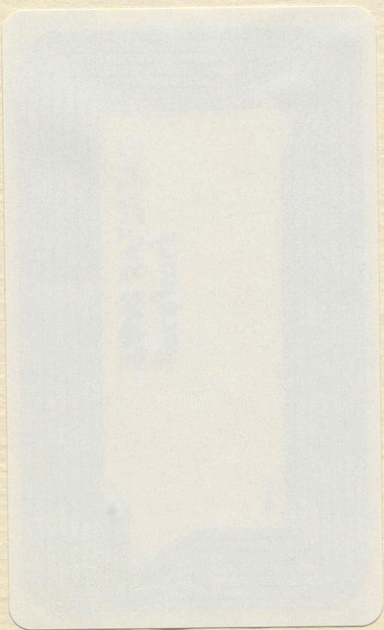




N12<513912283 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
R. Schaffhäuser
Bismarck-Platz 34

neol

Lutherische Beiträge

Nr. 1-2/1998

ISSN 0949-880X

3. Jahrgang

W. Rominger:	Die Preisgabe des Sola Scriptura	3
A. Wenz:	Die Heilige Schrift - Lebendiges Wort für die Kirche	19
Dokumentation:	Der Herr öffnet uns die Schrift	31
T. Junker:	Grundzüge lutherischer Hermeneutik	47
H. Sasse:	Die Autorität der Schrift bei den Kirchenvätern	94
C. Horwitz:	Zur Theologie des Buches Esther	96
F.C.K. Haas:	Luthertum in der Ukraine	108



210046

ZA 9317

23. JAN. 1998

✓ ZID

Inhalt

W. Rominger:	Die Preisgabe des Sola Scriptura	3
A. Wenz:	Die Heilige Schrift - Lebendiges Wort für die Kirche	19
Dokumentation:	Der Herr öffnet uns die Schrift	31
T. Junker:	Grundzüge lutherischer Hermeneutik	47
H. Sasse:	Die Autorität der Schrift bei den Kirchenvätern	94
C. Horwitz:	Zur Theologie des Buches Esther	96
F.C.K. Haas:	Luthertum in der Ukraine	108
Rezensionen:		
T. Junker:	J.A. Steiger, Johann Gerhard (1582-1637)	118
J. Junker:	H.-L. Poetsch: Glauben und Bekennen heute	119
	E. Volk: Philipp Melanchthon	120
	G. Hoffmann: Mit Gott ins Reine kommen	121
A. Wenz:	Ernst Lerle, Weichenstellungen in der Hermeneutik	121
K. H. Kandler:	K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes	123
	G. Seebaß: Die Reformation und ihre Außenseiter	126
EDITORIAL		129

Zum Titelbild

Das Titelblatt zeigt einen Ausschnitt vom Einleitungsbild zum Matthäus-Evangelium aus der bei Hans Lufft 1530 in Wittenberg gedruckten Oktavausgabe des Neuen Testaments (Quelle: Hans Volz, Martin Luthers deutsche Bibel, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg, 1981, Bild-Nr. 225, Seite 146).

Ein Engel als übliches Evangelistensymbol für Matthäus schaut beobachtend Matthäus zu, dargestellt als schreibender Theologe im Habit der Reformationszeit. Die Inspiration, die göttliche „Einhauchung“ des göttlichen Wortes und Evangeliums, wird verdeutlicht durch die Symbolgestalt des Heiligen Geistes, die Taube im göttlichen Strahlenkranz, ein Bild, das in dieser Gestaltung manches aussagt zum Verständnis der Heiligen Schrift. Andere Symbole sind Merkmale aus dem Matthäus-Evangelium selbst: Die auf einem Hügel erbaute Stadt, die nicht im Verborgenen bleiben kann, im Fensterrahmen (Matth. 5,13-16) mit dem Licht auf dem Leuchter (links) sind Motive aus der Bergpredigt. J.J.

Schriftverständnis - Hermeneutik

Walter Rominger:

Die Preisgabe des Sola Scriptura

I. Das vierfache „allein“, seine Bestreiter und die unabwendbare Folge

Bekanntlich hat Luther an vier entscheidenden Stellen das „allein“ gesetzt. Wir sprechen von dem reformatorischen Exklusivpartikel. „Allein Christus“, „allein die Gnade“, „allein der Glaube“ und „allein die Schrift“. Diese vier hängen zusammen. Ihre Reihenfolge dürfte beliebig sein. Alle vier zusammen treten meines Wissens bei Luther nie auf, sondern immer einzeln.

Bei allen vier wird jedoch deutlich, daß es sich um etwas handelt, was außerhalb unser liegt, und zu dem wir Menschen selbst nichts beitragen können. Selbst der Glaube ist nicht unser Werk, sondern Gottes Tat an uns, durch den Heiligen Geist. Gott spricht uns an in seinem Wort, was wiederum vorgegeben ist, und wirkt in uns den Glauben. 1530 hat dies Melanchthon im 5. Artikel des Augsburger Bekenntnisses so ausgedrückt: „(Um) diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will (ubi et quando visum est Deo), in denen, die das Evangelium hören, wirkt, das da lehrt, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben“¹. Der Sache nach hat Melanchthon in diesem einen, zugegebenermaßen vollgepackten Satz, das vierfache reformatorische „allein“ behandelt. Dieses vierfache „allein“ bewirkt eine geistliche Totenerweckung, zu der kein Mensch von sich aus etwas beitragen kann.

In Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen römisch-katholischen Kirche hat Luther, ausgehend von seinen Klosterkämpfen, in welchen er in der ihm vorliegenden römisch-katholischen Lehre Heilsgewißheit gesucht und nicht gefunden hat, dieses vierfache „allein“ entdeckt. Luther ist letztlich nicht an der entarteten, heruntergekommenen römisch-katholischen Kirche gescheitert, sondern gerade an der, wie sie sein sollte.

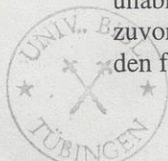
„Allein Christus“ - denn wer noch etwas hinzu setzt, etwa die eigenen Werke oder den Schatz, den die Heiligen erworben haben, der schmälert das Werk Christi. „Allein die Gnade“ - wer es nicht in dieser Radikalität sieht, der entdeckt Gutes im Menschen, in dem doch „nichts Gutes wohnt“ (Röm.

1 „Vom Predigtamt“, zitiert nach: Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB Siebenstern, Gütersloh 1986, S. 63; vgl. BSLK, 8. Aufl. Göttingen 1979, S. 58.

7,18), der vielmehr ganz an die Sünde versklavt ist. Luther vergleicht den natürlichen Menschen mit einem Arrestanten, der auch nur *von außen* befreit werden kann. Wer die Sünde radikal sieht, der muß in derselben Radikalität die Gnade sehen, als alleiniges Werk Gottes. Das hatte zwar bereits um 400 n.Chr. Augustinus, hierin auf Paulus fußend, so in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius gelehrt, und die Unentrinnbarkeit der Gnade vertreten. Pelagius, der im Unterschied zu Augustinus lehrte, die Sünde sei nur Krankheit, Defekt, aber aufgrund der menschlichen Anstrengung kurierbar, wurde seinerzeit wohl der Irrlehre bezichtigt. Aber die römisch-katholische Kirche hielt die Position Augustins nicht durch, verabschiedete sich davon und näherte sich dem Pelagianismus wieder an. Sie versuchte einen Kurs zwischen beiden. Doch dieser Semipelagianismus, daß, wenn der Mensch tue, was in ihm ist, er dann mit der Gnade rechnen könne, befriedigte Luther nicht. Damit konnte nie Heilsgewißheit erzielt werden. Gnade, die nicht ganz und gar und restlos Gnade ist, zu der immer auch noch menschliche Leistung und Werk dazukommen muß, ist keine Gnade.

Zu dieser Auseinandersetzung kam, anläßlich derselben Thematik, die mit dem Humanismus. Reformatorische und humanistische Bewegung liefen einige Jahre nebeneinander her und man konnte in ihnen vermeintliche Bundesgenossen sehen. Beide übten Kirchenkritik. Aber es mußte zum Bruch kommen. Und es kam dazu an der Schriftfrage und bei der Anthropologie. Da ich auf die Schriftfrage nachher gesondert eingehe, sei an dieser Stelle lediglich die Anthropologie erwähnt.

Erasmus von Rotterdam, der damals vielleicht bedeutendste Gelehrte, der die Griechischausgabe des Neuen Testaments besorgt hatte, welche auch Luther zu seiner Übersetzung herangezogen hatte, verfaßte im Sommer 1524 die Schrift: „De libero arbitrio“ (=Vom freien Willen). Darin vertrat Erasmus die Ansicht, ihm gefalle die Meinung am besten, die der Gnade das meiste („plurimum“), dem freien Willen aber „nicht nichts“ („nonnihil“) zuschreibe. Erasmus vertrat damit ein im Grunde positives Menschenbild. Der Mensch ist, wenn auch recht eingeschränkt, fähig zum Guten. Allein auf Christus und auf dessen Gnade angewiesen, ist er nicht. Denn, so meinte Erasmus, käme alles auf die Gnade an, und nichts auf den freien Willen, dann wäre der Mensch pädagogisch nicht mehr handhabbar und würde amoralisch. Luther ließ sich Zeit mit der Antwort. Erst im Dezember 1525 erschien seine Antwortschrift: „De servo arbitrio“ (=Vom unfreien Willen). Luther lobt Erasmus darin, daß dieser den Kernpunkt der Auseinandersetzung überhaupt erst erkannt habe. Doch, so Luther, wenn der Mensch in Glaubensdingen einen freien Willen hätte, dann könnte er sich seines Heils nie gewiß sein. Aber eben weil das Heil außerhalb des Menschen in Christus liegt und damit völlig unabhängig von ihm ist, kann er Heilsgewißheit haben. Bereits einige Jahre zuvor hatte Luther bei der Heidelberger Disputation deutlich gemacht, wer den freien Willen, den es „nur dem Namen nach“ gebe, lehre und diesem et-



ZA 9317 -

was zutraue, der „begeht“, indem er tut, was in ihm ist, ... eine Todsünde“². Die Versklavung des Menschen an die Sünde, der daraus resultierende unfreie Wille des Menschen, wenn es um das Heil geht, hängen ursächlich zusammen. Eine Zusammenarbeit Gottes mit dem Menschen, wenn es um das Heil geht, scheidet aus. Jeder, auch der leiseste Synergismus ist abzulehnen.

Nach dieser abschlägigen Antwort Luthers an Erasmus brach das „Kampfbündnis“ reformatorischer und humanistischer Bewegung auseinander. Zu unterschiedlich waren die Quellen, auf die sie zurückgriffen. „Ad fontes“ hieß für Luther und seine Anhänger: zurück zur Heiligen Schrift; für die humanistische Bewegung vor allem: zurück zur Antike, zur griechischen Philosophie. Freilich: Das Bündnis konnte nicht halten. Bezeichnenderweise blieben auch viele Humanisten der römisch-katholischen Kirche treu. Erasmus steht bei ihr in hohem Ansehen. Doch auch im Bereich der sich auf Luther berufenden Konfession „triumphierte“ Erasmus schließlich³, ja, er hat schon früh „weite Teile der protestantischen Theologie erobert“⁴.

Erasmus und der Humanismus fanden ihre Fortsetzung in Aufklärung und Rationalismus, in welchen deren positive Sicht des Menschen geradezu noch übersteigert werden. Nicht mehr der Glaube an Gott, bis dahin an sich unumstritten, stehen an oberster Stelle, sondern der Glaube an den autonomen Menschen, an den natürlichen Menschen und sein scheinbar freies Gewissen; doch wird der natürliche Mensch Luther zufolge vom Teufel geritten, und kann eine Berufung nicht auf das freie Gewissen, sondern nur auf das im Wort Gottes gefangene Gewissen, erfolgen. Ist aber der Mensch, so bereits die antike Philosophie, das Maß aller Dinge (Protagoras), so ist es schlechterdings unmöglich, einen ihm übergeordneten, transzendenten Gott als oberste Autorität anzuerkennen. Von jetzt an muß sich nicht mehr der Unglaube rechtfertigen und begründen, sondern der Glaube. Es hat damit in der Aufklärung und gewissermaßen ihrem Gipfel, dem Rationalismus, ein bereits im Humanismus angelegter Paradigmenwechsel stattgefunden: der Mensch verdrängt Gott.

Mit diesem Glauben an den Menschen ist zweifellos eine Fortschrittsgläubigkeit nie geahnten Ausmaßes verbunden. Alles scheint machbar. Dieser Glaube hat lange angehalten. Als er dann aufgrund verschiedener Ursachen abbrach, weil z.B. die Weltprobleme nicht in den Griff zu bringen sind, das Wirtschaftswachstum stagniert und die Arbeitslosigkeit zumindest in unseren Breiten zunimmt, bedeutete dies nicht, daß man sich dem aus biblischer

2 Heidelberg Disputation, These 13, zitiert nach: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band III, hg. v. Heiko A. Oberman, Die Kirche im Zeitalter der Reformation, Neukirchen 1981, S. 28.

3 Wilhelm Maurer, Offenbarung und Skepsis, in ders.: Kirche und Geschichte, Gesammelte Aufsätze, Band II, S. 402; zitiert nach: Ernst-Wilhelm Kohls, Luther oder Erasmus, Band 2, Basel 1978, S. 12.

4 Ernst-Wilhelm Kohls, ebd., S. XIII.

Offenbarung herkommenden christlichen Glauben und seinen Lösungsvorschlägen zuwandte, etwa dem Ernstnehmen der Zehn Gebote, sondern erneut einen Paradigmenwechsel beschwor und den Schalmeienklängen der Rattenfänger des New-Age geradewegs in die Fänge lief. Davon wird jetzt in allen Lebensbereichen Hilfe erwartet, und das von Hans Küng und anderen angestrebte Projekt „Weltethos“ dürfte nichts anderes als ein verkapptes New-Age-Anliegen sein: Die Versöhnung aller Religionen und am Ende eine friedfertige Einheitsreligion, die irdischen Frieden zu bringen verspricht und wohl doch nicht bringt, den Menschen um das Heil betrügt und nicht mehr als eine Zivilreligion sein kann, die das menschliche Bedürfnis nach Religion befriedigt. Doch bekanntlich sind „die verfallenen Altäre ... von Dämonen bewohnt“⁵. Und, wenn es Gott nicht gibt - unter diesem praktischen Atheismus leben viele - dann ist bekanntlich alles erlaubt (so Feodor Dostojewski).

So bringt die Ignoranz des vierfachen reformatorisches „allein“ den Verlust der Heilsgewißheit. Es ging Luther ja nicht um die Beseitigung einiger Mißstände. Es ging ihm um die Frage aller Fragen, um die, die letztlich jeden Menschen betrifft, um die nach dem Heil, um die Rechtfertigung des Gottlosen vor Gott „ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit“ durch das Werk Jesu Christi und ohne jedes eigene Werk. Und darum, daß sich dessen der Mensch, wenn er dies im von Gott dem Heiligen Geist gewirkten Glauben faßt, jetzt schon gewiß sein darf und also Heilsgewißheit hat. Es geht also zutiefst um eine existentielle Angelegenheit. Steht nichts über dem Menschen, so hat er sich und sein Tun vor keiner höheren Instanz zu verantworten. Dann gibt es auch letztlich keine normativ gesetzten Gebote. Dann ist die Moral im Diskurs zu ermitteln und ändert sich auch laufend. Das ist optimistisch gedacht. Das ist Glaube an das Gute im Menschen. Die Entwicklung setzte Erasmus ins Unrecht. Die bereits bei ihm angelegte optimistische Menschenschau führte zur völligen Orientierungslosigkeit. Hingegen erwies sich die pessimistische Sicht Luthers als die richtige, der biblischen Sicht adäquate. Was Erasmus verhindern wollte, trat in Wirklichkeit ein. Das belegt, daß er im Irrtum war. Bisher scheiterten alle, die an den Menschen glaubten. Und es ist nicht anzunehmen, daß diese Erfahrung widerlegt werden könnte, denn dann wäre die Schrift widerlegt, was nicht sein kann. Deshalb kann es auch nie darum gehen, an die Menschen einfach zu appellieren, nun doch human zu sein. Sie sind vielmehr zu Gott und seinen Geboten zu rufen, übrigens ein Anliegen des Schriftstellers Alexander Solschenizyn, eines orthodoxen Christen, und dann wird auch der Umgang ein ganz anderer. Davon wird, so Solschenizyn, der Fortbestand der Menschheit wesentlich abhängen.

Der Ruf zu Gott geschieht durch das Wort Gottes, das zum einen strafendes Gesetz, und zum andern lockendes Evangelium ist, das rettet. Dies Wort Gottes ist nicht in das Belieben des Menschen gestellt. Es ist unwandelbar vorgegeben. Es ist Schrift geworden. Diese hat Grundlage alles kirchlichen

Redens und Handelns zu sein und an ihr ist dieses andererseits zu messen. Sie ist der alleingültige Maßstab. Dieses Wort Gottes wirkt, weil es Träger des Heiligen Geistes ist, den Glauben, erhält ihn, und nur aus diesem können Glaubensartikel gewonnen werden. Deshalb ist auch davor das „allein“ zu setzen.

II. Sola scriptura - allein die Schrift

a) Der Literalsinn

Es gehört zu den großen Verdiensten Luthers, daß er auf der Tatsächlichkeit des in der Heiligen Schrift Berichteten bestanden hat und damit wieder ganz neu hervorgehoben hat, daß der eigentliche Sinn des Berichteten das sei, was dasteht. Daher ist nicht in erster Linie nach einem hintergründigen Sinn zu suchen, so daß das Geschriebene nur Sinnbild für etwas anderes, das Eigentliche wäre und das wörtliche Verständnis nur ein vordergründiges. Zwar hatte die mittelalterliche Auslegung den wörtlichen Sinn nicht bestritten, legte aber doch das Hauptaugenmerk auf den allegorischen, den sinnbildlichen und übertragenen Sinn. Es ging vor allem, so können wir verkürzt sagen, um eine symbolische Auslegung. Luther stellt nun demgegenüber den biblischen Text in den Mittelpunkt der Betrachtung. Er nimmt ihn in seiner Geschichtlichkeit ernst und weiß darum, daß er Geschichte erzählt, Geschichte Gottes mit den Menschen, und zwar Heilsgeschichte im engeren Sinne.

Freilich, die Gefahr sinnbildlicher Deutung, auch an Stellen, wo diese durch die Heilige Schrift eindeutig ausgeschlossen ist, bestand damit weiterhin. Es handelt sich dabei um ein überzeitliches Phänomen. Daß an dieser Stelle immer wieder von der reformatorischen Überzeugung abgewichen wurde, soll später nochmals aufgegriffen, jetzt aber am Beispiel liberaler Theologie zu Anfang unseres Jahrhunderts verdeutlicht werden.

Als Hermann Bezzel 1909 sein Amt als Kirchenpräsident der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Bayern antrat, standen sich zwei Lager gegenüber: die „Modernen“ und die „Altgläubigen“. Den „Modernen“ ging es darum, die Kirchenlehre mit dem herrschenden Zeitgeist in Übereinstimmung zu bringen. Sie strebten bewußt eine Zeitgeisttheologie und -kirche an. Sie wollten eine Verchristlichung des öffentlichen Lebens, wobei sie das Christliche mit dem Humanen gleichsetzten. Wenn dies gelänge, bedeutete dies das Reich Gottes auf Erden. Dies schien ihnen also machbar. Für Bezzel war dies nicht eine akzeptable theologische Richtung, kein anders geprägter Frömmigkeitsstil, sondern eine „andere Religion“. Da er erkannt hatte, wie bei diesen Bestrebungen die Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift immer mehr schwand, und Jesus ins rein Menschliche verzerrt wurde, entschloß er sich bereits zu Beginn des Jahres 1910 zum Handeln. Mit den beiden führenden Köpfen des theologischen Liberalismus in Bayern, den Nürnberger Pfarrern

Christian Geyer und Friedrich Rittelmeyer, führte Bezzel eine Aussprache herbei. Er kam selbst zu ihnen nach Nürnberg; er bestellte sie nicht einfach ein. "In jenem Nachtgespräch ... gab sich Bezzel in erschütternder Menschlichkeit", berichtet Rittelmeyer⁶, der ebenso wie Geyer jene denkwürdige Stunde in seinen Lebenserinnerungen unverblaßt festhielt. Es ging um die Psychologisierung und Ethisierung der biblischen Botschaft. Bezzel bestand auf der Tatsächlichkeit des in der Bibel Bezeugten und erkannte sofort sämtliche Folgen, die sich aus einem symbolischen Verständnis heilsgeschichtlicher Tatsachen, wie es die beiden Männer anstrebten, ergeben würden. ... Nach Rittelmeyers Deutung der Sündenfallgeschichte, die als Beispiel herangezogen wurde, wandte er sich ab und weinte. Sein Glaube war durch das Gehörte bis an die Wurzeln ins Leiden gestellt. Das Gespräch, geführt in gegenseitiger Ehrerbietung, endigte ohne Ergebnis, ...⁷. Es konnte zu keinem befriedigenden Ergebnis kommen, allenfalls zu einem faulen Kompromiß, womit niemandem gedient gewesen wäre. Denn das Schriftverständnis war ein je gänzlich anderes.

b) Die Schrift ist hell und klar

Bei der Beschäftigung mit Luther und Erasmus darf ein wichtiger Gegenstand nicht übersehen werden, nämlich die Frage nach der Heiligen Schrift. Letztlich haben ihre je unterschiedlichen Aussagen zur Gotteslehre, zur Anthropologie, und darin begründet ihre Differenzen in der Frage nach dem menschlichen Willen, ihren eigentlichen Grund im unterschiedlichen Schriftverständnis. Denn aus der Schrift schöpfen sie ja ihre Erkenntnis⁸.

Erasmus zufolge gibt es „in der Heiligen Schrift gewisse unzugängliche Stellen, in die Gott uns nicht tiefer eindringen lassen wollte“⁹. „Und“, so fährt Erasmus fort, „wenn wir einzudringen versuchen, tapfen wir desto mehr in der Finsternis, je tiefer wir eingedrungen sind, damit wir auf diese Weise einerseits die unerforschliche Majestät der göttlichen Weisheit, andererseits die Schwäche des menschlichen Geistes erkennen“¹⁰. Erasmus vergleicht dies mit einem Erlebnis des römischen Geographen Pomponius Mela (Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts), der von einer Höhle bei Korykhos berichtet, „welche zuerst durch eine gewisse angenehme Lieblichkeit anlockt und einlädt, bis diejenigen, die tiefer und tiefer eingedrungen sind, endlich

6 Aus meinem Leben, S. 298.

7 Manfred Seitz, Hermann Bezzel. Theologie, Darstellung, Form seiner Verkündigung, 2. Aufl. Wuppertal 1987, Nachdruck der 1. Aufl. München 1960, S. 46 f. (Vgl. zur gesamten Auseinandersetzung, ebd., S. 43 - 51).

8 Vgl. dazu: Ernst-Wilhelm Kohls, Luther oder Erasmus, Band 1, Basel 1972, Band 2, Basel 1978.

9 Vom freien Willen, zitiert nach: Heiko A. Oberman (Hg.), Die Kirche im Zeitalter der Reformation, Neukirchen 1981, S. 115.

10 ebd.

ein gewisser Schrecken und die Majestät der dort wohnenden Gottheit vertreibt. Sobald man daher bis zu diesem Punkt gekommen ist“, schreibt Erasmus, „dürfte es meiner Meinung nach besonnener und frommer sein, mit Paulus auszurufen: 'O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, ...' (Röm. 11,33) und mit Jesaja: 'Wer hat den Geist des Herrn bestimmt, wer als Berater ihn unterwiesen?' (Jes. 40,13), als erklären zu wollen, was das Maß menschlicher Fassungskraft übersteigt“¹¹. Vieles enthülle sich, „wenn wir nicht mehr durch Spiegel und in Rätseln sehen werden, sondern ... die Herrlichkeit des Herrn“ enthüllt betrachten werden (1. Kor. 13,12)¹².

Diesem Skeptizismus, wonach vieles in der Heiligen Schrift von Gott so gewollt, unklar sei, setzt Luther die Klarheit der Schrift entgegen. „Zwei“ auseinanderzuhaltende „Dinge“ sind „Gott und die Schrift Gottes“¹³. Luther zufolge ist „in Gott viel verborgen ..., was wir nicht wissen, ... daß aber in der Schrift gewisse unverständliche Dinge seien und nicht alles klar dargelegt sei, das wurde durch die gottlosen Sophisten verbreitet, mit deren Mund auch Du, Erasmus, hier redest“¹⁴. Luther gesteht zu, „daß es in der Schrift manche unklare und unverständliche Stellen gibt“¹⁵. Doch dies hängt mit der Unkenntnis des Auslegers zusammen und ist also mithin nicht der Schrift und damit ihrem Urheber anzulasten. Deshalb besteht, was die äußere Klarheit der Schrift anlangt, nicht restlose Klarheit, verursacht durch den auch vom Sündenfall in Mitleidenschaft gezogenen und verdunkelten menschlichen Verstand. Aber: „Was kann in der Schrift noch Erhabenes verborgen bleiben, nachdem die Siegel gebrochen (Offb. 6,1), der Stein von der Grabestür gewälzt (Lk. 24,2) und jenes höchste Geheimnis bekannt gemacht worden ist: Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden, Gott ist dreieinig, Christus hat für uns gelitten und wird in Ewigkeit herrschen“¹⁶. Und dann folgt, was der eigentliche Inhalt der Schrift ist und aus ihr hell leuchtet und ihr innere Klarheit gibt, die bei den Lesern und Hörern der Heiligen Schrift der Heilige Geist besorgt: „Nimm Christus aus der Schrift heraus, was wirst du dann noch in ihr finden“¹⁷. Nichts; dann wäre die Heilige Schrift nicht mehr als eine Sammlung antiker religiöser Schriften. Mehr darf sie ja nach dem Urteil vieler auch nicht sein. „Die in der Schrift enthaltenen Aussagen (res) sind“¹⁸,

11 ebd.

12 ebd.

13 Vom unfreien Willen, zitiert nach: Heiko A. Oberman (Hg.), *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, Neukirchen 1981, S. 118.

14 ebd.

15 ebd.

16 ebd.

17 (= tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis ivenies? ebd.).

18 ebd.

fährt Luther fort, „alle ans Tageslicht gebracht“¹⁹. Schließlich „hat“ Christus ... uns den Sinn geöffnet, daß wir die Schrift verstehen (Lk. 24,45)²⁰. Von den hellen Stellen her ist die Schrift auszulegen, und dann hellen sich auch die dunklen auf.

Der Skeptizismus der heute großenteils herrschenden Exegese kann sich schwerlich auf Luther berufen. Dadurch wird die Schrift mehr verdunkelt als erhellt. Dies steht näher bei Erasmus als bei Luther. Denn Luther zufolge ist die Heilige Schrift ihr eigener Ausleger - Schrift legt sich durch Schrift aus - und sie hat eine Eigendynamik; das Wort Gottes tut, was es verheißt. Es setzt sich letztlich durch, auch gegen Widerstände²¹.

c) Gegen die Verdrehung der klaren Aussagen der Schrift

Nicht allein in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche, den Humanisten, den Schwärmern, auf die wir nicht eingingen, sondern auch in der Auseinandersetzung mit dem Schweizer Reformator Ulrich Zwingli, spielte die Schriftfrage eine entscheidende Rolle. Zum Ausdruck kam dies vor allem in dem einige Jahre dauernden Abendmahlsstreit.

Im Spätsommer 1525 hatte Hendricxz Hoen eine Neudeutung des Abendmahls vorgelegt. Bei seiner Deutung spielte Johannes 6,57 eine entscheidende Rolle: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“. „Die aber“, so fährt Hoen fort, „ohne diesen Glauben das Abendmahl empfangen, scheinen eher das Manna der Juden als Christus zu essen“²². Demnach macht erst der Glaube die Abendmahlselemente zu Christus. Von daher muß Hoen auch die römisch-katholische Lehre, wonach „das Brot nach der Weihe der wahrhaftige Leib Christi sei“²³ ablehnen und es „vermag“, so Hoen, „jener Glaube nicht zu rechtfertigen ..., weil er ein Tatsachenglaube ist“²⁴. „Gemeint ist“ damit „die 'fides historica', d.h. jener Glaube an die Heilstatsachen, den auch die Dämonen haben“²⁵. Hoen will „unterscheiden zwischen Brot, das man mit dem Munde empfängt, und Christus, den wir durch Glauben empfangen“²⁶. Bereits in einem Brief vom 23. Oktober 1525 an Bugenhagen bekennt Zwingli, bei Hoen die Lösung der Abendmahlsfrage gefunden zu haben: „In ihm habe ich die köstliche Perle,

19 ebd., S. 115.

20 ebd., S. 119.

21 Vgl. zum Ganzen: Friedrich Beißer, *Claritas scripturae* bei Martin Luther, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* Band 18, Göttingen 1966.

22 zitiert nach: *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, Neukirchen 1981, S. 145.

23 ebd.

24 ebd.

25 ebd., Anm. 2.

26 ebd.

das 'est' (im Kanon der Messe: 'dies ist (est) mein Leib') hier für 'significat' ('dies bedeutet mein Leib') genommen werde, gefunden²⁷.

Luther verfaßte daraufhin 1527 die Schrift: „Wider die Schwarmgeister“. Er erkennt, daß es um die Schriftfrage geht, nämlich „um einen Streit um Christi oder Gottes Wort“²⁸. „Gemäß dem Gotteswort“ „sind“ „Leib und Blut Christi wahrhaftig im Abendmahl anwesend“²⁹. Weiter heißt es: „Es ist ein und derselbe Leib, den beide, Mund und Herz essen, jedes auf seine Art und Weise“³⁰. Er widerspricht energisch Zwinglis Schlußfolgerung, der meinte: „Wird Christi Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch daraus“, indem er feststellt: „Wird Christi Fleisch gegessen, so wird nichts denn Geist daraus“; denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt (selbst) und gibt den Geist allen, die es essen³¹.

Im selben Jahr antwortet Zwingli mit: „Daß diese Worte Jesu Christi 'Das ist mein Leib etc.' ewiglich den alten Sinn haben werden“. Sein „einziges Bemühen“ sei es, „bei der wohl und recht verstandenen Schrift (zu) bleibe(n)“. Zwingli hält Luther vor, er (Luther) lehre, was aus der Schrift nicht herausgelesen werden könne, z.B. den „Irrtum“, „wenn der Leib Christi gegessen werde auch mit dem Munde, so nehme er die Sünde hinweg, befestige den Glauben, erfülle alle Dinge und sei auch gegenwärtig allenthalben, gerade so gut wie die Gottheit (und) erhalte des Menschen Leib für die Auferstehung“³².

Luther greift daraufhin auf den klaren Wortlaut der Einsetzungsworte (Mt. 26,26; Mk. 14,22) zurück: „Da steht nun der Spruch und besagt klar und deutlich, daß Christus seinen Leib zu essen gibt, wenn er das Brot reicht. Darauf stehen, glauben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib ißt und zu sich nimmt. Wie aber das zugeht oder wie er im Brot sei, wissen wir nicht, sollen es auch nicht wissen“³³. Luther wehrt sich damit gegen müßige Spekulationen. Dem Verstand ist vieles verdunkelt. Aber es gilt, dem Wortlaut der Schrift zu vertrauen. „Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise oder Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß der Leib da sei ...“³⁴. Wenig später fragt Luther: „Wer hat je gelesen in der Schrift, daß 'Leib' soviel wie 'Leibes Zeichen' und 'ist' soviel wie 'bedeutet' heißen soll?“³⁵. Und im darauffolgenden Jahr (1528) schreibt er in seiner bekannten Schrift: „Vom Abendmahl Christi“: „Es ist reine Dichtung zu sagen, das Wörtchen 'ist' heiße soviel wie 'bedeutet'“³⁶. Aus keiner einzigen Stelle der Schrift könne dies ja bewiesen werden³⁷.

27 ebd., Anm. 1.

28 ebd., S. 146.

29 ebd.

30 ebd.

31 ebd.

32 ebd., S. 147.

33 ebd., S. 148.

34 ebd.

35 ebd.

36 ebd., S. 149.

37 ebd.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß es bei dieser Auseinandersetzung vor allem um die Schriftfrage ging, näherhin, ob es um ihren Literalsinn geht, welchen Luther entschieden verteidigte, indem er auf dem Buchstaben bestand, dem bekanntlich auch der Geist innewohnt, der wiederum nicht am Buchstaben vorbei gegeben wird, oder um eine symbolische Auslegung, die Zwingli vertrat, weil der Literalsinn seinem Verstand nicht einleuchtete, womit er aber die Vernunft der Schrift überordnete und für die Auslegung untaugliche Mittel übernahm. Zwingli blieb im Prinzip bei der allegorischen Auslegung stehen und überwand die mittelalterliche Auslegung nicht, wenn schon er bei der Abendmahlsfrage zu einem anderen Ergebnis kam als diese, die die Tatsächlichkeit festhielt. Luther müßte sich damit heute als „Fundamentalisten“ beschimpfen lassen, wiewohl gerade Eiertänze aufgeführt werden, um ihn davon freizuhalten und ihn zum Kronzeugen des Antifundamentalisten zu machen³⁸. Legitim ist das nicht.

Bei diesem unterschiedlichen Schriftverständnis konnte es zu keiner Einigung zwischen Luther und Zwingli kommen. Das Marburger Religionsgespräch (1529) machte dies abschließend deutlich. Luther sprach vom „anderen Geist“, den Zwingli und dessen Anhänger hätten. Zwingli näherte sich bereits dem Denken der Aufklärung an. Auch unterhielt er Beziehungen zu Erasmus. Im vom theologischen Liberalismus dominierten interkonfessionellen Gespräch der protestantischen Kirchen hat sich die Position Zwinglis in

38 Vgl. als Beispiel den Versuch von Reinhard Hempelmann, Mitarbeiter der Berliner Zentralsstelle für Weltanschauungsfragen, einer Einrichtung der EKD, der im monatlichen „Materialdienst“ (Quell Verlag, Stuttgart) dieser Einrichtung Nr. 6/97 (Juniausgabe), S. 162-172 einen Aufsatz unter dem Titel: „Christlicher Fundamentalismus. Ausprägung - Hintergründe - Auseinandersetzung“, veröffentlichte. Hempelmann hat sich dabei das Schriftverständnis Gerhard Ebelings, das von Bultmann geprägt ist, und das Ebeling Luther sinnenstehend überstülpt, zueigen gemacht. „Die Auffassung von der Bibel“ (S. 171), nämlich „die fünf Fundamentals“, als da sind: Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift aufgrund der Verbalinspiration, Jungfrauengeburt, Sühnetod Jesu, seine leibliche Auferstehung und seine sichtbare Wiederkunft, sind Positionen Luthers, auch wenn er den Begriff der Verbalinspiration nicht kennt, sehr wohl aber die Heilige Schrift in diesem Sinne verwendet. Daß damit das „christliche Glaubensverständnis reduktionistisch“ (S. 171) wahrgenommen werde, wie Hempelmann behauptet, trifft nicht zu. Die trinitarische Struktur des christlichen Glaubens kommt damit doch nicht abhanden, sondern wird dadurch gerade erst erkannt. Hempelmann ist auch darauf hinzuweisen, daß seine Auffassung, „die reformatorische Theologie verzichtete darauf, die Verlässlichkeit des göttlichen Wortes durch ein Verbalinspirationsdogma zu sichern“ (S. 172), so nicht zutrifft; es bestand überhaupt kein Grund dazu, weil die Schrift als solche, in ihrem Wortlaut, überhaupt nicht umstritten war. Sie mußte also gar nicht gesichert werden. Was Luther anlangt, so redet er von der irrtumslosen Heiligen Schrift, was der Sache nach deren direkte Inspiration voraussetzt. Ihr eigentlicher Autor ist Gott, der sich verschiedener Verfasser bedient. Das war gängige Meinung. In dieser „Tradition“ des Schriftverständnisses stand auch Luther. Hempelmann betrachtet ihn jedoch mit dem kritischen Blick dessen, der die Aufklärung hinter sich hat. Damit wird er Luther überhaupt nicht gerecht. Er will Luther nicht aus seiner Zeit verstehen. „Gegenstand des Heilsglaubens“ (S. 172) ist Christus, der aber nur vermittels der Heiligen Schrift zu diesem wird, und der es nicht würde, wäre die Heilige Schrift nicht zuverlässig, denn dann könnte ja gerade an der Stelle ihr Irrtum liegen. Der von Hempelmann der Schrift gegenüber zum Ausdruck gebrachte

ihrer gemäßigten calvinistischen Form durchgesetzt. Die „Leuener Konkordie“³⁹ und bereits ihre Vorarbeiten (z.B. „Die Arnholdshainer Abendmahlsthesen“) zeigen dies deutlich an⁴⁰. Daß damit aber das lutherische Schrifterständnis einem liberal protestantischen gewichen ist, in welchem neben der Schrift auch anderes gleichgewichtig oder sogar übergewichtig zu stehen kommt, es also heißen muß: „die Heilige Schrift und ...“, daß dies eine liberale Form des Traditionalismus ist, dürfte vielfach nicht bekannt sein, und noch weniger, daß die Ansätze dazu bereits am Beginn der reformierten Kirche stehen, nämlich bei Zwingli.

