanschauliches Miteinander mit den Marxisten gehen kann. Das Gerede vom „roten D.C.-tum" wäre nur dann richtig, wenn es einen solchen ideologischen Synkretismus, also ein weltanschauliches Durcheinandergemenge von Christentum und Marxismus gäbe. Er ist davon überzeugt, daß dem in der DDR jeder Nährboden durch die völlige Trennung von Staat und Kirche entzogen sei. Die CDU habe ausdrücklich darauf verzichtet, von einem *„Sozialismus aus christlicher Verantwortung"* zu reden. Man dürfe auch den Sozialismus nicht theologisch rechtfertigen, aber man müsse sagen, wie wir als Christen in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung zu leben und zu handeln hätten. Wie oft liest man aber, daß der Sozialismus wesentliche Ideale des Christentums verwirkliche?! Deshalb muß ich das, was Jenssen sagt, von der Praxis her bezweifeln. In dem Reden von den Gemeinsamkeiten des marxistischen und christlichen Humanismus, wie wir es nicht nur in Kreisen der CDU, sonder auch bei Emil Fuchs und Bischof Mitzenheim finden, sehe ich eben doch die Gefahr des Durcheinandergemenges von Marxismus und Christentum. Gerade bei der CDU sehe ich die Gefahr, daß man uns Christen für den Sozialismus vereinnahmen will. Dafür gibt es ja wirklich zahlreiche Äußerungen. Erst gestern stand in der UNION: *„Unsere politische Arbeit muß sinnvoll einfließen in die Wirksamkeit aller Volkskräfte zur Stärkung der Republik auf allen Gebie-*

ten des gesellschaftlichen Lebens".[28] Die CDU möchte doch die Mitarbeit der Christen zum Aufbau des Sozialismus in der DDR. Was bedeutet hier „Sozialismus"? Wir sehen immer wieder, wie der Sozialismus weltanschaulich verstanden wird auf der Grundlage des Marxismus, der atheistisch ist. Deshalb sind wir ja auch gegen die Jugendweihe. Wenn es nur um einen Sozialismus als Wirtschaftsform ginge, wäre es etwas ganz anderes.

Das muß genügen. „Reformation und Revolution" kann zuletzt nur heißen: Was sagen wir als evangelisch-lutherische Christen von der Reformation her zur Revolution? Gewiß nicht nur ein Nein in dem Sinne, als ob wir immer für das Alte wären, gewiß nicht nur ein Ja, weil wir um den wissen, der der Herr der Welt ist und kommen wird, diese Welt zu verwandeln. Auf diese Verwandlung, auf diese Neuschöpfung durch Christus am Ende der Zeit warten wir. In seinem Reich wird es Frieden und Gerechtigkeit geben. Für uns Christen gilt hier das Wort aus Offb. 13,10: *„Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen"*. Hier auf Erden wird es nie ein Paradies, wird es nie das Heil geben. Das sagen wir, weil wir den Menschen kennen, der von Gott gefallen und ein Sünder ist. Weil wir um die Sünde des Menschen wissen und unseren gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Herrn kennen, sind wir weder für das Alte noch für das Neue, sondern für das Ewige. Freilich leben wir Christen in dieser Welt und werden mit unseren Kräften für das Richtige eintreten, aber das Evangelium ist kein Kampfmittel zur Veränderung dieser Welt. Es ist die Botschaft, die uns zu verkündigen und zu leben aufgetragen ist für die Rettung im Reich Jesu Christi. Wohl hat dies Reich in der Kirche begonnen, aber vollendet wird es erst an jenem Tage. Weil wir um das Ewige wissen, richtiger um den Ewigen, sind wir nicht Gebundene dieser Welt und ihrer Gesellschaftsformen, sondern sind frei vom Alten und vom Neuen für ihn.

28 DIE UNION, 18.11.1967.

Johannes Hasselhorn

Luthers Katechismus für Leute von heute

Der Verfasser hat diesen Vortrag als Hauptreferat der 19. LOUIS-HARMS-KONFERENZ im Vorjahr gehalten (9.11.1996), die unter dem Thema stand: „Dem Glauben eine Sprache geben." Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die 20. LOUIS-HARMS-KONFERENZ am 8. November 1997 wiederum in Farven stattfinden wird, bei der unser Redaktionsmitglied Dr. theol. Armin Wenz aus Görlitz das Hauptreferat halten wird. *J.J.*

Vorbemerkung:

Im Laufe meines Lebens habe ich in mehreren Kirchen innerhalb der EKD gelebt, in andere durch dienstliche Aufgaben Einblicke bekommen, aber auch die Konfessionalität überseeischer Kirchen kennen gelernt.

Erst mein Dienst in Hermannsburg als Leiter der Niedersächsischen lutherischen Heim-Volkshochschule hat mich innerlich getrieben, das Wesen und die Identität einer lutherischen Kirche aufmerksam zu suchen. Besonderen Dank schulde ich an dieser Stelle dem ehem. Superintendenten Lic. W. Srocka, aber auch Theologen der Hannoverschen Landeskirche.

So bewegt mich seit vielen Jahren die Frage: Wann ist eine Kirche mit Recht eine lutherische Kirche zu nennen und wann verliert sie diese Identität? Diese Frage stellte sich mir, nachdem die Theologie Luthers mich immer mehr von innen her geistlich und theologisch bestimmte. Meine Antwort auf diese Frage ist sehr schlicht und bescheiden geworden: Solange der Kleine Katechismus Luthers in der Kirche „im Schwange" ist - um ein Wort Luthers zu gebrauchen - solange haben wir es mit einer lutherischen Kirche zu tun. Je mehr dieser Katechismus dem kirchlichen Bewußtsein entschwindet, desto mehr verliert eine Kirche das Recht, sich vom lutherischen Bekenntnis her zu definieren. „Im Schwange sein" heißt für mich, daß in Predigt, Unterweisung und Seelsorge, ja auch in den Fragen wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Art spürbar wird, daß hier dieser Katechismus Pate gestanden hat.

Meine eigene theologische Ausbildung stand nicht unter dieser Voraussetzung. Wo sie aber zum Zuge kam, z.B. bei meinem Göttinger Lehrer Prof. Hans Joachim Iwand (1947/48), war sie in Tübingen 1949 nicht prüfungsrelevant. Unsere theologische Ausbildung in Tübingen und besonders im dortigen Stift, erfolgte ganz im Banne der Existenzphilosophie. Heideggers „Sein und Zeit", Kierkegaards „Entweder-Oder" und „Der Begriff der Angst", standen im Mittelpunkt unserer Stiftgespräche, sobald es um das Grundverständnis von Theologie ging. Luther kam nur in der Kirchenge-

schichte kräftiger zum Zuge durch Prof. Rückert und seinen damaligen Assistenten Gerhard Ebeling. Nur Prof. Michel konnte in einem NT-Seminar entsetzt fragen: „Kennen Sie denn nicht Luthers 'De servo arbitrio'? Wie wollen Sie ohne diese Voraussetzung denn die Bergpredigt begreifen?" Diese Frage ging tief in mich hinein.

Meine Generation hatte weitgehend keine Abwehrkräfte, als der Katechismus - ob lutherisch oder reformiert - für den Gebrauch in den Kirchen abgetötet und abgetrieben wurde. Die Argumente der Religionspädagogen lassen sich kurz zusammenfassen:

- der Katechismus ist historisch veraltet
- der Katechismus ist didaktisch für den Unterricht überholt
- der Katechismus ist ein theologisches Fossil, total veraltet.

Die Religionspädagogik, die uns damals so belehrt hat, krankte an zwei Stellen, die mir aus dem württembergischen Altpietismus und der Erwekkungsbewegung in Ostfriesland kommend bis heute einleuchtend sind:

a) *Die Bedeutung des Gebetes und der Meditation* wurde anders gewichtet als es Luthers Katechismus zuläßt. Luthers Katechismen verstehen sich als eine „Laien-Bibel", d.h. wer sie recht schmecken will, muß mit ihnen umgehen, wie Luther mit der Heiligen Schrift. Und da gilt zuerst das Gebet um das angemessene Verständnis des Gelesenen. Luther kann von diesem Beten sagen: „Daß die Heilige Schrift ein solches Buch ist, das aller andern Bücher Weisheit zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt, als allein dies."[1] In Lesen und Bedenken von Bibel und Katechismus stößt unser Verstand an klar gesetzte Grenzen, weil wir es hier mit Leben zu tun haben, das über unsern Verstand hinausgeht: Ewiges Leben!

b) Die zweite Krankheit hat mich in vielen Jahren umgetrieben, weil sie uns ausgetrieben wurde. Aus dem Bengel'schen Pietismus kommend war der Kleine Katechismus deshalb so befreiend, weil er in seiner Erdverbundenheit „streng ausgerichtet auf den lieben Jüngsten Tag"[2] (A.Peters) ist. Die endzeitliche Weltsicht verbunden mit nüchterner Weltverbundenheit wich in den letzten Jahrzehnten dem radikalen Weltverbesserungsdrang, der heute weithin in tiefe Verzweiflung umgeschlagen ist.

Der Verlust des Gebetes und die befreiende Hoffnung auf den lieben Jüngsten Tag sind zur tiefen Krankheit unserer Zeit geworden. Daran ist die Religionspädagogik gewiß nicht allein schuld. Viele Strömungen haben zusammengewirkt, die uns die heutige Sprachlosigkeit der Christen über ihren Glauben beklagen läßt. Das aber ist meine Grundthese: Der kleine Katechismus Martin Luthers hat in vielen Generationen dem Glauben eine Sprache gegeben. Hier haben wir kurz zusammengefaßt eine eigenständige Gesamtschau des biblischen Glaubenszeugnisses. Albrecht Peters konnte zu Recht

1 *Martin Luther,* Vorrede der deutschen Schriften, Wittenberger Ausgabe 1539 WA 50,659,6ff.

2 *Albrecht Peters,* „Vermittler des Christenglaubens" in Luther, Zeitschrift der Luthergesellschaft, 51. Jahrgang 1980 S. 31.

behaupten: „In ihnen hat sich die 'Spiritualität' der lutherischen Reformation 'inverbiert', um nicht zu sagen inkarniert."[3] Wenn wir es denn wagen, neu mit dem Katechismus umzugehen, wird er unter den heute gegebenen Bedingungen uns eine neue Sprache des Glaubens schenken. Wie keine andere Generation vor uns sind wir heute darauf angewiesen, daß wir Anerkennung finden. Jede und jeder soll die oder den andern in seinem Wert als selbstbewußtes, eigenständiges Wesen anerkennen und will auch so selber von dem Mitmenschen gesehen und gewertet werden. Das hat es in dieser durchgehenden Erwartung in früheren Zeiten noch nicht gegeben. Philosophen sehen darin die Folgen des erreichten Wohlstandes.