III. Der Verlust des *sola scriptura* in den letzten Jahrzehnten

a) Die Heilige Schrift wird sachfremden Kriterien unterworfen

Ging Luther davon aus, daß die Schrift hell und klar und ihr eigener Ausleger ist, so sind wir seit langem von diesem Auslegungsgrundsatz entfernt. Ein völliger Relativismus trat schon allein dadurch ein, daß durch Ernst Troeltsch und andere mitverursacht, die Heilige Schrift nicht anders denn als ein antikes Religionsdokument betrachtet wurde, das mit denselben Methoden zu bearbeiten sei wie andere Literaturzeugnisse der Antike. Eine Irrtumslosigkeit, die Luther hinsichtlich der Heiligen Schrift vertrat, konnte damit nicht aufrechterhalten werden. Die Inspirationslehre mußte fallen. Die Schrift machte sich nicht mehr selbst verständlich, sie mußte erst durch eine bestimmte Hermeneutik und bestimmte Methoden verständlich gemacht werden. Damit wurde ihre Klarheit bestritten. Sie löste sich auf in eine Unmenge von Quellen und Traditionen, die als subjektive Meinungen ihrer Verfasser galten. Die Einheit der Schrift zerbrach. Ihre Qualität, gänzlich anderer Art als die anderer Religionszeugnisse, wurde nicht mehr gesehen. Bis heute ist

Skeptizismus beruft sich zu Unrecht auf die „zentralen reformatorischen Bekenntnistexte und die altkirchlichen Symbole“ (S. 171 f). Geradezu der Heiligen Schrift widersprechend schreibt Hempelmann, es gebe „die heilvolle Nähe Gottes in seinem Wort ... nur in gebrochenen und vorläufigen Formen“ (S. 172). Jesus selbst redet davon, daß „Himmel und Erde ... vergehen werden“, seine Worte nicht (Mt. 24,35). Von Vorläufigkeit kann also mitnichten die Rede sein. Die „Protestanten“ traten auf dem Speyrer Reichstag (1529) unter der biblischen Losung an: „Gottes Wort bleibt in Ewigkeit“ (sinngemäß Jes. 40,8). Hempelmann mußte aber bekannt sein, daß es für Luther - und nicht allein für ihn - sehr wohl „sichtbares Wort Gottes“ (S. 172) gab, nämlich die Sakramente waren für ihn „*verbum visibile*“. Und andererseits hatte das Wort für Luther eine sakramentale Qualität, was der Vorstellung von Gebrochenheit und Vorläufigkeit widerstreitet. Hempelmann vertritt in bezug auf das Schriftverständnis eine neoprotestantische liberale Auffassung. Er führt den erwähnten Eiertanz auf, um Luthers Schriftverständnis als gerade antifundamentalistisch erscheinen zu lassen. Was das Schriftverständnis anlangt, gehören Hempelmann und seine zahlreichen Bundesgenossen keineswegs auf die Seite Luthers. Sie sind postmoderne Aufklärer.

39 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, 1973.

40 Vgl. dazu: Tuomo Mannermaa, Von Preußen nach Lauenberg, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge, Band 1.

es nicht gelungen, trotz der Konzeption einer „Biblischen Theologie“, vertreten z.B. durch Peter Stuhlmacher und Hartmut Gese, die sich aber bei näherer Betrachtung als Vermittlungstheologie und nicht als grundsätzliche Überwindung des der herrschenden Auslegung innewohnenden Skeptizismus gibt, zur Einheit der Schrift zurückzufinden. Man operiert weiter mit hypothetisch erschlossenen Quellen und Traditionen. Daß aber die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher, genauso wie die Kanonsbildung, vom Geist Gottes gewirkt ist, wird nicht, oder zumindest nicht genügend, gesehen. Diese Auslegungsmethoden sind an sich atheistisch; d.h. die Auslegung kann losgelöst vom persönlichen Glauben betrieben werden. Wer diesen Konsens theologischer Wissenschaft zu Recht hinterfragt, wird zu Unrecht als unwissenschaftlich diffamiert. Anhaltspunkte für dieses arrogante und intolerante Gebaren akademischer Theologen gibt es zwar nicht bei Luther und den Theologen der lutherischen Orthodoxie, sehr wohl aber bei den liberalen, religionsgeschichtlichen und kulturprotestantischen Schulen aufklärerischer und nachaufklärerischer Provenienz.

Gerhard Ebeling scheute sich vor einigen Jahrzehnten in völliger Verkenntung des lutherischen Schriftprinzips nicht, davon zu reden, dem Glauben müßten sämtliche Krücken genommen werden, er müßte aller Stützen beraubt werden, und er dürfe sich nicht auf eine angeblich irrtumslose Schrift stützen. Und das gab Ebeling als reformatorisch aus. Doch in Wirklichkeit ist es die Verkehrung dessen. Ohne das Insistieren auf die Schrift wäre es doch überhaupt nicht zur Reformation gekommen. Fraglos stand geradezu axiomatisch fest, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes ist, es nicht nur enthält oder erst durch Auslegung bzw. Annahme der Erzeugung von Betroffenheit dazu wird, wie dies heute im Gefolge Rudolf Bultmanns fast durchgängig behauptet wird. Damit wird reiner Subjektivismus gepflegt.

b) Rudolf Bultmann

Wohl infolge der Kriegseignisse blieb der Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“, der ein vervielfältigter Vortrag des Marburger Neutestamentlers Rudolf Bultmann (1884 - 1976) in Alpirsbach und Frankfurt im Jahre 1941 unter anderem vor Pfarrern der Bekennenden Kirche war, zunächst unbeachtet. Erst „nach dem Neudruck 1948 kam es zu einem die Fundamente der evangelischen Kirche berührenden Streit um die Wahrheit des christlichen Glaubens“⁴¹.

In diesem Vortrag stellte Bultmann sein Entmythologisierungsprogramm zusammengefaßt vor, das er allerdings schon bereits Jahre früher in seinem

41 Hans-Walter Krumwiede u.a. (Hg.), *Neuzeit*, Band IV/2 der Reihe: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Neukirchen 2. Aufl. 1986, 1. Aufl. 1980, S. 172 (Vgl. zur Auseinandersetzung: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, 12 Bände, 1948 - 1976, Hamburg-Bergstedt, Kirchliches Jahrbuch 1951, Gütersloh, S. 185 - 221).

Jesusbuch in Ansätzen entwickelt hatte. Bultmann zufolge „redet die Verkündigung“ „in mythologischer Sprache“⁴². Er meint, die im Neuen Testament überlieferten Heilstatsachen, ebenso die Voraussetzung dämonischer Weltmächte ließen „sich leicht auf die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalypitk und des gnostischen Erlösungsmythos zurückführen“⁴³. Dahinter stehen noch die Vorstellungen der religionsgeschichtlichen Schule, die inzwischen jedoch falsifiziert sind und sich so nicht halten lassen. Freilich für Bultmann ist damit das *natus ex virgine* für Jesus, ebenso seine machtvollen Taten, sein Sühnetod am Kreuz, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und seine Wiederkunft, eben weil „das alles ... mythologische Rede“ ist, „erledigt“. Bultmann hing bereits zu seiner Zeit einem veralteten naturwissenschaftlichen Weltbild, dem geschlossenen mechanischen Newtons, an, in dem alles streng determiniert abläuft. Jedoch wurde durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse, vornehmlich durch die Relativitätstheorie, das im Neuen Testament Berichtete denkmöglich.

Zudem hat Oscar Cullmann in seinen heilsgeschichtlichen Entwürfen darauf hingewiesen, daß die Heilige Schrift Geschichte berichte, also Geschehenes und keine Mythen, deren Charakteristikum es sei, daß sie zeitlos seien. Von daher käme eine Entmythologisierung überhaupt nicht in Frage. Auch sei es unstatthaft, die Entmythologisierung mit der Formgeschichte zu verquicken, wie dies Bultmann als unausweichlich ansehe, da beides überhaupt nichts miteinander zu tun habe⁴⁴.

Unter Zuhilfenahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers, so wie er sie verstand, wollte Bultmann die seiner Ansicht nach „mythologischen Bestandteile des Neuen Testaments (Himmel und Hölle, die Erde als 'Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des Satans und seiner Dämonen') nicht ... eliminieren, sondern existential ... interpretieren“⁴⁵. Einmal abgesehen davon, ob er Heideggers Philosophie recht verstand, was ihm Heidegger selbst und andere bestritten, - schließlich war die Zeit der gemeinsamen Lehrtätigkeit in Marburg eine denkbar kurze -, er versuchte die Heilige Schrift mit philosophischen Kategorien zu erklären und dem „modernen Menschen“, wie er sich ausdrückte, nahezubringen. Neben die Schrift, ja ihr geradezu übergeordnet, trat eine zweite Größe, die heideggersche Philosophie. Parallelen zur Zuhilfenahme des Aristotelismus der mittelalterlichen Theologie tun sich auf. Das „allein die Schrift“ war aufgegeben.

42 Kerygma und Mythos, Band 1, zitiert nach: Hans-Walter Krumwiede u.a. (Hg.), *Neuzeit IV/2*, S. 172.

43 ebd. S. 173.

44 Vgl. zum Ganzen. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, 1. Aufl. Tübingen 1965, 2. Aufl. 1967.

45 Hans-Walter Krumwiede u.a. (Hg.), *Neuzeit IV/2*, S. 172.

Nun wurde über Bultmann und seine Theologie in den letzten Jahrzehnten, bezeichnenderweise in den letzten Jahren weniger, viel geschrieben. Sonderbarerweise wurde dabei viel zu wenig die Biographie Bultmanns beachtet, das aber für seine Theologie ganz entscheidend sein dürfte. Aufgewachsen ist er in einem pietistischen Pfarrhaus der lutherischen Landeskirche von Oldenburg, in der es nie Erweckung gab und in der die Säkularisation bereits damals weit vorangeschritten war. Pietistische Frömmigkeit hat er verinnerlicht, und aller Wahrscheinlichkeit nach, vielleicht mehr unbewußt als bewußt, an der Säkularisation gelitten. Während seines Studiums zu Anfang unseres Jahrhunderts trifft er in Tübingen, Berlin und Marburg mit dem theologischen Liberalismus zusammen. Besonders prägt ihn sein Marburger liberaler Lehrer Wilhelm Herrmann (1846-1922). Hinzu kommt, wie erwähnt, die heideggersche Existenzphilosophie in ihrer frühen, stark von Kierkegaard geprägten Ausformung. All dies zusammen ergibt diese eigentümliche Mischung bultmannscher Theologie, die pietistische Anliegen existentialphilosophisch interpretiert. Der Ruf zur Entscheidung wird ein Ruf sich neu zu begreifen, letztlich ein Ruf zur Änderung seiner selbst, aus eigener Kraft. Dazu muß es kommen, weil ja der Tod Jesu kein Sühnetod für mich sein darf⁴⁶. Ein idealistisches Menschenbild steht dahinter. Das ist das Erbe des theologischen Liberalismus. Alles Eschatologische wird in das Hier und Jetzt verlegt. Und Bultmann kann in der theologischen Schizophrenie leben, im Universitätsbetrieb die heilsgeschichtlichen Tatsachen so umzuinterpretieren, daß er sie an sich leugnet, als „erledigt“ betrachtet, zu Hause jedoch am Harmonium voll Inbrunst pietistische Heils- und Erweckungslieder spielen. Seine „Marburger Predigten“ (mehrere Bände) klingen pietistisch, und nur wer wußte, daß er mit diesem Vokabular etwas anderes meinte, erkannte, daß er rein immanent dachte und so auch Transzendentes immanent verstand. Objektiv wird man von einem semantischen Betrug sprechen müssen, auch wenn seine subjektive Ehrlichkeit nicht bestritten werden soll.

Bultmann hatte das subjektiv ehrliche Ziel, daß der „moderne Mensch“ - aber wer ist das? - zum Skandalon des Kreuzes durchdringe und nicht durch Wunder und ähnliches, an die er nicht glaube, nicht mehr glauben könne und davon auch nicht zu überzeugen sei, davon abgehalten werde. Aus dieser Überlegung heraus entsprang sein Entmythologisierungsprogramm. Allerdings möchte man fragen, weshalb der moderne Mensch zum Kreuz durchdringen soll, denn dort hat sich ja nichts für ihn Heilsgeschichtliches ereignet; seine Sünde wurde nicht gesühnt. Deshalb bedeutet das Kreuz für Bultmann letztlich nicht mehr, als sich selbst zu verleugnen und das Kreuz auf sich zu nehmen (Mt. 16,24; Mk. 8,34). Wohl nicht unbedacht ist dieses Jesuswort eines der wenigen, die Bultmann als echt und nicht als spätere Gemeindebildung ansieht. Das Kreuz ist nicht länger das Zeichen des Heils,

46 ebd., S. 172.

sondern lediglich Aufruf zur Nachahmung. Im Grunde geht es um Selbsterlösung. Hier kommt die liberale Urbildchristologie durch, die beim Vater des theologischen Liberalismus, Friedrich Schleiermacher, ihren Anfang nahm, und sich seitdem als besonders zählebig erweist. Aber die Betonung des Kreuzes dürfte pietistisches Versatzstück sein.

Hinter dem Anliegen der Entmythologisierung Bultmanns, das dem modernen Menschen nicht mehr Einleuchtende und glaubensmäßig nicht zu Vermittelnde, nicht zu eliminieren, sondern existential zu interpretieren, also so, daß es seine Existenz im Hier und Jetzt betrifft, und zu einer neuen Wahrnehmung seiner selbst führt, dürfte sich ein letzter, großangelegter Versuch einer allegorischen Deutung biblischer Aussagen verbergen. Es geht also gerade nicht darum, die biblischen Aussagen wörtlich, ihrem Literalsinn nach zu verstehen, - das wäre „naiv“ und „primitiv“ -, sondern ihren verborgenen Sinn, was soll mir dadurch für meine Existenz jetzt und hier gesagt sein, aufzuspüren. Meines Erachtens wurde bislang der Versuch einer allegorischen Schriftauslegung bei Bultmann zu wenig beachtet. Sollte diese Analyse zutreffend sein, so bedeutete dies, daß Bultmanns Theologie keinesfalls auf der Linie der lutherischen Reformation läge, wie dies immer wieder behauptet wird, sondern, weil sie den Literalsinn aufgibt und in die Allegorese ausweicht, weit dahinter zurückfiele und sich als liberaler Ausläufer mittelalterlicher Auslegung darstellte. Bultmann stünde dann dem Katholizismus näher als dem Luthertum.

Was Bultmann subjektiv ehrlich erreichen wollte, hat er objektiv betrachtet, nicht erreicht. Die Verkündigung erreichte die Menschen, gerade auch die ihm vor Augen stehenden „modernen“ Zeitgenossen nicht. Irgendwie scheinen sie die Doppelbödigkeit dieser Theologie, die sich in vielen Predigten niederschlug, bemerkt zu haben, vielleicht mehr unbewußt als bewußt. Sie scheinen bemerkt zu haben, daß hier zwischen dem Gesagten und Gemeinten ein nicht zu überbrückender Gegensatz besteht. Und etwas fordert gerade auch der „moderne Mensch“, nämlich Ehrlichkeit. Die von Bonhoeffer bei Bultmann so hochgelobte „intellektuelle Redlichkeit“ - ein an sich wenig sagender Begriff -, ist bei ihm gerade nicht vorhanden. Der ungeheure Skeptizismus, der sich trotz aller gut klingenden Tarnfloskeln dann doch nicht verstecken ließ, hat die Vollmacht korrumpiert und „das Schwert des Geistes“ (Eph. 6,17) stumpf werden lassen.

Bei Bultmann zeigt sich ein weiteres Mal deutlich, wie die durchaus gutgemeinte Zuhilfenahme sachfremder Interpretationsraster, hier die damals herrschende, dazu noch falsch verstandene, Philosophie, der Theologie schädlich sind. Sie bedeuten die Aufgabe des reformatorischen „sola scriptura“ und zeigen überdies deutlich an, daß man dem Wort nichts mehr zutraut, sondern meint, ihm aufzuhelfen und dem modernen Menschen schmackhaft machen zu müssen.

c) Der weitere Fortgang

Um Bultmann selbst ist es bereits zu dessen Lebzeiten ruhig geworden. Die Theologie ging weiter und über ihn hinaus. Zum „sola scriptura“ fand sie indes nicht zurück. Ja, sie hat sich weiter denn je davon entfernt. Die Methodengläubigkeit blieb und die sachfremden Interpretationsraster. Und dazu hat Bultmann wesentlich beigetragen, so daß er, wenn auch unter anderem Vorzeichen, immer noch die Theologie beherrscht, wenn auch sein geschlossenes System zerbrochen ist und sich atomisiert hat. An die Stelle der Philosophie traten jedoch die Humanwissenschaften und die Soziologie, die im Begriffe ist, seriöse Philosophie zu verdrängen. Meines Erachtens darf für diesen Umschwung die neulinke Frankfurter Schule nicht übersehen werden. Die Modetorheiten wechselten sich in der Theologie rasch ab. Eine Genetivtheologie jagte die andere. Beispielhaft seien genannt: Befreiungstheologie, Theologie nach dem Holocaust, Theologie der Armen, Theologie der Revolution und, durchaus eine Spielart der Befreiungstheologie, die feministische Theologie. In allen Fällen bildet der Kontext das Interpretament für das Evangelium. Bei diesen Kontext-Theologien, die keinesfalls nur in Dritte-Welt-Ländern vorherrschen, sondern genauso in solchen der Ersten Welt, in denen sie gedanklich ja auch entwickelt wurden (z.B. durch Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz), spielt vor allem die Praxis die entscheidende Rolle. Viele Theologen sind deshalb von der Lehre in die Ethik ausgewichen und entwickeln nun, weil der lehrmäßige Unterbau fehlt, ethische Häresien. Synodalentscheidungen und Kirchenleitungsbeschlüsse führen dies seit Jahren in aller wünschenswerten Klarheit vor. Zu denken ist nur an die emotional angeheizte Diskussion und die aberwitzigen Beschlüsse in Sachen Homosexualität. In alledem spielt die Heilige Schrift praktisch keine Rolle mehr. Ihre klaren, hellen Aussagen werden ignoriert, bzw. in unzulässiger Weise umgedeutet. Der von Luther so stark betonte Literalsinn wird nicht mehr wahrgenommen. Auf Menschenweisheit, und zwar auf die des natürlichen Menschen, die immer auch verblendet ist, wird vertraut. Das Vertrauen in die Schrift ist, Ergebnis einer jahrelangen Entwicklung, verlorengegangen und deshalb wird dem Wort nichts mehr zugetraut. Auf jeden Fall haben wir das „sola scriptura“ verloren, und es gibt gegenwärtig keine Anzeichen dafür, es auf breiter Front wiederzugewinnen.

Armin Wenz:

Die Heilige Schrift - Lebendiges Wort für die Kirche*

Hat die Kirche Zukunft? „Glaube ohne Kirche“, so verkündet die Zeitschrift Focus im April 1996, sei der Gesellschafts-Trend. Die Menschen seien nicht etwa unreligiös geworden, sondern sie lebten ihre Religion außerhalb der geordneten Bahnen der Kirchen. In Umfragen wird dann erhoben, was die Kirchen ändern müßten, wenn sie diesen Trend umkehren wollten.

Und wie sieht das mit uns aus? Glauben wir an die Zukunft der Kirche? Oder klagen wir nicht auch über die mangelnde Attraktivität ihrer Botschaft, über die Überalterung, über Mitgliederschwund, über finanzielle Probleme? Oder - wenn wir uns von der Kirche distanziert haben - erwarten wir noch etwas von ihr? Ist für Außenstehende überhaupt klar und deutlich erkennbar, was die Kirche will?

Hat die Kirche Zukunft? Das fragten sich auch die Menschen in dieser Stadt Eisleben, als vor 450 Jahren der Reformator Martin Luther in den Toren dieser Stadt starb. Wie sollte es nun weitergehen? Anders dagegen Luther. Er war ganz gelassen im Blick auf die Zukunft der Kirche. Zwei Tage vor seinem Tod schrieb er auf einen Zettel die letzten schriftlichen Worte seines Lebens, gleichsam sein Vermächtnis. Auch da ist von der Kirche, von den Gemeinden die Rede. Aber doch ganz anders als es heute üblich ist. Nicht von Zahlen redet Luther, nicht von Werbemaßnahmen, die nötig sind, nicht von der Kirchensteuer. Luther redet vom Wort Gottes.

„Virgil in den Bucolica und Georgica kann keiner verstehen, der nicht fünf Jahre lang Hirte oder Bauer war.

Cicero in seinen Briefen versteht keiner, der nicht zwanzig Jahre lang in einem bedeutenden Staatswesen tätig war.

Die heiligen Schriften meine keiner genug geschmeckt zu haben, der nicht hundert Jahre lang mit den Propheten die Gemeinden geleitet hat.

Diese göttliche Aeneis suche nicht zu ergründen, sondern bete demütig ihre Spuren an. Wir sind Bettler; das ist wahr.“¹

Dieses Vermächtnis Luthers wollen wir zunächst kurz bedenken, weil es uns den Weg weist, bei der Frage, was die Kirche am Leben erhält.

Luther spricht zuerst von anderen Büchern, Büchern über Ackerbau und Viehzucht und über die hohe Kunst der Politik. Er hat dabei große Be-

* Um Anmerkungen ergänzter Vortrag, gehalten anläßlich des Lutherjahres am 27.06.1996 in Eisleben. Der Vortrag wurde hauptsächlich vor Laien gehalten. Auf eingehende Einbeziehung der Sekundärliteratur ist daher verzichtet worden. Empfehlenswerte Sekundärliteratur zum Thema der Schriftautorität insbesondere bei Luther wird im Anschluß an den Vortragstext aufgeführt.

1 Übersetzung aus dem Lateinischen nach Oswald Bayer: Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers letzter Zettel, in: Kerygma und Dogma 37, 1991, S. 258.

schreibungen der Antike im Blick, sozusagen Weltliteratur. Und er behauptet: einen Gedichtband über Ackerbau und Viehzucht kann nur derjenige recht verstehen, der sich in dieser Kunst über Jahre hinweg geübt hat. Mit anderen Worten: erst nach Jahren der Berufserfahrung läßt sich die Weisheit der Viehzüchter und Ackerbauern vor mir überhaupt recht wahrnehmen; kann ich erst ergründen, weshalb die Dinge so beschrieben wurden und nicht anders, weil ich sie aus eigener Erfahrung und Anschauung kenne. Ähnliches gilt für das Feld der Politik. Erst wer zwanzig Jahre lang ein Staatswesen geleitet hat, kann den großen Politiker und Redner Cicero in seinen Schriften verstehen. Wer diese Erfahrungen nicht kennt, wird weitgehend Unverständnis für seine Bücher haben.

Ähnlich und doch ganz anders ist es mit der Heiligen Schrift. „Die Heiligen Schriften ... gilt es nicht nur zu verstehen, sondern es gilt sie zu schmecken.“² Auch hierfür ist eine Art von Berufserfahrung nötig. Erst wenn man hundert Jahre lang mit den Propheten die Kirche regiert hat, so Luther, hat man diese Schriften genügend geschmeckt. Und dann kommt das Fazit für den rechten Umgang mit der Schrift: „Diese göttliche Aeneis versuche nicht zu ergründen, sondern bete demütig ihre Spuren an.“ Heute würde man sagen statt „versuche nicht zu ergründen“: „problematisiere nicht“, was du da liest, sondern gib darüber Gott die Ehre.

Luther endet mit dem merkwürdigen Wort: „Wir sind Bettler. Das ist wahr.“ Vor dem ungeheuren Reichtum der Heiligen Schriften, die uns allesamt auf Jesus Christus hinweisen, was für Luther ein Wunder ist, also von Gott kommt, bleiben wir Menschen Bettler. Bettler müssen bitten, müssen sich beschenken lassen. Bettler lassen all ihre Selbstachtung fahren, um das zu bekommen, was sie am Leben erhält. Bettler fragen nicht danach: „Warum gibst du mir das?“ Sondern Bettler machen die Hand auf, nehmen, empfangen und genießen. Vielleicht sind Bettler sogar die einzigen Menschen, die wirklich genießen können, weil sie nicht im Überfluß leben.

„Wir“, sagt Luther, wir sind Bettler. Und er stellt sich mit diesem „Wir“ hinein in die Kirche. Vor der Schrift steht der Mensch nicht allein, sondern mit allen anderen als Bettler da. In der Kirche leben heißt: zum Bettler werden angesichts des ungeheuren Reichtums der Heiligen Schrift. Und das heißt: von diesen Schriften alles erwarten, sich ihnen ganz ausliefern, sich selbst ganz verlieren an den Gott, der sich durch diese Schriften bezeugt, um alles, alles zu gewinnen. Wer so stirbt, der braucht keine Angst um die Zukunft der Kirche zu haben, denn er weiß: nicht auf mich kommt es an; ich bin nur ein Bettler wie alle anderen; was die bettelnde Kirche am Leben erhält, das

2 Bernhard Rothen: die Klarheit der Schrift. Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990, S. 75. Vgl. dazu noch einmal Luther selbst in seiner berühmten Vorrede zum Römerbrief, wo er zu dieser Epistel schreibt: „Denn sie nimmer kann zu viel und zu wohl gelesen oder betrachtet werden, und je mehr sie gehandelt wird, je köstlicher sie wird und besser schmeckt.“ (Zitiert nach Heinrich Bornkamm <Hg.>: Luthers Vorreden zur Bibel, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1550, Göttingen ³1989, S. 177).

wird uns geschenkt und gegeben, umsonst, durch das Wort der Heiligen Schrift.

In diesem Vermächtnis ist vorgezeichnet, was wir nach Luther von der Schrift erwarten können und was nicht. Wir wollen dies nun in drei Abschnitten bedenken:

1. Vom Schmecken der Schrift - oder was die Schrift nicht hergibt.
2. Wie die Schrift die Kirche am Leben erhält.
3. Wie wir mit der Schrift recht umgehen.

1. Vom Schmecken der Schrift - oder was die Schrift nicht hergibt

Wenn Luther vom „Schmecken“ statt vom „Verstehen“ der Heiligen Schrift redet, dann erinnert das unwillkürlich an die Erfahrung der Propheten des Alten Testaments mit dem Wort Gottes. Der Prophet Hesekiel bekommt von Gott eine Schriftrolle, auf der die Klage Gottes über Israel geschrieben steht. Und dann kommt die Überraschung. Gott sagt nicht: „Lies und versuch zu verstehen, was ich will, und dann verkündige, was du verstanden hast.“ Sondern er sagt: „Iß diese Schriftrolle und geh hin und rede zum Hause Israel“ (Hes. 3,1). Das Wort geht ganz in den Propheten ein, nicht nur in seinen Verstand, sondern in seinen Leib, in sein ganzes Wesen. Nicht der Prophet identifiziert sich mit dem Wort, sondern das Wort geht so in den Propheten ein, so daß er gar nicht mehr anders kann, als dieses Wort zu verkünden, das er genossen hat. Und Jeremia spricht mitten in seinen Klagen zu Gott: „Dein Wort ward meine Speise, sooft ich's empfang, und dein Wort ist meines Herzens Freude und Trost; denn ich bin ja nach deinem Namen genannt, Herr, Gott Zebaoth“ (Jer. 15,16). In aller Anfechtung und Not, die er in bitterer Klage vor Gott bringen kann, bekennt der Prophet, was ihn am Leben erhält, was seine Lebensspeise ist: das Wort Gottes. Dieses Wort hält so am Leben, wie Speise: nicht dadurch, daß es verstanden wird, sondern dadurch, daß es empfangen und genossen wird.

Da sind wir also bei den Propheten, von denen Luther auf seinem letzten Zettel geschrieben hat, die die Kirche regieren, die für Luther überall dort ist, wo das Wort Gottes laut wird. Und wenn wir uns diese Propheten genau anschauen, dann erkennen wir, was das Wort Gottes hergibt und was nicht. Und schon stehen wir mitten in unserer Gegenwart. Denn die Erfahrungen, die diese Männer Gottes machen mußten, waren mindestens so schlimm wie unsere heute. Nicht Popularität, nicht Beliebtheit, nicht der Beifall und die Zustimmung der Öffentlichkeit, nicht Sicherheit des Lebens waren ihre Begleiter. Sie wurden angefeindet und verfolgt. Ja, sie verzweifelten daran, daß ihr Predigen scheinbar umsonst war, daß keiner hörte, das Wort scheinbar ohne Frucht blieb. Sie verzweifelten zum Teil sogar an ihrem Glauben, an Gott selbst. Nicht etwas in ihnen, nicht ihr Glaube, ihre moralischen Qualitäten hielten sie am Leben, sondern allein das Wort,

genau dieses Wort, das ihnen doch alle Unbill einbrachte. Gegen alle Erfahrung vertrauten sie dem Wort.

Ein Blick ins Neue Testament mag dies noch verstärken. Keiner hat so deutlich für Theologie und Kirche und für das Christsein mit Paulus herausgestrichen, daß das Evangelium eine Torheit und ein Ärgernis für die Menschen ist, wie Luther. Der Mensch ärgert sich - kurz gesagt - maßlos darüber, daß er in der Bibel als Sünder und wirklich unentrinnbar als Sünder, als Aufrührer gegen Gott, als Gottloser, als Egoist entlarvt wird. Er ärgert sich erst recht darüber, daß ihm jede Fähigkeit und Möglichkeit abgesprochen wird, sich vor Gott ins rechte Licht zu stellen, ja, daß ihn die Bibel nur als ein armseliges, erlösungsbedürftiges Geschöpf kennt. Und selbst über die bedingungslose Liebe Gottes, die er in Christi Tod erwiesen hat, ärgert sich der Mensch; denn wir wollen doch auch selbst etwas dazu beitragen; wir wollen doch auch etwas sein. Wir wollen die Liebe verdienen, wollen sagen können: „Jawohl, lieber Gott, du liebst mich zu Recht.“

Gott zerschlägt in der Bibel alle menschlichen Möglichkeiten der Selbstfindung, der Selbstverwirklichung, sei es des Einzelnen oder der Gesellschaft. Ja, Gott macht deutlich: wo der Mensch versucht, das Paradies auf Erden zu schaffen, da schafft er in Wirklichkeit die Hölle.

Es gibt noch viel mehr, was an diesem Buch - auch für uns Christen ärgerlich ist. Z.B. daß es da eigentlich gar nicht zuerst um uns geht. Fremde Menschen werden berufen: Abraham und nicht alle Menschen, wie wir es gerne hätten. Ein Volk ist das auserwählte: Israel. Und nicht alle Völker, nicht die Deutschen. Und täuschen wir uns nicht: auch Jesus ist wählerisch. Er stößt die Menschen vor den Kopf, gerade die gutwilligen, den reichen Jüngling zum Beispiel; oder die Guten, die Pharisäer zum Beispiel. Ärgerlich ist es, wie realistisch die Christen in diesem Buch dargestellt werden. Keine Supermänner, sondern Versager sind sie. Angefangen von Petrus.

Es geht niemals darum, beweisen zu wollen, daß die Bibel das Wort Gottes ist. Aber wenn es einen hervorragenden Hinweis dafür gibt, daß sie durch einen fremden, durch einen von außerhalb der Menschenwelt kommenden Geist gegeben ist, dann ist es die Tatsache, daß hier nichts, aber auch gar nichts beschönigt wird, was das Leben der Männer und Frauen Gottes betrifft.

Was also die Schrift nicht hergibt: Sie läßt sich mit unserem Verstand und unseren moralischen Maßstäben nicht erfassen. Die Bibel gibt auch nicht Antwort auf alle unsere Fragen. Die Bibel stellt an uns Fragen: „Adam, wo bist Du?“ (Gen. 3,9). „Kain, wo ist den Bruder?“ (Gen. 4,9). „Weißt du es nicht? Hast du nicht gehört?“ (Jes. 40,28). „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?“ (Matth. 16,15). Die Bibel erzählt uns Gottes Geschichte mit seinen Menschen und Gottes Willen für uns Menschen. Wir können nicht verstehen, was Gott da tut, warum er dies oder das tut oder will. Ja, Paulus kann uns sogar anfahren: „Wer bist du Mensch, daß du mit Gott rechten

willst?“ (Röm. 9,20). Die Schrift bestätigt uns nicht einfach darin wie wir sind. Sie geht nicht ein auf unsere Wünsche, Vorstellungen und Bedürfnisse, sondern offenbart uns erst, was wir eigentlich vor Gott nötig haben. Sie sagt nicht zu uns: Du bist o.k. Die Bibel ist ein Ärgernis für uns Menschen. Wer daher etwas anderes erwartet als Zumutungen, der wird hier von vornherein enttäuscht.

Freilich, wer sich dadurch nicht enttäuschen läßt, wer sich auf die Schrift einläßt von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt, der wird einen unendlich großen Gewinn daraus ziehen, dem werden sich Wirklichkeiten und Erfahrungen erschließen, die sonst in dieser Welt nirgends geboten werden.

2. Die Schrift als Lebensraum der Kirche oder: Die Schrift hält die Kirche am Leben

a) Die Schrift hält die Kirche am Leben, weil Gott durch sie spricht und handelt.

Für Luther ist die Heilige Schrift nicht ein totes Buch, sondern das lebendige Wort des dreieinigen Gottes, sie ist nicht Text, sondern durchpulst mit Leben, wirksam und fruchtbar. Wie mit totem Text, so gehen die Menschen aller Zeiten mit der Schrift um. Sie verstehen die Bibel nach dem Schema von Theorie und Praxis. Die Worte, so meint man, sind nicht selbst die Wahrheit, die Wirklichkeit, sondern sie stehen als Zeichen für eine dahinterliegende, für eine verborgene Wahrheit. Sie müssen gedeutet werden, sind sie doch nur trockene Theorie, veraltete, tote Buchstaben, die erst wieder zum Leben erweckt werden müssen. Wenn man sie gedeutet hat, dann muß man sie daher umsetzen in die Praxis, in unser Tun und Denken. Nur wenn man einen Nutzen für unser Leben aus der Schrift ziehen kann, will man sie gelten lassen.