Wer in Luthers Katechismus hineinhört, der wird erkennen können, daß uns auf eine heute vielleicht ungewohnte Weise Anerkennung zugesprochen wird. Durchgehend ist der Katechismus bestimmt von der Güte des gebenden, schenkenden Gottes, der uns als seine Kinder mit Mutterhänden leitet, führt und unser Lebensfragment zur Vollendung führt. In solcher Anerkennung können wir Heutigen sehr wohl zu einer neuen Sprache des Glaubens finden, gerade die junge Generation. In einer Untersuchung über den Gottesglauben junger Menschen (1980) steht: „Sie fragen noch nach Gott, aber christliche Antworten fallen ihnen nicht mehr ein." Es sind unsere Kinder oder Enkelkinder, von denen hier die Rede ist. Haben wir ihnen die Anerkennung entgegengebracht die sie spüren läßt, daß sie angenommen sind, so wie Gott uns in Jesus angenommen hat? Schließlich ist nicht die Jugend von heute schlechter als irgend eine Jugend je zuvor. Aber sie sind moderne Menschen, die zuerst danach fragen, was sie in unseren Augen wert sind.

Ein alter luth. Theologieprofessor, Dr. Carl-Heinz Ratschow/Marburg, hat sich dazu vor 10 Jahren im Zusammenhang mit 1. Kor. 15 geäußert. Er kommt - ganz im Sinne des Katechismus - zu folgendem Ergebnis:

„Wenn wir als Kirchenglieder, wenn wir als Pädagogen oder wenn wir als Universitätslehrer so tief darunter leiden, daß es uns offenbar nicht gelingt, uns der Welt verständlich zu machen, daß die jungen Menschen uns nicht hören, scheinbar nicht hören können, dann ist das sicher auch eine Frage an unseren Fleiß, aber das Entscheidende sitzt woanders. Das Entscheidende sitzt da, daß Paulus uns sagt: Ja, es stimmt wohl mit eurer Auferweckungsgewißheit nicht. Denn wenn es mit eurer Auferweckungsgewißheit stimmen würde, dann würde euer Werk der Liebe nicht so leer sein. Das ist allerdings ungeheuerlich. Aber so müssen wir uns wohl fragen lassen."[4]

Wer Rede und Antwort stehen will im christlichen Glauben, muß also schon von der Schöpfung bis zur Neuen Schöpfung selber glaubend in diese hineingenommen sein. Nicht umsonst erklärt die Konkordienformel (Epi-

3 *Albrecht Peters,* „Die theologische Konzeption des Kleinen Katechismus" in „Pastoraltheologie", 25. Jahrgang 1984 S. 341.

4 *Carl Heinz Ratschow,* „Von der Auferweckung Jesu" in „Von den Wandlungen Gottes", 1986 S. 335.

tome) von Luthers Katechismus, es sei eine „Laienbibel, darin alles begriffen, was in Heiliger Schrift weitläufig gehandelt und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöten ist" (1530).[5] Aber damit sind wir unserem Thema weit vorausgeeilt. Wir müssen zunächst einmal die Frage behandeln, wie Luther denn zu seinen Katechismen gekommen ist. Schließlich wollte er am Ende seines Lebens, daß alles vergessen werden könnte, was er geschrieben habe, allein die Schrift vom unfreien Willen und das Katechismuswerk solle erhalten bleiben.

1. Warum schreibt Luther einen Katechismus?

Zeit seines Lebens war Luther ein angefochtener Mensch. Zum Helden taugte er nicht, auch wenn Generationen ihn so gesehen haben. Er trug schwer an seinem Auftrag, der sich aus seiner Ordination eines Professors für Bibelwissenschaft ergab. Er mußte seiner Kirche sagen, was er aus der Heiligen Schrift schöpfte. Er mußte es offen und ehrlich tun. Er durfte seine Person dabei nicht schonen. Daher konnte er sagen: „Wenn der Glaube da ist, so kommen hundert böse Gedanken, hundert Anfechtungen mehr als zuvor." An anderer Stelle spricht er davon, daß er die meisten Anfechtungen im Bette gehabt habe, bei Nacht, neben seiner Käthe liegend! Da sind die Anklagen auf ihn eingestürmt.

Kaiser Karl V. hat z.B. die Reichsacht, d.h. das Todesurteil über Luther nie aufgehoben und hat ihn als Kaiser überlebt (1555). Der Schutz seines Landesherrn war für Luther überlebenswichtig. Der Bauernkrieg (1524) hatte für die Gemeinden um Wittenberg herum verheerende Folgen. Allein in der Schlacht bei Frankenhausen (14. Mai 1525) waren 5000 Aufständische gefallen und fast 1000 gerieten in Gefangenschaft. Große Teile Europas litten unter wirtschaftlichem Niedergang. In der Wirtschaftsgeschichte nennt man diese Jahre „die Zeit der Revolution der Preise". Die Preise für die notwendigen Lebensmittel stiegen unentwegt. Viele Bauernwirtschaften im weiten Umkreis von Wittenberg waren ohne Männer; Frauen und Kinder mußten die Hauptlast des verlorenen Bauernkrieges und des Niedergangs der Wirtschaft tragen. Anläßlich von Visitationen lernt Luther die verheerenden Zustände in den Dörfern rings um Wittenberg hautnah kennen. Tief betroffen schreibt er im Vorwort des Kleinen Katechismus über die noch lebende Bevölkerung den Satz: „Sie leben dahin wie das liebe Vieh und wie unvernünftige Säue."[6] Während er am Katechismus arbeitet schreibt er an Pfr. Martin Görlitz nach Braunschweig: „Ich bin im Augenblick damit beschäftigt, einen Katechismus

5 Epitome, „Von dem summarischen Begriff", BSLK 769,7-10.

6 „Unser Glaube", „Die Bekenntnisschriften der Ev.luth. Kirche", bearbeitet von Horst Pöhlmann 1986 S. 531.

für die rohen Heiden zu schaffen."[7] Luther weiß sich als Missionar an die notleidenden Menschen gewiesen. Ein Leben lang hat sich Luther mit der Gestalt Abrahams befaßt. Keiner Gestalt der Bibel hat er mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Abraham ist ihm der Missionar Gottes mitten unter den Heiden, so wie er Luther unter „getauften Heiden" lebt. Die Aufgabe bleibt die eine: Ihnen mit Herzen, Mund und Händen das Evangelium lieb zu machen. Nun erleben diese Menschen auch noch die Reformation und damit bricht in ihre Lebensverhältnisse ein sie wahrscheinlich elektrisierendes Stichwort ein, das Wort von der Freiheit eines Christenmenschen. Sie verstehen es auf ihre Weise, wie der Bauernkrieg gezeigt hat. Luther sagt dazu in der Vorrede des KK: „Und wo das Evangelium kommen ist, haben sie dennoch fein gelernt, alle Freiheit meisterlich zu mißbrauchen".[8] Das Wort von der Freiheit ist bis zum heutigen Tage eines der schwersten Worte der evangelischen Christenheit. Und doch resigniert Luther nicht in dieser wahrhaft verzweifelten Lage der Gemeinden. Der große Spannungsbogen von der Schöpfung bis zur Erlösung d.h. die Auferweckungsgewißheit läßt ihn nach vorne schauen. Was er selber vielen Freunden geraten hat, und was von der Urkirche her Ordnung ist, versucht er selber, nämlich für diese Lage der Kirche einen Katechismus zu schreiben.

Oft hat er über Stücke des Katechismus Predigten gehalten. Er greift daher auf diese Predigten zurück. Bereits 1516 hatte er die zehn Gebote als Anleitung zur Beichte der Gemeinde ausgelegt. Ein Jahr später predigt er in der Fastenzeit über das Vaterunser. Zum Glaubensbekenntnis hatte er 1520 eine „Kurze Erklärung" herausgegeben. Seit der Rückkehr von der Wartburg im März 1523 hat er jährlich Katechismuspredigten eingeführt. Über die „nötigsten Stücke", d.h. die drei ersten Hauptstücke predigte er eindrücklich im Jahre 1528. Er konnte auf etwa 30 Predigtreihen zurückgreifen, als er Ende 1528 damit beginnt zunächst den Großen und dann den Kleinen Katechismus herauszugeben. Zuerst wollte er die evangelisch gewordenen Pfarrer ermuntern diese drei Hauptstücke in ihren Gemeinden zu treiben und bittet sie, sie möchten „stetig anhalten mit Lesen, Lehren, Lernen, Nachdenken und Nachsinnen und nicht ablassen, bis sie erfahren und dessen gewiß werden, daß sie den Teufel zu Tode gelehrt haben."[9] Gemeindeaufbau mit KK ist für Luther ein Kampf mit dem Teufel. So hart sieht er die gestellte Aufgabe.

Was uns modernen Menschen so schwer fällt ist die Pädagogik, deren sich Luther dabei bediente. Wir halten heute weitgehend den Glauben und die Religion für eine Sache des Gefühls, ohne danach zu fragen, welcher Zeitströmung wir damit das Vorrecht einräumen. Natürlich weiß Luther auch

---

7 Zitiert bei Heinrich Bornkamm, „Martin Luther in der Mitte seines Lebens", 1979 S. 527 WAB 5;5,22.

8 Unser Glaube, a.a.O. S. 531.

9 Unser Glaube, a.a.O. S. 589.

um Glaubenserfahrungen und tiefe Empfindungen, aber das alles bedarf einer klaren denkerisch geübten Grundlage. Das Kennen und Auswendiglernen der drei nötigsten Stücke ist für den Christen die gleiche Verpflichtung, wie für einen Handwerker, „der seines Handwerks Recht und Gebrauch" kennen muß, wenn er weiterhin Zunftgenosse bleiben will. Aber diese Pädagogik Luthers, die wir in Glaubensdingen so sehr ablehnen, hat auch eine tiefe geistliche Bedeutung. Luther sagt: „Bei einem solchen Lesen, Hersagen und Nachdenken ist nämlich der Heilige Geist gegenwärtig und gibt immer mehr Licht und Andacht dazu so daß es immer besser und besser schmeckt und eingeht."[10]

2. Der Aufbau von Luthers Katechismus

Die drei ersten Hauptstücke sind seit Anfang der Christenheit Grundbestandteil des Wissens der Gemeinde. Dabei stand lange an der Stelle der zehn Gebote das Doppelgebot der Liebe. Seit Augustin sind die zehn Gebote wieder zur Geltung gekommen. Aber warum gerade der Aufbau: Zehn Gebote (1. Hauptstück), Credo (2. Hauptstück) und Vaterunser (3. Hauptstück)? Alle Möglichkeiten und Spielarten waren längst durchprobiert und theologisch begründet, als Luther diese Entscheidung traf. Er nimmt auch die in der Gemeinde bekannten Formulierungen, was besonders bei den zehn Geboten ihm von vielen „Besserwissern" angekreidet wird. Luther denkt und entscheidet gemeindenah. Bereits in der kurzen Erklärung von 1520 begründet er diesen methodischen Weg mit folgenden Worten:

„So lehren die *Gebote* den Menschen seine Krankheit erkennen, daß er sie sieht und empfindet, was er tun und nicht tun, lassen und nicht lassen soll und sich also als einen Sünder, d.h. einen durch Abkehr von Gott verdorbenen Menschen erkennt. Danach hält er ihm das *Glaubensbekenntnis* vor und lehrt ihn, wo er die Arzenei, welche Gnade heißt, finden kann, welche ihm hilft fromm zu werden, daß er die Gebote halten kann. So zeigt Gott dem Menschen also seine Barmherzigkeit, die er ihm in Jesus Christus entgegenbringt und anbietet. Und drittens lehrt das *Vaterunser* den Menschen, auf welche Art er diese Gnade begehren, ergreifen und sich aneignen soll, nämlich durch das im Glauben gesprochene, demütige und trostreiche Gebet. Dann wird sie (d.h. die Gnade) ihm gegeben werden und er wird durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig."[11]

Dieser Aufbau läßt erkennen, daß Luther den KK als Lebenshilfe versteht. Es ist eine Hilfe zum Leben, die aus dem Glauben kommt. Der Glaube

10 Unser Glaube, a.a.O. S. 596.

11 *Martin Luther*, „Evangelium und Leben", TB 4 1983 S. 136 „Kurze Erklärung des christl. Glaubens", 1520 WA 7,204-229.

ist ihm „ein tätig, geschäftig Ding" (Römerbrief Vorrede). Der Glaube ist eben kein theoretischer Überbau über das fromme Empfinden, er ist kein Nebenweg an der Hauptstraße des Lebens vorbei. Der Glaube ist vielmehr der Weg zu einem gelungenen Leben, zu einer Einstellung, die ja sagen kann zum Bruchstückhaften des Lebens, weil sie eine Hoffnung kennt, die einmal alles neu machen wird. Wenn wir auf Luthers Worte hören, dann beschreibt er die Reihenfolge: Zehn Gebote - Glaubensbekenntnis - Vaterunser als den Weg aus der Krankheit heraus zur Gesundung.