Anders bei Luther: Bei ihm geht es nicht um eine solche Deutung der Schrift, um geheimnisvolle, hinter den Buchstaben verborgene Wahrheiten, die von uns erst umgesetzt werden müssen, ja, die von uns Menschen erst lebendig gemacht werden müssen. Für Luther ist die Schrift, sind die Worte der Bibel lebendige Worte, nicht Objekte des Menschen. Sondern die Schrift ist das Subjekt, das spricht, das uns Menschen in unserer Welt auslegt, erklärt. „Die Schrift sagt.“ So argumentiert Luther mit der Bibel. Oder: „Es steht geschrieben.“ Das heißt: die Schrift ist eine selbständige, eigenständige Stimme, geradezu eine Person, die uns etwas zu sagen hat.

Ja, mehr noch, die Schrift spricht nicht nur zu uns, sie ist selbst wirksam. In unzähligen Variationen sprechen die lutherischen Bekenntnisschriften von der Schrift als einem wirksamen Subjekt: Sie zeigt, verkündet, lehrt, verbietet, schafft ab, ermahnt, bezeugt, tradiert, spricht, ruft aus, bleut ein, verlangt, gebietet, kennt den Menschen, vergleicht usw. Dabei ist durchweg deutlich: egal, ob es um die Psalmen, die Propheten, um Worte aus den Evangelien oder aus den Briefen geht: es ist Gott selbst, der durch

die Worte der Bibel handelt und spricht. Die Heilige Schrift ist also recht verstanden nicht das Objekt des Menschen, das wir zu zerlegen und zu deuten und erst mit Leben zu erfüllen hätten, sondern sie repräsentiert für uns die Autorität des dreieinigen Gottes. Und wo Gott spricht, da ist die rechte Haltung des Menschen eine Haltung der Demut und Anbetung, des Staunens und Hörens, eine Passivität, eine „Passion“, die das, was Gott tut, an sich geschehen läßt. Mit anderen Worten: wo Gott auf dem Plan ist, da soll der Mensch mit allen Sinnen und seinem ganzen Wesen auf Empfang schalten, da soll er hören und in sich einlassen, was Gott ihm sagt und gibt.

Was aber ist es, das uns durch die Schrift gesagt wird? Was ist das Geschehen, das Gott durch sie wirkt? Das wird, so sagt es Luther, in der ganzen Bibel von der ersten bis zur letzten Seite offenbar. Es ist ein doppeltes Geschehen, das Luther mit den biblischen Begriffen „Gesetz und Evangelium“ benennt. Und hier wird ganz deutlich, was es um den Geschehenscharakter des Wortes ist. Das Gesetz ist kein toter Buchstabe, sondern es deckt die Sünde des Menschen und den Zorn Gottes auf. Dabei ist das Gesetz mehr als eine Information über den Zorn Gottes, mehr als die Botschaft, was wir nicht tun sollen. Das Gesetz löst den Zorn geradezu aus, es ist wie „ein Hammer“, der die „Felsen zerschmettert“, sagt Luther mit Jeremia (BSLK³ 437,1f), das Gesetz klagt an, es straft, ja, das Gesetz tötet, tötet den Menschen. Es ist „die Donneraxt Gottes, damit er beide, die offenbaren Sünder und die falschen Heiligen in einen Haufen schlägt und läßt keinen recht haben, treibt sie allesamt in das Schrecken und Verzagen“ (BSLK 436,23-26).

Und entsprechend ist das Evangelium keine Information, die besagt: Gott ist gnädig, so daß wir das nur wahrzunehmen brauchen. Man bedenke: Tote können nicht mehr wahrnehmen, können nicht mehr verstehen, ja können nicht mehr hören. Wer durch das Gesetz getötet ist, der bleibt entweder im Tod, oder der wird durch das Evangelium auferweckt von den Toten, durch die frohe Botschaft, daß Jesus Christus unseren Fluch am Kreuz getragen hat, daß sich das Gesetz an ihm stellvertretend für uns austoben konnte. Durch diese Botschaft wird der Tote lebendig durch die Macht des Geistes Gottes. Auferstehung der Toten, Rechtfertigung der Gottlosen, Vergebung der Sünden, das ist das, was durch das Evangelium geschieht. Und Paulus vergleicht das nicht umsonst mit der Schöpfung des Lichtes aus der Finsternis (2. Kor. 4,6).

So ist das rechte Empfangsorgan des Wortes Gottes nicht die Vernunft oder unser Gefühl, sondern etwas, was der Mensch von Natur aus nicht hat: der Glaube, der durch das Wort in uns geschaffen und geboren wird, der Glaube, der um Jesu Christi willen darauf vertraut, daß Gott gnädig ist, obwohl es in unserem Leben ganz anders erscheint. Diesen Glauben aber schafft Gott in einer Gemeinde, in der Gemeinde der gerechtfertigten Sün-

3 = Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ⁹1982. Die Zitate sind vorsichtig dem heutigen Deutsch angeglichen.

der, der von Gott durch seinen Ruf, durch die Taufe Erwählten. Glaube und Kirche, das sind die beiden Größen, die Gottes Geist durch sein Wort schafft und ins Leben ruft. Und in diesem Glauben machen wir Erfahrungen, Erlebnisse mit Gott, da lernen wir recht beten, recht das Wort hören, lesen und verstehen, recht die Sakramente empfangen, in einem grenzenlosen Vertrauen, das von Gott und seinem Wort, alles, wirklich alles erwartet, das Gott recht gibt, in allem, was er sagt. - Gott aber ruft Glaube und Kirche nicht nur ins Leben, sondern erhält sie auch durch sein Wort.

b) Die Schrift hält die Kirche am Leben, weil Gott durch sie der Kirche alles zum Leben Notwendige eingestiftet und geschenkt hat.

Gott hat alles in seine Hand genommen, nicht nur wie das Heil für uns vollbracht wurde - durch Christi Tod und Auferstehung - hat er geordnet. Er hat auch weise festgelegt, wie dieses Heil zu den Menschen kommen soll. Das Amt der Evangeliumsverkündigung, die Absolution, die Taufe und das Heilige Abendmahl, das sind die Stiftungen, die Gebote und Einsetzungen Gottes. Und wenn wir nun Zeit hätten, die Stellen anzuschauen, an denen Jesus selbst diese Dinge einsetzt durch sein göttliches Wort, dann würden wir sehen, daß es sich hier durchweg um Gaben handelt, durch die Gott das Leben schenkt, das ewige Leben, durch die er unsere Sünde um Christi willen vergibt. Taufe, Beichte und Abendmahl sind keine Zeichen, die für etwas stehen, sondern durch sie handelt der lebendige Gott an uns. Wenn wir des Pfarrers Stimme hören in diesen Vollzügen, sollen wir sie hören als Gottes Stimme selbst, sagt Luther. Das gilt sowohl für die Taufe, wo wir ein für allemal das ewige Leben geschenkt bekommen, als auch für Beichte und Abendmahl, die Tröstung und Wegzehrung, durch die unser Glaube am Leben erhalten wird.

Doch Luther kennt noch mehr Einsetzungen und Stiftungen Gottes. Dazu gehört die ganze Bibel mit ihrer Heilsgeschichte, von der wir glauben sollen, daß sie um unseretwillen geschehen ist, wie wir das im Glaubensbekenntnis bekennen. Dazu gehören die Gebote Gottes, die uns Gottes guten Willen zeigen, durch den er das Leben auf dieser Welt schützt und erhält. Dazu gehören auch die sogenannten Schöpfungsordnungen: Ehe und Familie, Politik und Ökonomie, durch die Gott Leben bewahrt. Und diese Dinge gelten auch für die Christen, die ihren Glauben ja in der Welt leben sollen; ja Gott erhält seine Kirche durch die Mission genauso wie durch die Familien, die den Glauben an die Kinder weitergeben. Zu den Stiftungen Gottes gehört schließlich auch das Gebet, allen voran das Herrengebet, das Vaterunser, aber auch die Psalmen, das Gesangbuch der Christenheit. Alles was das Christsein, was vollendetes Menschsein ausmacht, ist von Gott gestiftet und geordnet: Was wir glauben, tun und beten sollen. Und wenn Gott diese Dinge befiehlt, dann nicht, weil er einen Kadavergehorsam von uns fordert, sondern weil das die Dinge sind, die mit der Verheißung des Lebens verbunden sind, weil er uns durch diese Dinge seinen Segen zukom-

men läßt, weil wir es in der Schrift und diesen Stiftungen mit ihm selbst so zu tun bekommen, daß wir darin Gottes Liebe zu uns erfahren, ja, daß wir Gott selbst ganz und gar erkennen lernen. „Denn da hat er selbst offenbart und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen drei Artikeln“ (BSLK 660,28-32). So sagt Luther in seiner Credoauslegung. Die Schrift bringt uns mit Gott zusammen, mit dem lebendigen Gott. Und sie tut das so, wie das sonst nicht möglich ist: daß wir Menschen am Leben bleiben und mit diesem Gott leben lernen, sein Urteil über uns bejahen lernen, unsere Erlösung im Glauben ergreifen und ihm als unserem Schöpfer die Ehre geben, von ihm alles erwarten und erbitten, was wir in diesem Leben brauchen. Das ist das Ziel, das Gott mit der Bibel und allen Stiftungen darin verfolgt: Menschen durch Buße und Glauben zu sich zu ziehen, in den Bereich seiner Liebe und des ewigen Lebens.

Zu diesen ausdrücklichen Geboten und Stiftungen Gottes, die für Luther ganz hervorgehoben sind und von denen her die restliche Bibel auch zu lesen ist, treten die vielen Geschichten der Bibel, die uns zeigen, wie sich die Stiftungen Gottes im Menschenleben vielfältig auswirken in Fluch und Segen, Tod und Leben derer, denen Gott mit seinem Wort und Tun begegnet.

Durch diese Historien, die Luther auch Exempel, also Beispiele nennt, will uns Gott deutlich machen, was geschieht, wenn das Wort Gottes auf Menschen trifft. Bei den einen wirkt es Glauben, andere verstockt es. Die einen finden zur Buße durch das Gesetz; andere bleiben Feinde Gottes. Wie man Christ wird, zeigen uns die Geschichten, nämlich nicht durch eigene Entscheidung, sondern durch das Wort Gottes und durch die Taufe bzw. den Ruf Christi. Wie die Christen in ihren alltäglichen Aufgaben ihren Glauben in Liebe und guten Werken leben und bewähren, was ihnen gelingt und worin sie auch scheitern, das wird in den Geschichten erzählt. In welcher großen Sünde Christen fallen können und wofür sie die Vergebung brauchen, das läßt sich z.B. an David erkennen. Daß Christen in große Not kommen können, ja daß sie geradezu an Gott irrewerden können, das zeigen Hiob, Jeremia oder viele Psalmen. Daß im Volk Gottes die Wahrheit zu allen Zeiten umstritten und angefochten war durch falsche Propheten und Lügenprediger; daß es also Kirche und Christsein nur als Kampf gibt, als Kampf gegen die Unwahrheit, gegen die Zweifel und Sünden, die aus unserem Herzen hervorkommen und von außen an uns herangetragen werden, all das läßt sich auf jeder Seite der Bibel erkennen. Wer die Bibel liest, der wundert sich viel weniger über die Nöte, in denen die Kirche heute sich befindet. Ja, die Bibel will nicht an unsere heutige Zeit angepaßt werden, sondern sie will uns als Verstehensschlüssel dienen, unsere Zeit mit ihrer Glaubensfeindlichkeit recht zu sehen und recht damit umzugehen. Nicht die Zeit deutet daher die Bibel, sondern die Bibel deutet unsere Gegenwart und stellt sie in das Licht Gottes.⁴

c) Die Schrift hält die Kirche am Leben, weil sie das Leben bewahrt und schützt, indem sie das Lebensnotwendige unterscheidet und scheidet von dem, was dem Leben schädlich ist.

Die Schrift rechnet damit, daß es falsche Lehrer, falsche Propheten gibt, die die Leute in die Irre führen. Ja, in vielfacher Hinsicht sind die biblischen Bücher nichts anderes als eine Auseinandersetzung mit dem falschen Gottesglauben. Die Schrift lehrt daher, die Geister zu unterscheiden; sie deckt die Sünde, die Irrlehre, die Gotteslästerung auf und benennt es als das, was es ist. Sie nimmt damit den Menschen als Gottlosen ernst. Nur so eröffnet sie zugleich auch die Möglichkeit, sich von diesen Gefahren befreien zu lassen. Denn jede Kirche, jede Gemeinde, jeder Christ ist, solange er lebt, angefochten durch Sünde, durch Zweifel. Die tiefste Anfechtung aber ist die, daß das, was uns Gott in seinem Wort sagt, nicht mit dem übereinstimmt, was wir in unserem Leben erfahren. Und hier steht der Glaube und das Wort auf dem Prüfstand, wenn es darum geht, wem wir mehr vertrauen: der Schrift, die uns zuruft: du bist bei Gott geliebt; oder unseren Erfahrungen, die uns oft meinen lassen, daß uns Gott haßt. Oder es ist die Frage, ob wir das tun, was uns gefällt, oder ob wir uns von Gottes Geboten aufzeigen lassen, was Gottes Wille ist, auch wenn wir meinen, wir würden dadurch etwas verpassen oder in unserer Lebensentfaltung eingeschränkt werden.

Dabei geht es durchweg darum, daß Glaube und Kirche gegen den Abfall bewahrt werden, bewahrt, das ist entscheidend, im Jüngsten Gericht, daß wir dort auf seiten Gottes stehen. Und vor diesem Hintergrund, ist es für Luther gar keine Frage: Nicht wir müssen die Schrift, müssen Gott verteidigen, sondern die Schrift ist es, die unsere Gewissen verteidigt gegen den Unglauben, den Teufel und den ewigen Tod. „Auf den Worten steht all unser Grund, Schutz und Wehre wider alle Irrtümer und Verführung, die je gekommen sind oder noch kommen werden“ (BSLK 711,16-20). Oder noch einmal mit anderen Worten, ebenfalls aus dem Großen Katechismus: „Gottes Wort ist nicht wie ein anderes loses Geschwätz, wie von Dietrich von Bern, sondern wie S. Paulus Röm. 1. sagt, 'eine Kraft Gottes', ja freilich eine Kraft Gottes, die dem Teufel das gebrannte Leid antut und uns über die Maßen stärkt, tröstet und hilft“ (BSLK 550,1-7; dem heutigen Deutsch angeglichen).

4 Meisterhaft hat Luther das zum Teil in seinen Vorreden zu den biblischen Büchern dargelegt, die sich auch für den heutigen Bibelleser bestens als Einführungen eignen und leider weithin vergessen sind. Vgl. nur zum Psalter die gesamte Vorrede von 1528 mit der Quintessenz (zitiert nach Heinrich Bornkamm <Hg.>: Luthers Vorreden zur Bibel, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1550, Göttingen ³1989, S. 69): „Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen und das rechte Gnothi seauton <=>Erkenne dich selbst> finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen.“

3. Wenn das alles richtig ist, wie sollen wir dann die Schrift recht lesen, damit sie ihre lebensstiftende Macht auch an uns entfalten kann?

Luther stellt für das rechte Empfangen des Schriftwortes eine dreifache Lebensregel (keine Technik) auf, die für ihn zugleich das ganze Christsein ausmacht: oratio - meditatio - tentatio (Gebet - Schriftmeditation - Anfechtung).

a) Das Gebet: Gebet im biblischen Sinn heißt immer: Anerkenntnis der eigenen Unfähigkeit und Hilfsbedürftigkeit und Bitte um Gottes Beistand, konkret um die Hilfe des Geistes. Mit Luthers Worten aus dem Kleinen Katechismus: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.“ Ich weiß: ich brauche den Heiligen Geist. Und dieser kommt zu mir allein im Wort. Warum also nicht jede Bibellese mit dem Beten der Erklärung des dritten Artikels oder aller drei Artikel beginnen?

b) Die Schriftmeditation: Die Schrift laut lesen, damit ich auch höre, damit das Wort mit allen Sinnen aufgenommen werden kann. Wiederholen, im Herzen bewegen (Lk. 2,19; Ps. 119). Dem Wort nachdenken. Den Zumutungen nicht ausweichen. Entscheidend ist nicht die Frage: „Wie verstehe ich den Text?“ sondern die Frage: „Was gibt der Text zu verstehen, zu erkennen über Gott, die Welt und mich selbst?“

c) Die Anfechtung: Das Wort Gottes ist in dieser Welt immer umstritten. Zweifel und Gegenargumente aus unserem Herzen und aus unserer Erfahrung, auch unsere Sünde, der Unglaube der Welt und die scheinbare Erfolglosigkeit der Verkündigung, also die Armut der Kirche, fechten uns an. Doch Luther sagt: „Die Anfechtung läßt auf's Wort merken.“ Es geht darum, in der Anfechtung Gewißheit zu gewinnen durch die Schrift angesichts äußerer und innerer Ungewißheiten. Gott möchte uns durch die Anfechtungen die Erfahrung schenken, daß allein auf ihn und sein Wort Verlaß ist, möchte daß wir alle anderen Stützen fahren lassen, die wir Menschen uns schaffen, und uns allein an sein Wort halten. Durch die Anfechtungen aber bereitet er uns darauf vor, daß wir die größte Anfechtung bestehen: den Tod. Den Glauben im Leben zu bewähren hat für Luther auch immer zu tun damit, daß wir uns rüsten auf den Tod, daß wir allezeit bereit sind, nach Gottes Willen ihm unser Leben anzuvertrauen und auszuliefern. Wer so lebt, der lernt die wirklich wichtigen Dinge des Lebens zu unterscheiden von den unwichtigen. Wir sprechen in der Bibel von Gottes Testamenten. Die Heilige Schrift ist Gottes Vermächtnis über uns und seine Welt. Was er hier zusagt, das hält und tut er gewiß. Sie stiftet daher unumstößliche Gewißheit im Leben und im Sterben.

d) Zusammengefaßt: Wo die Schrift ist, ist die Kirche.

Schriftverständnis eröffnet sich in der Gemeinde der Heiligen, wo Menschen Erfahrungen mit dem Wort Gottes machen unter der Wirkung

des Geistes durch Gottesdienst und Sakrament. Man kann zwar allein die Schrift lesen. Doch man ist niemals allein. Die Propheten und Apostel sind um uns herum als Zeugen Gottes und seines Sohnes Jesus Christus. Die Schrift nimmt uns so mit hinein in die Kirche aller Zeiten. Von daher wird verständlich, daß Luther sagen kann: nur wer 100 Jahre mit den Propheten die Kirche regiert hat, hat die Schriften genug geschmeckt; und andererseits schon ein Kind alles Wichtige verstehen kann. Die Schrift gibt uns Anteil an der Lebenserfahrung der Generationen vor uns mit dem Wort Gottes. Wir leben nicht aus dem Eigenen heraus - da müßten wir tatsächlich entweder hochmütig und stolz werden oder aber am Ende ausgebrannt verzweifeln, sondern wir leben aus dem fremden, uns von außen zukommenden und geschenkten Wort. Damit aber steht uns ein unerschöpflicher Lebensquell zur Verfügung; unerschöpflich, weil kein Mensch jemals die Schrift in ihrer Fülle ganz ausschöpfen und auslernen kann. Die Schrift eröffnet einen viel größeren Erfahrungs- und Lebenshorizont, als wir uns das vorstellen können. Sie ist auch weit größer als die Kirche - sie ist das Buch Gottes für die Welt, das allen Menschen gilt. Für Luther ist es ganz klar: wo die Kirche erhalten wird, da wird die Welt durch Gottes Wort erhalten. Der Reichtum und die Kraft der Schrift ist so unermesslich, daß wir uns um die Zukunft der Kirche nicht sorgen müssen, gerade weil es nicht auf uns ankommt, sondern auf Gott. Wir sind Bettler, das ist wahr.

4. Anhang: Praktische Tips

Gottesdienst und Schrift, Kirchenjahr und Heilsgeschichte gehören zusammen, legen sich gegenseitig aus. Das Glaubensbekenntnis zum dreieinigen Gott und den ganzen Katechismus als Lesehilfe nutzen (auch den Großen Katechismus!). Die Schrift von Christus her lesen und Christus so glauben, wie ihn uns die Schrift bezeugt. Das erste Gebot und die Auseinandersetzung um das erste Gebot als Schlüsselthema der Schrift ansehen. Von den hellen Stellen und Büchern her die dunklen lesen. Nicht einzelne Stellen aus dem Zusammenhang reißen (Luther: herauszwacken) und verabsolutieren (das tun die Sekten), sondern immer auf den ganzen Chor der Stimmen achten (wie in einem Kanon). Kritisch mit Übersetzungen umgehen: Es geht nicht um Allgemeinverständlichkeit, sondern um Genießbarkeit; die Gute Nachricht z.B. ist zwar allgemeinverständlich, aber ungenießbar.⁵ Im Umgang mit der Schrift nicht nachlassen. Von der Schriftlektüre gilt, was Luther zum Katechismus schreibt, der für ihn „der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift“ (BSLK 552,31-33) ist: „Denn weil sich Gott selbst nicht schämet, solchs täglich zu lehren, als der nichts Bessers wisse zu leh-

5 Zur weit verbreiteten „Guten Nachricht“ vgl. die wichtige und lesenswerte Kritik von Bernhard Rothen: Der Hang zur frommen Lüge. Die Gute Nachricht als Beispiel einer kritiklosen natürlichen Theologie, in: Kerygma und Dogma 37, 1991, S. 280-306; vgl. ferner die kritischen Hinweise bei Dieter Nestle: Neues Testament elementar. Texte der Verfolgten - Sprache der Liebe - Wort Gottes, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 140-143.

ren, und immer solch einerlei lehret und nichts Neues noch anders furnimpt, und alle Heiligen nichts Bessers noch anders wissen zu lernen und nicht können auslernen, sind wir denn nicht die allerfeinsten Gesellen, die wir uns lassen dünken, wenn wir's einmal gelesen und gehöret haben, daß wir's alles können und nicht mehr lesen noch lernen dürfen (= brauchen)? Und können das auf ein Stunde auslernen, das Gott selb nicht kann auslehren, so er doch dran lehret von Anfang der Welt bis zu Ende, und alle Propheten sampt allen Heiligen dran zu lernen gehabt und noch immer Schüler sind blieben und noch bleiben müssen?“ (BSLK 551,33-552,10).

Ausgewählte neuere Literatur zur Autorität der Schrift und zu Luthers Schriftverständnis

Asendorf, Ulrich: Das Wort Gottes bei Luther im sakramentalen Zusammenhang patristischer Theologie. Systematische und ökumenische Überlegungen zu Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi“ (1527), KuD 39, 1993, 31-47

Baur, Jörg: Sola Scriptura - historisches Erbe und bleibende Bedeutung. In: ders.: Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 46-113

Bayer, Oswald: Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991
ders.: Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992

ders.: Vom Wunderwerk, Gottes Wort recht zu verstehen. Luthers letzter Zettel, KuD 37, 1991, 258-279

Buchholz, Armin: Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521-28, EHS.T 487, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994

Buchrucker, Armin-Ernst: Wort, Kirche und Abendmahl bei Luther, Bremen 1972

Günther, Hartmut: „Allein die Schrift“ - Nötige Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift und zum Umgang mit ihr, LuThK 16, 1992, 58-66

ders.: Die Heilige Schrift - ihre Geltung und der Umgang mit ihr, Groß Oesingen 1995

ders.: Zugang zur Heiligen Schrift. Eine Besinnung, LuThK 17, 1993, 2-16

Hempelmann, Heinzpeter: Gott - ein Schriftsteller. Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen, Wuppertal 1988

Maurer, Wilhelm: Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons. In: ders.: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Band I, Luther und das evangelische Bekenntnis (Hrsg.: Ernst-Wilhelm Kohls, Gerhard Müller), Göttingen 1970, 134-158

Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990

Sasse, Hermann: Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift (Hrsg.: Friedrich Wilhelm Hopf), Erlangen 1981

Schwarzwäller, Klaus: Luthers Auffassung von Gesetz und Evangelium. Eine Skizze, EvTh 50, 1990, 189-206

Slenczka, Reinhard: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen - Kriterien - Grenzen, Göttingen 1991

ders.: Schriftautorität und Schriftkritik. In: Wolfhart Pannenberg, Theodor Schneider (Hrsg.): Verbindliches Zeugnis I. Kanon - Schrift - Tradition, Dialog der Kirchen 7, Freiburg/Göttingen 1992, 315-334

ders.: Was heißt und was ist schriftgemäß? KuD 34, 1988, 304-320

Wenz, Armin: Das Wort Gottes - Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche, FSÖTh 75, Göttingen 1996, S. 15-85 (zu den Lutherischen Bekenntnisschriften)

Wirsching, Johannes: Sola Scriptura - Martin Luthers Schriftprinzip, Quatember 57, 1993, 149-154, 210-227.

ders.: Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes, Gütersloh 1971

Dokumentation

Evangelisch-lutherischer Arbeitskreis Bibeltheologie und Kirche
in der SELK.

Der Herr öffnet uns die Schrift

(vgl. Lk. 24,25-32)

- Evangelisch-lutherische Grundsätze zur Hermeneutik der Heiligen Schrift -

Die folgenden Grundsätze zur Hermeneutik sollen das rechte Verständnis und die rechte Auslegung der Heiligen Schrift aufzeigen. Sie wenden sich einerseits gegen die weithin verbreitete rationale und historische Kritik der biblischen Botschaft wie andererseits gegen ein sektiererisches Verständnis, das Jesus Christus als Erfüllung und Mitte der Heilsgeschichte und der Heiligen Schrift nicht gerecht wird.

These 1

Gott hat sich den Menschen offenbart.

Der natürliche Mensch hat nach dem Sündenfall nur noch eine unvollkommene Ahnung von Gott im Herzen, die ihn nicht zur wahren Erkenntnis Gottes und nicht ins ewige Leben führen kann (Röm. 1,19-22; 1.Kor. 1,20-21; 12,3). Da hat Gott zu den Menschen gesprochen, um ihnen sein Wesen, seine Gebote und seinen Heilswillen zu offenbaren. Deshalb werden wir immer wieder aufgefordert: Hört auf das Wort Gottes! (5. Mose 6,4; Mt. 17,5; Joh. 5,24).

*Verworfen wird die Meinung,
daß der Mensch von sich aus durch logische, philosophische oder spekulative Überlegungen Gott und seinen Heilsweg für die Menschen recht erkennen könne.*

These 2

Der dreieinige Gott hat sich in der Geschichte offenbart, indem er sich herabließ (Kondeszendenz), in menschlichen Worten zu den Menschen zu sprechen wie zu und durch Mose und die Propheten und zuletzt im Sohn und durch dessen Apostel (2. Petr. 1,20 f; Hebr. 1,1f).

Dabei paßte Gott sein Wort der Redeweise und Kultur der jeweiligen Zeit soweit an, daß er in dieser Zeit, aber auch noch von den nachfolgenden Generationen bis hin zum Jüngsten Tag, zu verstehen ist. Auf diese Weise sollen die Menschen aller Zeiten Gottes Wesen und Ratschluß - soweit er es offenbart hat - und seinen Willen sowie seine Heilszusage erkennen.

Verworfen wird die Meinung,

- *die biblische Botschaft beruhe nicht auf Offenbarung Gottes, sondern sie habe sich innerweltlich in einem geschichtlich-kulturellen Prozeß entwickelt,*
 - *Gott habe sein Wort so zeitgebunden gesprochen, daß es heute nicht mehr gelte oder nicht mehr verstanden werden könne.*
- (Siehe auch These 23)

These 3

Durch das Wirken und den Beistand des Heiligen Geistes sind uns Gottes Wort und Offenbarung durch die Schriften des Alten und Neuen Testaments zuverlässig überliefert. Die Heilige Schrift selbst ist Offenbarung Gottes (2. Tim. 3,16).

Wie uns die Heilige Schrift heute in den Ursprachen vorliegt, so hat sie Gott gewollt. Durch sie hat Gott den Weg ins ewige Leben gewiesen und die Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens gesetzt (Joh. 5,39; Röm. 1,2).

Die schriftlichen Berichte von Gottes Offenbarung wurden durch Eingebung des Heiligen Geistes (Inspiration) von auserwählten Menschen geschrieben. Die bedienten sich zwar unterschiedlicher Ausdrucks- und Redeweisen, aber dennoch sind Inhalt und Wortlaut von Gott gewirkt. Die Sprache ist naturgemäß Träger der Inhalte, deshalb hängen Wort und Inhalt untrennbar zusammen. Der Weg zum Glaubensverständnis eines biblischen Textes erfolgt durch seinen Wortlaut und nicht über ihn hinweg.

Verworfen wird die Meinung,

- *Gott habe sich auch noch in anderen Religionen und anderen religiösen Schriften offenbart,*
- *unmittelbarer Wortsinn und Wortlaut der Heiligen Schrift wären mehr oder weniger nur von Menschen zufällig gewählt und könnten deshalb verändert oder ausgetauscht werden,*
- *vermeintliches Menschenwort sei vom Gotteswort, also Ausdruck vom Inhalt zu scheiden,*
- *ein neues vom Wortlaut abweichendes rechtes Verständnis eines Schriftwortes könne durch Rekonstruktion eines angeblich zuverlässigeren vor-kanonischen Textes gewonnen werden.*

These 4

Welche Schriften Gottes Wort sind und damit zur Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments gehören (Kanon), ist durch das Wirken des Heiligen Geistes aus ihrem inneren Zeugnis, ihrer prophetischen und apostolischen Herkunft und der Anerkennung durch die Gemeinden bzw. der apostolischen Kirche gewachsen (Joh. 16,13f).

Der alttestamentliche jüdische Kanon lag praktisch schon zur Zeit Jesu fest. Nach dem Zeugnis der Apostel und Evangelisten wird er von Jesus nicht kritisiert, sondern durch häufige Bezugnahme auf die alttestamentlichen Schriften bestätigt. Insbesondere im Evangelium des Matthäus wird dies vielfältig bezeugt.

Es gibt jedoch neutestamentliche Schriften, deren apostolische Herkunft von einigen Gemeinden als nicht genügend gesichert angesehen wurde und die auch nicht bei allen Gemeinden in Gebrauch waren (Antilegomena). Das gilt mehr oder weniger für den Jakobusbrief, den Judasbrief, den Hebräerbrief, den 2. Petrusbrief, den 2. und 3. Johannesbrief und für die Offenbarung des Johannes. Da aber andererseits eine überaus große Anzahl von Gemeinden diese Schriften als apostolisch anerkannten, wurden sie in das Neue Testament aufgenommen. Doch sollten um der Gewißheit willen allgemeine Glaubenssätze und Lehrentscheidungen nicht allein aus den Antilegomena abgeleitet werden. Sie sind wesentlich mit den übrigen, von allen als zweifelsfrei anerkannten Schriften (Homolegomena) des Neuen Testaments zu begründen.

Verworfen wird die Meinung,

- *die Zusammenstellung der einzelnen Schriften zur Heiligen Schrift beruhe nicht auf maßgeblichem Einwirken des Heiligen Geistes,*
- *gegen den Kanon des Alten und Neuen Testaments und die von der ganzen frühen Kirche als zweifelsfrei anerkannten Schriften (Homolegomena) können heute noch Zweifel und Einwände vorgebracht werden.*

These 5

Der dreieinige Gott hat sein göttliches Wesen und seine Heilszusage den Menschen in der Geschichte offenbart. In Jesus Christus erfüllen sich alle Heilsverheißungen (2.Kor. 1,20).

Das heißt, Gott hat mit den Menschen eine Heilsgeschichte bereitet und in Jesus Christus erfüllt. In ihm hat Gott seine Wahrheit und Gnade abschließend offenbart und entfaltet (Hebr. 1,1-3). Der eingeborene Sohn Gottes ist das fleischgewordene Wort Gottes (Joh. 1,1-18; Mt. 17,5). Deshalb ist die gesamte Heilige Schrift mit Jesus Christus untrennbar verbunden und von ihm als der Erfüllung und Mitte her zu verstehen und auszulegen. So findet die Heilige Schrift trotz ihrer formalen Vielfalt in Jesus Christus ihre Einheit. Er ist der Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift. Er öffnet seinen Jüngern die Schrift (Lk. 24,25-32).

Verworfen wird die Meinung,

daß es verschiedene sich widersprechende Theologien in der Heiligen Schrift gäbe!

Es gibt nur unterschiedliche Abschnitte in der Heilsgeschichte und verschiedene Redeweisen und Verfasser.

Verworfen wird andererseits die Meinung,

- (alle) Worte der Heiligen Schrift würden gleichsam als auf einer Ebene befindlich zu verstehen sein.

Statt dessen muß unterschieden werden, in welchem heilsgeschichtlichen Abschnitt und zu wem Gott welche Worte gesprochen hat.

These 6

Das Alte Testament berichtet erzählend von Gottes Handeln und seinem Weg mit den Menschen in der Ur- und Frühgeschichte sowie von Gottes Weg und Bund mit dem Volk Israel und den ihm gegebenen Verheißungen.

Daraus erfahren wir von Gottes Wesen, seinem Willen für die Menschen der damaligen Zeit, aber auch von seinem unwandelbaren Willen für die Menschen aller Zeiten. Darüber hinaus enthält das Alte Testament Verheißungen, Gottes Heilszusage für Israel und alle Menschen - Verheißungen auf die kommende Erlösung, auf das kommende Reich Gottes und den kommenden Christus.

Verworfen wird die Meinung, daß

- das Alte Testament vor allem Mythen und eine national geschönte Geschichtsschreibung Israels enthalte,*
- das Alte Testament heute nur noch historisch-kritisch und religionsgeschichtlich verstanden werden könne,*
- die prophetischen Worte auf die kommende Heilszeit und den Messias nicht auf Jesus von Nazareth als den gekommenen Messias bezogen werden könnten,*
- als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen das jüdische Volk auch ohne den Glauben an Jesus Christus zum Heile gelangen könne.*

These 7

Da das Alte Testament von Gottes Wort und Handeln in der Geschichte sowie von Worten der Prophetie und Verheißung berichtet, haben Verständnis und Auslegung sowohl nach dem Wortlaut (Literalsinn) als auch unter Berücksichtigung der im Neuen Testament geschehenen Erfüllung in Jesus Christus zu erfolgen.

Das AT drängt auf seine Erfüllung hin. Nach dem Zeugnis des NT ist Jesus Christus die Erfüllung der Verheißungen und Erwartungen des AT (2.Kor. 1,20). Deshalb ist eine Deutung des AT abgetrennt vom NT nicht sachgemäß. An der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen in Jesus Christus wird jedoch deutlich, wie manche Prophetie in bildhaften Worten und nur umrißhaft gegeben war.

Verworfen wird die Meinung,

- das AT könne ausschließlich nach dem historischen Sinn ohne Hinzuziehen des NT recht verstanden und ausgelegt werden,
- das AT habe für den Glauben der Christenheit keine oder nur noch sehr geringe Bedeutung.

These 8

Bestimmte Geschichten und Personen des Alten Testaments weisen über ihren alttestamentlichen Kontext hinaus und sind deshalb typologisch auf den nachfolgenden Neuen Bund und auf Jesus Christus zu beziehen.

Soweit jedoch in der Auslegung einzelner Schriftstellen (Exegese) für solch ein typologisches Verständnis kein unmittelbarer Hinweis im NT gegeben wird, ist mit Zurückhaltung und Umsicht zu verfahren. Eine typologische Auslegung darf nicht dazu führen, daß damit Eigenwert und unmittelbarer Wortsinn der alttestamentlichen Schriftstelle gleichsam aufgehoben werden (Allegorese). Auch darf kein neuer Offenbarungsinhalt im Sinne eines neuen Glaubenssatzes begründet werden, für den keine andere unmittelbare und klare Schriftstelle angeführt werden kann.

Vor der Gefahr gekünstelt oder gepreßt wirkender typologischer Auslegungen, die unglaublich wirken müssen und damit geeignet sind, Zweifel an Gottes Wort zu wecken, wird gewarnt.

(Beispiele zur Typologie:

Jona war drei Tage im Bauch des Fisches (Jona 2),
Jesus war drei Tage im Tod und Grab (Mt. 12,40),
so ist die Geschichte des Jona auch eine Typologie auf Jesus Christus.
Abraham soll seinen Sohn Isaak opfern (1. Mose 22),
Gott opfert seinen Sohn am Kreuz.)

Verworfen wird die Meinung,

daß es keine Typologie des Alten auf das Neue Testament hin gäbe.

These 9

Das Verständnis und die Auslegung des Alten Testaments durch Jesus Christus sind für uns verbindlich.

Jesus Christus ist

- das fleischgewordene Wort Gottes,
- der eingeborene Gottessohn, der teil hat am Schöpfungswerk und der Heilsgeschichte, und auch teil hat an der Offenbarung und der Schriftwerdung.

Er ist deshalb der autoritative Ausleger der Schrift. Ja, er ist mehr, er ist ihre Erfüllung und er ist auch Herr über die Schrift. Wer sollte da das AT besser auslegen und uns ein besseres Verständnis zeigen als er?

Entsprechende Vollmacht der Auslegung haben auch die von Jesus Christus bevollmächtigten und mit dem Heiligen Geist ausgerüsteten Apostel (Siehe auch Thesen 15-17).

(Beispiele:

Wenn Jesus Noah (Mt. 24,38) und Jona (Lk. 11,29 f.) als historische Personen des AT benennt, dann sind sie auch tatsächlich lebende Personen gewesen und nicht nur Gleichnisfiguren. Entsprechendes gilt, wenn Paulus Adam und Eva als historische Personen anführt (Röm. 5,14; 1. Kor. 15,45). Wenn Paulus in 1. Tim. 2,11 f. der Frau das Lehren (Predigen) mit dem Hinweis auf die Schöpfungsordnung des AT untersagt, dann ist die Bezugnahme eine autoritative Auslegung des AT, die auch uns bindet.)

Verworfen wird die Meinung,

- *das Verständnis und die Auslegung des AT durch den Herrn Jesus Christus und seiner Apostel wären nicht autoritativ,*
- *Jesus und die Apostel hätten auch nur ein zeitbedingtes und damit relatives Verständnis des AT gehabt,*
- *Jesus und die Apostel hätten bei ihrer Auslegung und Verkündigung Zugeständnisse an die damaligen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse gemacht und deshalb nicht den ganzen und wahren Willen Gottes verkündigt,*
- *aus den genannten Gründen müsse heute erst noch der eigentliche Wille Gottes ermittelt werden, ggf. auch entgegen den Worten Jesu und seiner Apostel.*

These 10

Die Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und Johannes stimmen in ihrem Gesamtzeugnis von Jesus Christus überein.

In Einzelzügen weichen sie jedoch mitunter von einander ab.

Dies resultiert daraus, daß die Evangelisten

- unterschiedlicher Herkunft sind und aus unterschiedlichen Blickwinkeln berichten,
- sich jeweils einer knapperen oder ausführlicheren Form sowie verschiedener Denk- und Ausdrucksweisen bedienen und
- sich unterschiedlichen Adressatenkreisen zuwenden.

Doch stehen alle vier Evangelisten unter der Verheißung Jesu: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk. 10,16). Von ihnen gilt die Feststellung, daß „noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht ist, sondern von dem heiligen Geist getrieben haben Menschen im Namen Gottes geredet“ (2. Petr. 1,20.21).

Verworfen wird,

die Einzelzeugnisse der Evangelien gegeneinander auszuspielen und bei bemerkten Abweichungen entscheiden zu wollen, welches Zeugnis nun der Wahrheit entspräche und welches nicht.

These 11

Bei scheinbar von einander abweichenden Einzelzeugnissen der Evangelien kann durch Auslegung und Erklärung versucht werden, Übereinstimmung (Harmonie) zu erzielen.

Dies gilt auch für alle anderen scheinbaren Widersprüche in der gesamten Heiligen Schrift. Dabei wird vor der Gefahr einer gekünstelten oder gepreßt wirkenden Harmonisierung gewarnt, die unglaublich wirkt und damit geeignet ist, Zweifel an Gottes Wort insgesamt zu wecken. Gelingt eine befriedigende Harmonisierung nicht, so sind die Schriftstellen unverkürzt nebeneinander stehen zu lassen (siehe These 26).

These 12

Jede Auslegung der Heiligen Schrift hat dem Glauben gemäß zu sein (Röm. 12,6f).

Das heißt, jede Auslegung kann nur aus der Heiligen Schrift selbst hergeleitet werden. (Schrift kann nur mit Schrift ausgelegt werden). Dabei ist immer das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift mit ihrer Mitte - Jesus Christus - maßgeblich zu berücksichtigen.

Das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift wird bekannt mit den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen, nämlich dem Apostolischen, dem Nizänischen und dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis in ihrem Wortsinne, mit ihren Glaubenssätzen vom dreieinigen Gott, der wahren Menschheit und Gottheit Jesu Christi und den Heilstatsachen (regula fidei),

und den Bekenntnissen der evangelisch-lutherischen Kirche,

insbesondere mit ihren Glaubenssätzen von

- der Unterscheidung der Worte der Heiligen Schrift nach ihrem Gehalt von Gesetz und Evangelium,
- der Verheißung, daß der Mensch das ewige Leben ererbt: Allein durch Christus, allein aus Gnaden, allein durch den Glauben (Röm. 3,9ff.),
- der Feststellung, daß allein die Heilige Schrift als Gottes offenbartes Wort Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens sein kann.

Verworfen werden alle Aussagen und Auslegungen zur Heiligen Schrift, die nicht in der o.a. Weise dem Glauben gemäß sind.

These 13

Das Wort Gottes im Alten und im Neuen Testament ist nach seinem Wesen zu unterscheiden in „Gesetz“ und „Evangelium“.

Mit Gesetzesworten fordert Gott von den Menschen ein bestimmtes Verhalten, erhebt Anspruch auf Gehorsam und droht ihnen im Falle des Ungehorsams zeitliche und ewige Strafe an:

„Siehe ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch: den Segen, wenn ihr gehorcht den Geboten des HERRN, eures Gottes, die ich euch heute gebiete; den Fluch aber, wenn ihr nicht gehorchen werdet den Geboten des HERRN, eures Gottes...“ (5. Mose 11,26-28).

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften“. Das andere ist dies: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.' Es ist kein anderes Gebot größer als diese“ (Mk. 12,30.31).

Mit Evangeliumsworten spricht Gott zu den Menschen von seiner Liebe, Barmherzigkeit und Gnade, daß er ihnen die Sünden vergeben und sie ins ewige Leben führen will.

„Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!“ (Jes. 43,1). „Aber mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missetaten. Ich, ich tilge deine Übertretungen um meinetwillen und gedenke deiner Sünden nicht“ (Jes. 43,24.25).

Jesus spricht:

„Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben“ (Joh. 5,24; 11,25.26).

These 14

Allein der Glaube an Gottes Verheißung des Evangeliums kann das Heil vermitteln (Röm. 3,21f.; Gal. 2,16; 5,6). Dies galt auch schon zur Zeit des Alten Testaments (Röm. 4; Hebr. 11; 2.Mose 34,6f.). Dennoch ist das Gesetz Gottes bleibender Wille, dem alle Menschen gehorchen sollen. Gesetz und Evangelium sind zu unterscheiden.

Verworfen wir die Vermischung von Gesetz und Evangelium, wobei

- *unter Hinweis auf das Evangelium Gottes Gebote mit ihrem Anspruch auf Gehorsam und ihrer Strafdrohung entkräftet bzw. entwertet werden, oder*
- *unter Hinweis auf das Gesetz die Gnade Gottes in seinem Sohn Jesus Christus noch zusätzlich von einer bestimmten Leistung bzw. Gesetzeserfüllung des Menschen abhängig gemacht wird.*

These 15

Gott hat sein Gesetz gegeben

- als einen Maßstab für das Zusammenleben und Verhalten der Menschen und um die Sünde äußerlich im Zaum zu halten (Riegel),
- zur Erkenntnis unserer Sünden und des göttlichen Gerichts (Spiegel, Röm. 3,20),
- als Richtschnur und Regel für das Leben des Christen, des wiedergeborenen neuen Menschen, (Regel, Röm. 3,31; 13,8f.; 1. Joh. 5,2).
- als einen Zuchtmeister auf Christus (Gal. 3,24).

„So ist also das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“ (Röm. 7,12).

„Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten“ (Joh. 14,15).

Verworfen wird die Meinung,

daß im Hinblick auf das Evangelium und den neuen Bund in Jesus Christus die Worte des Gesetzes generell überflüssig geworden wären.

These 16

Bestimmte alttestamentliche Gesetzesworte gelten uns nicht mehr.

Das sind die Gesetze, die Gott als ein Bundeszeichen mit Israel (a) gesetzt hat, die den äußeren Kult und die Zeremonien des Tempels (b) und die äußere kultische Reinheit Israels (c) betreffen. Die Gesetzesworte zur Regierweise und Rechtsprechung im alten Bundesvolk Israel sind mit dem Kommen Jesu Christi und dem Ende der äußeren Theokratie Israels hinfällig geworden (d).

- a) „Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern eine neue Kreatur“ (Gal. 6,15).
- b) „So ist auch Christus einmal geopfert worden, die Sünden vieler wegzunehmen... Wo aber Vergebung der Sünden ist, da geschieht kein Opfer mehr für die Sünde“ (Hebr. 9,28; 10,18).
- c) „Was zum Mund hineingeht, das macht den Menschen nicht unrein; sondern was aus dem Mund herauskommt, das macht den Menschen unrein“ (Mt. 15,11).
- „So laßt euch nun von niemandem ein schlechtes Gewissen machen wegen Speise und Trank oder wegen eines bestimmten Feiertages, Neumondes oder Sabbats“ (Kol. 2,16, vgl. auch 1. Tim. 4,4).
- d) „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36).

Verworfen wird,

daß die Kirche als das neue Bundesvolk auch die Gesetze zu beachten hätte, die speziell dem alten Bundesvolk Israel gegeben wurden.

These 17

Gottes Gesetzesworte zur Ethik sind zeitlos verbindlich.

Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes befreit, indem er ihn auf sich nahm; vom Gehorsamsanspruch hat er uns nicht entbunden (Mt. 5,17; Gal. 3,13).

Deshalb gelten weiterhin Gottes Worte z.B. gegen Ungehorsam gegenüber den Eltern, dem Staat, dem Dienstherrn (4. Gebot; Eph. 6; Röm. 13,1-7); gegen Scheidung, Ehebruch, sexuelle Ausschweifungen und Homosexualität (6. Gebot, Mt. 19,3 ff; Röm. 1,26 ff; 13,13; Eph. 5).

Verworfen wird die Meinung,

daß im Hinblick auf das Evangelium oder eine vermeintliche Zeitbedingtheit der o.a. Gesetzesworte, diese der Christenheit nicht mehr gelten würden.

These 18

Weisungen des Neuen Testaments können nur bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen als lediglich zeitgebunden verstanden werden.

Solche Voraussetzungen sind gegeben, wenn der Text bzw. Kontext zu erkennen gibt, daß die Weisungen

- nur an bestimmte Personen,
- zu bestimmten Zeiten und
- unter bestimmten Umständen

ergangen sind und damit nicht allgemein und für die folgenden Generationen in der Kirche gelten sollen.

Die zeitbezogenen Weisungen basieren auf nach wie vor geltenden göttlichen Grundforderungen. Die zeitbezogenen Weisungen sind also nur Konkretisierung bzw. Ausprägung der zeitlosen Grundforderungen Gottes.

(1. Beispiel: Apostelkonzil, Apg. 15)

Gottes zeitlose Grundforderungen: Friede, Einigkeit, Gemeinschaft, Liebe zueinander, kein Ärgernis und keine Anfechtung den Glaubensgeschwistern geben. Dies wurde in der apostolischen Zeit u.a. im Verhältnis der Judenchristen zu den Heidenchristen in der in Apg. 15,29 beschriebenen Weise konkretisiert.

2. Beispiel: Kopfbedeckung für Frauen im Gottesdienst, 1. Kor. 11,2ff

Gottes zeitlose Grundforderung: Die Gleichheit der Menschen vor Gott nach dem Glauben, nach der Erlösungsordnung (Gal. 3,28), soll nicht das Zuordnungsverhältnis von Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung aufheben.

Dies wurde in apostolischer Zeit konkretisiert, indem die Frauen die für sie damals übliche Kopfbedeckung als Zeichen der Unterordnung trugen. Der Apostel Paulus redet dabei nur von einem „Brauch“ (Vers 2), über den nicht gezankt werden sollte (Vers 16).)

These 19

Die Heilige Schrift ist in ihrem Gesamtzeugnis klar und eindeutig (Joh. 5,39).

Jeder kann sie verstehen und aus ihr Gottes Willen und seinen Heilsweg für die Menschen in seinem Sohn Jesus Christus deutlich vernehmen. Durch sie wirkt der Heilige Geist, wo und wann er will (siehe These 28).

Verworfen wird die Meinung, daß

- *aufgrund vorhandener unklarer Stellen die Schrift insgesamt unklar wäre,*
- *nur ein besonderes bevollmächtigtes kirchliches Lehramt (z.B. Papst) oder theologische Wissenschaftler das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift recht verstehen könnten,*
- *die Heilige Schrift mit einem Vorverständnis, das nicht ihrem Wesen und ihrer Heilsabsicht entspricht, recht verstanden und ausgelegt werden könne.*

These 20

Unklare oder „dunkle“ Schriftstellen sind mit den klaren zu erklären bzw. aufzuhellen.

Ist dies nicht möglich, so lasse man die unklare Stelle als solche stehen (Thesen 26 - 29). Unklar ist eine Schriftstelle, wenn aus ihrem unmittelbaren Wortlaut keine verständliche Aussage oder nur eine, die nicht dem Glauben gemäß wäre, erschlossen werden kann.

Verworfen wird die Meinung,

- *daß aufgrund der vorhandenen unklaren Schriftstellen die Schrift nicht unter Eingebung des Heiligen Geistes zustande gekommen sei,*
- *klare und eindeutige Schriftstellen durch Herbeiziehen unklarer Schriftstellen zu verdunkeln, also die klaren mit den unklaren in Zweifel zu ziehen.*

Martin Luther: „Denn klare und gewisse Stellen durch Vergleichung mit anderen auslegen wollen, das heißt, die Wahrheit in nichtswürdiger Weise verspotten und Wolken ins Licht bringen“ (W² Bd, 20,326).

These 21

Vom Verständnis einer Schriftstelle nach ihrem unmittelbaren Wort-sinn (Literalsinn) kann nur bzw. muß abgewichen werden, wenn besondere Umstände vorliegen.

Diese liegen vor, wenn

- im Text selbst ein Hinweis auf eine Bild- oder Gleichnisrede bzw. eine Metapher gegeben ist (z.B. Mt. 13,3f),
- überhaupt nur ein bild- oder gleichnishafte Verständnis der Worte möglich ist (siehe jedoch auch Thesen 26-29),

- ein wörtliches Verständnis dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift widersprechen und nicht dem Glauben gemäß sein würde.

Wer in seinem Verständnis vom Wortlaut des Textes abweicht, hat dies unter Hinweis auf andere Schriftstellen zu begründen (Beweislast).

Martin Luther:

„Denn ich habe oft gesagt, daß wer in der heiligen Schrift studieren will, soll je darauf sehen, daß er auf den einfältigen Worten bleibe, wie immer er kann, und je nicht davon weiche, es zwingt denn irgend ein Artikel des Glaubens, daß man es müsse anders verstehen, denn die Worte lauten“ (W² Bd. 3,20).

Verworfen wird,

- *daß derjenige, der die Heilige Schrift nach dem unmittelbaren Wortlaut versteht, dies besonders zu begründen hätte; dies wäre eine unzulässige Umkehr der Beweislast;*
- *ein gegebenes wörtliches Verständnis eines Textes ohne schriftgemäße Begründung in ein nur bildhaftes bzw. in ein spekulativ bildhaft-psychologisches umzudeuten.*

These 22

Die bildhaften Redeweisen der Heiligen Schrift in Gleichnissen, einzelnen Bildworten und Reihen von Bildern in Traum- und Visionsoffenbarungen sind aus ihrer Besonderheit heraus zu verstehen.

Eine bildhafte Rede kann eine Sache entweder eindrücklicher, verständlicher und klarer machen oder sie nur andeuten bzw. umschreiben. Letzteres finden wir vor allem bei Prophetien und Aussagen über die Endzeit, das Gericht, das ewige Leben und Gottes Herrlichkeit, wie z.B. im Buch Daniel, beim Propheten Jesaja und in der Offenbarung des Johannes.

Soweit im unmittelbaren Text keine Erklärung der Bildrede gegeben ist, sind bei Gleichnissen die maßgeblichen Vergleichspunkte und bei Bildworten deren Aussageinhalte zu ermitteln. Das kann nur durch den Text- und Geschehenszusammenhang und durch klare Aussagen des NT erfolgen (siehe These 6). Die ermittelte Aussage muß dem Glauben gemäß sein (siehe These 12).

Im Hinblick auf den Verhüllungscharakter ist besondere Umsicht und Zurückhaltung geboten, wenn die einzelnen Visions- bzw. Traumbilder auf bestimmte Zeitalter oder auf die Gegenwart übertragen werden sollen. Bei der Offenbarung des Johannes ist z.B. die Gesamtab sicht maßgeblich zu berücksichtigen, ein Trostbuch für die verfolgte und angefochtene Gemeinde Jesu zu sein und von ihrem Sieg und ihrer Verherrlichung durch den wiederkommenden Herrn Christus zu künden.

Verworfen wird

- eine bildhafte Rede wörtlich zu verstehen,
- jede willkürliche und spekulative Deutung bildhafter Redeweisen,
- die Meinung, daß uns in bildhaften Redeweisen neue Glaubensinhalte mitgeteilt werden, für die es keine anderen klaren Zeugnisse im Neuen Testament gibt, wie z.B. für die Meinung, daß Jesus Christus zunächst zur Errichtung eines äußeren weltlichen 1000-jährigen Friedensreiches wiederkommen werde,
- der Versuch, Gottes verborgenes Handeln in der Geschichte mit „prophetischer Sicherheit“ zu entschlüsseln und unter Umständen gar den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zu ermitteln.

These 23

Gott ist nach seinem Wesen unveränderlich und treu, deshalb ist auch sein offenbartes Wort dem Wesen nach unveränderlich und zuverlässig (Jes. 40,8).

Da Gott nach seinem Wesen Wahrheit, Realität und Liebe ist, zeugt auch sein Wort von Wahrheit, Realität und Liebe (Ps. 33,4.9; Joh. 17,17; Hebr. 1,3; Apg. 13,26).

Nach biblischem Zeugnis gibt es nur eine Wahrheit - die Wahrheit Gottes.

Sie ist nicht ein abstrakter Gedanke oder nur ein akustisches Wort, sondern immer zugleich ein Wirken und Wirklichkeit.

Verworfen wird die Meinung, daß

- sich Gott soweit herabgelassen habe (These 2), daß er auch etwas Unwahres oder Fehlerhaftes in und mit seinen Worten geredet habe,
- es außer und neben der Wahrheit Gottes noch eine widersprechende weltliche Wahrheit gäbe.

Verworfen wird, daß

- mittels der philosophischen These von der „doppelten Wahrheit“ widersprüchliche Aussagen zwischen der Heiligen Schrift und einer kausal-mechanistischen Weltsicht überbrückt werden,
- auf dialektische Weise die Wahrheit der Heiligen Schrift relativiert oder aufgelöst wird.

Gott ist der Schöpfer und Herr auch der Naturgesetze. Gottes Wahrheit durchdringt und umfaßt alles, davon zeugt sein Wort. Nur der Heide Pilatus fragt: „Was ist Wahrheit?“

These 24

Gottes Wahrheit zu unserem Heil ist uns in Knechtsgestalt offenbart. Sie kann nur im Glauben erkannt werden.

Der Sohn Jesus Christus - wahrer Gott und wahrer Mensch - ist die zu unserem Heil fleischgewordene Wahrheit Gottes, aber in äußerer Knechtsgestalt. Jesu Gottheit, sein Erlöseramt und seine Sündlosigkeit können nicht auf weltliche Weise erkannt werden, denn an ihm ist äußerlich keine Gottheit, Hoheit und Herrlichkeit sichtbar, sondern nur Niedrigkeit (Jes. 53). So verhält es sich auch mit der Botschaft der Heiligen Schrift zu unserem Heil. Ihre göttliche Wahrheit und Unfehlbarkeit kann auf weltliche Weise nicht erkannt werden. Die Heilige Schrift ist in vollem Umfang von Gott, wenn auch von Menschenhand geschrieben und nicht überwältigend logisch wie ein mathematisches Lehrbuch, sondern sie stellt sich in Niedrigkeit dar, mit stilistischen Unvollkommenheiten und scheinbaren Widersprüchen. Die Spannung, die sich aus Gottes Offenbarung in Niedrigkeit ergibt, gilt es im Glauben auszuhalten.

These 25

Mit der natürlichen Vernunft nimmt der Mensch zunächst das äußere, buchstäbliche Wort Gottes auf. Das innere Verstehen und Vertrauen wirkt der Heilige Geist.

Aus diesen Gründen kann die natürliche Vernunft beim Verstehen und Auslegen der Heiligen Schrift immer nur eine dienende Funktion haben. Zuerst sind wir zum Hören und Glauben aufgefordert.

Weltliche Geistes- und Naturwissenschaften dürfen die Theologie nicht beherrschen - auch nicht indirekt, z.B. durch Übernahme bestimmter Methoden, die nicht der Schrift gemäß sind. Die weltlichen Wissenschaften beruhen auf der natürlichen Vernunft, sie sind Menschenweisheit, die Theologie hingegen beruht auf göttlicher Offenbarung.

Verworfen wird die Meinung, daß die Aussagen und Worte der Heiligen Schrift zu ihrem rechten Verständnis der Ergänzung oder gar Berichtigung durch weltliche Wissenschaften bedürften.

These 26

Die menschliche Vernunft mit ihren Erkenntnissen und Schlußfolgerungen ist auch durch den Sündenfall getrübt und verderbt.

Verworfen wird die Meinung, daß

- *der Mensch alles oder zumindest einiges von Gott und dem Heilsweg selbst ergründen könne und er dabei nicht allein auf Gottes Offenbarung angewiesen sei,*
- *den Erkenntnissen der weltlichen Wissenschaften mehr als den Aussagen der Heiligen Schrift zu vertrauen sei,*

- aus der Heiligen Schrift nur das zu glauben sei, was weltlich erklärbar und einsichtig ist,
 - Gott sich nur innerhalb der bestehenden Naturgesetze offenbart habe.
 - der Mensch nur bestimmte und nicht alle Lebensbereiche unter Gottes Wort und Gebot zu stellen habe.
 - die Heilige Schrift mit einem historisch-kritischen Vorverständnis, das selbst nicht der Heiligen Schrift gemäß ist, recht verstanden und ausgelegt werden könne (Der Widersacher spricht: „Ja, sollte Gott gesagt haben?“ (1.Mose 3,1)).
 - das Verständnis und die Auslegung der Heiligen Schrift maßgeblich vom Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher und kultureller Ansichten und Umstände oder von Philosophien und heidnischen Religionen bestimmt werden sollen. Dies würde dem einzigartigen Wesen der Offenbarung (siehe Thesen 1 - 3) widersprechen.
- (Der Apostel Paulus schreibt: "Wenn jemand euch ein Evangelium predigt, anders als ihr es empfangen habt, der sei verflucht." (Gal. 1,9)).

These 27

Gottes Geheimnisse, die uns nur bis zu einem gewissen Grade offenbart sind und über unser menschliches Verstehen hinausgehen, können und sollen wir nicht mit der Vernunft ergründen, sondern im Glauben anbetend bekennen.

Die Dreieinigkeit Gottes, das Nebeneinander der göttlichen und menschlichen Natur des Sohnes, die Art seines Versöhnungswerkes am Kreuz und seine Auferstehung sowie die Weise des Wirkens des Heiligen Geistes durch äußeres Wort und Sakrament wie auch die Erbsünde des Menschen sind der menschlichen Vernunft nicht einsichtig verstehbar und erklärbar. Das gilt ebenso für alle biblischen Wunder, für den Inspirationsvorgang und die Schriftwerdung.

Verworfen wird der Versuch,

die Geheimnisse Gottes mit menschlicher Vernunft zu erfassen und zu erklären.

These 28

Durch die Worte der Heiligen Schrift wirkt Gottes Heiliger Geist den Glauben an Jesus Christus und damit verbunden auch das Vertrauen, daß die Bibel von Jesus Christus zeugt und Gottes zuverlässiges und unfehlbares Wort ist.

Dieser Glaube kann nicht durch Erkenntnisse und Schlußfolgerungen der menschlichen Vernunft begründet oder bewiesen werden. Das Vertrauen auf das fleischgewordene Wort Jesus Christus kann nicht von dem Vertrauen auf das Schriftwort abgetrennt werden und auch nicht umgekehrt.

Verworfen wird die Meinung,

- daß die Heilige Schrift nicht zuverlässiges und unfehlbares Wort Gottes sei, weil man dies nicht mit der Vernunft beweisen kann,
- der Mensch müsse zuerst zu der Überzeugung gebracht werden, daß die Bibel Gottes wahres Wort sei, bevor er zum rettenden Glauben an Jesus Christus kommen könne.

These 29

Durch die Mittel seines Wortes und seiner Sakramente wirkt Gott an den Herzen der Menschen in geheimnisvoller Weise.

Die Heilige Schrift und die Verkündigung ihrer Botschaft sind mehr als nur äußeres Wort. Taufe, Abendmahl und Absolution sind mehr als nur äußere Elemente oder zeichenhafte Handlungen.

Kraft des Heiligen Geistes empfängt der Mensch durch das Evangelium Vergebung der Sünden und Wiedergeburt. Der dreieinige Gott begegnet dem Menschen - in und mit der Absolution, der Taufe und dem Abendmahl bietet Gott seine Gnade dar und eignet sie auch zu (Zur Sakramentslehre im einzelnen wird auf die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche verwiesen, vgl. These 12).

Verworfen wird die Meinung,

- das äußere Wort der Heiligen Schrift entfalte keine göttliche Kraft und Wirkung und sei deshalb vergleichbar mit außerbiblischen philosophischen, humanistischen, ethischen oder gar heidnisch-religiösen Texten und Worten,
- die Sakramente seien nur äußere Handlungen, die nur dazu dienen, ein Bekenntnis abzulegen oder eine Tradition der Gemeinde fortzuführen,
- die Sakramente könnten auch ohne den Glauben Vergebung der Sünde und das Heil des Menschen wirken.

**In dieser schweren betrübten Zeit
verleih uns, Herr, Beständigkeit,
daß wir dein Wort und Sakrament
behalten rein bis an das End.
Amen.**

Thomas Junker:

Grundzüge lutherischer Hermeneutik ¹

Ein dogmatischer Entwurf

1. Einleitende Bemerkungen

Auch innerhalb des konfessionellen Luthertums wird immer wieder das Wort „Hermeneutik“ als Zauberwort gebraucht, das die Probleme des Sich-verständlich-Machens und des gegenseitigen Verstehens lösen könne. Ich möchte dies als Illusion zurückweisen. Es wird auch in der Berufung auf die „Hermeneutik“ kein Schlüsselwort genannt, weil jeder etwas anderes darunter versteht. Darstellungen der Geschichte der Hermeneutik, in ihrer Neigung, das Problem zeitgeschichtlich zu behandeln und zu lösen, geben hier keine befriedigende Antwort auf das, *was* Hermeneutik eigentlich ist, erst recht nicht darauf, *was lutherische Hermeneutik* will. Um so wichtiger ist es, über diesen in der neueren hermeneutischen Diskussion strapazierten Begriff der Hermeneutik wieder Klarheit zu gewinnen. Denn im Grunde hat die lutherische Kirche - und sie tat dies in der Einheit der wahren Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten - implizit und auch explizit immer eine klare Hermeneutik gehabt, die nur gegen die Widerstände unserer Zeit wiederentdeckt werden muß. Die lutherische Kirche hat von Anfang an, d.h. seit Dr. Martin Luther,

¹ Grundlegend sind immer noch die Schriften Luthers: Sendbrief vom Dolmetschen (1530). W² (= Walch 2. Aufl.) XIX, 968ff. D.Martin *Luthers* Antwort an Erasmus von Rotterdam, Daß der freie Wille nichts sei (De Servo Arbitrio) W² XVIII, 1668, bes. 1742ff.; Von den letzten Worten Davids, W² III, 1880ff.; Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi (1526), W² XX 734 ff.; Bekenntnis vom Abendmahl Christi (1528), W² XX, 894ff.; Daß diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ usw. noch feststehen, wider die Schwarmgeister W² XX, 762ff. Eine Frundgrube lutherischer Hermeneutik, die diesen Aufsatz auch bis in den Duktus bestimmt hat, sind die umfangreichen Ausführungen von Martin *Chemnitz*, Examen Concilii Tridentini, ed. Preuss, Berlin 1861, S. 5-103. Dem weitgehend entsprechend die Ausführungen von Matthias *Flacius*, Clavis Scripturae Sacrae (1567) in seinen Vorreden (Originale waren mir nicht zugänglich); dazu die Darstellung Rudolf Keller, Der Schlüssel zur Schrift, Hannover 1984 (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; NF Bd. 5), 119ff; zudem die Traktate in Bd. 2 der Clavis; Johann *Gerhard*, Loci Theologici (1610-25) ed. Cotta 1762-81 I. 26; 52-54; 67; II. 329; 338 - zugänglich bei H. *Schmid*, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, Gütersloh 1893 § 10, S. 40ff., der auch *Calov* und *Quenstedt* einbezieht. - Als spätere Darstellung im Original: Joh. G. *Baier*, Compendium Theologiae Positivae, ed. Walther, St. Louis, 1879, Bd. 1 § 41ff.

Die moderne Literatur zum Thema ist unübersehbar. Besonders wichtig immer noch Kurt *Frör*, Biblische Hermeneutik, München 1961. Andere Literatur kann nur von Fall zu Fall zur Sprache kommen. Wichtig ist, hier nicht nur die methodischen Darstellungen der Exegese des Alten und Neuen Testaments zu sehen, sondern auch F. *Schleiermacher*, A.F.C. *Vilmar*, P. *Althaus*, W. *Elert*, E. *Schlink*, aber auch H. *Sasse*, u.a.m. zu beachten.

bestimmte Grundlagen hermeneutischen Denkens formuliert und später auch teils dogmatisch, teils homiletisch ausgebildet.²

Der Begriff „Hermeneutik“ kommt vom griechischen „hermeneuein“, d.h. eigentlich „übersetzen“, dann auch „auslegen“, „dolmetschen“ (Luther). Er hat seit alters her in Lk. 24,27 (Emmausjünger!); Joh. 1,38 und 41f.; 9,7; und; Act. 9,36; 1.Kor.14,13 seinen Schriftgrund.³ Hermeneutik war von Anfang an eine dogmatische und homiletische Disziplin. In der Dogmatik wurden unter der Überschrift „Perspicuitas“ der Hl. Schrift, d.h. ihrer Klarheit, die Grundlagen gelegt. Die Ausführung fand in der Homiletik (= Predigtlehre) statt. Insgesamt bildet aber die Lehre von den „Affectiones scripturae s.“, den Eigenschaften der Hl. Schrift, eine in sich geschlossene Einheit mit der Lehre von der „Inspiratio“, der Inspiration der Hl. Schrift, so daß man sagen muß, daß kein Element vom anderen gelöst werden kann. Von diesen Aussagen der alten Dogmatiker ist streng die sogn. „neuere Hermeneutikdiskussion“ zu unterscheiden, die vor allem von der Frage bewegt ist, wie das, was im biblischen Zeugnis steht, dem „modernen Menschen“ *übersetzt*, d.h. von einem historischen Zeugnis in die Gegenwart übertragen werden kann.⁴ Von solchen neueren hermeneutischen Ansätzen, die schließlich keine klare Hermeneutik zulassen, bzw. die alte Hermeneutik negieren, muß sich der Schriftforscher als Exeget grundsätzlich frei machen. Das bedeutet natürlich nicht, daß er nicht auch um diese Problematik wissen sollte oder gar *mußte*: denn schon in den biblischen Kommentaren schlägt sie ihm entgegen und zwar weit weniger in der „historischen Kritik“ als vielmehr durch die dahinter stehenden Prämissen, die sich seit Ernst Troeltsch trotz mancher „historisch-positiver Richtungen“ nicht gewandelt haben. Es sind die Prinzipien der „Kritik“, der „Analogie“ und der „Korrelation“, d.h. der grundsätzlichen Gleichartigkeit des menschlichen Geistes und seiner geschichtlichen Erfahrungen, die durch die Auslegung nicht durchbrochen werden dürfen und bei aller

2 Damit soll nicht geleugnet werden, daß es eine ausgesprochene Lehre der Hermeneutik bei Luther oder Flacius noch nicht gab. Aber im Kern war sie ausgebildet. Wenn *Gerhard* z.B. sagt: „Duplex est scripturae claritas, ut ait Lutherus.“ (= Zweierlei ist die Klarheit der Hl. Schrift, wie Luther sagte) Loci 1,26. Schmid, Dogmatik a.a.O., 44, dann bringt dies nur zum Ausdruck, wie die frühen und späteren lutherischen Dogmatiker von Luthers Äußerungen ausgingen, z.B. auch *Baier*, Compendium § 41.

3 Vgl. *G. Ebeling*, RGG³ 243, der freilich 1. Kor. 12,10.30 und 14,5.13.16ff. nennt. Richtig ist, daß der Begriff erst in der Neuzeit seine Prägung erfuhr. Ebd. 243, vgl. auch *Schlink*, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 638.