Weil Luther weiß, daß der Weg zur Gesundheit keine Rennpiste ist, sondern ein Weg, der seine angemessene Zeit braucht, darum erläutert er in der Vorrede zum KK, wie das Lehren, Lernen und Beten geschehen soll.[12]

1. Schritt: Der Prediger „nehme sich ein und dieselbe Fassung vor"! In Ehrfurcht vor dem, was an Katechismuswissen bruchstückhaft in den Gemeindegliedern noch lebt, nimmt er keine Formulierung, die sie nicht kennen können. Er will den Menschen das wichtige Gefühl geben: Das Neue der Reformation liegt nicht in den Worten, sondern in einem neuen Verstehen der alten Worte. Wir würden heute sagen: Luther achtet sehr darauf, daß die Menschen das Gefühl der Anerkennung behalten.

2. *Schritt*: „Belehre sie hernach über das Verständnis". Das ist Luthers Verständnis der Meditation. Meditieren heißt für Luther: „Nicht allein im Herzen, sondern auch die mündliche Rede und die Buchstaben der Worte in der Bibel immer treiben und reiben, lesen und nochmals lesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint." Das ist Anweisung zu eigenständigem Denken und Nachdenken, zu verantwortungsvollem Hören. Luther unterstreicht, daß dies kein Schnellkurs in Glaubensdingen sein kann. Der Glaube will in solchem Nachdenken wachsen, darum sagt er: „Nimm dir dazu Zeit"!

3. Schritt: „Vermittle ihnen auch ein reiches und weiteres Verständnis". Besonders sollen die Dinge angesprochen werden, „die bei deinem Volk am meisten Not leiden". Hier muß der Katechismuslehrer wirklich tief eintauchen in die Alltagsprobleme seiner Hörer. Das kann er nur, wenn er ihnen ganz nahe ist und trotzdem sich über die Dinge dieser Welt geordnete Vorstellungen machen kann. Hier ist Geistesgegenwart gefordert im wahrsten Sinne des Wortes.

4. Schritt: Es ist der Weg von der Weite zum Gewissen. Immer wieder betont Luther, daß man „Niemanden zum Glauben oder zum Sakrament zwingen kann". Wenn also kein Zwang und keine psychologischen Tricks helfen, dann muß der Katechismuslehrer zum Prediger werden. Luther empfiehlt „so zu predigen, daß sie sich selber ohne unser Gesetz herzudrängen und geradezu uns Pfarrherrn zwingen, das Sakrament zu reichen". Wie wenig er selber dazu imstande war, sehen wir daraus, daß er einmal den Wittenbergern we-

12 Unser Glaube, a.a.O. S. 532 - 536.

gen ihrer harten Herzen überhaupt nicht mehr predigen wollte. Er hat sich wieder gefügt, denn auch das wäre ein „Zwang" gewesen, mit dem nichts erreicht wird. Der Prediger bleibt hier Bettler und sonst nichts. Aber Luther weiß auch, daß eine solche Predigt „viel Mühe und Arbeit, Gefahr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank" bringt. So bleibt Luther auf dem Boden der Tatsachen in einer Nüchternheit, die nur jemand aushalten kann, der von der Auferstehungsgewißheit durchdrungen ist.

Erweckung bleibt immer ein Wunder, ein Geschenk, nichts als Gnade. Aber bitten dürfen wir darum, auch wenn wir nichts sehen.

3. Das „ich" und „für mich" in Luthers Katechismus

In langem und intensivem Bibelstudium hat Luther mit diesem Wort Zwiesprache gehalten, er wohnte in diesem Wort, er hatte mit ihm Umgang „wie man mit einer Person verkehrt".[13] In diesem Umgang wurde ihm klar, daß Jesus Christus die Mitte der Botschaft der Bibel ist. Er selber ist das Wort Gottes. Er allein ist die Wahrheit, d.h. der Mächtige, der frei macht. Es ist daher konsequent, wenn in der Mitte der drei Hauptstücke der 2. Glaubensartikel die Schlüsselfunktion übernimmt. In der Erklärung dieses Artikels von der Erlösung stehen die Worte „mein", „ich" und „für mich" am dichtesten beieinander. Hier haben wir die heilsentscheidende Mitte des christlichen Glaubens vor uns. Hier wird aber auch das heute so ungeliebte Wort „HERR" in seiner Bedeutung geklärt. Dieser Jesus Christus erweist sich darin als der Herr, weil er für mich verlorenen und verdammten Menschen eingetreten ist. Er hat mich mit seinem Blut, Leiden und Sterben frei gemacht, d.h. angenommen, so daß ich jetzt unter ihm leben und ihm dienen kann in Zeit und Ewigkeit. Enger als hier kann die Beziehung zwischen Christus und mir nicht beschrieben werden, was es heißt, ein angenommener Mensch zu sein. Das „solus Christus" ist keine einsame Formel, es ist herausgewachsen aus dieser bleibenden Beziehung. Der erste Artikel von der Schöpfung und der dritte von der Heiligung sind von dieser Bedeutung des „ich" und „für mich" aus zu begreifen.

Der erste Artikel spricht bildhaft und eindeutig von „sola gratia". Man hat ihn - ich denke zu Unrecht - als den Vorhof zum 2. Artikel gesehen. Dann wäre der 3. Artikel ja auch nur ein „Nachschlag"! Luthers Erklärung beginnt mit den Worten: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen". Eine so hohe Würde wird mir und meiner Umwelt zugesprochen. Wir sind nicht nur sinnlose Zufälligkeiten eines uneinsehbaren Schicksals, sondern „Kinder Gottes". Luther selber weiß, daß dieser Artikel von der Schöp-

13 *Gerhard Gloege*, „Freiheit und Bindung im Umgang mit der heiligen Schrift nach Luther" in „Kerygma und Dogma" 22. Jahrg. 1976.

fung „das schwerste Stück des Glaubens" ist. Nichts ist hier selbstverständlich. Das „für mich" der Schöpfung kann nicht geglaubt werden ohne das „für mich" der Erlösung! Jetzt erst wird der Zusatz „samt allen Kreaturen" für uns heute eine bedrängende Handlungsanweisung. Mit Luthers Katechismus stehen wir vor der Frage nach dem Umgang mit der Schöpfung. Ist unsere Antwort ein „Wohlgeruch Christi" oder trotten wir dort fraglos mit wo der Weg zum Untergang beschritten worden ist? Erfährt die Kreatur etwas von der Anerkennung, die uns wiederfahren ist? Die gnadenlosen Viehtransporte, die gegenwärtig im Gerede sind, fordern uns heraus zur Antwort.

Im ersten Artikel wird das „ich" und das „für mich" umschlossen von den Worten: „Ohn all mein Verdienst und Würdigkeit". Das Stichwort „Verdienste" begegnet dem Lutheraner im Streit um die Rechtfertigung, das Wort „Würdigkeit" umgreift die Sakramentslehre. Beide Male wird uns deutlich gemacht, daß unser Leben und das zum Leben Notwendige uns gewährt, geschenkt ist. Lutherische Theologie kann zur Ausbeutung der Resourcen dieser Welt nur ein eindeutiges „Nein" sagen. Das ist schlichte Katechismusweisheit! Sie ist es für Leute von heute.

Der dritte Artikel verbindet das „ich" und „für mich" im sola fide = allein aus Glauben! Noch einmal wird betont darauf hingewiesen, wo meine Grenzen sind. Eine harte Rede für alle, die grenzenlos sein möchten in ihrem Gefängnis. Wo der Heilige Geist mich heiligt, da schenkt er mir das Wunder des Glaubens an Jesus Christus. Welches Mittel benutzt er dazu? Antwort: das Evangelium und sonst nichts! Auf diesem Wege allein werde ich meiner Anerkennung von Herzen froh. Ohne die Gabe des Heiligen Geistes bleibt alles graue Theorie. Merkwürdig bleibt, daß Luther das Wort „Kirche" hier nicht gebraucht. In seinem Alterswerk „Von den Konziliis und Kirchen" hat er das begründet. Er sagt dort, der Papst habe das Wort allein auf sich und seinen Haufen bezogen, „unter dem blinden Wort Ecclesia, Kirchen".[14] Das Wort, das ihm besonders lieb ist heißt „Christenheit" oder „Gläubige". Zu beachten ist, daß er für den Jüngsten Tag und die Auferweckung aller Toten nichts sagt über das Schicksal derer, die nicht glauben. Da es darüber nur Spekulationen gibt, hat er dies den Generationen überlassen, die mit der verlorenen Auferstehungsgewißheit auch keine Liebe mehr ausstrahlen. Luthers Zurückhaltung ist Ausdruck umfassender Hoffnung und tiefer Liebe zu den Verlorenen.

Von diesen drei Artikeln sind die Zehn Gebote und das Vaterunser her verständlich. In den Erklärungen zu den zehn Geboten wird das „ich" ersetzt durch das „wir"! Mit diesem Wir sind alle Menschen gemeint. Es gehört zum Wesen des Menschen, daß er handelt, d.h. daß er wirkt. Luther meinte, daß unter allen Propheten und Aposteln auch keiner gewesen sei, der nicht zeitlebens habe wirken müssen und arbeiten. Doch der aufmerksame Leser erkennt, daß das erste Gebot in alle Lebensbereiche eindringt und uns vor Au-

14 *Martin Luther,* „Von den Konziliis und Kirchen", Hrsg. H.H. Borchert und Georg Merz, Ergängzungsreihe Band 7, 1963 S. 110.

gen hält wer und wie wir in der Tiefe unseres Menschsein sind. In der Wirklichkeit des Alltags, den Luther hier außerordentlich ernst nimmt, sollen wir unsere Krankheit erkennen, wie unfähig wir sind, von uns aus die Welt in Ordnung zu halten. Das ist eine harte, ernste und unwillkommene Aufklärung. Aber sie hat die Wahrheit auf ihrer Seite. Handeln kann daher nur noch jemand der um die Neuschaffung von Himmel und Erde weiß.