4 Schon klassisch ist hier die Definition *R. Bultmanns*, Jesus Christus und die Mythologie (1958), Gütersloh 1984, 13: „Kann Jesu Predigt von der Gottesherrschaft dann für den Menschen von heute noch irgendeine Bedeutung haben, und kann die Predigt des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit für den modernen Menschen noch wichtig sein?“ Und 15: „Für den Menschen von heute sind das mythologische Weltbild, die Vorstellung vom Ende, vom Erlöser und der Errettung vergangen und erledigt.“

„objektiven Wissenschaftlichkeit“ für Troeltsch eine „ganze Weltanschauung“ bedeuteten.⁵

Ohne die genaue Erfassung des Gegenstandes, d.h. des Wesens der Hl. Schrift, ihres Umfangs, ihrer Struktur, ihres Zwecks kann es keine vollständige Hermeneutik geben. Dieser an sich selbstverständliche Satz ist dennoch völlig unverständlich geworden und bildet doch weiter die Grundlage einer wirklich fundierten Hermeneutik. Deshalb beginnt diese Hermeneutik mit den Grundlagen biblischer Lehre, die diese von vorn herein gegen eine „allgemeine“ Hermeneutik, die auf die Hl. Schrift übertragen wird, abgrenzt. Die Hermeneutik ist nach der alten klassischen Definition C.C. Hofmanns ein „*Habitus practicus theodotos ad sensum Sacra Scripturae inveniendum atque aliis demonstrandum ... ad salutem hominum Deique honorem*“,⁶ d.h. „eine gottgegebene Tüchtigkeit, die den Sinn der Hl. Schrift erfaßt und anderen zeigen kann zum Heil des Menschen und zur Ehre Gottes“. Neben diesen „*Habitus theodotos*“, tritt seit je her in der lutherischen Hermeneutik die Kenntnis der biblischen Ursprachen, klarer Verstand und gutes Gedächtnis, historische, archäologische und grammatisch-rhetorische Kenntnisse, ein Tatbestand, der freilich nicht so einfach mit den historischen Maximen der Moderne auf eine Ebene gestellt werden kann.⁷

5 E. Troeltsch, Ges. Schriften II, 1922, 734; dazu L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1981, 31.

6 Hofmann, Institutiones Theologiae Exegetica. 1. Damit bestätigt Hofmann das Gesamtzeugnis der lutherischen Hermeneutik seit Luther. Luther redete hier von der „*claritas interna*“, die keinesfalls hinter der „*Claritas externa*“ zurücktreten darf. „*Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum jota ex naturalibus ingenii sui viribus in scriptura videt.*“ (= wenn von der inneren Klarheit die Rede ist, ist keinem Menschen auch nur ein Jota aus seinen natürlichen, angeborenen Kräften in der Schrift verständlich), sagt Joh. Gerhard, Loci I, 26. Vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., 44. Die Frage, ob ein „Unbekehrter“ den „rechten Verstand“ der Hl. Schrift haben könne, wird von der Orthodoxie im Ratmann'schen Streit mit der Unterscheidung der Klarheit der Worte und dem seligen Verstand dieser Worte beantwortet; vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., S. 45. Oder: „Ein ander Ding ist es, sich auf die Wörter und significationes vocum verstehen und solche recht auszulegen: ein anders, sich auf die res verstehen, und selige recht anzunehmen, recht applicieren, im Glauben fassen. Hierzu gehört des Heiligen Geistes Gnaden-Erleuchtung und Handreichung.“ So das Gutachten der Wittenbergischen Fakultät im Rathmann'schen Streit aus: Baier, Compendium, a.a.O.; 170. Es ist also nicht ganz richtig, wenn in der Gegenwart aus frommen Motiven die Erkenntnis der Hl. Schrift von Unbekehrten grundsätzlich geleugnet wird. Das hat selbst die frömmste Orthodoxie um der „*Claritas externa*“ willen nicht zugelassen.

Baier unterscheidet sogar eine dreifache Klarheit der Schrift: „*Una ex parte rerum, altera ex parte verborum; et tertia ex parte luminis supernaturalis*, (= eine der Sachen, eine der Worte und des „übernatürlichen Verständnisses). Er beruft sich darin ausdrücklich auf Luther: vgl. Baier, Compendium, a.a.O.; § 41, 167.

7 Die alten Dogmatiker sehen in der „Kundigkeit der Sprachen“ (= *Linguae granus*), vernünftiger Urteilskraft, Worte zu verstehen usw. noch keine Wertung oder gar Entscheidung für die rechte Exegese eines Textes. Aber sie betonen die Notwendigkeit klarer, eindeutiger, nachvollziehbarer Exegese ebenso wie die Zustimmung des Glaubens, die Annahme des Wortes als Grundlage rechten Verstehens; vgl. Baier, Compendium, a.a.O., § 41, 166 - Hier liegt natürlich für die Vertreter der „historischen Kritik“ ein willkommener Anknüpfungs-

Die Lehre von der Hermeneutik und ihre Kenntnis ist dabei - bei aller Wichtigkeit - *nicht* für ein richtiges Verständnis der Hl. Schrift absolut notwendig. Die Schrift richtig zu verstehen, ist, weil diese selbst an sich klar ist, jedem Unkundigen möglich. Aber deshalb ist diese „Lehre“ für den Schriftforscher (Exegeten) wichtig, um Fehlgriffe zu vermeiden oder aber in die Hl. Schrift einzutragen, was ihr an Vorverständnissen fremd ist. Die folgende Darstellung erhebt nicht Anspruch auf Vollständigkeit, sehr wohl aber Anspruch darauf, theologische „Eckpfeiler“ in den Boden zu rammen und dies in apodiktischer Weise. D.h. gerade in der Frage der Hermeneutik fallen Entscheidungen, die nicht „hinterfragbar“ sind und deshalb weit mehr darstellen, als eine instrumentale Hermeneutik nach bestimmter Methodik. Alle Teilaspekte der Hermeneutik stehen in einer inneren Einheit und zeigen, wie wenig das hermeneutische Problem auf bloße „Methodik“ zu reduzieren ist und wie sehr die „Theologie“ in dieses „Problem“ hinein wirkt.⁸

2. Die biblische Dimension der Hermeneutik

Die Beschäftigung mit biblischen Texten setzt voraus, daß der Ausleger sich um Ziel, Umfang, Ursprung und Struktur der Bibel im Klaren ist. Eine besondere Bedeutung erhält hier der Umstand, daß wir *zwei* Testamente als Kanon auszulegen haben. Auch die wissenschaftliche Exegese in ihrer kritischen Reflexion kann nicht umhin, hierin die erste Entscheidung zu sehen. „Sie muß sich *entscheiden*, ob sie diese Schriften als Bestandteile der von der frühen Kirche zusammengestellten und als normativ betrachteten Schrif-

punkt. Eine historische Interpretation hat es immer nur in Einheit mit dem bereits Verstandenen und „Erlebten“ (Vilmar) gegeben. Dies kann aber nicht auf die moderne Formel des „Vorverständnisses“ reduziert werden. Natürlich hat *jeder* Mensch ein Vorverständnis von Texten, interpretiert sie im Zusammenhang seines Erlebens, wie W. Dilthey für die moderne Diskussion erkennt: „Das Verstehen setzt ein Erleben voraus, und das Erlebnis wird erst zu einer Lebenserfahrung dadurch, daß das Verstehen aus der Enge der Subjektivität des Erlebens herausführt in die Region des Ganzen und des Allgemeinen.“ Ges- Schriften VII, 143. Damit deutet auch er an, daß Verstehen und Erleben zusammenhängen, *auch* das Verstehen der Bibel. Freilich ist dies in einem *allgemeinem* Sinn als psychologisches Phänomen verstanden und führt dann auch ins Allgemeine.

- 8 Die Frage der „Methodik“ der Exegese ist damit nicht das Kernproblem. Methoden der neueren instrumentalen Hermeneutik sind zu „gebrauchen“ oder zu „mißbrauchen“, auch die Methoden der sog. „historisch-kritischen Methode“. Es mag daher von dieser Darstellung nicht die fromme Widerlegung der historisch-kritischen Methode erwartet werden, sondern die Auseinandersetzung mit den Ursachen ihres Mißbrauchs und ihrer Verzerrung. Dabei muß allerdings den Kritikern dieser Methodik zugestanden werden, daß dieser „Methodenverbund“, wird er ohne feste Grundlagen angewandt, ein Eigenleben entwickelt, das eben den Grundlagen, die sich bei Troeltsch finden, entspricht. - Andererseits ist diese Frage keine Frage der Methodik, sondern theologischer Entscheidungen, die beim Exegeten fallen müssen oder schon gefallen sind.

tensammlung des Kanons darstellen oder ob sie sie unter Mißachtung der Kanonsgrenze in eine Reihe mit außerneutestamentlichem frühchristlichem Schrifttum stellen und so nach rein literarischen und historischen Gesichtspunkten beurteilen soll.⁹ An diesem Satz Roloffs ist weniger wichtig, daß er diese zwei Möglichkeiten grundsätzlich offen hält, als vielmehr, daß dieser erfahrene Exeget von einer „Entscheidung“ spricht. Schon im Gegenstand, der Umgrenzung dieses Gegenstandes, liegt eine Vorentscheidung zwischen einer historischen und einer theologischen Größe.¹⁰ Damit ist das Problem der „Biblischen Theologie“ erst einmal wenigstens angesprochen. Interessant, daß die Entstehung des Kanons immer noch zum Kernproblem der Hermeneutik zählt und dies durchaus in Analogie zum „Examen Concilii Tridentini“ schon bei Martin Chemnitz.¹¹ Neben der geschichtlichen Darstellung muß aber die Frage treten, ob GOTT gerade diesen Kanon heiliger Schriften haben wollte und warum. Darauf legten die Väter der lutherischen Hermeneutik größten Wert und formulierten: **Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist in dem, was sie uns heute sagen will, kein zufälliges Zeugnis und Produkt der Zeitgeschichte, sondern entstand, weil der dreieinige GOTT selbst seinen Willen und sein lebendiges Wort in Gesetz und Evangelium gegen alle Irrtümer aufgezeichnet haben wollte und im Kanon zu einer Einheit zusammengefaßt hat.**¹² Damit wurde implizit gesagt: Eine Hermeneutik muß der inneren biblischen, heilsgeschichtlichen Struktur Rechnung tragen. Dies ist auch immer mehr in der neueren Diskussion erkannt worden. Nur kann es hier nicht darum gehen, eine Geschichte hinter oder gar über den Texten zu rekonstruieren und damit selbst zum absoluten Maßstab zu erheben. Wichtig ist die Geschichte der Bibel nur im Blick auf die Entstehung derselben, ihre Inhalte und ihren Zweck gerade als „literarische Einheit“, als „Ganzes.“ Wesentlich in der Auseinandersetzung mit der „historisch-kritischen Methode“ ist eben dieses Wissen um das Ganze der Hl. Schrift, bzw. sie „für sich“ zu betrachten und die Notwendigkeit der Schriftwerdung und Schriftseins in deren Dignität zu erfassen. Dabei haben die Väter lutherischer Hermeneutik den historischen Exkurs nicht gescheut.¹³

1. Die Heilige Schrift ist für eine „biblische“ Hermeneutik grundsätzlich *Kanon* in Abgrenzung zu späteren, nachapostolischen Schriften, oder der „verborgenen Christusüberlieferung“ oder anderen alttestamentlichen und

9 Jürgen Roloff, Neues Testament, Neukirchen 1985, 259.

10 Ebd. 259 f.

11 Ebd. 261ff; vgl. Martin Chemnitz, Examen, a.a.O., 8ff. wo Chemnitz sehr ausführlich im Gegenüber zu Andrada und dem Tridentinum die Entstehung des bibl. Kanons beleuchtet. Seine Darstellung hat bis heute immer noch unschätzbaren Wert.

12 Die Kanonfrage ist unmittelbar auch Voraussetzung für solche Regeln wie „Analogia fidei“ oder „Regula fidei“.

13 Vgl. zu Chemnitz: E. Volk, Die Verbindlichkeit der Schrift, in: Wahrheit für heute, 10, 1982, 5; „Mit erstaunlicher Offenheit geht er (Chemnitz; Verf.) auf die Entstehungsgeschichte

neutestamentlichen Apokryphen. Diese sind der Hl. Schrift unterzuordnen. Aussagen der Hl. Schrift können zwar von apokryphischen Aussagen gestützt, dürfen aber nicht von ihnen her interpretiert, bzw. erhellt oder gar begründet werden.¹⁴ In der biblischen Hermeneutik muß natürlich grundsätzlich in der Autorität der Aussagen zwischen dem Alten und Neuen Testament unterschieden werden. Aber sie dürfen auch nicht getrennt werden, ein Problem, das sich durch die ganze Auslegungsgeschichte zieht. Wenn etwa R. Bultmann die Verbindung und damit auch die Bedeutung des Alten Testaments lediglich in seinem „Scheitern“ sieht und nur darin „Verheißung“ liege, steht damit die Einheit der Hl. Schrift auf dem Spiel.¹⁵ Dahinter wird eine historisierende Anschauung sichtbar, nach der jeder in das Alte Testament „hinein“ liest, wenn er von der Erfüllung aus denkt.¹⁶ Damit sind fundamentale Grundsätze lutherischer Hermeneutik in Frage gestellt, obwohl Bultmanns Abwehr geschichtsphilosophischer Systeme, auch der reformierten Bundestheologie (nach der der neue Bund nur ein „weiterer“ Bund u.a. darstellt), grundsätzlich richtig und wichtig erscheint. Aber ist es richtig und sachgemäß, daß der „Anstoß des Kreuzes“ durch eine theologische Deutung des Alten Testaments vom Neuen her, überwunden wäre?¹⁷

2. Alttestamentliche Exegese darf tatsächlich nicht von Geschichtskonstruktionen aus, und seien sie traditionsgeschichtlich noch so biblisch orientiert, versuchen, die Einheit der Schrift zu erweisen. Die *Einheit* der Hl. Schrift erweist sich in der Einheit GOTTes und der Einheit seines Redens und Handelns an den Menschen. Schon die Dogmatiker verwiesen grundsätzlich auf den „Deus trinitarius“, auf das „Credo“, bestimmte klare bekennnis-

des Kanons ein, kann die menschliche Seite der Schrift neben ihrer göttlichen Natur würdigen...“ Dazu nur die Bemerkung, daß von einer „Würdigung“ weder in dieser noch anderer Richtung bei Chemnitz die Rede sein kann. Es werden Fakten dargestellt, die zur Entstehung führten! Ob eine „Würdigung“ der „menschlichen Seite“ darin liegt, daß die Schriftwerdung um der Irrlehre willen nötig wurde? Spalten wir damit nicht Orthodoxie und Luther unsachgemäß, da Luther sehr deutlich die „Viva vox“, das „mündliche Wort“, betonte?

14 Bei aller Liebe zu einer etwa „verborgenen Überlieferung von Christus“ oder „unbekannter Jesusworte“, muß festgestellt werden, daß gewisse außerkanonische Schriften für die frühe Kirche völlig indiskutabel waren, eine Tatsache, die man sich nach K. Beyschlag nicht eindringlich genug vor Augen halten kann; ders. in: Die verborgene Überlieferung von Christus, Hamburg 1969, 9. Auch wenn der neutestamentliche Kanon sowenig wie der des Alten Testaments fix und fertig vom Himmel gefallen ist, war durch die Kanonisierung der Untergang apokryphischer Schriften besiegelt; (ebd.). 11. Freilich ist schon hier das Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung präsent (ebd. 21) und wird für die schriftliche Überlieferung entschieden, ohne daß ein fester Kanon schon bestand. - Insgesamt zeigt diese historische Entwicklung nur, wie unmittelbar das Wissen der frühen Kirche war und ihr Urteil über das, was kanonisch sein sollte und was nicht.

15 Ders. in: Weissagung und Erfüllung, in: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (= Theologische Bücherei Bd. 11) München 1968, 50ff.

16 Ebd. 32f.

17 Ebd. 33; 41; 4551ff.

hafte Formulierungen als Mitte der Hl. Schrift und Schlüssel zu ihrem Verständnis. „Das Neue Testament versteht das Heilsgeschehen in seiner Ganzheit als das schöpferische Handeln des dreieinigen Gottes an der Welt und an seiner erwählten Gemeinde. Das muß auch für die Auslegung des Alten Testaments wegweisend sein. Denn im alten Bund ist der Gott am Werk, der der Vater Jesu Christi ist.“¹⁸ Der trinitarische Ansatz im Denken über die Schrift, über ihre Auslegung und Wirkung war auch Luther und der lutherischen Orthodoxie erste Voraussetzung zum Verständnis des Alten Testaments.¹⁹ Dabei ist dieser theologische Ansatz zu unterscheiden von Beobachtungen „geschichtlicher“ Credo Israels und deren Wirkungsgeschichte. Bei ihm geht es um theologische Grundwahrheiten und *die* Entscheidung, die fallen muß, wenn die Einheit der Hl. Schrift auch hermeneutisch vertreten wird. Dabei ist natürlich nicht an das Dogma als „zeitlosen Mythos“ gedacht, sondern an dessen Inhalt in der inneren und äußeren Geschichte GOTTes mit den Menschen. Hier kann dem „heilsgeschichtlichen Credo Israels“ seine vorläufige Bedeutung zukommen. In ihm kommt aber nur ein Teil des Ganzen zum Ausdruck, ein allerdings dem trinitarischen Credo entsprechender Teil.²⁰ Es darf diese äußere Geschichte nicht von den innertrinitarischen Voraussetzungen gelöst werden. Ohne diese trinitarische Vorentscheidung zerfällt die Schrift in zwei historisch voneinander unterschiedene Teile, die vielleicht Bezüge zeigen, aber an denen nie theologisch nachgewiesen werden kann, daß diese Aussagen des Alten Bundes auf das Neue Testament zielen. Im Grunde ist hier auch der Begriff der „Offenheit“ des Alten Testaments zum Neuen ein Indiz für ein fehlendes theologisches Fundament.²¹ Erst auf Grund der theologischen Einheit der Testamente kann die Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen der „mancherlei Weise“ der Rede Gottes im Alten und der Rede „durch seinen Sohn“ im Neuen Testament (Hebr. 1,1) gewürdigt werden.²² Die „Verheißungen“ stehen nicht für die Diskontinuität zwischen Altem und Neuen Testament, sondern für dessen Einheit, und dies ge-

18 Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik*, a.a.O., 137 - Anfrage an Frör: Ist im Alten Testament nur der „Vater“ Jesu Christi, nicht Christus selbst? Luther sah das anders. Frör relativiert seine Aussage dahingehend, daß zwar trinitarisch der Vater nirgends ohne den Sohn sein könne, aber das Alte Testament sei doch Zeit „vor“ Christus; ebd. 138.

19 Vgl. Frör, *Hermeneutik*, a.a.O., 23f.; 138.

20 Ebd. 123.

21 Vgl. Walter Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, 5. Aufl. Stuttgart 1985, 212ff., wobei bei Zimmerli gerade in seinem theologischen Ansatz in der „Selbigkeit Gottes“ vieles zu lernen ist, vgl. auch L. Schmidt, *Hermeneutische und bibl.-theol. Fragen*, in: *Altes Testament*, hrsg. v. H.J. Boecker (Neukirchener Arbeitsbücher) 1983, S. 298f.

22 Vgl. Frör, *Hermeneutik*, a.a.O., 140 - Eben von hier aus gibt es auch in der Erfüllung die Außerkraftsetzung alttestamentlicher Inhalte. Dennoch ist die pauschale Zuordnung von Erfüllung und Außerkraftsetzung dem Neuen Testament nicht angemessen; ebd. 141.

rade in der Hermeneutik Luthers und der alten Dogmatiker.²³ Daß sie ursprünglich auch eine politische Dimension hatten, durchaus nicht endzeitlich gemeint waren und als „innerweltliche Heilserwartung“ (Naherwartung) scheiterten, macht nur deutlich, daß sie vom Neuen Testament her, d.h. der Enderwartung her, neu interpretiert werden müssen und eben *darin* ihren ursprünglichen Sinn hatten und wiederfinden können.²⁴ Luther und gerade Melanchthon sahen in den „Verheißungen“ des Alten Testaments das Evangelium selbst. Ja, für Melanchthon ist Evangelium und Verheißung oft identisch. So schreibt Melanchthon in seinen Loci von 1521: „Freilich sollst du nicht meinen, die Schrift habe Gesetz und Evangelium in der Weise überliefert, daß nur Matthäus, Markus, Lukas und Johannes Evangelium geschrieben haben, während die Bücher Moses nichts anderes als Gesetz enthielten. Vielmehr stehen in allen Schriften des alten und neuen Testaments vereinzelt die Gesetze aufgeführt. Aber auch die Zeiten des Gesetzes und Evangeliums scheiden wir nicht voneinander, wie man es gewöhnlich tut, weil einmal das Gesetz, ein andermal das Evangelium bald danach in anderer Weise geoffenbart worden sind. Jede Zeit, die wir bewußt erleben, ist die Zeit des Gesetzes und des Evangeliums...“²⁵ Das Evangelium beginnt für ihn ebenso wie für alle alten Dogmatiker mit Gen. 3,15 als „erste Verheißung, die erste frohe Botschaft“; und mit der Berufung Abrahams. Kriterium ist hier, daß das Neue Testament diese Verheißung erwähnt „auf vielen Seiten“.²⁶ Bei „Verheißungen“ ist freilich auch oft im neutestamentlichen Kontext ihre wirkliche „Offenheit“ zu beachten, d.h. ihre Offenheit auf das Weltende. Diese Verheißungen sind noch nicht erfüllt und daher offen und stehen in einer Linie mit jenen Verheißungen des Neuen Testaments vom Weltende.²⁷

3. Auf der anderen Seite muß auch die *Unterschiedenheit* der Testamente im Sinne lutherischer Hermeneutik unterstrichen werden. Daß hier wie dort derselbe Gott redet und handelt, darf die Unterschiedlichkeit seines Redens und Handelns nicht verdrängen. Das gilt schon von der immer noch sinnvollen Unterscheidung innerhalb des Alten Testaments zwischen „Gesetz“ und

23 Diese Differenzierung führt auch noch Elert in seiner Dogmatik durch, indem er die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes von dessen „prophetischen Inhalt“ abhebt, Elert, Glaube, a.a.O., § 32,187.

24 Ebd. S. 146, wobei die Diesseitigkeit vieler Verheißungen, die Naherwartung vielleicht von historischem Interesse ist, aber in der Predigt als Resultat historischer Exegese nur zu oft solche Verheißungen „bedeutungslos“ macht.

25 Melanchthon, Loci communis, in Übers. v. Fr. Schad, München 1931, 97 (= StA II, 1,82f.) - Dies steht nicht in absoluter Spannung zu radikalen Äußerungen Luthers, daß das ganze Alte Testament Niederschlag einer Gesetzesreligion sei (Vorrede zum Alten Testament von 1523; Vorrede zum Neuen Testament von 1545); vgl. auch Gerhard v. Rad, Theologie des Neuen Testaments, München 1968 Bd. 2,414.

26 Melanchthon, Loci (Übers. Schad), a.a.O., 99.

27 Vgl. Frör, Hermeneutik, a.a.O., 146ff. - Dabei muß aber diese Aussage auf die Verheißungen des Alten Testaments beschränkt bleiben, die vom Neuen Testament her auf die Enderwartung deuten, d.h. auch für das Neue Testament in die Zukunft weisen.

„Verheißung.“²⁸ Allerdings ist auch diese Unterschiedenheit nicht geschichtlich, sondern theologisch begründet! Die Einebnung dieses Unterschiedes führt zur Fehldeutung des Alten Testaments im gesamtbiblischen Kontext. Krasses Beispiel solcher Verdrängung der Verschiedenheit der Testamente wären die „Biblizisten“ aller Zeiten, die das alttestamentliche „Gesetz“ unmittelbar ohne Befragung des Neuen Testaments auf sich bezogen. Hier liegt freilich ein „Mißbrauch“ vor, nach dem derselbe Gott im Alten wie im Neuen Testament rede und wir darin jeweils Gottes Wort finden und sich Gott offenbare.²⁹ Nur muß dies eben als Mißbrauch gelten, nachdem die Regel nicht erkannt ist, daß gerade das „Gesetz“ Gottes im Alten Bund auf seine „Geltung“ hin befragt werden muß und dies im Lichte des Neuen Testaments. Die alten Dogmatiker hielten die krasse Abwehr Luthers gegen solches Judaisieren durchaus fest, indem sie die Geltung des alttestamentlichen Gesetzes auf die zehn Gebote, und auch diese nur nach neutestamentlichem Verständnis reduzierten und dies, obwohl die ganze Schrift für sie „Gottes Wort“ war.³⁰ Das Gesetz, in dem Gott seinen Willen in Geboten und Verboten kundgegeben hat, ist teils allgemein und für alle Zeiten gültig, teils nur unter gewissen Umständen und zu gewisser Zeit gegeben. D.h. „*Lex particularis et temporaria est, quam Deus solis dedit Israelis.*“³¹ Zwischen „*Lex moralis*“ also, dem immergeltenden Gesetz und „*Lex ceremonialis*“ muß grundsätzlich unterschieden werden. Das Zeremonialgesetz ist durch das Neue Testament aufgehoben.³² Dabei ist wichtig, daß sich die Definition von „*Lex moralis*“ als „*Lex naturae*“ nicht auf irgendein Naturrecht beruft, sondern auf die Schöpfung, d.h. den neutestamentlichen Worten, nach denen das Gesetz bei der Schöpfung den Menschen ins Herz geschrieben worden sei.³³ Außerdem muß auch zwischen dem abrogierten Zeremonialgesetz und „*Lex forensis seu judicialis*“ (= Bürgerlichen Gesetz) unterschieden werden. Ist das zweite völlig abgetan, gilt für das Zeremonialgesetz: „*Finis legis ceremonialis principalis est*

28 G.v. Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. 2, 435 meint, daß eine scharfe Trennung zweier heilsgeschichtlicher Offenbarungen, wie sie Bultmann vom Neuen Testament her berechtigt sieht, so aus dem AT nicht zu belegen sei und beklagt, daß nur die paulinische Deutung der Sache die neutestamentliche Exegese dominiere.

29 Vgl. Elert, Der christliche Glaube. Erlangen 1989, 3. 32, S. 186.

30 Es ist daher Vorsicht walten zu lassen mit dem Vorwurf gegen die luth. Orthodoxie, sie hätte die Hl. Schrift in ihrem Verständnis eingeebnet und nicht nach der Geltung ihrer Aussagen gefragt, weil für sie alles Gottes Wort war.

31 Vgl. Hollaz, Examen, 997 bei Schmid, Dogmatik, 375; sinngemäß: „Das Gesetz, das einmalig und zeitbedingt ist, hat Gott allein den Israeliten gegeben.“

32 Vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., 376.

33 Dabei wird auf die Verirrungen des menschlichen Geistes im Blick auf „*Lex naturae*“ so eingegangen, daß man dieses von „*Lex moralis*“ unterscheidet. „*Lex moralis*“ ist Gesetz „*Specialiter dicta*“ vgl. Quenstedt Theologia IV, 1; Hollaz, Examen, 1002; bei Schmid, Dogmatik a.a.O., 376.

tum beneficiorum Christi significatio ed adumbratio...“³⁴. Eine alttestamentliche Hermeneutik, die an diesen Unterscheidungen vorbei geht, führt wirklich in einen verhängnisvollen Biblizismus. Wichtig ist dabei die Beobachtung, daß die alten Dogmatiker in Aufnahme der Worte Luthers auch hier vom Neuen Testament her denken und entscheiden und hierin ein theologisches Urteil, kein religionsgeschichtliches Urteil über eine primitivere Art der Religion, der Überwindung von „Gesetzlichkeit“ usw., zur Geltung bringen. Diese Grundsätze lutherischer Hermeneutik entsprechen auch nicht dem Werdegang eines „Gesetzesbegriffs“ im Alten und Neuen Testament und sind auch weiter nicht von solcher Historisierung abhängig. Sätze wie der, daß mit „so summarischen Unterscheidungen wie der althergebrachten, derzufolge man das alttestamentliche Gesetz in ein Zeremonial-, ein Judizial- und ein Moralgesetz teilte, ist heute nicht mehr auszukommen,“³⁵ stellen diesen Ansatz grundsätzlich in Frage.

4. Die sachgemäßen Verbindungselemente zwischen den Testamenten bildet traditionell der „Weissagungsbeweis“, die „Allegorisierung“ des Alten Testaments im Neuen und die neuerdings neben die Allegorese tretende „Typologie“ als Methoden, die das Neue Testament gebraucht, um das alte Testament zu deuten. Allgemein werden sie als „Schriftgebrauch seiner Zeit“ betrachtet, zu dem wir in einem „unübersehbaren geschichtlichen Abstand“ stehen, der es uns „unmöglich macht, diese Methoden einfach unkritisch zu übernehmen“.³⁶ Es stellt sich nun abschließend für eine biblische Hermeneutik die Frage, ob damit die gesamtbiblische Sicht und Verstehensweise, die innerbiblische Hermeneutik selbst, nicht verlassen wird. So kann die neuere Exegese neutestamentliche Kataloge zusammenstellen, die zwar alttestamentliche Stellen „christologisch“ deuten, aber „für heutige Leser“ keine Beweiskraft haben.³⁷ Damit geht einher, daß das Alte Testament für das Neue keine Beweiskraft mehr haben kann oder haben soll, bzw. daß es überhaupt hinfällig sei, durch „Beweise“ das Neue Testament zu sichern.³⁸ Das sind auch grundsätzliche Anfragen an den traditionellen Schriftbeweis überhaupt, der davon ausging, daß er „Beweiskraft“ habe. Diese Beweiskraft fand ihr

34 Sinngemäß: „Das erste Ziel des Zeremonialgesetzes ist so die Vorzeichnung der Heilstaten Christi und deren Andeutung“; Hollaz, Examen, 1026 und 1027; bei Schmid, Dogmatik, a.a.O. 376.

35 G.v. Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. I, München 1968, 415 - Rad macht auf die kultische Bindung des ganzen alttestamentlichen Gesetzes aufmerksam ebd. 415f. und führt aus, daß man zwar „theologisch“ das Zeremonialgesetz als Gesetz bezeichnen könne, es aber eher Paraklese genannt werden müsse; ebd. 418f. - Damit wird theologisch Gesetz und Evangelium vermischt. Die Polemik gegen die Sicht des Alten Testaments im Neu-Luthertum ebd. 432 kann nicht mit dem früheren Luthertum gleichgesetzt werden. Rads Fazit nach Prüfung des Neuen Testaments - insbesondere des paulinischen Gesetzesbegriffs - ist mager: „Es gibt also überhaupt keine normative Deutung des Alten Testaments“ ebd. 436.

36 Vgl. Frör, Hermeneutik, a.a.O., 154.

37 Vgl. Frör, Hermeneutik, a.a.O., 154 unter Bezug auf Bultmann.

38 Ebd. 154 unter Bezug auf Baumgärtel.

Kriterium im Neuen Testament, d.h. in dem HERRN, der den Jüngern die Schrift öffnet (Lk. 24,32) und eben auch das Verständnis der Verheißungen.³⁹ Aber damit wird der Rückverweis des Neuen Testaments nicht entkräftet oder als bloß zeitgeschichtlich-antijüdische Polemik erledigt. Er *behält* Beweiskraft, freilich nur dann, wenn theologisch eine Klammer zwischen den Testamenten besteht.⁴⁰ Auch hier ist eine grundsätzliche Entscheidung des Exegeten erforderlich. Ebenso umstritten ist neutestamentliche Allegorese und Typologie, wobei sich beides oft kaum voneinander unterscheiden läßt.⁴¹ Allegorese gilt nicht wie die Typologie an geschichtliche Personen, Geschehnisse, gebunden, sondern an den Literalsinn des Textes, vermischt sich aber mit der Typologie.⁴² Hieran ist anzuerkennen, was als instrumentale Regel überhaupt gilt: Allegorese ist nach lutherischer Hermeneutik ein mögliches Mittel der Auslegung, auch wenn sie dem heutigen Wirklichkeitsverständnis widerspricht, darf aber auch alttestamentlich nur da angewandt werden, wo es das Alte und Neue Testament selbst erlauben.

3. Der theologische Ansatz der Hermeneutik

So wichtig das Anliegen einer „biblischen Hermeneutik“ auch sein mag, kann sie doch letztlich nicht über hermeneutische Grundsätze entscheiden. Die Hermeneutik ist gesamtbiblisch nicht auf das Verhältnis der Testamente zu beschränken, sondern muß sich mit „Voraussetzungen“ beschäftigen, die den Exegeten insgesamt leiten. Gerade in der sog. „biblischen“ Hermeneutik wird deutlich, daß die beiden Testamente und damit die „Hauptspannung“ innerhalb der Hl. Schrift, nicht ohne klare theologische Grundlage getragen werden können.⁴³ Anders gesagt: die Hl. Schrift zerfällt in unterschiedliche Theologien, Hermeneutiken des Alten oder Neuen Testaments, wenn eine klare theologische Grundlage fehlt. Die historische Kritik führt zur Zerstückelung, Auflösung dieser klaren Ursache, indem sie gerade diese Grundlage leugnet oder sich zum Feind macht. In der Auseinandersetzung mit der historischen Exegese steht die Frage grundsätzlich an, inwieweit überhaupt „dog-

39 Elert, Glaube, a.a.O., S. 187.

40 Frör, Hermeneutik, a.a.O., 155f. - Frör beschränkt mit Baumgärtel die Bedeutung des neutestamentlichen Schriftbeweises aber auf seine Intention, nicht auf seine Methodik.

41 Ebd. 109ff; 156f.

42 Ebd. 110.

43 Hier ist die Forderung einer „pneumatischen Exegese“ insofern verfehlt, als sie dem Mißverständnis nicht klar genug entgegentritt, die Schrift sei ein Geheimbuch, das nur vom „Pneuma“ her zu verstehen sei. Sehr wohl aber sind die folgenden Ausführungen dahingehend zu verstehen, daß es „pneumatische Voraussetzungen“ im Schriftverständnis immer gegeben hat und weiter geben muß, die sich der „wissenschaftlichen Verfügbarkeit“ entziehen: vgl. Slenczka, Kirchliche Entscheidungen in theologischer Verantwortung, Göttingen 1991, 111.

matische“ Urteile in die exegetische Arbeit einfließen dürfen oder können. Schon A. Schlatter konstatierte: „Als Historiker geben wir also der Wahrheitsregel eine beschränkte Geltung. Ohne Vorbehalt sind ihr unsre Urteile über das, was einst war, unterstellt; weiter lassen wir aber in der historischen Arbeit die Wahrheitsfrage noch nicht reichen...“⁴⁴ Es besteht also von vorn herein eine nicht zu übersehende Spannung zwischen einer „dogmatischen“ und einer rein „historischen“ Betrachtung der Bibel, gerade auch weil die dogmatische Betrachtung sich nicht als „unhistorisch“ oder „unsachlich“ versteht und weil die historische Betrachtung durchaus nicht frei ist von dogmatischen Entscheidungen, die ihre Betrachtung bestimmen. So stellt schon Schlatter fest, wie sehr eine rein historische Betrachtung von rationalistischen, Kantischen und Hegelschen Systemen bestimmt sein kann.⁴⁵ Vor allem der Anspruch der modernen Exegese, die Auslegung zum „Privatbesitz“ zu machen und so das „Denken unabhängig von den Folgen“ zu praktizieren,

-
- 44 Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik (= Beiträge zur Förderung der Theologie 13/1909, 2. Heft), Gütersloh 1909, 9 - W. Trillhaas beschreibt das Dilemma der historischen Kritik ähnlich: „Die historisch-kritische Forschung kann keine andere Kritik über sich anerkennen, als eben wieder historische Kritik, wenn man schon wissenschaftlich verfahren will, nur noch eine Verbesserung, Berichtigung, Bereinigung, allenfalls eine völlige Neukonzeption des historischen Bildes.“ Trillhaas, Die Einheit der Heiligen Schrift, Berlin 1936, 6.

Man mag darüber nachdenken, ob dieses absolute Postulat des „Historischen“, nicht genauso „dogmatisch“ erscheint, wie die angeblich aufgesetzte dogmatische Deutung in der traditionellen lutherischen Hermeneutik! Mit Postulaten haben wir es in der Hermeneutik immer zu tun und damit, daß die Forderung nach absoluter Objektivität und Offenheit für die Texte letztlich doch meist fiktiv erscheint, da sie meint, ohne die Klärung der subjektiven Voraussetzungen auszukommen; dazu Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 642.