Das Vaterunser überrascht dadurch, daß die Auslegung deutlich macht, daß die Christenheit noch immer im Kampf steht und es bis zum Jüngsten Tage bleiben wird. Das Wort „wir" steht hier nicht für die ganze Menschheit, sondern für die an Jesus Glaubenden, die immer neu um Glauben flehen. Die Anerkennung wird z.B. daran deutlich, daß sie um das tägliche Brot bitten dürfen. Aber auch um das Wunder, den an uns schuldig Gewordenen herzlich zu vergeben, müssen wir bitten. Auch die Gläubigen sind noch vor dem Himmel draußen. Sie müssen darum bitten, daß sie als Angenommene in den Himmel kommen!

Wir kommen zum Schluß.

In der ersten Invokavitpredigt 1522 hat Martin Luther die Bedeutung des Katechismus wie einen Trompetenstoß erklingen lassen. Er sagt dort: „Wir sind allsamt zum Tode gefordert und keiner wird für den andern sterben, sondern ein jeder wird für sich mit dem Tode kämpfen... . Darum so muß jedermann selber die Hauptstücke, so einen Christen belangen, wohl wissen und gut gerüstet sein."[15]

Welche Aufgabe haben die folgenden Hauptstücke, von der Taufe und dem Hl. Abendmahl? Wenn das Vaterunser die Bitte um die Erweckung des lebendigen Glaubens ist, d.h. die um das Annehmenkönnen der Arzenei „Gnade", dann wollen die folgenden Hauptstücke uns einprägen, wo und wie wir heute die Anerkennung finden.

Da ist einmal die Heilige Taufe. Gerade die Kindertaufe kann, wie kein anderes Zeichen, der hellste und klarste Ausdruck dafür sein, daß alles Anerkanntwerden reinstes Geschenk ist.

Das Heilige Abendmahl kennt nur eine Melodie: „für dich" und „du bist angenommen". Der gehende, bleibende und wiederkommende Herr ist der Garant seiner Verheißungen. Wir sind es nicht.

Wir stellten die Frage: Luthers Kleiner Katechismus für Leute von heute? Und unsere Antwort kann nur lauten: Ja, denn wir wollen und müssen begründet wissen, warum und wie wir in Zeit und Ewigkeit Angenommene sind. Das ist der erste Schritt aus der Sprachlosigkeit des Glaubens herauszutreten.

---

15 *Martin Luther*, „Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister", Hrsg. von H.H. Borchert und Georg Merz, 4. Band 3. Aufl. 1964 S. 33.

Von Büchern

Ralph Bente, „Vernünftiger Gottesdienst", Bemerkungen zu den Anweisungen und Rubriken der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende. *(Heft 33 der 'Oberurseler Hefte'), Oberursel 1997. ISBN 3-921613-33-7, DM 5,40.*

Noch bevor die 'Evangelisch-Lutherische Kirchenagende' in ihrer endgültigen Gestalt erschienen ist und auf den Altären zumindest der SELK-Gemeinden Platz gefunden hat, brachte Pfarrer i.R. Ralph Bente, vormals Vorsitzender der Liturgischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und im September 1996 unversehens von Gott heimgerufen, seine Gedanken zum Gebrauch der künftigen Agende zu Papier, die nun in Heft 33 der 'Oberurseler Hefte' dankenswerterweise veröffentlicht sind.

Ob die Bemerkungen des Verfassers zu den Anweisungen und Rubriken der Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende wirklich dankbares Echo bei den Lesern finden, hängt zweifellos von der Bereitschaft der Pfarramtsinhaber ab, die Bestimmungen der Agende als verbindlich anzuerkennen (vgl. dazu S.9). Genau in diesem Punkt bleiben die Meinungen der für den Gottesdienstvollzug verantwortlichen Pastoren sehr geteilt, weshalb die Anmerkungen Bentes zum geordneten Ablauf der heiligen Dienste wohl nur eingeschränkt zur Geltung kommen dürften.

Der Rezensent erlebt jedenfalls, wie sehr einzelne Pfarrer in ihren Gemeinden eine von der Agende abweichende Sonderregelung einführen und über längere Distanz durchhalten, so daß diese Gepflogenheit beinahe zur Tradition wird und, da das 'ius liturgicum' nach altem Recht der Ortsgemeinde zusteht, zur herkömmlichen Gottesdienstordnung aufgewertet ist, der sich spätere Amtsnachfolger zu unterwerfen haben.

Ein Beispiel dafür liefert das gegenwärtige Kirchenjahr, das als Predigttext das jeweilige Sonntagsevangelium vorsieht. Dort, wo es erstmalig von der Kanzel verlesen wird, widerfährt ihm das Los, dem Glaubensbekenntnis *nach*zufolgen statt ihm vorauszugehen, womit denn das Credo nicht mehr als bekennende Antwort der Gemeinde auf die viva vox evangelii (vgl. S. 20) zu werten wäre. Ob eine derartige Akzentverlagerung noch als sachlich begründete Gestaltungsvariante gelten kann, muß bezweifelt werden.

Andere Eigenmächtigkeiten des Pfarrers, wie Bente sie auf den Seiten 13f (Begrüßung), 15 (Rüstgebet), 18 (Lesungen), 23 (Kanzelsegen), 35 (Spendeformel) beschreibt, mögen sich als situationsbedingte, zuweilen auch mit der individuellen Freiheit des Liturgen kokettierende Äußerungen verstehen, die von den Gottesdienstbesuchern zumeist geduldet werden.

Die Vielzahl der von Bente angeführten Beispiele von Veränderung oder gar Mißbrauch agendarischer Bestimmungen macht die Lektüre des Heftes „Vernünftiger Gottesdienst" erfrischend und verleitet angesichts mancher, die Sensibilität des Autors verratender Überzeichnungen den Leser zu verhaltenem Schmunzeln (S. 14, 18, 24, 26, 41).

So sehr die vorgelegte Interpretation der in der neuen Agende vorfindlichen Anweisungen und Rubriken Beachtung verdient, in einigen wenigen Punkten möchte man dem Verfasser widersprechen, wie dies bereits in den Sitzungen der Liturgischen Kommission der SELK geschehen ist.

Da nicht alle Gemeinden einer Diaspora-Kirche, nicht alle Pfarrer, Lektoren, Organisten, Chorleiter liturgisch so versiert und eingeübt sind, wie Bente sie gern gehabt hätte, müssen gewisse Hilfestellungen im Gottesdienst, wenngleich sie agendarisch nicht vorgesehen sind, auch weiterhin erlaubt sein. Das bezieht sich auf den die Lesung des Evangeliums abschließenden Satz „Gelobt seist du, Herr Jesu" (S. 19), der in das „Lob sei dir, o Christe" der Gemeinde einmündet.

Ähnliches gilt von dem Einladungsvotum „Kommt, denn es ist alles bereit" (S. 34) unmittelbar vor der Austeilung des hl. Abendmahls, womit den manchmal sich zurückhaltenden Kommunikanten klar bedeutet wird, daß sie nun zum Altar treten möchten, um die sakramentale Gabe zu empfangen. Ein zum Tisch des Herrn einladender Hinweis ist in den Gemeinden üblich, die das „Christe, du Lamm Gottes" (S. 33) *vor* der Austeilung singen und durch ihr Knieen den Anbetungscharakter des Agnus Dei zum Ausdruck bringen. Wofern man das Lied als die Austeilung einleitenden Kommunionsgesang verwendet, ist es seiner inhaltlichen Aussage gewiß nicht angemessen, wenn sich die Kommunikanten während des Singens aus den Bankreihen herausschälen, nach vorn begeben und nach einem geeigneten Platz vor den Altarstufen Ausschau halten. -

Ungeachtet dieser kritischen Einwürfe des Rezensenten möchte er den Ausführungen Bentes, die auf Fortbestand und Verlebendigung der „heiligen Messe der evangelisch-lutherischen Kirche" drängen, weiteste Verbreitung wünschen. Dies nicht, um dem Autor posthum ein ehrendes Andenken zu bewahren (das hat er zweifelsohne verdient!), sondern um der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde einen verläßlichen Standort reformatorischen Glaubens nachzuweisen.

Es wäre kein Fehler, wenn die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche nicht nur 'Vikarsväter' (S. 8), sondern alle Glieder ihres Ministeriums dazu veranlassen würde, die agendarischen Anweisungen und die daraus resultierenden Hinweise Ralph Bentes zu studieren und zu beherzigen.

Günther Kuhlmann

Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, *herausgegeben von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Band I.Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl und sonstige Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1997 ISBN 3-451-26102-2, DM 348,-*

Es macht Freude, diesen Agendenband zu sehen, der in diesem Jahr als "erneuerte Agende I" mit einem Vorwort des inzwischen in den Ruhestand gegangenen Bischofs Dr. Jobst Schöne versehen erschienen ist. Die SELK ist bei der bisher in allen lutherischen Kirchen deutscher Sprache gültigen Agende I geblieben und hat diese Gemeinsamkeit nicht zu Gunsten einer protestantischen Einheit aufgegeben. Sie hat aber diese Agende wirklich behutsam in der Sprache modernisiert. Sie zeigt damit, daß eine zeitgemäße Anpassung gelingen kann, ohne lehrmäßig auf schlüpfrigen Boden zu geraten.

"Gottesdienstordnungen dürfen nicht als unwandelbar angesehen werden," sagt Bischof Schöne mit Recht im Vorwort, aber "Wer den Raum der Liturgie betritt, soll wissen: Der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land." - Man merkt auf jeder Seite der Agende, daß diese beiden Aussagen beherzigt wurden.

Die liturgische Entwicklung unserer Zeit ist berücksichtigt worden, wo das geboten erschien. So wurde die Zahl der Kollekten in der Regel auf zwei erhöht, eine reiche Auswahl an "Allgemeinen Kirchengebeten" in den drei Formen der Prosphonese, Ektenie und der Diakonischen Gebete wurde aufgenommen, wobei besonders hilfreich ein Register der Anliegen bei den Kirchengebeten (Seite 326/7) erscheint, und eine überschaubare Zahl von "Gestaltungsvarianten" (Seite 318 ff) angeboten. Weitere Varianten finden sich im Anhang zur Gestaltung des Rüstgebets, der Präfationen, eucharistischer Gebete, sowie Kyrie-Rufe und Weisen für die Gemeinde.

In die Agende wurden außer dem Hauptgottesdienst noch aufgenommen: Der Gottesdienst am Karfreitag, an Buß- und Bettagen und an Bittagen, die Feier der Osternacht, Abendmahls- und Predigtgottesdienst in schlichter Form, verschiedene Gebete, Gemeinsame Beichte, Anweisungen zum Gebrauch und Register.

Da nichts auf dieser Welt vollkommen ist, muß auch einiges erwähnt werden, das man hätte besser machen können:

Der Eingangsteil stellt sich überall als ein überfrachteter Teil des Gottesdienstes heraus. So ist es verständlich, daß die "Begrüßung" nur in den Gestaltungsvarianten erscheint. Trotzdem hätte ein Hinweis auch in das Ordinarium gehört.

Die "Begrüßung" berührt auch die Salutation. In dem "Vorentwurf zur Erneuerten Agende" wird diese mit Recht an die Stelle gerückt, an der der Liturg nun wirklich die Gemeinde begrüßt, d.h. zum ersten Mal sich sprechend oder singend an die Gemeinde wendet. Wenn also der Eingang des

Gottesdienstes von einem Lektor o.a. gehalten wird, dann hat die Salutation ihren Platz vor dem Kollektengebet, sonst aber ist sie dort überflüssig.