- 45 Schlatter, Theologie a.a.O., 16f. - Deshalb fordert auch Schlink die Klärung der „subjektiven Voraussetzungen“ der philologisch-historischen Forschung: „Der Vollzug und die Ergebnisse philologisch-historischer Forschung sind nicht nur durch den zu erforschenden Text, sondern auch durch die Voraussetzungen bestimmt, mit denen der Forschende an den Text herantritt. In der seit der Aufklärung sich entwickelnden historisch-kritischen Bibelforschung pflegte man vor allem die Freiheit dieser Forschung vom kirchlichen Dogma und in diesem Sinne ihre Voraussetzungslosigkeit zu fordern. Aber man bedachte oft zu wenig, daß man andere weltanschauliche, philosophische und religiöse Überzeugungen an die Stelle des Dogmas setzte und sie, ohne sich ihrer dogmatischen Bedeutung bewußt zu sein, bei der philosophischen (muß heißen philologischen!) und historischen Kritik verwendete.“ Schlink Ökumenische Dogmatik, a.a.O., 640 - Dazu auch R. Slenczka über die dogmatischen Voraussetzungen der historischen Methodik vgl. Entscheidung, a.a.O., 99, der G. Ebeling referiert.

Hier wäre hinzuzusetzen, daß mit dem Ende des Hegelianismus, der oft die Hauptrolle spielte, längst kein reiner „Historismus“ entstanden ist, der nun rein historisches Arbeiten ermöglichen. Andere Prinzipien, etwa der „Gleichheit“, der „Befreiung“, des „Fortschritts“ in gesellschaftlicher und politischer Dimension, sind nur zu oft als hermeneutische Voraussetzungen erkennbar. So darf eben einfach die Bibel uns nichts sagen, was dem aktuellen Zeitgeist widerspricht. Wenn man so will, ist dies immer noch hegelianisch, indem nämlich der Fortschritt zum entscheidenden Kriterium wird. Daß sich der Marxismus damit hervorragend verbindet, ist kein Geheimnis.

sich als Akademiker zu isolieren, drückt die Perversion klassischer, auch lutherischer Hermeneutik aus.⁴⁶

Dabei darf die „historische Arbeit“ als Pflicht jedes Exegeten nicht vergessen werden. Sie ist zwar nicht einfach mit dem „Sensus literalis“ (= wörtlicher Sinn) bei Luther gleichzusetzen, kann ihm aber durchaus dienen. Umgekehrt aber ergeben sich zunächst viel wichtigere Einsichten. Denn die Dogmatik bildet gerade dafür, daß wirklich „historisch“ gearbeitet wird, die *Voraussetzung*, indem sie nämlich die „historische Unbefangenheit“ als Fiktion entlarvt. Der Historiker gibt im allgemeinen über seine „Motive“ keine Rechenschaft, auch nicht darüber, wo er mit seinen Beobachtungen beginnt oder sie abbricht, und eben deshalb ist ein dogmatisch-theologischer Ansatz „Schutz gegen willkürliche Umbildungen ihres Gegenstandes“ und der „Individualisierung des Denkens“, das den kirchlichen Horizont verliert, in dem die heiligen Schriften stehen.⁴⁷ Zwei Probleme kommen auf rein „historische“ Betrachtung der Hl. Schriften immer zu: a) Diese Schriften wollen geglaubt werden, *haben* bestimmte Voraussetzungen und entbehren jeder absoluten Objektivität oder neutralen Schau. b) Diese Schriften sind nicht nur „Zeugen der Vergangenheit“, „Dokumente“, die es zu untersuchen gilt, sondern berühren die Gegenwart durch ihre Inhalte sowohl in der Grundlage der Schöpfung, in dem Bestehen der Versöhnung und in der Gegenwart des Hl. Geistes. Schlatter meint im Blick auf das Neue Testament richtig: „Das Verhältnis der Unterordnung, in das wir zum Neuen Testament gestellt sind, ist dann nicht richtig beschrieben, wenn der von der Offenbarung Gottes erfüll-

46 Schlatter, Theologie, a.a.O., 17f. - Die kirchliche - ekklesiologische - Dimension der Hermeneutik ist damit von einem eher unverdächtigen Zeugen wie A. Schlatter angesprochen. Sie bildet auch für Elert den entscheidenden Hintergrund seiner Entfaltung des „Schriftverständnisses“ in: Glaube, a.a.O., § 33, 189ff. Elert macht dabei deutlich, daß die Schrift nicht nur als Leser verstanden, sondern auch verkündigt werden soll und daß die Frage des Schriftverständnisses demnach zuerst eine kirchliche Frage sei, „und sie ist es auch in der Tat!“ ebd. 191. Man könnte auch Elerts Ausführungen auf die historische Kritik anwenden, so sehr sie hier auf Biblizisten abzielen. Schriftgelehrte stehen im Neuen Testament immer im engen Verhältnis zu Pharisäern ebd. 189. Hat man nicht auch heute denselben Eindruck, wenn wir an die Entfernung zwischen historischer Wissenschaft und Gemeinde, ja Kirche, denken? -

Zu Recht weist Slenczka, Entscheidung, 52 darauf hin, was oben schon anklang: „Rechter Schriftgebrauch ist keineswegs nur die Sache des philologisch und historisch ausgebildeten Theologen, sondern einer im wahren Sinne mündigen Gemeinde, die durch das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift belehrt ist und sprachfähig gemacht wird. In den Übersetzungen ist daher auch nicht so sehr die Aktualität, sondern die Authentizität des Textes festzuhalten. Die Entmündigung der Gemeinde setzt stets dann ein, wenn ihr die Schrift vorenthalten wird, und das führt unweigerlich zu einer klerikalen Bevormundung der Gemeinde.“

47 Ebd. 23f. - Die Forderung einer „kirchlichen“ Exegese, d.h. einer Exegese, die nicht nur die Ergebnisse des Exegeten oder einen Stand der Forschung wiedergibt, hat auch eine ökumenische Dimension. Denn der Dialog mit anderen Kirchen kann nicht geführt werden, wenn von Forschungsergebnissen einzelner Exegeten ausgegangen wird und nicht die Frage beantwortet wird, was „verbindliche Lehre“ oder „Auslegung der Kirche“ sei. Vgl. R. Slenczka, Entscheidung a.a.O., 95.

ten Vergangenheit eine von Gott schlechthin verlassene und von seinem Willen unberührte Gegenwart gegenüber gesetzt wird.“⁴⁸ Die lutherische Hermeneutik weiß sich nicht nur der „Historie“ verpflichtet, sondern eben auch diesem Anspruch der Hl. Schrift, in historischer Unwiederholbarkeit auch hier und jetzt Gottes Wort zu sein. Aber ihr historisch-philologisches Interesse ist keineswegs identisch mit den Bemühungen der sog. historisch-kritischen Methode. Sie gilt nicht dem historischen, sondern dem „äußeren“ Wort Hl. Schrift, das mehr ist als ein historisches Relikt, das historische Bedeutung hat.⁴⁹ Gerade damit und dadurch wird die Frage der „Geltung“ biblischer Aussagen erst relevant, eben die Frage, die sich „nie schon dadurch erledigt, daß ermittelt wird, was die Schrift sage, sondern sie erhält immer die Fassung: was die Schrift *uns* sage.“⁵⁰ Es ist also letztlich die hermeneutische Frage eine Frage nicht nur nach dem, was da steht, sondern, was *uns* gilt, worauf gerade die lutherische Dogmatik größten Wert gelegt hat.⁵¹ Dabei ist die Frage der Geltung eben das, was historische Exegese nicht stellt, bzw. eine Frage, die sie auch nicht beantworten kann. Sie kann Fehlerquellen ausschließen, „aber damit ist noch nichts über die Wahrheit der biblischen Aussagen und ihre Geltung für uns heute gesagt.“⁵²

Eine Definition dieser theologischen Dimension der Hermeneutik muß dem gerecht werden und kann deshalb im Unterschied zur „biblischen“ Dimension der Sache nicht von Dingen reden, die *nicht* mehr gelten, sondern die bis heute grundsätzliche Bedeutung haben. In der Tradition lutherischer Hermeneutik gilt in diesem Sinne der Grundsatz: **Der Ursprung der Heiligen Schrift in dem dreieinigen Gott, von dem sie durch den Hl. Geist durchweht ist und die in Christus offenbar ist, schließt von vorn herein alle Versuche aus, sie von einer allgemeinen Religions- oder Geistesgeschichte, oder auch soziologischen Entwicklungen und ihren menschlichen Phänomenen her auszulegen. Die „Res scripturae“ (= Sache der Hl. Schrift) ist dieser dreieinige Gott in seinem Reden und Handeln am**

48 Schlatter, Theologie, a.a.O., 29.

49 Vgl. Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 98: „Wo die stets neu zu beantwortende Bindung an das äußere Bibelwort aufgehoben wird, beginnt die Schwärmerei, deren Kennzeichen darin liegt, daß der Geist vom Buchstaben getrennt wird. Diese historisch-philologische Bemühung um das Verständnis des äußeren Bibelwortes ist weder auf die sog. „historisch-kritische Methode“ beschränkt noch mit dieser abzulehnen.“ Slenczka warnt davor, in das reformatorische Prinzip „Sola scriptura“ oder „Sensus literalis unus est“ die historisch-kritische Methodik einzutragen; ebd. 102 und verweist auf die sehr lehrreiche Arbeit von B. Rothen, Die Klarheit der Schrift I, Göttingen 1990, die solche Versuche aufdeckt.

50 Schlatter, Theologie, a.a.O., 30.

51 Vgl. Elert, Glaube a.a.O., § 32, 183; bes. 186, der sich hier auf Luther beruft, der mit dem Wissen um „Gottes Wort“ im Alten Testament die Frage nach der Geltung nicht beantwortet sah, und damit bestätigt, was wir in der biblischen Hermeneutik schon aufgeworfen haben. Hermeneutik ist nicht mit der Frage nach dem beantwortet, was da steht und der Vermittlung in die Gegenwart, sondern beantwortet die Frage, ob das, was da steht uns auch heute *gilt*.

52 Schlink, Ökumenische Dogmatik, a.a.O., 644.

Menschen. Durch diesen Ansatz bekommt die Hermeneutik erst ihren biblischen Gesamtbezug und gewinnt an Klarheit. Rechenschaftsfähige Hermeneutik kann es nur mit theologischem Ansatz, d.h. vom theologischen Verständnis oder Vorverständnis der Hl. Schriften geben. Allein dieses Verfahren ist der Bibel angemessen. Diese Definition entspricht dem „*Primum principium*“, d.h. stellt einen Grundsatz dar, der durch nichts anderes begründet werden kann und alles Entweder - Oder ausschließt.⁵³ Dabei muß über folgende Punkte Klarheit erlangt werden: a) über die theologischen Voraussetzungen, wie sie zu verstehen sind, was zu ihnen gehört und inwieweit sie „herangetragen“ oder aus der Hl. Schrift entnommen sind, b) über das Verständnis und die Bedeutung der Inspiration der Schrift, das Verhältnis von Gottes- und Menschenwort in seiner hermeneutischen Bedeutung, c) über das Verhältnis der Wirkung der Hl. Schrift im Verständnis zum Buchstaben derselben. Schließlich d) über die Bedeutung der Historie für die Exegese mit theologischem Ansatz. Dies sind die Problemkreise theologischer Hermeneutik, die zwar immer wieder in der Dogmatik Beachtung finden, wenig aber in der konkreten Exegese.

1. Die „Dreieinigkeit Gottes“ als *Grund* und Inhalt der ganzen Hl. Schrift, wirksam im Alten und Neuen Testament, ist nicht zu verwechseln mit der Bildung oder Entwicklung von Formeln oder Lehrsätzen oder der Historisierung einer Lehre, ihrer Begriffsbildung (s.o.), sondern bezeichnet den Grund des durch das Zeugnis der Hl. Schrift gewirkten Glaubens und Bekenkens.⁵⁴ Mit der „*Res scripturae*“ (s.o.) ist nicht abstrakte oder theoretische Wahrheit gemeint, sondern das Wort des dreieinigen Gottes im Alten und Neuen Testament, „in dem er gegenwärtig ist, spricht und handelt.“⁵⁵ Dieses Wort „verändert“ sich nicht. Es deckt den Abstand von Gott und Mensch auf und bezeugt zugleich die göttliche Zuwendung in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Die Verbindung und Einheit der ganzen Hl. Schrift wird durch die Treue Got-

53 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 262.

54 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 46 macht deutlich, daß ein solcher theologischer Ansatz eben nicht einer irgendwelcher „Theologien“ sein kann. Er steht im diametralen Gegensatz dazu, eben weil in der Hl. Schrift „niemals in diesem Sinne 'theologisch' von Gott gesprochen wird, sondern Gott selbst spricht.“ Zum Mißverständnis des Trinitätsdogmas als Produkt einer Lehrbildung. Slenczka, ebd. 263: „Eine Historisierung der Trinitätslehre hat weithin die Einsicht in das gegenwärtige Handeln Gottes verstellt und zugleich die rechte Erkenntnis und Beurteilung der historischen Sachverhalte.“ Vgl. ebd. 272ff.

Merkwürdig ist, daß die Forderung, sich von Dogmen zu lösen, einhergeht mit der Forderung, dem personalen Gegenüber Gottes und des Menschen zu entsprechen. Einerseits verobjektiviert man das Dogma und raubt ihm seinen eigentlichen Inhalt und seine Lebendigkeit, in dem man andererseits die Wirklichkeit im personalen Gegenüber fordert.

In der neueren Diskussion hat Armin Wenz - nicht ohne Vorbild bei Slenczka - die trinitarische Grundbindung der Hermeneutik betont, und zwar gegen die heute weithin übliche Auffassung der Universitätstheologie, vgl. Wenz. Das Wort Gottes - Gericht und Rettung (= Forschungen zur system. und ökum. Theologie; Bd. 75), Göttingen 1996, 311ff.; 314ff.

55 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 38.

tes gewährleistet, in der er zu seinem Wort steht.⁵⁶ Diese Sätze stehen nicht im Widerspruch zu einer „christologischen Deutung“, nach der, wie Luther formulierte, allein Christus die Mitte der Schrift ist und diese nichts anderes tue als ihn zu bezeugen, die im übrigen ebenso umstritten ist, wie der entfaltete „dogmatische“ Ansatz. Allgemein unbestritten, auch in der historisch-kritischen Forschung, ist *nur* die formale Bedeutung der Person Jesu zumindest für das Neue Testament. Umstritten ist aber dessen Anspruch, sein HERR-Sein, seine göttlich-menschliche Dimension im Zusammenhang der göttlichen Trinität! - Hat sich diese Dimension des Christuszeugnisses, die Luther und die lutherische Orthodoxie *immer* voraussetzten, im Gottesdienst, Liturgie und Gesang erhalten, ist sie der wissenschaftlichen Exegese höchstens zum Gegenstand historischer Untersuchung geworden. Das ist aber eben nicht gemeint, wenn wir bekennen „sei mein HERR!“.⁵⁷ Die Mitte der Hl. Schrift ist nicht ein „Christusbild“, eine „Christologie“, sondern der lebendige Christus und HERR, Sohn Gottes, den der Hl. Geist bezeugt. Dieser HERR kann nicht nur ein „Punkt“ sein, auch nicht nur ein „Mittelpunkt“, sondern ist als Herr derjenige, der Formal- und Materialprinzip der Hl. Schrift im Sinne der lutherischen Väter zusammenhält.⁵⁸ Hier wird nicht nur über das Bewußtsein Jesu oder eine Entwicklung eines „Urbekenntnisses“ entschieden, sondern stellt sich für jeden Exegeten die Frage, ob er sich wirklich existentiell unter diesen HERRN stellt, auch in seiner Exegese!⁵⁹ - Der dreieinige Gott ist also insgesamt als Schöpfer, Erlöser und Hl. Geist, nicht ein Konstrukt aus ferner Vergangenheit und so auch nicht in der Hl. Schrift verstanden, sondern lebendige Gegenwart, in der wir die Hl. Schrift ausle-

56 Ähnlich *Slenczka*, Entscheidung, a.a.O., 47.

57 Ebd. 55.

58 *Wenz*, Wort Gottes, a.a.O., 284: „Das Proprium der Schrift ist Jesus Christus. Autorität ist die Schrift somit als Autorität Jesu Christi, als Autorität Gottes, der den Sünder rechtfertigt. Es ist von daher unmöglich, Christus und Schrift im Sinne eines Formal- und Materialprinzips voneinander abzuheben oder gegeneinander auszuspielen.“ *Wenz* weist wiederholt auf die bleibende Bedeutung des „Sola scriptura“ gegenüber anderen hermeneutischen Ansätzen und Vereinseitigungen hin. Ebd. 298.

59 Hier ist an die gesamte Auseinandersetzung um den „historischen Jesus“ zu denken, in dem sich nur zu oft ein „Christus des Glaubens“ dem historischen Jesus gegenüber sah. Auch wenn ein M. Kähler dem sog. historischen Jesus einen geschichtlich-biblischen Christus entgegenhielt, bleibt er in der Unterscheidung von Historie und Geschichte noch jenseits einer wirklich christologischen Deutung der Person Jesu. Geschichtlich ist eben der historische Jesus in seiner geschichtlichen Wirkung, nichts weiter. Auch Kähler bleibt beim historischen Ansatz; vgl. *Slenczka* Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi (= Forschungen zur system. und ökum. Theologie; Bd. 18, Göttingen 1967, 138ff. bes. 141). Dies ist das ganze Dilemma der neueren neutestamentlichen Exegese, daß sie das Personsein Christi nicht trinitarisch begründet, sondern aus seiner Geschichtlichkeit, bzw. dem allgemeinen Menschsein ableitet; ebd. 323f. bes. 347ff.

So ist festzuhalten, daß wir christologisch keine Mitte der Schrift haben, im Gegenteil nur subjektive Entwicklungsprozesse, Reflexionen über Christus oder einen Jesus, solange wir Historie und Dogma nicht als eine Einheit sehen, d.h. der historische Jesus zugleich der in der Dogmatik lebendig bezeugte Christus ist.

gen. Es fragt sich daher nicht, ob diese theologische Voraussetzung in dem theologiegeschichtlichen Sinne eine *angemessene* Beschreibung des Inhalts der Hl. Schriften, bzw. des biblischen Kanons bilde. So zerfällt die Bibel immer nur in unterschiedliche theologische Systeme, die man analysieren kann, die aber dennoch nicht die Einheit, den „Geist“ der Hl. Schrift erfassen, im Gegenteil verdunkeln. Natürlich stehen z.B. bei Paulus andere „Begriffe“ im Mittelpunkt als bei Johannes oder Lukas. Aber was interessieren uns diese „Herren“, wenn sie nicht als Apostel Jesu Christi, ihres HERRN sprechen? Phänomenologisch haben sie eine andere „Theologie“. Aber theologisch gedacht, d.h. angesichts des lebendigen, redenden Gottes, ist diese Darstellungsweise nicht. Wo führt sie hin? Ich möchte hier nur als Beispiel H.-G. Fritzsche Dogmatik nennen, in der derselbe immerhin nach der üblichen Kritik an der historischen Hermeneutik ein Stück weitergeht und schließlich zu einem „theologischen Lösungsversuch“ kommt, die hermeneutische Mitte, den Ansatz ihres tiefsten Verständnisses zu beschreiben. Aber was steht da? Selbst Christus kann nicht mehr die Mitte der Schrift sein, denn er wäre entweder der Historische oder Dogmatische! Insofern müsse man von einem doppelten Christus sprechen, so daß die Frage nach der Mitte der Schrift für Fritzsche „völlig offen“ bleiben muß.⁶⁰ So kommt es von dem, „was Christum treibt“, zu dem, „was zu ihm hintreibt“.⁶¹ Bei fehlender Mitte aber ergibt sich zwangsläufig die entscheidende Frage auch für Fritzsche, die ebenfalls „offen bleiben muß“, „ob die Aussagen der Bibel mehr theoretische (!) oder ob sie mehr existentieller Natur sind - und ob ihr letztes Thema nun nicht doch das Wesen und Eigenschaften Gottes sind oder die Existenzialien des Menschseins.“⁶² So kann nur wiederholt werden: Verstehen wir Christus nur als menschliches Konstrukt, Gott selbst in seiner Trinität als bloßes historisches Dogma, das nichts weiter ist als „Theoria“, ist kein theologischer Lösungsversuch möglich, gibt es auch keine Mitte der Hl. Schrift, und verfehlen wir Luthers Verständnis der Hl. Schrift ebenso wie das der lutherischen Orthodoxie.

2. „Von Christus wissen heißt, von Gegensätzen wissen, die sich nicht vermitteln und nicht aufheben lassen.“⁶³ Ein Schriftverständnis, daß aus Vernunftsgründen den „Unterscheidungen“ oder „Diastasen“ der Schrift nicht folgen will, sondern zwischen den Gegensätzen des Lebens vermitteln will, versteht die Einheit und Begründung des lutherischen Schriftverständnisses nicht. „Diese Flucht vor der biblischen Antithetik ist die Flucht vor dem all-

60 H.-G. Fritzsche, Lehrbuch der Dogmatik I, Berlin 1982. § 3, 202.

61 Ebd. 203.

62 Ebd. 203, Dabei ist wieder die Theoretisierung des Gottesbegriffs zu beobachten, die existentiellen Bedürfnissen gegenüber gestellt wird, den Existenzialien des Menschseins. Sogar die Aussage, daß Gott vergeben will, ist für Fritzsche „theoretisch“ ebd. 206.

63 B. Rothen, Klarheit, a.a.O., 165.

gemeinen Urteil der Schrift über alle Menschen.“⁶⁴ Nun wird zwar von Luther behauptet, daß er die Kunst des Unterscheidens, bzw. die Antithetik der Schrift, festgehalten habe, nicht aber die luth. Orthodoxie. In Wahrheit aber entzieht sich die Orthodoxie in der Schriftlehre dieser Antithetik nicht, weder der des „Deus absconditus“ (= verborgener Gott) und „Deus revelatus“ (= offener Gott) noch der von Gesetz und Evangelium, der von Gottes- und Weltreich, Gegenwart und Eschaton (= Endzeit), Geist und Fleisch, Sünde und Gnade, auch nicht der grundsätzlichen Antithetik vom Alten und Neuen Testament, wie sie Luther in den Vorreden zur Bibel beschrieben hat. Ein gleichmachendes, harmonisierendes Schriftverständnis entspricht eben nicht dem theologischen Ansatz, sondern löst ihn auf, indem es diesen Ansatz mit einer Einheitsschau verwechselt, der alles, besonders der Mensch „heilig“ ist. Nicht nur die Gegensätze menschlichen Lebens, sondern auch die Gegensätze, Spannungen in *Gott*, bzw. innerhalb seines trinitarischen Handelns, müssen bestehen bleiben, soll Gott nicht zu einem vernunftsmäßig einsehbaren Prinzip werden und damit die theologische Hermeneutik auch. Daß sich in der Bibel Gott nicht völlig offenbart, war das Problem des Erasmus, nicht das Luthers oder der lutherischen Orthodoxie, die immer zwischen „Deus ipse“ (= Gott selbst) und dem „Deus revelatus“ (s.o.) unterschieden hat. Chemnitz formuliert: 'Cum de Deo non aliter sentendum sit, quam se dato verbo revelavit...'⁶⁵ So erscheint auch durchaus nicht alles von Gott offenbart, sind durchaus nicht alle Geheimnisse in der Schrift enthüllt, sehr wohl aber die, die „zur Seligkeit“ notwendig und dienstlich sind.

3. Nun „spricht“ Gott nicht nur, sondern hat auch „geschrieben“, bzw. schreiben lassen.⁶⁶ Gott wollte die Schrift und damit ein Buch, was es zu interpretieren gibt.⁶⁷ Die lutherische Orthodoxie beschrieb gerade diese Dimension mit dem Begriff der Inspiration (lat.: inspiratio), der „Einhauchung“ des dreieinigen Gottes, insonderheit des Hl. Geistes, aufgrund der die biblischen Schreiber „Gottes Wort“ unverfälscht und in allem Notwendigen aufgeschrieben haben. Dabei haben sie sicher auch in barocker Weise den Her gang der Inspiration ausgeschmückt und als historischen Vorgang isoliert.⁶⁸

64 Ebd. 169.

65 Chemnitz, *Loci* I, 24 bei Schmid, *Dogmatik*, a.a.O., 74: sinngemäß: „Von Gott kann nichts anderes wahrgenommen werden, als das, was durch das von ihm gegebene Wort selbst offenbart ist.“

66 Hierauf geht schon Chemnitz im „Examen“ in aller Ausführlichkeit ein.

67 Vgl. Slenczka, *Entscheidung*, a.a.O., 44ff, seine Betrachtung über die Bibel als Buch wie kein anderes!

68 Vgl. Elert, *Glaube*, a.a.O., § 29 Elert spricht nur von einer „Unzulänglichkeit“ der Inspirationslehre, die einen historischen Vorgang im Auge habe, der den Dokumenten vorausgehe ebd. 170. Freilich beklagt auch er die „Verdinglichung der Begriffe“ in den Bezeichnungen von „Suggestio rerum“ (= Realinspiration) oder „Res revelata“ (= offenbarte Dinge) und weist auf Christus als Person, die zum Glauben nötig ist. - Nun kann es in diesem Rahmen nicht darum gehen, die ganze Inspirationsproblematik darzustellen. Entscheidend ist zunächst nur,

Die Vorwürfe gegen die traditionelle „Inspirationstheorie“, von der keiner ernsthaft behaupten kann, sie sei einfach „unbiblisch“, sondern nur, daß sie - wieder unter gewissen hermeneutischen Vorentscheidungen - aus dem Hellenismus und dem Judentum „eingeflossen“ sei, zählen Legionen, z.B., sie nivelliere die Unterschiede, sie habe einen „gesetzlichen Zug“, sie sei fundamentalistisch, erhebe den Dogmatiker zum Gott und sei schließlich selbst Schuld daran, daß die historische Kritik aufkam.⁶⁹ Aber mit all dem ist die Intention dieser „Lehre“ nicht begriffen, ja vielleicht aus anderem Interesse ganz bewußt nicht in Erwägung gezogen. Im Grunde geht es nämlich in ihr nicht um einen solchen historischen Vorgang, sondern um die Tatsache, daß die Hl. Schrift Gottes Wort *ist* und nicht nur bezeugt. Es geht also darum, daß auch im Geschriebenen nicht der Schreiber das Subjekt darstellt, sondern Gott selbst das Subjekt bleibt. Nun kann und hat natürlich niemand damit ernsthaft die Individualität der biblischen Schreiber in Frage stellen wollen, trotz aller Kritik an diesem Grundsatz lutherischer Hermeneutik.⁷⁰ Aber der dreieinige Gott bleibt Subjekt dieses geschriebenen Wortes und damit zugleich hermeneutisches Prinzip! „Inspiration“ bedeutet mehr als nur einen historischen oder historisierenden Vorgang. Und eben *darin* ist sie eben nicht nur Handeln an den Aposteln, sondern Handeln an denen, die dieses Wort hören und lesen. Ich betone dabei, daß die Inspiration der Apostel nicht hinter die „Efficacia scripturae“, die Wirksamkeit der Hl. Schrift, zurücktreten

daß hier der Hl. Geist als Subjekt der Hl. Schrift festgehalten wird und die Schreiber eben nur Instrumente sind. Wie nun nicht jedes Instrument im Konzert gleich klingt, aber doch harmoniert, so klingen nicht alle Schreiber gleich, harmonieren aber in dem, was das „Ganze“ ausmacht, es sei denn, man habe an Disharmonie seine helle Freude.

Vor psychologisierenden Versuchen, die Inspiration zu vermitteln, die sich im 19. Jh. herausgebildet haben, ist ebenso zu warnen, wie vor der Historisierung des Inspirationsvorgangs. Denn einer „Realinspiration“, die die Bibel in ihrer „gedanklichen Gestalt“ inspiriert betrachtet, ist ebensowenig zu folgen. Hier ginge es dann wirklich um „Res“, Sachen, Dinge, um tote Theorie. Bemerkenswert für unsere Zeit die Sätze *Odebergs*, die *Rothen* zitiert, Klarheit, a.a.O., 215: „Man kann jetzt als erstes darauf hinweisen, daß man im Hinblick auf die Inspiration eines Gedichtes kaum auf die Idee kommen wird, von einer Realinspiration zu reden. Hier betrachtet man es als eine Selbstverständlichkeit, daß das Gedicht in seiner Ganzheit inspiriert ist und daß der Wortlaut nicht als etwas „Uninspiriertes“ abgesondert werden kann. Das Schaffen eines Dichtwerkes besteht gerade darin, einer Sache mit den rechten Worten Ausdruck zu verleihen: Es sind nicht bloß „die Gedanken“, sondern es ist der Wortlaut selber, den ein Dichter oder Seher als inspiriert empfindet.“ Nun sind natürlich die biblischen Schreiber keine Dichter und die Inspiration eben *nicht* nur menschliche Inspiration in Analogie zur Dichtung. Wichtig aber ist, daß selbst die Orthodoxie im Festhalten an der Verbalinspiration dem Anliegen einer „Vergedanklichung“ und „Theoretisierung“ widersprochen hat, was bei Rothen leider zu wenig gewürdigt wird.

69 Vgl. *Fritzsche*, Lehrbuch, a.a.O., 154ff. Aber hier ließen sich unzählige andere Beispiele mühelos zusammentragen.

70 Die orthodoxe Schrifttheologie entkleidet den „Schreiber“ keinesfalls zum willenlosen Instrument, das dumm und ohne jede Individualität aufschreibt, was der Geist ihm eingibt. Der ganze hermeneutische Aufwand wäre nicht nötig, wenn dies der Fall gewesen wäre. Sehr wohl aber steckt sie in dem, was die Apostel geschrieben haben, gewisse Markierungen, eben darin, daß sie nicht vom Zeitgeist, sondern vom Hl. Geist „inspiriert“ waren.

kann oder in sie aufgelöst werden darf, wie dies allgemein üblich geworden ist.

4. Doch stellt sich damit natürlich auch in der Schrift die Frage des Verhältnisses von Gottes- und Menschenwort. Gerade die Inspirationsproblematik wirft sie auf. Meist wird dieses Verhältnis als „Einheit“ beschrieben und hier die christologische Parallele bemüht, nach der Gottheit und Menschheit in Christus eine Einheit bilden sollen.⁷¹ Die Schrift hat allerdings kein Interesse an ihrer menschlichen Seite. Sie lehnt hier jeden „Synergismus“ ab.⁷² Solche Analogie versucht vielmehr ein „Nebeneinander“ beider Naturen der Schrift und damit auch der Naturen Christi darzustellen als dessen Einheit.⁷³ Hermann Sasse hat zwar diese christologische Analogie vorbehaltloser geteilt, aber in unbedingter Betonung der „Enhypostasie“, der Unumkehrbarkeit der Aufnahme des menschlichen durch das göttliche Wesen in Christus. So sei die Hl. Schrift wesentlich Gottes Wort und nicht Menschenwort.⁷⁴ Wichtig ist die Feststellung: als Wort des dreieinigen Gottes enthält die Schrift nicht nur Gottes Wort, sondern *ist* Gottes Wort, der äußere Buchstabe ist auch im Gesetz nicht „toter“ Buchstabe, sondern „tötender“ Buchstabe.⁷⁵ Die Hl. Schrift ist so nicht in Analogie zur Menschwerdung Christi Gott-Menschlich, Gottes- und Menschenwort zugleich, da dies den fundamentalen Unterschied zwischen Gottes- und Menschenwort verwischen muß. Gotteswort und Menschenwort stehen zwar nicht widereinander, müssen aber unterschieden bleiben (Jer. 23,9-40; 1. Thess. 4,7f.; u.a.m.). Wir stehen vor der Entscheidung: „Geh weg von mir Satan! Denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“ (Mk. 8,32f.).

71 Die Erkenntnis, daß „Inverratio“ (= Wortwerdung) und „Incarnatio“ (= Fleischwerdung) durchaus nicht identisch sind, ist nicht neu. Mit Leidenschaft wird sie schon von W. M. Oesch vertreten. LAUS TIBI CHRISTE, in: Solus Christus, Oesingen 1996, 24ff.

72 Oesch, ebd. 27.

73 Ebd. 27; vgl. Slenczka, Entscheidungen, a.a.O., 59: „Nach einer anderen Auffassung wird das Verhältnis von Wort Gottes und Menschenwort in der Heiligen Schrift in der Analogie zu der Einheit und Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Gottmenschen Jesus Christus gesehen. Doch dafür gibt es keinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift, die doch gerade als Wort Gottes die Menschwerdung des Sohnes Gottes bezeugt und den Menschen dadurch in die Gemeinschaft mit Gott zurückführt.“

So wichtig hier freilich die Abwehr solcher scheinbar christologisch motivierten „Vermittlungsversuche“ erscheint, so wahr ist es auch, daß hier seitens der historischen Exegese versucht wird, theologisch eine rein historische Betrachtung zu begründen oder zumindest ihre Berechtigung zu legitimieren.

74 Vgl. Sasse, SACRA SCRIPTURA, Studien zur Lehre von der Hl. Schrift, Erlangen 1981, 289 - Dazu die Kritik an Sasse bei Rothen, Klarheit, a.a.O., 23. Anm. 61, der diese Analogie überhaupt für weder nötig noch richtig hält. In der lutherischen Orthodoxie ist sie auch nicht erkennbar. Kann etwas in der Vereinigung der Personen „eigenständige“ Bedeutung behalten und ist die menschliche Natur gleichsetzbar mit der „Historie“, die ja durch diese Analogie meist gestützt werden soll? Ist nur die menschliche Natur Christi „historisch“? Hier wird es fast ketzerisch! Vgl. auch die Buchbesprechung von K. Müller, SACRA SCRIPTURA; in: Die Bibel verstehen, Gr. Oesingen, 1985, 105ff.

75 Vgl. Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 59.

Nun tritt uns innerhalb der Hl. Schrift sehr offensichtlich „Menschenwort“ entgegen, etwa in den Psalmen oder im Buch Hiob. Hier, aber nicht nur hier, sprechen offensichtlich Menschen und machen aus ihrem Herzen keine Mördergrube. Sind diese Worte nicht „Gottes Wort“, weil sie von Menschen stammen? - Eben dies ist die Frage, die zurück zur „Inspirationsproblematik“ führt, in der eben nicht nur Gottesworte „überliefert“ werden, sondern in der Autorität Gottes durch Menschen „geredet“ wird, und sei es in der Anrede Gottes! Gerade der Psalter ist theologisch aus dem Kanon der Hl. Schrift nicht wegzudenken, das theologischste Buch des Alten Testaments. Daß hier Menschen reden, scheinbar ganz diesseitig, darf nicht darüber täuschen, daß dieses „Gebet“ göttlich gewirkt ist. Denn so kann niemand beten, es sei denn, daß ihn der Geist Gottes vertritt mit unaussprechlichem Seufzen (Röm. 8,26)!⁷⁶ Und auch die allzumenschliche „Weisheit Israels“ ist doch nichts anderes als die Lebenskunst auf der Grundlage biblischer Wahrheit und nur deshalb etwas Besonderes. „Weise“ ist nur der, der in der „Furcht Gottes“ steht! So mag man vieles „Menschliche“ in der Bibel finden. Die Frage bleibt, ob diese vom menschlichen Geist oder vom Geist Gottes her zu verstehen und zu interpretieren ist. Denn alle Weltweisheit wird durch Gottes Weisheit zur Torheit, und die „göttliche Torheit“ macht sie weiser, als die Menschen sind (1. Kor. 1,25). Alle „Weisheitssprüche“ des Alten Testaments müssen sich an diesen Maximen messen lassen.⁷⁷ Schließlich begegnen wir bei „Hiob“ dem klassischen Beispiel des Menschen, der sich „von unten“ her dem Problem seines Schicksals stellt und dies problematisiert. Hier geht es letztlich um das „Gerechtsein Gottes“ gegenüber allen Anschuldigungen, und somit seiner „Herrlichkeit“ als letzte Antwort auf Hiobs Fragen.⁷⁸ Freilich stellt sich auch hier die Frage, ob nicht Hiob, ja gerade er, „Typus“ des leidenden Christus sei, dessen „Schuld“ nicht erklärt werden kann, der aber als der „Gerechte“ leidet und schließlich von Gott belohnt wird (Hiob 42,10ff.). Also: Gotteswort oder Menschenwort? Oder beides? - Die Bibel mutet uns zu, hierin zu unterscheiden. Und in dieser Unterscheidung liegt die Wahrheit.