Die Credointonation hat ihren liturgischen Platz *nicht* am Altar, denn der Liturg intoniert ja das Credo der *Gemeinde*.

Die von Luther als Ausdruck des Abendmahlsglaubens hochgeschätzte Elevation wird nur sehr verschämt angedeutet ("Der Liturg erhebt den Kelch..." Seite 272 u.a.)

Der Abdruck weiterer Segensformeln wäre noch wünschenswert gewesen.

Im Ganzen ist diese Agende ein sehr gut gelungenes Werk, dem sich Liturgen, Lektoren und andere Gottesdiensthelfer mit gutem Gewissen anvertrauen können. Zu überlegen wäre der Nachdruck etwa der Allgemeinen Kirchengebete (Ektenien und Diak. Gebete) damit sie, gelocht und in Mappen geheftet, von mehreren gottesdienstlichen Amtsträgern gleichzeitig verwendet werden könnten.

Der Agende ist eine weite Verbreitung über die Grenzen der SELK hinaus zu wünschen. Ihr Vorbildcharakter für die "Erneuerte Agende" sollte nicht durch falschen Stolz mancher Liturgiesachverständiger gehindert werden.

Herwig Herr

Vorstehende Rezension von Pfarrer i. R. Herwig Herr, Mitglied der Lutherischen Liturgischen Konferenz in Bayern e. V., dürfte zu Kommentaren besonders diejenigen herausfordern, die mit dieser Agende umzugehen haben. Wir beabsichtigen, solche Stimmen zu sammeln und in geeigneter Form später zu veröffentlichen. J. J.

Horst Neumann: Aufschlußreiches zur Bibel. Eine Hilfestellung zum Bibellesen und Bibelverstehen. *(Zahrenholzer Reihe; Heft 21). - Groß Oesingen, Lutherische Buchhandlung Harms, 1996, ISBN 3-86147-137-X, 120 Seiten. - DM 8,80. Zu beziehen auch über die Rundfunkmission Lutherische Stunde, Postfach 1162, 27363 Sottrum, Tel. 04264/2436, Fax: 04264/2437.*

Aus einer Sendereihe der Rundfunkmission Lutherische Stunde ist dieses Buch entstanden. Deren Leiter, Direktor Pfarrer Dr. Horst Neumann, behandelt in vierzehn Kapiteln Bibelkundliches zum Alten und Neuen Testament, die Kanonsbildung und die Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung. Wohltuend ist hierbei, daß der Autor nicht den Skeptizismus der meisten Theologen bezüglich der Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift teilt. Für ihn ist sie Wort Gottes, eingegeben von Gott selbst, der auch die Kanonsbildung gewirkt hat. Deshalb bildet Neumann zufolge die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments eine Einheit und zerfällt nicht, wie vielfach behauptet, in

viele, sich teilweise sogar widersprechende Traditionen. Neumann macht deutlich, wie das Alte Testament auf Christus zuläuft, das Neue von ihm herkommt und die Erfüllung des Alten ist. Der Verfasser schließt sein Buch mit einem Leseplan zum Alten und Neuen Testament ab. Das Buch erfüllt, was es ankündigt, es ist eine Hilfestellung zum Bibellesen und Bibelverstehen. Es kann nur nachdrücklich empfohlen werden. Für Bibelkreise ist es gut geeignet. Walter Rominger

Führe mich, o Herr und leite; Morgengebete, *2. Auflage, 1997, ISBN 3-922534-69-4, DM 18,80.*
Gott erhört dein Gebet; Abendgebete, *ISBN 3-86147-150-7, DM 18,80. Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen. Neubearbeitet nach den Gebetbüchern von Heinrich Riedel: „Herr lehre uns beten" und „Herr, bleibe bei uns" von Christa und Hans-Lutz Poetsch.*

Wer zur Behörde muß, um eine Bescheinigung zu bekommen, erfährt schnell, welche Mauern sich aufbauen: Festgesetzte Sprechzeiten, bestrittene Zuständigkeit...

Gott dagegen ist jederzeit zu sprechen, hat rund um die Uhr ein offenes Ohr für uns, er, der mehr in den Kopf zu nehmen hat als eine menschliche Behörde und weit mehr bewegen kann als sie. Nutzen wir diese Chance hinreichend?

Die vorliegenden Gebetbücher wollen uns Hilfen in dieser für unsere Christusnachfolge wichtigen Sache an die Hand geben. Sie sind ausgerichtet am Kirchenjahr und gehen jeweils von einem biblischen Wort aus. Es sind Gebete geformt worden für morgens und abends, Gebete, die auch unsere unmittelbaren Alltagssorgen aufnehmen.

So erfüllen sie zweierlei Aufgaben: Sie vertiefen unser Verständnis des Wortes Gottes. Sie geben Anleitung für unser Gebet, lassen uns lernen, auch unsere ganz persönlichen Anliegen in eigene Worte zu fassen.

Die Liedstrophen am Schluß stellen uns in die Kette der Zeugen der Kirche Jesu Christi durch alle Zeiten hindurch. Um das besser vor Augen zu haben, wäre es bei einer Neuauflage gut, den jeweiligen Dichter zu nennen.

Auch wenn es uns oft schwerfällt, Gebet und Vortrag an Gott über Dinge, die er längst weiß, zu trennen, haben wir die Gewißheit, daß Gebet im Namen Jesu gehört wird.

Möchten diese beiden Bände einen gesegneten Dienst tun, unser Gespräch mit unserem himmlischen Vater zu vertiefen. Christoph Horwitz

Karl-Hermann Kandler, Die Rolle der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens während der „Wende" 1989/90:
Teil I: Situationsbezogene Verkündigung. Die Predigt während der Wende 1989/90 in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 1996. 168 S. kt. 24,80 DM.
Teil II: Die Rolle der Ev.-Luth. Kirche in Freiberg während der „Wende" 1989/96, Freiberg 1996, 91 S., kt., 7,50 DM.

Die beiden Bände verhelfen zu einem Einblick in das Verhalten der sächsischen Landeskirche besonders vor dem Ende des mitteldeutschen SED-Staats. Der zweite Teil, der zeitlich vor dem ersten erschien, schildert die Situation in Freiberg/Sachsen. Auf Grund eines Forschungsauftrags des Landeskirchenamts Sachsen studierte der Verfasser das in Archiven gelagerte Material, soweit es nicht vernichtet wurde, und ergänzt aus eigenem Erleben die Vorgänge und das Verhalten der beteiligten Personen. Auch wenn die Vorgänge in der sächsischen Stadt nicht auf die gesamt sächsische Landeskirche bezogen werden können, ist das in Form eines leicht durch Bewertungen akzentuierten Materialangebots sehr wertvoll, vor allem für Westdeutsche, die nach wie vor ein erhebliches Defizit an Kenntnissen aufweisen, was die Lage der Kirchen in der DDR betraf.

Der erste Teil übersteigt den Rahmen einer bloßen Schilderung der konkreten Verkündigungsgehalte jener Zeit, wobei im Vordergrund die Predigten und Andachten stehen, die öffentlich gehalten wurden, wie anläßlich der Friedensandachten, zu denen sich Christen und Christusferne versammelten, um sich anschließend an den Friedensmärschen zu beteiligen. Hier untersucht Kandler das Material aus dem gesamten sächsisch-landeskirchlichen Raum, soweit es ihm zugänglich war. Er räumt ein, daß es verhältnismäßig wenig ist, zumal von vielen Ansprachen keine Manuskripte angefertigt wurden. Immerhin erhält der Leser schon einen Eindruck von der Problematik, in der die Prediger standen, aber auch von dem, was sie in der völlig überraschenden Situation zu sagen wußten.

Für den westdeutschen Leser ist sicher die Information besonders wichtig, die ihm mit den Veröffentlichungen geboten wird: Die Verhältnisse werden nüchtern und in ständigem Ringen um Objektivität dargestellt. Was die Rolle des Freiberger Superintendenten und seiner Pastoren angeht, in die sie in der Regel quasi hineingedrängt wurden, so scheint mir hinsichtlich ihrer theologischen Beurteilung Zurückhaltung geboten, da ich derartiges nicht persönlich miterlebt habe; aus Kandlers Schilderungen geht jedenfalls hervor, daß man sich kirchlicherseits immer neu bemühte, gegenüber den SED-Funktionären vom Auftrag der Kirche her und nicht als politische Gruppierung aufzutreten. Von daher ist das Vertrauen zu verstehen, das von der Bevölkerung in die geistlichen Repräsentanten gesetzt wurde.

Auch im ersten Teil wird immer wieder auf die Situation Bezug genommen, in der sich die Bevölkerung und die Kirche befand. Kandler beschäftigt sich besonders mit der Frage, ob es sich bei der Verkündigung in den „Friedensgebeten" um politische oder um situationsbezogene Predigt gehandelt hat. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es im allgemeinen um das letztere gegangen ist; bei den damaligen Zuständen war es nicht anders möglich, wenn christliche Verkündigung gemeinde- und zeitbezogen sein sollte. Zugleich bemerkt er kritisch, daß der gekreuzigte und auferstandene Christus sowie die Botschaft des Evangeliums zu stark zurückgetreten bzw. nur vage angedeutet wurden, abgesehen von der Verkündigung des Jugendevangelisten Theo Lehmann, der sehr zentrale Aussagen machte.

Gerade von seiten konservativer Theologen wird der sogenannten „politischen Predigt" mit Mißtrauen und Ablehnung begegnet. Die z.T. außerordentlich sorgfältigen Analysen, die Kandler in seinem Buch bietet, beleuchten das Problem von der Praxis her, wie sie sich in einer atheistischen Diktatur ereignete. Die hier gewonnenen Erfahrungen können bei einer bibelgebundenen homiletischen Reflexion sehr hilfreich sein.

Beide Bände sind zu empfehlen. Hans-Lutz Poetsch

Eduard Lohse: Paulus. *Eine Biographie. Verlag C.H. Beck, München 1996, 334 Seiten mit einer Karte, Leinen, DM 58,--/öS. 429,--/SFr. 55,20. - ISBN 3-406-40949-0.*

„Paulus ist die alles überragende Gestalt der frühen Kirchengeschichte. Obwohl man über ihn mehr weiß als über die meisten Menschen der Spätantike, gibt er Anlaß zu immer neuen Kontroversen über seine Frömmigkeit und seine Theologie. Der Neutestamentler Eduard Lohse zeichnet hier ein Bild des Apostels, das auf breiter Quellenkenntnis beruht und die neuesten wissenschaftlichen Diskussionen berücksichtigt." Man muß diese durch Abdruck auf der Umschlagrückseite hervorgehobene Passage wohl als Programm dieses Buches verstehen. Dem Leser fällt alsbald angenehm auf, daß der Autor weitgehend auf Anmerkungen verzichtet und, wo immer möglich, wissenschaftlichen Jargon vermeidet und sein Buch in einer auch für Laien verständlichen, gut lesbaren und zudem wohltuend unpolemischen Sprache verfaßt hat.

Auf ein kurzes, gehaltvolles Vorwort folgen in 66 Abschnitten gegliederte Kapitel: Von den Anfängen des Paulus, den Überlieferungen der Väter und der Verfolgung der Gemeinde geht Lohse geschickt über zur Darstellung der „Bekehrung und Berufung zum Apostel" (IV) und dem „Beginn des missionarischen Wirkens" (V) bis zum ersten entscheidenden Einschnitt auf dem Apostelkonvent mit der Entscheidung zur Bewahrung der Einheit der Kirche aus Juden- und Heidenchristen (VI). Von dort gelangt der Autor über

„Die paulinische Missionspredigt" (VII) zu einer ausführlichen Behandlung der wichtigsten Briefe des Paulus auf dem Hintergrund ihrer Anlässe mit kurzen Inhaltsangaben und Intentionen. Dabei beschränkt Lohse sich auf die sog. authentischen, Proto-Paulinen, in denen „Die Gerechtigkeit Gottes" (XIV) und die Rechtfertigung des Sünders das durchgängig beherrschende Thema sind. In diesem Zusammenhang behandelt er vorwiegend aufgrund von Röm. 9-11 die Thematik „Israel und die Kirche" (XV) und wirft die vieldiskutierte Frage nach einem Sonderweg zum Heil für Israel auf. Da jedoch die Kapitel 9-11 auf die Kapitel 1-8 folgen und im Zusammenhang mit diesen auszulegen und zu verstehen sind, gilt die Botschaft von der Rechtfertigung, einschließlich der particula exclusiva (Luther: allein um Christi willen durch den Glauben) auch für Israel, was bedeutet, daß die Überlegungen über den Sonderweg des Heils sich auf Paulus nicht berufen können. Das Kapitel XVI behandelt die „Urchristliche Ethik in der paulinischen Theologie". Im Kapitel XVII „Summe des Evangeliums" nimmt der Autor einige der in der Paulus-Forschung besonders umstrittenen Fragen auf, um Kapitel XVIII „Jerusalem und Rom" mit der Nachzeichnung des Weges des Paulus bis zur Verhaftung in Jerusalem, dem Prozeß und seinem Ende in Rom die Biographie des Apostels abzuschließen. In den beiden letzten Kapiteln zeigt Lohse einige wichtige „Auswirkungen der paulinischen Theologie" (XIX) auf - z.B. in den sog. Deuteropaulinen und bei Marcion - und bringt brisante und gegenwärtig besonders aktuelle Beispiele über „Paulus im Urteil der Geschichte" (XX). Als erstes nennt er das Paulusverständnis in den Konfessionen und erläutert die Bemühungen zwischen lutherischen und katholischen Theologen seit 25 Jahren, um festzustellen, ob bezüglich der Rechtfertigungslehre die Verwerfungen des Trienter Konzils und der lutherischen Bekenntnisschriften noch treffen, was nach Lohses Überzeugung nicht mehr der Fall sei, wie eine gemeinsame Erklärung von 1995 des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche bezeuge.

Lohse versteht den Heidenapostel durchgängig von dessen jüdischer Identität her. Der Apostel hat sie nie aufgegeben, sondern aus dem Bekehrungs- und Berufungswiderfahrnis von Damaskus den Glauben unter Aufgabe der bis dahin für notwendig gehaltenen theologischen Grundbestimmung (Heilsnotwendigkeit der Gesetzeserfüllung) vom Christusgeschehen her neu gedeutet. Die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1,15f.) ist für Paulus Ansatzpunkt seines neuen Verständnisses des Heils in der Rechtfertigung (vgl. S. 59). „War dem Apostel von seiner Berufung an klar, daß er aus Gottes Gnade sei, was er ist (1. Kor. 15,10), so wurde er durch das Wort des erhöhten Herrn erneut auf die Gnade verwiesen, aus der allein er zu leben und zu handeln vermag" (S. 82f.).

In dem Kapitel über „Die Gerechtigkeit Gottes" (XIV) tritt Lohse der Ansicht entgegen, Paulus habe „nicht von Anfang an seine Theologie der Recht-

fertigung gelehrt", sondern sei durch die ihm aufgenötigten Auseinandersetzungen zu einer schrittweisen Entwicklung der Rechtfertigungslehre seiner Theologie geführt worden (S. 210). Lohse vertritt und begründet die Überzeugung: Unterschiedliche Urteile und Formulierungen der Gedanken liegen in der je gegebenen Situation und in der unterschiedlichen Zielgruppe des Apostels begründet, besagen aber nicht, „daß er jeweils entsprechend den ihm hier und dort gestellten Fragen seine Gedanken verändert und Wandlungen seines Urteils vorgenommen hätte" (S. 243 f.).

Man wird über manche Auffassungen und Ausführungen des Autors unterschiedlicher Meinung sein. Neben der These von den sog. echten und unechten Paulusbriefen sei als Beispiel angeführt die Behauptung, das Schweigegebot der Frau (1. Kor. 14, 34f.) stehe „im Widerspruch zu den sonst von Paulus geäußerten Ansichten und wird als ein redaktioneller Einschub zu beurteilen sein", „der dem Denken späterer Entwicklung entspricht, wie es in den sog. Pastoralbriefen seinen Ausdruck gefunden hat (1. Tim. 2,11-15)" (S. 136). Außerdem spricht Lohse hier von der „zeitgebundenen Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte", die Paulus einerseits erwähne (1. Kor. 11,9), andererseits überwinde (V. 11f.) durch den „Geist der Partnerschaft, in der Mann und Frau ihr Verhältnis zueinander in dem Herrn begreifen.." (ebd.).

Trotzdem: Die durchgängige Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Theologie und Verkündigung des Paulus glasklar herausgearbeitet zu haben, ist ein großes Verdienst des Autors in dieser Publikation, die weit mehr ist als nur eine Biographie des Paulus. Eine weitere Stärke liegt in der durchsichtigen Darstellung der theologischen Persönlichkeit des Apostels. Zweifellos wird dieses Buch den genialen und oftmals schwierigen Durchdenker der Rechtfertigung und wichtigen irdischen Lenker des Urchristentums vielen, die ihre Mühe mit ihm haben, näherbringen können. Hinrich Brandt

Johannes Wirsching: Lernziel Glauben. *Einführung in die Theologie, überarbeitete und erweiterte Neuausgabe, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 1995, 239 S., ISBN 3-631-48053-9, DM 59,-.*

"Wir sollten vorsichtiger sein, wenn wir uns über die 'besten Bücher' und 'die wichtigsten Autoren' äußern, denn es ist allzeit wahrscheinlich, daß wir die gar nicht kennen." Diese Äußerung über den polnischen Schriftsteller Szczypiorski läßt sich für den Bereich der Theologie ohne weiteres auf das nun in gebundener und erweiterter Auflage vorliegende Buch des Berliner Systematikers Johannes Wirsching übertragen. In drei Teilen bietet das didaktisch hervorragend strukturierte Buch eine Einführung in die Theologie nicht nur für Theologen. Fremdwörterglossar, Bibelstellen-, Personen- und

Sachregister machen es zu einem auch für Humanwissenschaftler und an gesellschaftlichen Entwicklungen interessierte Leser wertvollen Arbeitsbuch. Nicht zuletzt die wiederholte Bezugnahme auf den Islam erweist dieses Buch als brandaktuell.

Im ersten, hinführenden Teil entfaltet Wirsching das Verhältnis von Menschsein und Glaube und von Theologie und Glaube. Die Frage nach dem Menschsein des Menschen ist der Ort, an dem die Theologie den anderen Wissenschaften - insbesondere der Pädagogik - begegnet. Menschsein aber heißt auf dem Wege Sein, heißt Lernen. Vor diesem Hintergrund ist der christliche Glaube als mögliche Form menschlicher Lern- und Lebensausrichtung zu sehen, die sich wie alle anderen Formen der lerntheoretischen Reflexion zu stellen hat, inwiefern jeweils das Menschsein verfehlt oder verwirklicht wird. So stellt der Glaube wie andere Religionen eine Gesamtdeutung des Daseins dar, eine Möglichkeit, das Menschsein einzuüben und zu bewähren. Das Herausragende am christlichen Glauben ist aber nun, daß diese Bewährung angesichts der dunklen Seiten des Menschseins möglich wird, die gerade nicht verdrängt werden, weil der Glaube niemals ohne Selbstkritik zu haben ist und fortwährend an die menschheitliche Korruption (Sünde) erinnert. Bei aller nachfolgenden Schlüssigkeit bleibt der Glaube eine Torheit, zu der sich keiner aus eigenem Antrieb entschließen kann, bleibt er ein Geschenk. Solcher Glaube aber verhält sich zu den anderen religiösen Gesamtdeutungen nicht als höchste Stufe einer Entwicklung, sondern als Alternative, die den Menschen in eine Kampf- und Entscheidungssituation hineinstellt.

Die Wissenschaft der Theologie dient als Sachwalterin des Glaubens gegenüber der Kirche und den anderen Wissenschaften. Insofern sie den Glauben in Beziehung setzt zur jeweils herrschenden Vernunft, erfährt sie ihre Zeitgebundenheit. Ihr Sachbezug wiederum äußert sich in der Schriftgemäßheit, da sie Gott als ihren Gegenstand nur paradoxal unter kritischer Brechung aller Begriffe und Bilder thematisieren kann. Indem sie den Glauben an der Schrift mißt und normiert, wahrt die Theologie gerade die Freiheit des Glaubens. Denn die Schrift bindet den Glauben nicht an menschliche Begriffe und Ideologien, sondern sie weist als Kampfbuch um den Glauben den Menschen ein in den Streit um Gott. Mit anderen Worten: schriftgemäße Theologie bleibt unterwegs in der steten Auseinandersetzung mit den Gestalten des Unglaubens unter der Freiheit von menschlichen Normen, zu der Jesus Christus selbst befreit. Die Bindung an die Bibel aber macht schließlich auch die Kirchlichkeit der Theologie aus, weil die Bibel gemeinschaftsstiftend wirkt und verbindliche Grundmuster sozialen Verhaltens bietet. Die Mündigkeit des allgemeinen Priestertums aber, wie sie die Reformation erringen wollte, liegt nach Wirsching noch vor uns und hängt nicht an der hermeneutischen Kraft geistlicher Zensoren oder hierarchischer Aufsicht, sondern allein an der sich selbst auslegenden Schrift.

Auf dieser Grundlage stellt Wirsching im zweiten Teil nicht die hermeneutische Selbstproblematisierung des Glaubens, sondern die Entfaltung zentraler Glaubensinhalte selbst in den Mittelpunkt. Er setzt ein bei der Frage nach Gott, die er konsequent nicht erfahrungs- oder bewußtseinstheologisch, sondern von der biblischen Offenbarung her angeht. Das biblische Bilderverbot ist nichts anderes als die Anwendung des ersten Gebotes auf die menschliche Religiosität, da es zur Kritik aller dem menschlichen Bewußtsein entstammenden Vorstellungen von Gott nötigt. Im Gegensatz zu den menschlichen Götzen ist der bildlose biblische Gott gerade der schlechthin Freie. Gott ist nicht ein Teil der Welt, sondern steht dieser als ihr Schöpfer bleibend gegenüber. Die zahlreichen biblischen Anthropomorphismen stellen dazu keinen Gegensatz dar, sondern offenbaren die Möglichkeiten und letztlich die Unverfügbarkeit Gottes. Zugespitzt und zugleich aufgehoben aber ist das Bilderverbot in der Selbsterniedrigung Gottes in Jesus Christus. In ihm zerbrechen alle menschlichen Gottesvorstellungen und wird zugleich der von Gott gewollte neue Mensch offenbar.