76 Bedenkenswert sind hierzu die Worte C. Westermanns, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (= ATD, Ergänzungsreihe; Bd. 6) Göttingen 1978, 21: „In der Tradition der abendländischen Theologie hat von Anfang an die Tendenz bestanden, die Antwort des Menschen im Reden und Handeln gegenüber der Theologie im eigentlichen Sinn, der Dogmatik, abzusondern...“. Gebet gilt daher als etwas, was der „Mensch“ von sich aus tut. Westermann, ebd. 22. Die Spontanität und der Erfahrungshorizont scheinen dies zu bestätigen. Doch erscheint auch das Gebet letztlich als Reaktion, die Gottes Geist hervorruft und lenkt. Das „Reden zu Gott“ ist hier ganz Reden Gottes selbst, in dem dieser eben nicht nur Menschen seine Offenbarung übermitteln läßt, sondern sie ganz und gar bestimmt.

77 Besondere Beachtung erfährt die „Weisheit Israels“ unzweifelhaft bei G. v. Rad, u.a. in seiner *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 454ff., wo Rad gegenüber einem allgemeinen Weisheitsbegriff, der auf Vernunft und gesundem Menschenverstand beruht, feststellt, daß sich in den Sprüchen Salomos 1-9 der Befund völlig ändert. Hier gehe es um theologische Dichtung, schriftstellerische Theologie, dessen Sitz im Leben in anderen Sprüchen nicht unmittelbar zu erkennen sei. Gottesfurcht sei die Voraussetzung aller Weisheit ebd. 456.

78 v. Rad, *Theologie*, a.a.O., Bd. 1, 430.

Niemand findet sie, der von vorn herein biblische Autoren oder ganze biblische Bücher als „menschlich“ deklariert.

5. Und eben dies bestimmt auch das Verhältnis der Hermeneutik zur „Historie“, deren Berechtigung und deren Grenzen. Die lutherische Dogmatik hat nie bestritten, daß der Glaube auch eine „historische“ Dimension habe. Sie sprach hier von der „Fides historica“ (= Historienglaube).⁷⁹ Jedes Verständnis der Hl. Schrift, das nicht wirklich an historischen Vorgängen, sei es der Jungfrauengeburt, des Todes Christi, seiner leibhaften Auferstehung und Himmelfahrt, interessiert ist, widerspricht diesem fundamentalen Grundsatz lutherischer Hermeneutik, nach dem „Fides“, d.h. der Glaube, mehr ist als nur ein Vertrauen, freilich auch mehr als Glaube, an bestimmte Tatsachen. Die „Geschichte“ oder die „menschliche“ Seite der Hl. Schrift kann und darf nicht ausgeschlossen werden. Im Gegenteil verfehlt man durch Mißachtung des trinitarischen Ansatzes die Geschichte und die Sprachlichkeit in der Offenbarung. Ohne diesen Ansatz fallen Vergangenheit und Gegenwart, historische und theologische Exegese auseinander.⁸⁰ Die „Individualität“ der Schreiber darf nicht an die erste Stelle, zum Erkenntnisprinzip werden. Zwar „gebraucht“ die Bibel menschliche Sprache, Bilder und redet hinein in gesellschaftliche Ordnungen, aber nie so, daß sie in ihrem Reden sich selbst davon abhängig machen oder sich von daher verstehen würde. Die „Mythen“, Begriffe oder Vorstellungen vergangener Zeiten sind nicht für das theologische Zeugnis der Hl. Schrift maßgebend. Im Gegenteil werden sie durch die Bibel selbst schon „entmythologisiert“. Ein weiteres Verfahren einer „Entmythologisierung“ trifft das Zeugnis der Hl. Schrift nicht, sondern mißverstehen und zerstört sie in ihrer eigentlichen Intention.⁸¹ Es ist an den mutigen Satz, der gesamtbiblisch auch auf die „Urgeschichte“ zu übertragen ist, von Her-

79 „Fides historica“ wird dabei in der Orthodoxie noch weithin negativ im Gegenüber zum Glauben genannt, der diese Tatsachen wirklich annimmt (Assensus) und dies unter Berufung auf die luth. Bekenntnisschriften in Apol. II, 48. Aber Glaube bedeutet und beinhaltet eben auch eine „Notitia vel scientia“ im allgemeinen Sinne: vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., 296ff. - In der Auseinandersetzung mit Bultmann hat dieses historische Interesse eine besondere Bedeutung gewonnen, freilich in einem sehr philosophisch geprägten Sinne. Ein von Dilthey und Heidegger geprägter Geschichtsbegriff, der in Spannung zur Historie tritt, stellt eben diesen traditionellen Bezug zur Historie in Frage. Dazu E. Kinder, Die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens, ELKZ 9, 1955, 218ff.; 234ff. - „Historie“ im ursprünglichen Sinne hat nichts mit modernen Systembildungen zu tun, sondern mit einer Wirklichkeit, die Gott in einer von ihm bestimmten und geleiteten Geschichte gegeben und gesetzt hat. „Geschichte“ tritt also nicht - wie bei Bultmann und anderen - als etwas Zweites der Hl. Schrift gegenüber, bildet also faktisch ein zusätzliches Interpretament, auch nicht als sogenannte „Heilsgeschichte“ oder „Bundesgeschichte“, sondern ist das Interpretament der göttlichen Offenbarung selbst, das die Schrift bezeugt.

80 Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 269.

81 Natürlich ist hier an die Auseinandersetzung mit Bultmann gedacht, bzw. dessen Entmythologisierungsprogramm. Bultmann geht ja davon aus, daß das Weltbild des Neuen Testaments mythisch sei, erst recht das des Alten Testaments; vgl. H. Sasse, Flucht vor dem Dogma. Bemerkungen zu Bultmanns Entmythologisierung des Neuen Testaments, Bleckmar 1965, 7f. - Es ist wichtig zu sehen, daß davon das Christusgeschehen nicht ausgenommen ist mit

mann Sasse zu erinnern: „Das Neue Testament braucht nicht entmythologisiert zu werden, weil es keinen Mythos enthält.“⁸² Ebenso abwegig ist der Versuch über die Parallelität des Mythologischen im Denken und vor allem im *Fühlen* der Menschen eine Verbindung zwischen biblischen Zeugnis und „modernen Menschen“ herzustellen.⁸³ Dasselbe gilt von der etymologischen

solchen „mythischen“ Vorstellungen wie Versöhnung, Sühne und Opfertod. Was da am Ende bleibt („mythologischer Rest“) ist in Wirklichkeit kein Rest, weil es im Grunde überhaupt nichts mehr vermittelt als nur die existenziale, philosophische Forderung, sich zu entscheiden. Man hat Bultmann immer mit Recht „Verkürzungen“, einen „radikalen Schrumpfungsprozess“ vorgeworfen z.B. im Wort: Für und wider die Theologie Bultmanns, der Fakultät Tübingen, 2. Aufl. 1952. Aber entscheidend ist die typische Wendung von der Theologie zur Anthropologie als Zugang zum Verständnis der Hl. Schrift. Und diese Wendung braucht uns bei Bultmann an sich nicht aufzuregen. Sie findet in der aktuellen Verkündigung oft genug statt, ohne freilich so reflektiert zu sein, wie bei Bultmann!

- 82 Sasse, *Flucht*, a.a.O., 14 - Hier stellt sich natürlich die Frage, was ein Mythos überhaupt sei. So ganz konnte das auch Bultmann nicht erklären. J. Schniewind, Antwort an R. Bultmann, in: *Kerygma und Mythos* Bd. 1, 79 definierte ihn so: „Mythologisch nennen wir eine Vorstellungsweise, in der das Unanschauliche als anschaulich erscheint.“ *Vogel*, *Kerygma und Mythos*, Darmstadt, 1950, 9 definiert genauer: „Der Mythos ist die hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott und Welt oder Gott und Mensch gedachte und gewählte Wahrheit in der Gestalt gedichteter Geschichte.“ Nun denkt Bultmann hier mehr an antike Göttergeschichten, andere wollen diesen Begriff bewußt allgemeiner fassen, um mit Recht nachzuweisen, daß es auch „moderne“ Mythen gibt. Kritik an dieser Definition übt auch F.-K. Schumann, *Wort und Wirklichkeit*, Berlin 1951, 40f., nimmt ihn aber doch auch auf, indem hier von „erzählendem Wort“ als Instrument der Gestaltung des Ungestalthaften erscheint und betont, daß die Sprache des Mythos „nicht eine antiquarische Angelegenheit“ ist, „sondern Ausdrucksform gegenwärtigen Menschseins“, ebd. 46. Nach Schumann ist der Mythos, der nicht wegen der Antiquiertheit „gefährlich“ ist, sondern wegen seiner Gegenwärtigkeit, Bestandteil der Bibel, *aber* nur so, daß dieselbe ihn in den Dienst nimmt und durch das „Wort“, bzw. das Kerygma, selbst überwindet, bzw. entmythologisiert, ebd. 50f. So meint auch H. Vogel, *Kerygma*, a.a.O., 17: „Das Kerygma bedient sich als der Kundmachung des Wortes (Gottes, Verf.), das Fleisch ward, einer Weltanschauungsform, ohne an dieselbe gebunden zu sein, so aber, daß der Mensch als Gottes Mensch in Gottes Welt behaftet wird.“ Mit anderen Worten gibt es eine menschliche Urbezogenheit, die mit dem Zeugnis der Hl. Schrift aufgenommen oder besser „angesprochen“ wird, aber die keine Eigengesetzlichkeit führt, sondern gerade durch das Evangelium biblisch besiegt wird.

- 83 Wir kommen nicht umhin, diese religionsgeschichtlichen Bezüge im Alten und Neuen Testament anzuerkennen. Freilich dürfen sie „religionspsychologisch“ auch nicht als hermeneutischer Ansatz verstanden werden, als könne nun über anthropologische Vorbedingungen allgemeiner Art der Abstand des heutigen Menschen zum historischen Bibelwort überwunden werden, wie dies verkürzt bei E. Drewermann der Fall ist. Es genügt auch nicht, wie in Reaktion auf Bultmann geschehen, der Entmythologisierung und ihrer Engführung die Bedeutung des Mythos auch für den „modernen Menschen“ gegenüber zu stellen. Denn natürlich ist klar, daß es zum Menschsein gehört, die Welt „symbolisch“ zu erleben, wie die Religionsphilosophie und Religionspsychologie sicher weiß; vgl. W. Stählin. Auch darin hat die Bibel recht, Stuttgart 1966, bes. 29ff. Die Angst vor dem Begriff „Mythos“ ist also unbegründet, weil der Mythos in anderer Gestalt auch heute begegnet. Entscheidend ist dabei nur, ob das „Bild“ des Mythos über das Zeugnis der Schrift triumphiert oder umgekehrt das Zeugnis der Schrift über den Mythos, damals wie heute. Drewermanns „psychologische Exegese“ mag daher gegenüber Bultmann das Recht haben, die anthropologischen Grundvoraussetzungen in ihrer historischen Allgemeinheit besser zur Geltung zu bringen. Sie ist aber gegenüber Bultmann im Unrecht, dies zum hermeneutischen Prinzip zu erheben und nicht die „Anrede Gottes“.

Herleitung von Begriffen oder Wortfeldern. Kenntnisse in dieser Hinsicht sind sicher so wichtig, wie die Kenntnisse über „Mythen“ anderer Völker. Auch Kenntnisse über stoische Ethik sollten unbedingt zur Erhellung des *Unterschiedes* des biblischen Zeugnisses erworben und in Anwendung gebracht werden.⁸⁴ Aber sie können weder das, was die Hl. Schrift wirklich sagt, erhellen, noch begründen. Exegetische Lexika und Wörterbücher machen hier schon in ihrem Aufbau der Artikel uns etwas vor, da sie meist mit dem weitesten Kontext religionsgeschichtlich, religionspsychologisch und religionsphänomenologisch beginnen und darin das biblische Zeugnis einordnen, eben dadurch den theologischen Ansatz von vorn herein verspielen.

Ich möchte aber im Sinne der „Pflicht“ des Exegeten zur historischen Arbeit noch um einen Schritt weiter gehen und wiederholen (s.o.), daß ohne theologischen Ansatz letztlich auch wirklich vorurteilsfreie, „offene“ historische Arbeit überhaupt nicht möglich ist. Es kann eben nur dann wirklich die „Historie“ erfaßt werden, wenn unsere Sicht nicht durch philosophische oder soziologische Schemata geprägt ist, sondern durch den sich offenbarenden dreieinigen GOTT, der sich in der Schrift bezeugt. Ein theologischer Ansatz bedeutet also nicht den Abbruch historischer Arbeit, ja nicht dessen Negation. Sie schließt die „Pflicht“ zu historischer Arbeit ein. Dieser Ansatz bedeutet aber, daß wir in dem, was die Bibel *scheinbar* als Mythos oder „fremdes“ Gedankengut bezeugt, mit ihren religionsgeschichtlichen Parallelitäten sehr vorsichtig umgehen und sie klar einseitig (!) von der Offenbarung Gottes in seinem Wort her interpretieren müssen.

4. Klarheit und Reichtum der Heiligen Schrift in ihrem wörtlichen Sinn

Die traditionelle lutherische Hermeneutik führt schnell zu der Annahme, daß Unterschiede nivelliert, harmonisiert werden und die Fülle und Vielfalt der Hl. Schrift, mit anderen Worten, ihr Reichtum nicht mehr zur Geltung gekommen sei. Wer dagegen den Reichtum orthodoxer Schriftauslegung - der nun neuerdings immer mehr Beachtung findet -, mit der Armut dessen vergleicht, was historisch-kritische Kommentare bieten und die Predigten dieser Exegeten, sowie ihrer Epigonen betrachtet, traut seinen eigenen Augen nicht. Wie konnte da ein und dieselbe Bibelstelle freilich in klarer und nachvollziehbarer Weise der Gemeinde in unterschiedlichster Weise „gepredigt“ und

84 Ausdrücklich ist hier auch die „ethische Seite“ des Themas zu beachten und nicht nur die „theologische“. Was z.B. von antiken, neuplatonischen, gnostischen Erwägungen gewonnen werden kann (auch wenn sich hier keine wirkliche Erhellung der biblischen Botschaft ergibt, die an sich klar und genugsam redet), zeigt z.B. Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (= Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien; Bd. XLVI), Paderborn 4. Aufl. 1995.

„ausgelegt“ werden.⁸⁵ Von hieraus ergeben sich freilich gewichtige Anfragen an das bisher Gesagte: a) Wie stehen sich vielfach gegenseitig ausschließende Deutungen der Schrift zu ihrer Einheit, wie der Sinn der Schrift zum Verstehen derselben gegenüber? b) Wie steht die Vielfalt der homiletischen Möglichkeiten zum Textverständnis? Und c) Wie verhält sich der eine Schriftsinn zu scheinbaren und offensichtlichen Widersprüchen oder sogar „Irrtümern“ der Schrift?

Naheliegend ist es, hier zunächst Textverständnis („Sensus literalis“) und Verstehen grundsätzlich voneinander zu lösen. Das ist nicht nur in der sog. „pneumatischen Exegese“ so, sondern begegnet auch in neueren dogmatischen Entwürfen. So ist es sicher richtig, wenn E. Schlink zwischen der historisch-philologischen Arbeit an der Schrift einerseits und dem „Ereignis des Verstehens“ als „Gnade“ auf der anderen Seite unterscheidet.⁸⁶ Diese Unterscheidung gerät allerdings zum hermeneutischen Axiom und wirkt so, als sei „Verstehen“ nicht mehr an das äußerliche Wort gebunden. Freilich sieht auch Schlink das Dilemma dieses Ansatzes, wenn er ihn von einer „pneumatischen Methode der Schriftauslegung“ abzuheben sucht.⁸⁷ Deutlich muß gesagt werden, daß hier lediglich eine Unterscheidung, aber keine Trennung im Sinne der lutherischen Väter zulässig ist. Denn sie gingen mit Luther davon aus, daß der historische Wortsinn *zugleich* pneumatischer Natur sei und nicht von ihm geschieden werden könne. Selbst der Ungläubige begegnet hier im Schriftwort dem Wort des Hl. Geistes, das wirksam ist, bzw. wirksam werden soll, wie schon gezeigt wurde.⁸⁸ Die „claritas externa“ (= äußere Klarheit) ist umfassend zu verstehen und geradezu das Vehikel der „claritas interna“ (= innere Klarheit). Die Klarheit der Schrift muß sich an der Schrift und durch sie erweisen und nicht am individuellen Versuch, an allen Wahrheiten vorbei einsam neue Wahrheiten zu begründen.⁸⁹ Wieder ist damit die kirchli-

85 Dieser Eindruck ergibt sich erst bei Kenntnis der Predigt- und Erbauungsliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts, dem Reichtum, der sich hier auftut bei aller „Orthodoxie“ gerade auch in der Predigt. Auch hier gibt es natürlich Entgleisungen. Aber was ist eine so farbenprächtige, lebensnahe Predigt von Valerius *Herberger* schon gegen solche Predigten von heute, die nur *einen* Gedanken versuchen zu vermitteln und dies, eben weil es nur einer ist, oft genug nicht schaffen! Der Reichtum der Frömmigkeitsliteratur in ihrer strikten Schriftgebundenheit versucht neuerdings Joh. A. Steiger am Beispiel Johann Gerhards zu zeigen, vgl. *Steiger, Johann Gerhard. Studien zu Theologie und Frömmigkeit* (= DOCTRINA ET PIETAS; Bd. 1), Stuttgart 1997.

86 *Schlink, Dogmatik*, a.a.O., 646.

87 Ebd. 646.

88 Vgl. Anm. 6 - Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß sich die luth. Orthodoxie hier auf Luther beruft; *Gerhard, Loci I*, 26 bei *Schmid, Dogmatik*, a.a.O., 44 und auch im wesentlichen Luther treu bleibt, indem ein „Sensus grammaticus seu literalis seu externus“ (= grammatisch, buchstäblicher und äußerer Sinn) von einem „Sensus spiritualis, divinus et internus“ (= geistlichen, göttlichen und innerlichen Sinn) unterschieden wird, *Gerhard, Loci I*, 52 bei *Schmid, Dogmatik*, a.a.O., 44. Auch die „Impii“ (= Ungläubigen) können die Klarheit der Schrift erfahren, gerade weil sie zum Glauben kommen, ebd. 144, vgl. 45.

89 Vgl. *Rothen, Klarheit I*. a.a.O., 249.

che Dimension der Hermeneutik angesprochen.⁹⁰ So ist die Hermeneutik nicht auf willkürliche oder „neue“ Erkenntnisse zu gründen, die es ohne Zweifel geben kann, sondern auf das unveränderliche Wort Gottes zu allen Zeiten, dem die Frage der „Vermittlung in unsere Zeit“ völlig fremd ist. Trotz aller Polemik gerade gegen diesen Grundsatz lutherischer Hermeneutik im Sinne Luthers, aber auch der lutherischen Theologie muß festgehalten werden: **Die Aussagen der Hl. Schrift sind in ihrem wörtlichen Sinn („Sensus literalis“) klar, verständlich und eindeutig („Unus est“) und der Hl. Geist, der sie eingegeben hat, ist „kein Skeptiker“ (Luther). Sind einige Stellen dunkel, sind andere um so klarer und die Hl. Schrift legt sich so selber aus. Unklar, verdunkelt ist allein das Auge dessen, dem die Hl. Schrift „verdeckt“ ist (2. Kor. 3,15; 4,3f.). Der ganze sachliche Inhalt der Schrift wird durch das Wort ins hellste Licht gerückt (2. Petr. 1,19). Das schließt aus, daß die Schrift vernunftsmäßig vereinheitlicht werden könnte und begründet erst den Reichtum ihrer Auslegung.**⁹¹ In einer Zeit, in der die „Krise des Schriftprinzips“, des protestantischen und auch lutherischen Schriftprinzips beschworen wird, ist es unbedingt notwendig, nicht nur die theologischen Grundlagen zu betonen, sondern auch die assertorische, gewisse, feste, unumstößliche Exegese zu bekunden. Es ist berechtigt von einer „teuflichen Diskussion“ zu reden, die nichts anderes zum Ziel hat, als die Gewißheit, Klarheit und Sicherheit aus der Schrift zu zerstören.⁹² Dieser Grundsatz der Klarheit, der „Claritas scripturae“, ist auch und gerade angesichts der verschiedenartigen Auslegungsgeschichte festzuhalten. Es ist ein theologischer Grundsatz, bzw. Grundprinzip lutherischer Hermeneutik, die diese vertritt gegen das römische Lehramt, gegen die „inneren Offenbarungen“ der Schwärmerfront aller Zeiten und die Verwissenschaftlichung der Exegese in der historisch-kritischen Methodik. Es darf ein richtiges Verstehen nicht nur von der wissenschaftlichen Exegese erwartet werden. Auf die-

90 Vgl. Anm. 46.

91 Vgl. vor allem Luther in „De Servo Arbitrio“ (= Vom freien Willen) aber auch die lutherische Orthodoxie mit ihrer These der „Perspicuitas“ der Hl. Schrift vgl. Schmid, Dogmatik, a.a.O., §10, 40ff. dort Baier, Theologia, §138: „Perspicuitas, seu quo ea, quae credentur et factu homini ad salutem tendenti sunit necessaria, verbis et phrasibus ita claris et usu loquendi receptis, in scriptura proponuntur, ut quilibet homo (!), linguae gnarus, et vel mediocri iudicio pollens, verbisque attendens, verum verborum sensum, quoad ea, quae sibi sunt scitu necessaria, assequi et capita ipsa doctrinae simplici mentis apprehensione amplecti possit; prout ad assensum fidei, verbo apprehenso et rebus significatis praehedum, intellectus hominis per scripturam ipsam, ejusque lumen supernaturale, seu virtutem dicinam illi conjunctam, perducitur.“

Bemerkenswert ist hier die Verbindung der Klarheit der Schrift mit der „Necessitas“, der Notwendigkeit derselben. Nicht, daß nur Klarheit in den heilsgewichtigen Dingen bestände, sondern nur, daß die zum Heil wichtigen Tatsachen klar bezeugt wären. Die Reduktion der Klarheit der Hl. Schrift auf das Notwendige zum Heil trifft nicht voll den Ansatz luth. Hermeneutik, der viel allgemeiner argumentiert und deshalb neben der Klarheit der Hl. Schrift auch deren „Sufficiencia“ (= Ausreichen) eigenständig (!) behandelt.

92 Vgl. Slenczka, Entscheidung, a.a.O., 62.

ser Grundlage nur kann sich Gewißheit auch und gerade in den Fragen des Heils herstellen (Luther redete noch vom „allergewissesten Licht“). Führt die Hl. Schrift, bzw. die Schrift *allein* (Sola scriptura) nicht zur Eindeutigkeit, sondern zu vielfältigen Deutungen und Erklärungen, stellt dies die Klarheit der Schrift nicht in Frage, weil diese keine Erfahrungssache, sondern ein Glaubensprinzip darstellt. Ohne diesen Grundsatz der Klarheit der Hl. Schrift gibt die Theologie sich den Unklarheiten privater Meinungen - innerbiblisch und in der Deutung der Hl. Schrift - oder lähmenden Moden preis und verliert das Gegenüber zum dreieinigen GOTT.

1. Nun hat, in einer wirklich lesenswerten und lehrreichen Untersuchung, Bernhard Rothen die „Klarheit der Schrift“ bei Luther hart von der orthodoxen „Perspicuitas“, der „Durchsichtigkeit“ der Schrift abgehoben und dabei sicher sehr viel Richtiges gesagt.⁹³ Er meint, dieser Begriff wie die Darstellung desselben, sei zu sehr von der Vernunft diktiert, die bei Luther selbst in einem Gegensatz zum rechten Schriftverständnis stünde.⁹⁴ So scharfsinnig Rothens Darstellung der Theologie Luthers sein mag, so schwach ist seine Deutung des lateinischen Begriffs „Perspicuitas“, der nur als ein passives, in sich ruhendes Glas erscheint, „durch das nur ein von außen kommendes Licht hindurchdringt“.⁹⁵ Es kann doch nicht lutherischer Schriftlehre entsprechen, wenn so die „Lehrstücke“ von der „Efficacia“ (=Wirksamkeit), der „Sufficientia“ (=Genügsamkeit) der Schrift einfach übergangen werden. Freilich bringt auch hier Rothen etwas Richtiges und Wichtiges zum Ausdruck: Die Klarheit der Hl. Schrift ist etwas der „unwiedergeborenen“ Vernunft Unzugängliches. Aber auf der anderen Seite spricht Gott in der Schrift so, daß es Menschen „verstehen“ sollen und können, und ist somit auch die geschöpfliche Gabe der Vernunft trotz ihrer Deformation ausreichend, die Schrift zu verstehen. Es wird hier kein „vernünftiger“ Ausgleich dogmatisch-theologisch möglich sein und er liegt auch gerade eben nicht darin, daß Luther deshalb eine innere und äußere Klarheit der Schrift unterscheidet.

2. Nun wird die Klarheit der Schrift grundsätzlich z.B. durch Ernst Käsemanns These in Frage gestellt, nach der in ihr selbst der Ursprung der Konfessionen, bzw. auch ihrer Gegensätze angelegt sei. Für Käsemann begründet der Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern ihre Variabilität, kein neues Argument in der Kirchen- und Dogmengeschichte.⁹⁶ Es läßt sich wunderbar

93 Rothen, Klarheit I, a.a.O., 142.

94 Rothen, Klarheit I, a.a.O., 143: „In der Bibel entfaltet nicht ein Mensch seine Gedanken vor seinesgleichen, und da geht es darum nicht um die ausgewogene geheimnislose Darstellung eines übersichtlichen Ganzen.“ Wenn Luther aber sagt, die Schrift sei heller als die Sonne, muß damit gerade auch der *claritas externa* entsprechend die „Vernunft“ angesprochen sein, die freilich selbst - auch nach orthodoxer Dogmatik - nicht den Zugang bildet, sondern in der *claritas interna* der „Erleuchtung“ bedarf, die Rothen zurecht hervorhebt, u.a. ebd. 145.

95 Rothen, Klarheit I, a.a.O., 19.

96 Vgl. E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 2. Aufl. 1960, 214.

die innere Einheit der Schrift durch traditionsgeschichtliche Betrachtung derselben nivellieren. Wichtig dabei ist, daß für Käsemann der „Kanon“ nicht einfach identisch mit dem Evangelium ist, das Evangelium aber wirklich die Einheit der Kirche begründe.⁹⁷ Aber ist solch ein Ausspielen des Formal- und Materialprinzips der Reformation zulässig, ja denkbar? Käsemann flüchtet sich auch gar nicht einmal ins Evangelium, sondern in den „Glauben“, genauer in den Glaubenden, der vom Geist überführt wird, indem er die Schrift hört.⁹⁸ Die luth. Hermeneutik hält dagegen in bewußter Ablehnung, vor allem römischer Argumentation, fest: Die vielfältigen, sich widersprechenden Deutungen gehen auf Eintrag menschlicher Gedanken oder Vorverständnisse, Erwartungen, der „Hure Vernunft“ in die Exegese, zurück. Wer in der Hl. Schrift nur sucht, was er finden *will*, der findet nicht, was sie offen gibt und ausschüttet. Wer in ihr „historische“ Wahrheit sucht, wird sie unklar und widersprüchlich finden. Wer sie in der Erwartung der natürlichen Vernunft liest, wird sie unvernünftig und widersprüchlich finden. Wer sich den klaren Forderungen und Entscheidungen der Hl. Schrift entzieht und deren Botschaft und die Anrede des dreieinigen Gottes in einen „Verstehensprozess“ verwandelt, wird keine Klarheit sehen. Wer hinter die Schrift, die Texte geht, wird keine klare Aussagen über ihre Inhalte machen können. Dem Grundsatz der Klarheit der Hl. Schrift wird immer widersprochen werden. Luther sprach gerade hier von der fehlenden inneren Klarheit („Claritas interna“). Von Menschen heißt es: „Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz“ (Ps. 119,18). Diese Klarheit der Hl. Schrift ist aber trotz Notwendigkeit „innerer Klarheit“ (Erleuchtung) eine *äußere*, nach der nichts unklar oder dunkel oder widersprüchlich ist, auch dem Ungläubigen nicht. Der Literalsinn („Sensus literalis“) ist immer und überall *einer*. Von einer Mehrdeutigkeit der Hl. Schrift kann also nicht die Rede sein. „Dunkle Stellen“ werden durch die völlige Übereinstimmung der Hl. Schrift, die von vornherein feststeht, als „Scheinwidersprüche“ erkannt. Ein „Selbstwiderspruch“ der Hl. Schrift ist nicht möglich (2. Tim. 3,16; 2. Petr. 1,21; 1. Kor. 2,13; Joh. 10,35) „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps. 119,190). „Die Gebote des HERRN sind lauter und erleuchten meine Augen“ (Ps. 19,9). „Dein Wort ist nichts als Wahrheit“ (Ps. 119,160). Vor allem: „Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunklen

97 Ebd. 223.

98 Ebd. 223: „Die Frage jedoch, was das Evangelium sei, kann nicht mehr der Historiker durch eine Feststellung beantworten, sondern nur der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend, entscheiden, so daß es auch die Einheit der Kirche nie vorfindlich und immer nur für den Glauben gibt.“ - Hier kann man sehen, wie ein „Minimalprinzip“ letztlich doch ohne Aussagekraft bleibt, weil es eben durch das Gesamtzeugnis der Schrift „erklärt“ werden muß. Käsemann sieht letztlich auch im Evangelium keinen Kanon im Kanon. Den letzten Kanon setzt er schwärmerisch im „Geist“ an, der den Glaubenden - irgendwie durch die Schrift - berührt.

Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen“ (2. Petr. 1,19). Dies sind nicht nur fromme, poetische Ausfälle, sondern theologische Grundsatzaussagen.

3. Seit Anfang an steht nun der Begriff der „Irrtumslosigkeit“, der Infallibilität der Hl. Schrift im Zusammenhang ihrer Eigenschaften („*Affectiones*“) im Kreuzfeuer der Kritik. Ist die Bibel nun - ihrer Spannungen wegen, die oben benannt wurden - „irrig“, bzw. enthält sie Irrtümer oder Gegensätze, die ihre Klarheit in Frage stellen könnten?⁹⁹ „Irrtumslosigkeit“ der Hl. Schrift und die Frage nach ihr muß immer die Gegenfrage stellen, was nun eigentlich „Irrtum“ sei und steht damit wieder im Konflikt zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Wahrheit. Es ist nichts gewonnen, wenn hier doch im Sinne der Kondezendenz, die Herablassung Gottes ins Fleisch, betont wird, daß „Irrtümer“ eben menschlich seien. So sehr sie es sind, so sehr ist das Verständnis des „Irrtums“ zu hinterfragen. Heute findet die Diskussion über die Irrtumslosigkeit der Schrift überhaupt nicht mehr statt. Man mag sich fragen, ob dies ein gutes Zeichen ist. Tatsache jedoch ist, daß die Irrtumslosigkeit im 19. Jh. von sehr rationalen Grundvoraussetzungen geführt wurde, sowohl bei ihren Befürwortern, als auch bei ihren Gegnern. Sie wird hineingetragen in unsere Zeit nicht zuletzt durch Äußerungen Sasses, die aber sehr genau Luthers Stellung und damit der Orthodoxie wiedergeben. „In der Tat ist dies Luthers Meinung: Die Heilige Schrift ist frei von Irrtümern. Aber damit ist noch nicht die letzte Frage beantwortet.“¹⁰⁰ Die „letzte Frage“ im Sinne Sasses wird auch nicht beantwortet dadurch, daß dieser Stellen bei Luther anführt, in denen Luther zu schwierigen Stellen meint, „ich möchte nicht glauben, daß ...“.¹⁰¹ Einen „*Levis error*“ (= leichte, kleine Fehler) zuzugeben, sei es aus rhetorischen Gründen oder „Übertreibungen“ antiker Literatur, würde zwar nicht die Christenheit stürzen, wie C.F.W. Walther meinte, sehr wohl aber in eine Sache Unsicherheit auf eine Art bringen, die der Bibel nicht angemessen ist.¹⁰² Wer profitiert davon, die Bibel ihrer Irrtümer zu überführen? Wer davon, sie als irrtumslos zu beweisen im Sinne des „Und die Bibel hat doch recht“? Hier muß sich auch Sasse fragen lassen, ob er nicht mit diesem Anliegen die Klarheit der Hl. Schrift mit moderner Kritik nur durch solche „Vermittlungen“ erleichtern wollte und dies eben durchaus nicht der Verkündigung und Seelsorge dient, die immer noch das Ziel aller Hermeneutik darstellt.

99 Für Luther und die lutherische Orthodoxie war klar, daß die Schrift keine Widersprüche enthält. Calov, *Systema* I, 551 bei Schmid, *Dogmatik*, a.a.O. 26 formuliert: „Nullus error, vel in leviticulis, nullus memoriae lasus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa scripturas“. Also kein Irrtum, kein Fehler wird in der Schrift angenommen. Diese Irrtumslosigkeit ist aber auch hier nicht nur, aber sehr bestimmt auf die Dinge des Glaubens bezogen!