Von diesem offenbarungstheologischen Ansatz her setzt sich Wirsching mit den verschiedenen Lösungen der Gottesfrage in Geschichte und Gegenwart kritisch auseinander und bietet so zugleich eine Einführung in die klassischen Gottesbeweise. Den Grundfehler sieht er darin, daß diese Lösungswege von der erfahrbaren Wirklichkeit auf Gott zurückschließen, statt von der Selbsterschließung Gottes auszugehen. Allein die Bibel befreit den Menschen von der Vergötterung der Welt zu einem eigengeprägten Denken Gottes. Während die durch die eigenen Wünsche und Bedürfnisse geleiteten menschlichen Gottesbilder statisch und tot sind, ist der biblische Gott gerade lebendig und wandelbar, insofern er den Menschen zu neuen, ungeahnten Möglichkeiten freimacht (Beispiel: Abraham). *Diese* Wandelbarkeit Gottes aber hat nichts mit Willkür oder Haltlosigkeit des Glaubens zu tun, sondern ist Ausdruck des Lebens und der Freiheit Gottes.

Der einzige Mittler Gottes aber ist für den Glauben Jesus Christus, in dem zugleich Gott und der neue Mensch Gottes offenbar werden. Wirsching legt dann - gut nachvollziehbar - dar, wie die Alte Kirche dieses eine Thema des Neuen Testaments in ihren Bekenntnissen und Dogmen sachgerecht entfaltet hat. Er kann hier die theologische Relevanz der dogmengeschichtlichen Vorgänge überzeugend herausstreichen: Die Entstehung des christologischen Dogmas (Zweinaturenlehre) verläuft parallel zur Kanonisierung des neutestamentlichen Christuszeugnisses. Theologisch gewendet: Jesus ist und bleibt der *uns entzogene* Gottessohn und neue Mensch - unser Herr also - gerade *in und aufgrund seiner Schriftbeschlossenheit*.

Die jeweils kirchlichen Jesusbilder müssen daher immer neu am biblischen Christuszeugnis gemessen werden. Die Entzogenheit und Zugänglichkeit Jesu Christi wird aber vor allem daran manifest, daß er uns biblisch nur in mehrfacher - durchaus spannungsreicher - Bezeugung begegnet: eben in

vier Evangelien, nicht in einem Evangelium. Dieses vielfältige und gerade so lebendige Christuszeugnis darf nach Wirsching nun nicht harmonisierend abgebogen und dadurch doch wieder durch ein kirchliches Jesusbild ersetzt werden. Wirsching macht dies anhand einer Gegenüberstellung der vier Passionsdarstellungen deutlich. Jedes Evangelium muß in seiner Eigenart wahrgenommen werden. Erst im spannungsvollen Zusammenklang der Evangelien tritt die Wahrheit Jesu Christi und damit die Einheit des neutestamentlichen Kanons vor Augen und zerbricht alle falschen menschlichen Verkürzungen der Gestalt Jesu zu einem bloßen Vorbild. Vielmehr wird gerade so Jesus als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen und in ihm das neue von Gott gewollte Sein des Menschen sichtbar: Er ist der erste wahre Mensch, der Mensch, der lieben kann, weil er sich nicht selbst verwirklichen muß, sondern sich aus der Hand Gottes empfangen darf. Daß der Grund des menschlichen Lebens außenbürtig - in Gott - gelegt ist, wird an ihm offenbar. Rechtsverzicht, Aufgabe der Selbstsicherung und damit eine neue Form des Zusammenlebens werden durch ihn möglich.

So wird von Kreuz und Auferstehung Jesu her zugleich manifest, was es um die Gemeinschaft des Glaubens ist. Ist der Anfang des Glaubens die biblische Christuspredigt, so kann der Glaube selbst als Lernvorgang, als Unterwegssein zur Zukunft Christi erfaßt werden. Indem Wirsching die neutestamentlichen Bilder für die Kirche entfaltet, wird diese als die neue, durch Gott in Christus ins Leben gerufene Menschheit erkennbar, die eine spezifische Socialgestalt hat, wie das bereits innerkanonisch für die drei Bereiche Staat, Gesellschaft und Ehe entfaltet wird. Paulus führt die Gleichheit aller vor Gott (Gal. 3,28) gerade nicht über das Einssein in Christus hinaus im Sinne einklagbarer Gleichheit, sondern macht deutlich, daß im Glauben alle gesellschaftlichen Ordnungen relativ werden, so daß der Christ in ihnen allen leben kann, ohne daß dies sein Christsein beeinträchtigte. Das Einssein in Christus führt so gerade zum Verzicht auf Selbstermächtigungs- und Emanzipationsprogramme, die sich nur immer neu als Varianten des Todes erweisen.

Nach einem Überblick über den geschichtlichen Weg der Kirche, in dem er deren - auch schon vorreformatorische - Spaltungsgeschichte abschreitet, deren Ausgang letztlich noch offen ist, wendet er sich dem Wesen der Kirche zu. Kirche kann und muß nach Wirsching soziologisch und theologisch beschrieben werden, soziologisch, weil sie niemals in einer geistigen Institutionslosigkeit existieren kann, sondern sich immer vorhandener gesellschaftlicher Möglichkeiten bedienen muß; theologisch, weil sie immer mehr ist als ein menschliches Sozialgefüge, nämlich eine Schöpfung des göttlichen Wortes. Die Vergebung ist daher das, was sie von allen anderen Sozialgefügen unterscheidet. Wirsching wendet sich hier überaus deutlich gegen die heute gängigen Varianten der Reinerhaltung des Sozialgefüges durch Moralisierung der Lehre und Tribunalisierung ganzer Menschengruppen (z.B. "Soldaten sind Mörder"). Dem gegenüber bringt der Glaube hervor, was Wirsching

die Vernunft des neuen Menschen nennt, eine Vernunft des Vergebenkönnens. Kirche wird so zum Ermöglichungsraum des neuen Menschen, der leben kann, der frei wird von der Sklaverei der eigenen Wünsche und vermeintlich schicksalshaften Bewußtseinsbindungen.

Der Bewährung dieser christlichen Glaubensfreiheit in der Ethik und in der Pädagogik widmet Wirsching den dritten Hauptteil seines Buches. Unter Hinweis auf den heute dominierenden blinden Glaubensaktivismus einerseits und eine romantische Erlebnisfrömmigkeit andererseits weist er nach, daß die Werkgerechtigkeit in der Gegenwart nicht weniger dominant ist als im Mittelalter. Dabei geht es heute primär um die Schaffung des irdischen Heils, wofür der Glaube als Problemlösungspotential mißbraucht und Jesus auf ein gesetzgebendes Vorbild reduziert wird. Wirsching nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn es um die gesellschaftlichen Auswirkungen dieses Tatglaubens geht. Das menschliche Glücksverlangen ist die eigentliche Dominante und führt zu einer allgegenwärtigen Forderung nach gerechten Umständen. Im so entstehenden totalen Versorgungsstaat wird der Mensch zur sich frei dünkenden, aber entmündigten Betreuungseinheit - mit gesellschaftlich fatalen Folgen, deren Aktualität allenthalben unübersehbar ist.

Daß trotz dieser scheinbar übermächtigen Tendenzen für den Glauben keine Resignation angesagt ist, macht Wirsching dann deutlich, indem er die psychologischen Konturen, theologischen Wurzeln und anthropologischen Folgen des Glaubens als Ermöglichung neuen Lebens entfaltet. Der am biblischen Menschenbild und an Jesus selbst gebildete Glaube befreit den Menschen vom um sich selbst kreisenden Anspruchsdenken zu Rechtsverzicht und Vergebungsbereitschaft. Sünde wird nicht zu erklären gesucht, sondern bewältigt durch Vergebung. Der Glaubende ist also nicht zuerst Täter guter Taten, sondern die Sünde zugebender Ankläger seiner selbst, der sein Leben nur als Vergebung empfangen kann. Das befreit zu einem Schöpfungsglauben, der einer entgötterten Welt nicht das zutraut, was allein Gottes Werk ist. Erst der vom Zwang, die Welt und sich selbst retten zu müssen, befreite Mensch wird fähig zur Weltgestaltung aus Liebe.

Von daher kann der Glaube auch die Möglichkeit des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen als Chance annehmen. Denn, geht es im Glauben wirklich um das Menschsein des Menschen, so impliziert dies eine Bildungsaufgabe, die der weltanschaulich neutrale Staat niemals den Religionsgemeinschaften abnehmen kann, will er nicht selber wieder totalitäre Züge annehmen. Für Wirsching ist dabei die Konfessionalität des Religionsunterrichtes unerläßlich, denn nur von einem festen Standpunkt aus kann es Zugang zu anderen Standpunkten geben. Und nur so wird der Mensch zu wirklicher Mündigkeit ermächtigt. Das führt zu einer fundierten Kritik an der "emanzipatorischen Pädagogik". Wirsching entlarvt deren Begrifflichkeit als Tarnbezeichnungen für Absolutheitsansprüche einer totalitären kritischen Theorie. Eine Pädagogik, welche die Emanzipation zum absoluten Wert

macht, ist nichts anderes als Ausdruck verlorener Freiheit: alles wird hinterfragt; und ein permanenter Begründungszwang zieht den Untergang von Vertrauen, Geduld und Gemeinsinn nach sich. Der Pädagoge verabsolutiert seine eigenen Unsicherheitserfahrungen und blendet Vorgegebenes aus. Reife wird gerade durch ständiges Hinterfragen verhindert. Solches habituelle (im Unterschied zum legitimen methodisch-wissenschaftlichen) Mißtrauen führt letztlich zur Welt- und Selbstverneinung, ja zu "Emanzipationsneurosen" (207). Der Haß auf alles Institutionelle erweist sich aber letztlich als Freiheitsverlust. "Erziehung wird ins Groteske verbogen, wo sie den Heranwachsenden zum Daseinsmißtrauen konditioniert und das als 'Mündigwerden' bezeichnet." (207) Dem setzt Wirsching eine Pädagogik des Vertrauens entgegen, die nicht wie die emanzipatorische Pädagogik die Hindernisse des Vertrauens gewaltsam aus dem Weg zu räumen sucht, sondern Vertrauen als schöpferische Wirklichkeit einübt, die selbst Vertrauenswürdigkeit in der Welt schafft. Gerade der christliche Glaube befähigt zur Daseinsannahme - auch gegen den Augenschein - und erst so zur Weltgestaltung. Was Wirsching hier zum kindlichen Grundvertrauen und zur Rolle der Eltern als Welterbauer ausführt, gehört zum schönsten im ganzen Buch. Vertrauenserfahrungen sind die Grundlage für die Menschwerdung des Menschen. Was schon die natürliche Schöpfung - nüchtern wahrgenommen - für uns bereit hält, das wird für den Glauben durch die Taufe noch potenziert. Denn diese macht aus einer Familie (und Gemeinde) eine Trägergruppe aufgehender Freude und ganzheitlicher Heilung.

Abschließend thematisiert Wirsching die Interdisziplinarität von Theologie und Pädagogik. Auch hier stellt er die Alternativen klar einander gegenüber. Interdisziplinarität als Reflex theologischer Identitätsverarmung unter dem Vorzeichen des Selbstzweifels und Hoheitsverlustes führt dazu, daß die Theologie lediglich wiederholt, was auch andere sagen. Im Streitgespräch aber mit den anderen Wissenschaften kann die Theologie eine wohlbegründete Anthropologie und Pädagogik vertreten, weil sie vom Kreuz Christi her neue, unausgeschöpfte und verheißungsvolle Möglichkeiten des Menschseins einbringen kann, die dem dann auch mit wissenschaftlichen Methoden geführten Vergleich mit alternativen anthropologischen Ansätzen durchaus standhalten. Diese Überlegenheit der biblisch-theologischen Anthropologie gegenüber einer theologisch verbrämten emanzipatorischen Anthropologie in ihren einander widerstreitenden Voraussetzungen und Auswirkungen nachvollziehbar gezeigt zu haben, das ist das große Verdienst dieses Buches.

Der Rezensent hat kaum jemals ein so schonungsloses, aber doch zugleich hoffnungsfrohes Buch gelesen wie dieses. Darin liegt die doppelte Verheißung dieses Werkes: Das Übel wird nicht nur aufgedeckt, sondern es wird auch ein verheißungsvoller Weg gewiesen. Die Kirche hat keinen Grund zur Resignation, wenn sie Hilfe nicht von sich selber, sondern allein vom wiederkommenden Christus erwartet; sie sich damit aber schon in dieser Zeit

und Welt die Maßstäbe geben läßt, mit denen sie ihren *Lehrauftrag* recht erfüllen kann. Damit der Glaube auch im so trostlosen, weil geschichts-, inhalts- und traditionslos gewordenen, Abendland wieder für viele Menschen zum *Lernziel* ihres Lebens und damit zugleich zur Hilfe für ein sinnvolles Sterben werden kann, sind diesem Buch von Johannes Wirsching zahlreiche aufmerksame Leser zu wünschen. Armin Wenz

Anschriften der Autoren dieses Heftes, sofern sie nicht im Impressum genannt sind:

Direktor i.R. Drs.theol. H.-L. Poetsch, D.D.	Clüversborstel 45 D-27367 Sottrum
Pfarrer Dr.theol. M. Nüchtern	Auguststr. 8 D-10117 Berlin
Kirchenrat Prof.Dr. K.-H. Kandler	Domgasse 6 D-09599 Freiberg
Oberlandeskirchenrat i.R. J. Hasselhorn	Diedrich-Speckmann-Weg 15 D-29320 Hermannsburg
Propst i.R. G. Kuhlmann	Sperlingshof 17 D-75196 Remchingen
Pfarrer i.R. H. Herr	Gerhart-Hauptmann-Str. 7 D-85567 Gräfing
Pfarrer W. Rominger	Mehlbaumstr. 148 D-72458 Albstadt
Propst C. Horwitz	Brandtwiete 4 D-21435 Stelle
Pfarrer i.R. H. Brandt	Ostlandstr. 19 D-31863 Coppenbrügge

Theologische Fach- und Fremdwörter in dieser Nummer

Archonten = Beamte, Herren dieser Welt - **Anthropologie** = Wissenschaft über den Menschen - **Anthropomorphismen** = Übertragungen menschlicher Merkmale und Verhaltensweisen auf Gott - **creatura verbi** = Kreatur des Wortes - **Dekalog** = Zehn Gebote Gottes - **Deuteropaulinen** = Paulusbrief bei dem seine Verfasserschaft angezweifelt wird - **diakonisches Gebet** = Allgemeines Kirchengebet (ausgeführt von Lektor, Liturg, Gemeinde) C-Formen - **Divinum** = das Göttliche - **Ektenie** = Allgemeines Kirchengebet (ausgeführt von Lektor, Gemeinde, Liturg) B-Formen - **Empiriker** = einer, der auf Grund von Erfahrungen denkt und handelt - **empirisch** = aus der Erfahrung erwachsen, erfahrungsgemäß - **Esoterik** = Beschäftigung mit dem, was nur Eingeweihten zugänglich ist (Geheimkulte, New Age) - **Gnosis** = Erkenntnis (mit dem christlichen Glauben konkurrierende Religion im 1./2. Jahrhundert) - **habituell** = gewohnheitsmäßig, zum Wesen/Charakter gehörend - **Hierarchisierung** = Ämteraufbau in der Kirche - **homo faber** = geschickter, kunstfertiger Mensch (Tatmensch) - **homo oeconomicus** = ökonomisch, wirtschaftlicher Mensch - **homo peccator** = der Mensch als Sünder - **implizieren** = einbeziehen, einschließen - **Intention** = Plan, Absicht, Ziel - **Interdisziplinarität** = Mehrere Disziplinen umfassend - **involvieren** = einschließen, einbeziehen - **Kanon** = Norm, maßgebende Zusammenstellung (hier: biblischer Bücher) - **Koinè** = Sprache der hellenistischen Zeit des Neuen Testaments und vieler Kirchenväter - **konditionieren** = bedingen, umfassen - **Kontext** = Textzusammenhang - **Marcion** = (gest.160) er unterscheidet den in Christus geoffenbarten gnädigen Gott von dem nur gerecht vergeltenden Schöpfergott der Juden - **mortificatio carnis** = Tötung des Fleisches - **Mystagogie** = Einführung in das Geheimnis - **narzißtisch** = eigensüchtig, voller Selbstbewunderung - **Paradigma** = Muster, Beispiel - **paradoxal** = widersinnig, einen Widerspruch in sich selbst enthaltend - **Peristasenkatalog** = Auflistung der Leiden und Bedrängnisse - **potenzieren** = erhöhen, steigern - **Prosphonese** = Allgemeines Kirchengebet (allein vom Liturgen gesprochen) A-Formen - **Proto-Paulinen** = erste Paulusschriften - **relevant** = bedeutsam, wichtig - **ranovatio** = Erneuerung - **säkularisiert** = verweltlicht - **sola experientia facit theologum** = Allein Erfahrung macht einen zum Theologen - **sola gratia** = allein aus Gnaden - **solus** = allein - **soteriologisch** = die Lehre vom Heil betreffend - **Synergismus** = Mitwirkung des Menschen zu seinem Heil - **Synhedrin** = Ratsversammlung, Hoherrat - **Synkretismus** = Religionsvermischung - **Terminus** = Begriff, Fachausdruck - **verifizierbar** = nachprüfbar

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

D.C. = Deutsche Christen
KK = Kleiner Katechismus

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 2. JAHRGANGS 1997

AUFSÄTZE

J. Rüger:	Maria, von Friedrich dem Weisen verehrt	2
J. W.Kleinig:	Die Heilige Schrift und der Ausschluß der Frauen vom Predigtamt	5
P. Hauptmann:	Protestantische Frauenordination in russisch-orthodoxer Sicht	21

M. K. Zeuch:	Bekenntnisgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft	31
C. Möller:	Der barmherzige Samariter	52
R. Eles:	"Wer mich ißt, wird durch mich leben" (Joh.6,57)	70
J. Schöne:	Hirtenbrief zum Gottesdienst und zum Altarsakrament	73
E. Leske:	Die Kirche in der Welt	90/175
A. Bitzel:	Eine Postillenpredigt des späten 16. Jahrhunderts und ihr dogmatisches Gepräge	106
G. Hoffmann:	Carl Ferdinand Wilhelm Walther - Pastor der Auswanderer und Gründer der Missourisynode	117
J. Diestelmann:	Philippismus - Melanchthon und die Folgen	138
L. C. Green:	Melanchthon als Vater der lutherischen Systematischen Theologie	145
J. Schöne:	Melanchthon und sein Einfluß auf die luth. Kirche	162
H. Neumann:	Der Weg der SELK zwischen der Ökumene der Evangelikalen und der Ökumene des Weltkirchenrates	188
H.-L. Poetsch:	"Crosscultural Communication"	222
M. Nüchtern:	Im Labyrinth der Erlebnisgesellschaft	231
A. Wenz	Die lutherische Kirche in der Erlebnisgesellschaft	235
K.-H. Kandler:	Reformation und Revolution	246
J. Hasselhorn:	Luthers Katechismus für Leute von heute	261

REZENSIONEN

G. Kelter:	C. Möller: Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts	54
K. Müller:	H.-L. Poetsch: Gesetz und Evangelium, Kirche und Staat bei Luther	55
H. Brandt:	H. Hirschler: Luther ist uns weit voraus	58
J. Junker:	CA - Confessio Augustana (Lutherisches Magazin)	61
V. Stolle:	F. Rathje: Christlicher Glaube	62
G. Kelter:	Kleine Konfessionskunde	129
T. Junker:	Malte Haupt: Was wir heute feiern / Die Freude ist der Doktorhut des Glaubens	130
J. Junker:	J. Schöne: Botschafter an Christi Statt	132
T. Junker:	W. M. Oesch: Solus Christus. Sola Scriptura	207
J. Junker:	J. Diestelmann/W. Schillhahn: Einträchtig lehren	209
H. Brandt:	H. Schreckenberg: Die Juden in der Kunst Europas	211
A. Wenz:	J. Eber: Das Jahr 2000	213
K.-H. Kandler:	A. Künneth: Christus - Marx - Dionysos	214
M. Haupt:	J. Diestelmann: Actio Sacramentalis	215
A. Wenz:	Aust/Gensichen/Hoffmann: Christlicher Glaube und Homosexualität	217
G. Kuhlmann:	R. Bente, "Vernünftiger Gottesdienst"	271
H. Herr:	Evangelisch-Lutherische Kirchenagende	273
W. Rominger:	H. Neumann, Aufschlußreiches zur Bibel	274
C. Horwitz:	C. und H.-L. Poetsch (Zwei Gebetbücher)	275
H.-L. Poetsch:	K.-H. Kandler: Die Rolle der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens während der "Wende" 1989/90	276
H. Brandt:	E. Lohse: Paulus	277
A. Wenz:	J. Wirsching: Lernziel Glauben	280

Fühlen und glauben stehen nicht beieinander.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

C. Horwitz:	Zur Theologie des Buches Esther	
T. Junker:	Grundzüge lutherischer Hermeneutik	
Dokumentation:	Der Herr öffnet uns die Schrift - Evangelisch-lutherische Grundsätze zur Hermeneutik der Heiligen Schrift	
W. Rominger:	Die Preisgabe des sola scriptura	
A. Wenz:	Die Heilige Schrift - lebendiges Wort für die Kirche	
A. E. Buchrucker:	Rechtfertigung und Heiligung	
H. J. Voigt:	"Bücher im Staube" Johann Arndt und sein "Wahres Christentum"	
Rezensionen:	E. Lerle:	Weichenstellungen in der Hermeneutik
	J. A. Steiger:	Johann Gerhard
	K. P. Jörns:	Die neuen Gesichter Gottes
	K. Bannach:	Anthroposophie und Christentum
	C. Herrmann:	Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung
	W. v. Meding:	Luthers Gesangbuch
	F. Schulz:	Synaxis
	u. a. m.	

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Ohofer Weg 12, 38536 Meinersen, Fax: 0 53 72 / 76 41

Redaktion: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Pastor Thomas Junker, Alte Dorfstr. 16, 27446 Farven
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: DM 36,- ($ 25), Studenten DM 18,- jährlich einschl. Porto.
(Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten)

Konto: Lutherische Beiträge bei der Evangelischen Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Eichenring 18, 29393 Gr. Oesingen
2. Jahrgang 1997 -ISSN 0949-880X