100 Sasse, *SACRA SCRIPTURA*, a.a.O., 314.

101 Ebd. 316.

102 Ebd. 319.

4. Dem steht nicht entgegen, daß die Hl. Schrift in ihrem „Reichtum“ unterschiedliche *Auslegungen* zuläßt, die jeweils andere Schwerpunkte legen oder dem Hörer andere Gedanken besonders hervorheben. Ein und dasselbe Schriftwort kann verschiedene Anwendungen erfahren. Dabei ist aber immer auf den Kontext und die Einheit der Hl. Schrift zu achten und darf keineswegs der Eindruck entstehen, die Hl. Schrift sei mehrdeutig. Wir bleiben alle „Schüler“ der Schrift (Gal. 6,7; 1. Kor. 2,9; 1,8; dazu W² 20, 1678-87). Der Reichtum der Schrift eröffnet sich eben diesem Schüler, und dies in der „Meditatio“, der immer wiederholten Betrachtung der Schrift. Das heißt nicht: Der Reichtum der Schrift „entfalte“ sich im Laufe der Kirchengeschichte. Diese Deutung A. Vilmars der „Perspicuität“ der Hl. Schrift, ausgehend vom Grundsatz „Perspicuitas non tam rerum quam verborum“ (= einer Klarheit in den Worten, nicht in den Sachen), und sein Appell für eine „fortschreitende“ Schrifterkenntnis, einer „sukzessiven Entwicklung“ der Kirchenlehren, bereitet schon den Weg zu jener modernen Auffassung, die die Klarheit der Schrift letztlich völlig auflöst.¹⁰³ Freilich bleibt damit der Grundsatz bestehen, nach dem wir die Tiefe der Hl. Schrift und ihrer Aussagen nicht ergründen können, sehr wohl aber vor klaren Worten stehen. Elert redet hier von der „Unruhe“ des Exegeten, welche (freilich auf der theologischen Grundlage) nötig ist, die aber Schriftverständnis und Schriftauslegung nicht abhängig machen kann von kirchlichen Vorgaben oder darauf beschränkt, lediglich zu „zitieren“. Wer diese „Unruhe“ zuläßt, möchte meinen, alles stände auf schwankendem Boden. „Aber dieser Schein ist falsch, weil dabei das Verständnis von Schrift und Schriftverständnis nicht richtig gesehen wird. Die Unruhe bezieht sich nur auf dieses, nicht auf jene. Sie entsteht nur gerade deshalb, weil die Schrift als allein gültiges Wort Gottes vernommen wird (...) Das Eingeständnis der Unruhe ist nur das Mißtrauen des Exegeten gegen sich selbst, nicht gegen das Wort, das ihm gesagt ist.“¹⁰⁴ Nichts anderes sagt schon Martin Chemnitz, daß nämlich die „Gabe der Auslegung“ nicht bei Unwiedergeborenen zu finden sei und das sich niemand auf seine Vernunft oder Klugheit verlassen könne, „nicht einmal in den klaren Stellen.“¹⁰⁵

5. Kritik der historisch-kritischen Methodik

„Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein“¹⁰⁶. Mit diesem Satz ist nicht nur „reformierte“ Kritik an der neueren Exegese ausgesprochen. „Verstehen“, „erklären“ ist und bleibt ein Phänomen, das weit über „Methodik“ hinaus reicht. Davon war die Rede. Bei allen Voraussetzungen

103 Vgl. A.F.C. Vilmar, Dogmatik 1, Gütersloh 1874 § 13, 115.

104 Elert, Glaube, a.a.O., § 33, 193f.

105 Chemnitz, Examen, a.a.O., 65ff.

106 K. Barth, Der Römerbrief, 2. Aufl. München 1923, Vorwort XII.

wäre es nun einfach, sich der Methodenfragen zu entziehen. Aber die Väter der lutherischen Kirche haben sich dem nicht entzogen, angefangen bei Luther, Flacius und Chemnitz. Freilich muß hier von vornherein die Reduzierung auf „Techniken“ als falscher Ansatz von dem her betrachtet werden, was bisher entfaltet wurde.¹⁰⁷ Dieser führt leider nur zu oft zur Vernachlässigung der „Hermeneutik“ im eigentlichen Sinne.¹⁰⁸

Die Kritik an „der“ historisch kritischen *Methode* geht nun oft von der falschen Tatsache aus, daß es sich hier von vorn herein um eine „Einheit“ handle. Das ist eben *hier* nicht der Fall. Man kann das geschichtliche Werden dieses „Methodenverbandes“ sehr genau (auch zeitgeschichtlich) nachverfolgen, wie dies in Darstellungen der „Hermeneutik“ fast ausnahmslos geschieht. Damit ist aber dogmatisch-theologisch nichts gewonnen, wenn nicht eine grundsätzliche Einstellung zur Methodik gefunden ist.¹⁰⁹

Nun wird viel davon geschrieben, daß Luther eine eigene Methodik entwickelt habe, die sich vom vierfachen Schriftsinn des Mittelalters absetzt.¹¹⁰ So wird Luther selbst zum Paradigma der „Entwicklung“ hermeneutischer Methodik. Wie sehr aber auch Luther der „traditionellen“ Hermeneutik verhaftet blieb, zeigen nicht nur seine Frühschriften. Auch in dieser Beziehung war er nicht Revolutionär, sondern Reformator. Martin Chemnitz meint ganz entsprechend in seinem „Examen“ zur Auslegung der Hl. Schrift, indem er sich einfach auf Augustin (!) beruft: „Augustin lehrt im 2. Kap. seines Buches „De utilitate credendi“ vier Auslegungsweisen: 1. Der Geschichte gemäß: wenn gelehrt wird, was geschrieben oder getan worden ist; 2. der Veranlassung gemäß: wenn gelehrt wird, weshalb, aus was für Gründen und Ursachen etwas entweder geschehen oder geredet worden sei; 3. der Ähnlichkeit gemäß: wenn gezeigt wird, daß die Schrift sich nicht widerspreche; 4. der sinnbildlichen Darstellung gemäß; wenn gelehrt wird, etwas sei nicht buchstäblich zu nehmen, sondern bildlich zu verstehen.“¹¹¹ Chemnitz bezieht sich dabei ausdrücklich auf die alte Unterscheidung des historischen, etymo-

107 Vgl. E. Lerle, Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese, Frankfurt 1951, 20, der den Anfang dieser Entwicklung bei Schleiermacher sieht.

108 Ebd. 21.

109 In Dogmatiken ist erstaunlich wenig zur hermeneutischen Methodik zu finden. Eine Ausnahme bildet hier *Schlink*. Dogmatik, a.a.O. 638f. Unter der Überschrift „Die Erforschung der Heiligen Schrift“ entfaltet er die subjektiven Voraussetzungen, die methodische philologisch-historische Erforschung, freilich nicht ohne zu betonen, daß solche methodische Fragestellung „älteren Methoden“ entspricht, bzw. sie verdrängt hat. Positiv sieht Schlink in den Methoden eine Entsprechung des luth. Schriftverständnisses, insbesondere der Klarheit der Schrift, und keinen wirklichen Konflikt. Die historischen Methoden würden zur Präzision beitragen, „der Erkenntnis dessen, was durch die Schrifttexte ursprünglich zur Aussage gebracht werden sollte.“ Ebd. 638. Immerhin ist verdienstlich, daß sich Schlink auf die Methodenproblematik wenigstens einläßt. Einzelne Äußerungen sollen zur Sprache kommen.

110 Frör, Hermeneutik, a.a.O., 23ff.

111 Chemnitz, Examen, a.a.O., 67.

logischen, analogischen und allegorischen Schriftsinns. Wichtiger noch ist der Nachsatz: „Non igitur praetorita vel pontificia est interpretationum auctoritas in ecclesia, sed *certea* sunt regulae, secundum quas fieri, ed ad quas exigi debent.“¹¹² D.h.: „In der Kirche gilt also keine befehlerische oder päpstliche Auslegungsvollmacht, sondern es gibt *gewisse* Regeln, nach denen die Auslegung geschehen und an denen sie geprüft werden muß.“ Und dann heißt es: „Veras enim et sanas interpretationes, congruentes ad *regulas*, quas ex Patribus recitavimus, amamus et exosculmur.“¹¹³ D.h.: „Denn die wahren und gesunden Auslegungen, die zu den aus den Vätern angeführten *Regeln* stimmen, lieben und beherzigen wir.“ Freilich muß dabei das Wort Bengels beachtet werden: „Keine Sache muß man genauer prüfen als Regeln, denn von den Regeln hängt alles übrige ab.“¹¹⁴

Mit anderen Worten gibt es also schon *vor* Luther klare hermeneutische „Regeln“ oder auch „Methoden“ zum Verständnis der Schrift, so daß folgender Grundsatz luth. Hermeneutik festgehalten werden kann: **Obwohl die Hl. Schrift Kraft ihres Ursprungs und Zwecks klar und eindeutig ist, bedarf es in der Schriftforschung der Beachtung gewisser, fester Regeln der Auslegung, nach denen die Übersetzung, Auslegung und die Entscheidung in Streitfällen nach der Schrift vollzogen werden müssen. Diese Regeln waren zu allen Zeiten dieselben.** Insofern ist die Frage nach der Methodik der Exegese berechtigt. Doch Methoden, auch die sog. historisch-kritische Methode, sind es an sich nicht, die die Klarheit der Schrift überhaupt erfassen könnten (s.o.). Im Gegenteil können sie sie verdunkeln.

Wir gehen nun von der Wirklichkeit bestehender Methodik aus, aber nicht ohne jeden einzelnen Schritt kritisch zu hinterfragen und ggf. zu relativieren. Diese Instrumentarien oder Methoden haben „dienenden“ Charakter, d.h. sie dienen dazu, die „Claritas scripturae“ aus ihren theologischen Implikationen festzuhalten und zu bezeugen. Die Festlegung auf klare Regeln stellt die Klarheit der Hl. Schrift nicht in Frage. Sie bezieht sich auf die wissenschaftliche Exegese und ihre Rechenschaftsfähigkeit und setzt die äußere Klarheit der Hl. Schrift voraus. Damit ist nicht gemeint, der einfache „Laie“ könne nicht nach diesen Regeln verfahren. Aber seinen hermeneutischen Fähigkeiten werden immer Grenzen gesetzt sein (z.B. in der Textfassung; Übersetzung; aber auch in den Kenntnissen der Zeitgeschichte, des Kontextes usw.).¹¹⁵

Diese „festen Regeln“ sind nicht unreformatorisch oder unlutherisch, sondern nur von Überfremdungen, Vereinseitigungen, Isolierungen in der Geschichte der Kirche immer wieder verdeckt und pervertiert worden. Es hat sie also in der Geschichte der Kirche immer gegeben, freilich auch mit gewissen

112 Ebd. 67.

113 Ebd. 67.

114 J. A. Bengel, GNOMON, Stuttgart, 1970, Vorrede § 9, LXII.

115 Vgl. Anm. 7.

Einschränkungen und Verkehrungen. Sie sind keine Erfindung der Neuzeit (etwa der „historisch-kritischen Methode“) und auch nicht einfach identisch mit dem mittelalterlichen Prinzipien, nach dem der vierfache Schriftsinn verstanden wurde. Eine Darstellung, die also das mittelalterliche Prinzip:

„Littera gesta docet; quid credas, allegoria

Moralis, qui agas; quo tendas, anagogia“¹¹⁶

isoliert im Sinne der heute verhaßten „Allegorese“ interpretiert, mag damit zwar manche Abirrung treffen, aber nicht die eigentliche Bedeutung der nun darzulegenden Grundsätze.¹¹⁷ Die methodischen Voraussetzungen werden durch eine „kritische“ Exegese mehr verschleiert, in der die wissenschaftlich-historische Exegese als „Anwalt des ursprünglichen Textsinnes“ erscheint.¹¹⁸ Wir unterscheiden gewisse hermeneutische Regeln auf drei Gebieten, der „Übersetzung“, der „Auslegung“, der „Entscheidungsfindung“. Diese Unterscheidung dient einerseits der Klarheit, andererseits auch dem Aufzeigen der Fülle „hermeneutischer“ Implikationen. Die Grundlage der Erklärung der Hl. Schrift („Explicatio“), mit der wir es in der Exegese zu tun haben, besteht darin, nicht den Text „anzuwenden“, oder gar in ihn „hineinzudeuten“, sondern den Sinn aus ihm heraus zu holen (Exegese) und das in eben diesen drei Beziehungen:

1. Die *Übersetzung*, bzw. das Übersetzen, (urspr. griech.: hermeneuein; s.o.) wird als hermeneutisches Problem viel zu wenig beachtet.¹¹⁹ Übersetzung sei dem sog. „Urtext“ entsprechend, der textkritisch festgestellt ist.¹²⁰ Sie ist dem Urtext nicht gleichgestellt, muß aber dem Urtext streng entsprechen. Eine biblische Paraphrase, die sich als Übersetzung ausgibt, obgleich sie inhaltliche und poetische Kraft des Urtextes mit Füßen tritt, ist nicht zu-

116 Übers.: „Der Buchstabe lehrt die Geschehnisse, was zu glauben ist, die Allegorie, der moralische Sinn, was zu tun ist, worauf wir hinaus wollen die Anagogie.“

117 Vgl. Frör, Hermeneutik, a.a.O., 23 - Der Vorwurf des Dualismus ist alt. Bemerkenswert ist aber Frörs Satz: „Der Humanismus führte über die mittelalterliche Hermeneutik grundsätzlich nicht hinaus...“ Ebd. 23 und dies bei aller historischen Arbeit. Ich möchte noch weiter gehen und sagen, daß auch Luther über diesen methodischen Ansatz nicht hinausführt. Wer seine Predigten, insbesondere die des Alten Testaments kennt, der weiß, daß dieser vierfache Schriftsinn bei ihm keineswegs durch ein „historisches Verständnis“ abgelöst wird.

118 Vgl. H. Barth, Exegese des Alten Testaments, 9. Aufl. 1980, 2 - Hier kann auch nicht der Satz helfen: „Wissenschaftlich-historische Exegese ist immer auch kritische Exegese.“ Ebd. 2. Das Bewußtsein in einer „Auslegungstradition“ zu stehen, ist an sich kein Fehler, im Gegenteil gehört dies zum Vollzug der Exegese. Daß dies „transparent“ bleiben sollte, steht allerdings nur zu oft im Gegensatz zu den geforderten methodischen Schritten und ihrer Bewertung im theologischen Studium.

119 Barth, Exegese, a.a.O., 112 wird die Übersetzung in 12 Zeilen abgehandelt, bei einem von Methodik überquellenden Buch von 145 Seiten! Das ist kein Einzelfall.

120 Dieser „Urtext“ ist beispielsweise gut bezeugt, so daß andere Lesarten faktisch überhaupt nicht ins Gewicht fallen, sondern allenfalls interessant sind, insbesondere die aus der Zeit des Marcionismus, in dem dieser nicht nur am Kanon insgesamt Veränderungen vornahm, sondern auch am Wortlaut einzelner neutestamentlicher Schriften, insbesondere im „Corpus Paulinum“, manipulierte, um auch hier die „Schöpfungsordnungen“ alttestamentlichen Ursprungs auszumerzen.

lässig. Hierher gehört auch die „Gute Nachricht“. ¹²¹ Eine wirkliche Übersetzung orientiert sich am Urtext, aber muß auch wirklich „deutsch“ reden. Eine Übersetzung heißt für uns *Verdeutschen*. Luther gebrauchte das Wort „dolmetschen“ daher identisch mit dem Wort „Deutsch reden“. ¹²² Luthers Übersetzung ist nicht zu verstehen, wird eben dieses Interesse an der deutschen - oder eben einer anderen - Sprache nicht verstanden, in die übersetzt werden soll. Dies erfordert höchsten Fleiß, aber auch unbedingte Treue, Erfahrung und Kenntnis auch der deutschen Sprache und nicht der bloßen Umgangssprache, die freilich beachtet werden muß. ¹²³ Wenn Luther formuliert: „Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, und danach dolmetschen“, ¹²⁴ meint dieser nicht, daß hier nur auf den Sprachgebrauch der „modernen“ Gossensprache einzugehen sei, sondern eben nur, nicht lateinisch, sondern eben „deutsch“ zu übersetzen. Zu den Regeln des Übersetzens zählen: Man finde

121 *Rothen*, Klarheit I, a.a.O., 13f.: „Ein besonders krasses und für das praktische Leben der Kirche besonders verheerendes Beispiel: Während die exegetische Wissenschaft sorgsam die entferntesten möglichen historischen Bezüge und Abhängigkeiten der Bibeltexte aufdeckt, ihre Formen richtig zu fassen versucht und peinlich darauf achtet, daß ja keine „Dogmatik“ aus den Texten herausgelesen wird, darf sich mit der sog. Guten Nachricht in den Kirchen ohne wesentliche Proteste eine Bibelparaphrase breitmachen, die sich als Übersetzung ausgibt, obgleich sie die poetische Kraft wie auch die inhaltliche Präzision der Urtexte mit Füßen tritt. Hauptsache, es läßt sich alles einordnen in Begriff und Frömmigkeit...“ „Nun wurde auch die „Gute Nachricht“ revidiert, bzw. „zurückrevidiert“ in vieler Hinsicht auf den Urtext hin. Freilich ist das Ziel längst nicht erreicht. Die Einbeziehung der Frauen in biblische Wendungen entspricht nun einmal nicht dem Urtext, nur dem Empfinden der Gegenwart! - Es wird, und hier hat Rothen gewiß recht, zu wenig theologisch über die Bedeutung von Übersetzungen nachgedacht. Ist es reiner Zufall oder nur ökumenische Rücksichtnahme, daß die „Einheitsübersetzung“ sehr der Lutherbibel gleicht? - Wer den Urtext kennt, kann da nur sagen: Wer „deutsch“ wirklich „übersetzen“ will und dabei die poetische Kraft der Bibel und ihrer Ursprache berücksichtigt, der muß bei Luther bleiben. Fraglich auch die sog. „Revisionen“ der Lutherbibel, gegen die Luther sich selbst ausgesprochen hat (W² XIX. 975), die *nichts* verbessern, wenn nun für „Ostern der Juden“ das Passafest steht oder man den Hymnus Phil. 2 nur noch mit großen Schwierigkeiten auswendig lernen kann. Der „Revisionen“ hat es kein Ende, ganz *gegen* Luthers Willen und Vermächtnis; vgl. Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes (= Veröffentl. d. Luther-Akademie Ratzeburg; Bd. 1) Erlangen 1980, 9ff.

Hinter diesen Versuchen steht der Wunsch einer „Übersetzung in's heutige Deutsch“, und zwar die Übersetzung der Übersetzung Luthers, nicht des Urtextes. Hier liegt das Dilemma für wissenschaftlich exakte Übersetzung ins Deutsche: Komme ich an Luther vorbei, wenn ich deutsch reden und übersetzen will? Bibelübersetzung ist sprachliches Ereignis, kein mechanischer Vorgang.

122 W² XIX, 969ff. An unzähligen Stellen zu belegen.

123 W² XIX, 977: „Und was soll ich viel und lange sagen von Dolmetschen? Sollte ich aller meiner Ursachen und Gedanken anzeigen, ich müßte wohl ein Jahr daran zu schreiben haben. Was Dolmetschen für Kunst, Mühe und Arbeit sei, das habe ich wohl erfahren, darum will ich keinen Papstesel, noch Maulesel, die nichts versucht haben hierin zum Richter oder Tadelr leiden...“

124 W² XIX, 974.

wirklich deutsche Ausdrücke und nicht Fremdworte oder Wendungen, die nur zu häufig aus Fremdsprachen entlehnt sind. Man übersetze auch einmal in sehr vorsichtiger Weise ein Wort mehr (das im Urtext nicht steht), wenn es den Sinn im Deutschen erhellt, z.B. das Wort „allein“ in Röm. 3,28.¹²⁵ Denn die Sprachen Hebräisch und Griechisch enthalten oft mehr als ein deutsches Wort sagen kann. Zudem ist es wichtig, gerade auch innerhalb des biblischen Kanons die Sprache zu kennen, und zwar *auch* das Hebräische als Grundsprache der Bibel. Denn die griechische Fassung des Neuen Testaments ist eben hebräisch geprägt.¹²⁶ Umgekehrt enthält manches deutsche Wort mehr (bzw. faßt zusammen), was mehrere hebräische und griechische Worte meinen. Die Übersetzung gehe immer nach dem „Sinn“ der Worte, nicht nur nach der grammatikalischen Richtigkeit. Schon die Übersetzung kann daher nur da gelingen, wo die „Sache“ vertraut ist. Eine gute Übersetzung ist ein Geschenk Gottes und entspricht dem Grundsatz der Klarheit der Hl. Schrift. Oft wird eine gute Übersetzung aber nicht geschätzt, bzw. Undankbarkeit ist auch hier der Welt Lohn.¹²⁷ Luthers Bibelübersetzung bildet hierin für mich immer noch etwas Unübertroffenes, weil sie beide Pole, biblischer Urtext und deutsche Sprache (nicht die Gassensprache) in Einklang zu bringen versucht und dies auch weithin geschafft hat. Dem „Volk auf's Maul zu schauen“, hieß für Luther nicht, sich dem sprachlichen Niveau seiner Umwelt anzupassen. Wer seinen „Sendbrief“ aufmerksam ließt, sieht, welche unendliche Mühe er in einen Satz verwandt hat, „in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen“.¹²⁸ Es muß also wirkliche Übersetzungsarbeit geschehen. Und dies

125 W² XIX, 978 - Der ganze Sendbrief vom Dolmetschen ist von der Frage beherrscht, ob seine Übersetzung von Röm. 3,28 dem Urtext entspricht. Erstaunlich ist, wie sehr hier Luther vom Deutschen her argumentiert (ebd. 974) und eben daher diese Stelle zu verstehen ist, nach der dem Volk aufs Maul geschaut werden muß. Dieses Wort fällt in die grammatisch höchst wichtige Überlegung Luthers zur deutschen Sprache W² XIX, 974: „Der Bauer bringt Korn und kein Geld, so lautet doch das Wort „kein Geld“ nicht so völlig deutlich, als wenn ich sage: Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld, und hilft hier das Wort „allein“ dem Wort „kein“ so viel, das es eine völlige, deutsche, klare Rede wird.“

126 Den Hebraismus im Neuen Testament zu beachten ist keine neue Forderung. Sie ist z.B. schon bei J. A. Bengel, GNOMON, Bd. 1 Stuttgart 1970, Vorrede § 14, LXVI zu finden: „Und je vertrauter der Leser des griechischen Neuen Testaments mit jener (alttestamentlichen, Verf.) Übersetzung ist, je besser er die hebräische Wort- und Satzordnung übersieht, desto mehr Fortschritte wird er machen.“ Diese Einsicht in eine sehr „hebräisch“ bestimmte Sprache, auch im Griechischen, ist damit nicht neu, wird aber immer wieder neu entdeckt. Angesichts der gegenwärtigen Zurückdrängung der hebräischen Sprache aus dem theologischen Studium, die ihre Parallele in der Nazizeit hat, ist eben auf diesen Zusammenhang hinzuweisen und zu beachten, daß selbst schwache Kenntnisse des Hebräischen zum Verständnis des Neuen Testaments im Griechischen eine Hilfe sind. Die „Sprachen“ Hebräisch oder Griechisch, sind *biblische* Sprachen, und Theologie, so hat es Luther einmal formuliert, nichts anderes als Grammatik, die sich mit den Worten des Hl. Geistes beschäftigt. - Mag man Griechisch auf das sogenannte „Koinä“ beschränken. Hebräisch muß gelernt werden, auch wenn es schwer fällt.

127 W² XIX, 977 auch 973: „Es ist bei der Welt kein Dank zu verdienen.“

128 W² XIX, 973.

schließt Interpretation immer schon ein.¹²⁹ „Revisionen“ des Luthertextes sind immer mit starken Bedenken behaftet gewesen und sollten nicht so auftreten, als seien sie ursprünglich. „Eine Revision kann stets nur ein mehr oder weniger starkes Abweichen von dem Text letzter Hand sein.“¹³⁰ Was an Luthers Übersetzung ins Deutsche fasziniert, ist nicht die Tatsache einer Übertragung in eine schon vorhandene Sprachgestalt, sondern das biblische Sprachereignis, aus dem die deutsche Sprache hervorgegangen, bzw. durch das sie geprägt wurde. Übersetzung muß so Sprache nicht nur „aufnehmen“, sondern muß diese *prägen*, ja *schaffen*, wie überall in der Welt zu beobachten ist, wo die Bibel übersetzt wird. Es kommt also schon in der Übersetzung zu jenem „Ereignis“, in dem Gott selbst „Sprache“ wirkt und schafft, bzw. bestehende Sprache neu interpretiert und in seinen Dienst stellt. Übersetzung ist ein zutiefst theologischer Vorgang, den Luther für den deutschen Sprachraum immer noch vorbildlich und normativ bewältigt hat.¹³¹

2. Die *Auslegung* (Exegese) der Hl. Schrift, d.h. ihre homiletische Erklärung, die auf die „Anwendung“ zielt, aber nicht mit ihr identisch sein kann, orientiert sich streng am Urtext und dessen Buchstaben und der treuen Übersetzung desselben. Dabei hat der Urtext Vorrang vor der unzureichenden Übersetzung. Sie verfährt nach folgenden drei Grundregeln: **a) Die Auslegung sei geschichtsgemäß, d.h. es gilt, den „wörtlichen Sinn“ (= Sensus literalis), bzw. „Historicus“ (= historischer Sinn) so genau wie möglich zu erfassen.** Veranlassung, Gründe usw. warum dies so da steht, sind zu un-

129 Vgl. U. Geiler, 1975 - wirklich letzte Revision, in: Möglichkeiten, a.a.O., 17.

130 Ebd. 19.

131 In seinem Vortrag zum 100jährigen Jubiläum der Pella-Gemeinde Farven (noch nicht erschienen) erklärt H. Günther den nicht leichten Umgang des Übersetzens und die Bedeutung der Lutherbibel als erste und wichtigste „Urkunde einer gemeinsamen deutschen Sprache“. Er unterscheidet den Typus der „wörtlichen“ Übersetzung, der „philologischen“ Übersetzung, die sich darum bemüht, den Urtext zur Sprache zu bringen und den der „kommunikativen“ Übersetzung, die am „heutigen Deutsch“ orientiert erscheint. Luther ist hier eigentlich nicht einzuordnen. Er versuchte, die Bibel „in die Kraft der deutschen Sprache“, „zum Herzen zu bringen“ - „also, Luthers Deutsch ist auf der Suche nach der Kraft der Sprache, das Herz zu erreichen.“ Was Luther dabei erreicht, „kommt unmittelbar her aus den Ursprachen der Bibel, zusammengebracht mit dem Deutschen.“ Neben diesen Sätzen weiß Günther zu würdigen, daß Luthers Übersetzung zum Vorlesen, Singen, Lernen und Beten war und doch theologisch zugleich eine absolut verlässliche Wiedergabe der Hl. Schrift darstellt.

Luthers Übersetzung schaffte also erst so etwas wie die deutsche Sprache: „Denn zu jener Zeit war es keineswegs selbstverständlich, daß ein Deutscher deutsch reden konnte;“ (W. Walther Luthers Deutsche Bibel, Berlin 1917. 45), auch wenn sich Luther keine neue Sprache erfunden hat. „Was ihn vor seinen Zeitgenossen auszeichnete, war dieses, daß er ein ungemein feines sprachliches Empfinden besaß, daher die entsetzlichen Mängel des zu seiner Zeit bei den höheren Ständen herrschenden Deutsch erkannte, und daß er seine ganze Kraft daran setzte, um seine Muttersprache wieder rein zu lernen.“ ebd. 47. Luther überwand damit nicht nur den Einfluß fremder Sprachen, sondern auch die Zersplitterung in eine Menge von Dialekten. Schon Walther sagt, ebenso wie Günther, daß Luther der sächsischen Kanzleisprache in der Orthographie und als bevorzugten Dialekt folgte, nicht im Wortschatz; Walther, ebd. 51.

tersuchen, alles, was dazu dient, den „ursprünglichen“ Sinn zu erfassen. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen muß der „Sensus literalis“ stehen (zu unterscheiden vom „Sensus literae“, d.h. der sklavischen Hörigkeit auf jeden Buchstaben), da oft einem Wort schon unterschiedliche Bedeutungen zukommen. Es geht um den „intendierten Sinn“ und diesen festzuhalten (dazu auch die Unterscheidung von „Usus loquendi generalis“; „Specialis“, d.h. einem engeren und weiteren Sprachgebrauch). Hierher gehören textkritische, historische, sprachgeschichtliche, sowie gattungsgeschichtliche Überlegungen, doch niemals so, daß das klare Zeugnis der Hl. Schrift von außen her erst seine Erhellung erfahre, sondern diese aus sich selbst interpretiert werden muß. Hierher gehören auch alle Fragen, die Ort, Zeit, Veranlassung und Zweck der Abfassung einer Schrift betreffen und die von der modernen „historisch kritischen Exegese“ angesprochen werden, aber durchaus auch traditionelle Anliegen lutherischer Hermeneutik betreffen, freilich nur mit Einschränkungen versehen.¹³² Die eigentlich harmloseste „Textkritik“ stellt nach sachlicher Prüfung den Wortlaut fest nach dem Gewicht der Textzeugen nach folgenden Regeln: a) „lectio difficilior lectio probabilior“ (= Die schwierigere Lesart ist vorzuziehen) außer bei Sinnlosigkeit. b) Diejenige Lesart ist sekundär, deren Entstehung aus der anderen am ungewundensten nachzuweisen ist.¹³³ Dabei ist die moderne „Konjekturekritik“, die hinter den Text geht und ihn nach Vermutungen ändert, unberechtigt. Der Text der Hl. Schrift ist im allgemeinen hervorragend überliefert.¹³⁴ Vom wesentlichen Sinn kann durch Textkri-

132 In der Methodik werden hier „die Fragen nach den Voraussetzungen eines Textes bzw. seiner Textstufen“ behandelt. *Barth*, *Exegese*, a.a.O., 10f. Was geschieht hier, wenn gesagt wird, daß es nicht nur um den Werdegang eines Textes, sondern um „Textstufen“ gehe? Diese zweite Dimension der Methodik mit ihren formgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen Fragestellungen ist es, die im Allgemeinen zu Problemen führt. Hier geht es darum, wie die „Geschichte“ die Gestalt bestimmt, nicht aber der dreieinige Gott. Daß der Sprachraum, die „geistige Welt“ und zeitgeschichtliche und soziale Gegebenheiten den Verfasser bestimmten, bzw. seine Bezogenheit auf den Adressaten, impliziert schon theologische Entscheidungen von größter Tragweite. Vgl. *Barth*, *Exegese*, 11.

133 W² IX, 1089; VIII, 1719 u. 1852; XIV, 600 - *Schlink* stellt fest: „Unter Heranziehung, Vergleichung und Gruppierung aller erreichbaren Überlieferungen desselben Schrifttextes ist unter Berücksichtigung der bekannten Regeln der Textveränderung (z.B. Vereinfachung schwer verständlicher Texte in späteren Abschriften) der wahrscheinlich ursprünglichste Text festzustellen.“ Textkritik gilt in der Gemeinde als erster Anstoß an der „historisch-kritischen“ Methodik, aber sie ist weder ein „modernes“, noch ein im eigentlichen Sinne gefährliches Instrument. Allerdings stellt sich durchaus bei sinngemäß schwierig zu vermittelnden Stellen des Neuen Testaments erstaunlicher Weise die Frage nach Varianten der Textüberlieferung. Und nicht selten ist zu beobachten, daß hier solche Varianten trotz textkritisch klarer Vorgaben bevorzugt werden.

134 Ich habe dies in Oberursel seiner Zeit gehört und gelernt. Man stelle hier nur einmal den Vergleich zwischen den ungleich älteren Handschriften des Neuen Testaments und der Überlieferung griechischer Philosophen, wie z.B. Platon, an. Kein Mensch kann sagen, ob diese oder jene Schrift wirklich von Platon ist, bzw. nicht verfälscht wurde. Auch historische Kritik kann dies jedenfalls nicht mehr so eindeutig festhalten, wie beim Neuen Testament! Mit anderen Worten: Es gibt kein Dokument der Weltgeschichte, das so gut bezeugt ist, auch wenn wir die Urschrift nicht besitzen. Die Forderung *Bengels*,

tik nichts in Frage gestellt werden. Vor der „Literarkritik“ ist deshalb zu warnen, weil sie prinzipiell der älteren „Konjektaalkritik“ folgt und nach Indizien sucht, die zur Entstehung des Textes in mündlicher oder schriftlicher Weise vorausgegangen sein sollen. Dennoch ist die Literarkritik insofern zuzulassen als sie die historische Eigenart, Abgrenzung und Ganzheit untersucht, sowie den biblischen *Kontext* aufzeigt.¹³⁵ Sie fragt nach Verfasser, Ort und Zeit der literarischen Fassung und dient der „historischen Sinnbestimmung“.¹³⁶ Die sog. „Überlieferungsgeschichte“ will *mündliche* Überlieferungen und Entstehungsverhältnisse analysieren und geht damit dezidiert *hinter* die biblischen Texte zurück.¹³⁷ Insofern dies dazu dient, die Endgestalt in ihrer historischen Wahrhaftigkeit zu untermauern, ist dagegen nichts einzuwenden. Meist aber bleibt die Entstehung unklar, bzw. wird der biblische Text einem Entstehungsprozess eingeordnet, der ihn selbst nicht mehr zu Wort kommen läßt. So sehr es interessant wäre zu wissen, wie z.B. Worte Jesu in die Evangelien gefunden haben und dies scheinbar für die neue Exegese klar ist, so sehr muß auch auf die Aussichtslosigkeit solchen Verfahrens hingewiesen werden.¹³⁸ Die sog. „Redaktionsgeschichte“ bezieht sich dage-

GNOMON, a.a.O., Vorrede § 8, 21 LX: „Sehr zu wünschen wäre eine solche Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, in der der Text selbst die gesamte echte Lesart unter Auflösung aller Verschiedenheit deutlich und erschöpfend darbietet,“ ist längst erfüllt.

135 Vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O., 30ff. - Barth u.a. definiert Literarkritik mit folgenden Worten: „Die LK untersucht Einzeltexte und größere Textkomplexe auf der Stufe schriftlich festformulierten Wortbestandes.“ Die Literarkritik orientiert sich also an der „Stufe“ des „schriftlich festformulierten Wortbestandes“ ebd. 32. Sie behandelt freilich auch die Frage, ob ein Text von einem Verfasser schriftlich fixiert wurde oder mehreren, in dem sie literarische Uneinheitlichkeiten aufdecken will. ebd. 33. Das führt nicht nur leicht zu wilden Spekulationen, sondern läßt sich auch leicht, noch leichter als die Textkritik, instrumentalisieren.

136 Ebd. 12 „Literarkritik“ fragt nach „inhaltlicher Ganzheit“, dem „Kontext“ vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O., 36f, und gilt ebenso wie die Textkritik nur als „Vorarbeit“ in der Darstellung der modernen Methodik, ebd. 38.

137 Ebd. 13, 40ff.

138 Bei der Überlieferungsgeschichte ist immer zu betonen, daß „Worte Gottes“ oder „Worte des Herrn“ sehr genau und getreu überliefert wurden. Ein Wort des Rabbis wurde und wird nicht nur gehört, sondern „gelernt“. Die Überlieferung ist *treu*, wörtlich *treu* zu nehmen. Was das Neue Testament etwa an Worten Jesu überliefert, ist auch historisch zuverlässig. Jede Exegese, die dem widerspricht, ist mit Vorsicht zu genießen. Wer wollte heute *gegen* den Wortlaut der Bibel behaupten, er wüßte von der Untreue der Überlieferer? Grundtext ist hier z.B. der *älteste* Abendmahlstext des Neuen Testaments 1. Kor. 11,23ff., wo es heißt: „Ich habe es vom HERRN empfangen, was ich euch weitergegeben habe.“ Die Boten des Neuen Testaments und auch des Alten Testaments haben Erstaunliches geleistet. Sie haben Worte wirklich historisch „getreu“ vermittelt, Worte Gottes und Worte Christi. Sie haben sich damit unter ihren HERRN gestellt, auch in dem, was sie nicht mitgeteilt haben oder was nicht in den Evangelien als „Ipsissima vox“ (= eigenste Stimme) Christi erscheint, aber in den Briefen als solches zitiert wird. Das Problem der „Überlieferungsgeschichte“ besteht darin, daß hier mündliche Überlieferungen und Entstehungsprozesse erforscht werden, die der schriftlichen Fassung vorausgehen. Ausdrücklich geht es um die „Veränderungen“, die Überlieferungstücke dabei erfahren, etwa durch erzählende Akzente, theologische Positionen, das Milieu, Institutionen oder durch Ausgleichungsversuche. Vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O. 43f.

gen wieder auf den vorliegenden Text in seiner schriftlichen Erstgestalt (= mündliche Letztfassung), geht aber davon aus, daß Textkomplexe Veränderungen in der Überlieferung erfahren haben. Dies ist insofern richtig, als die kanonische Endgestalt historisch nicht von Anfang an bestand, auf der anderen Seite gilt auch hier das, was zur Überlieferungsgeschichte gesagt wurde (s.o.) Wir betrachten die Texte nicht in ihrer historischen Geschichte (oder Vorgeschichte), sondern in ihrem kanonischen Bestand.¹³⁹ Die sog. „Formgeschichte“ stellt die sprachliche Gestalt in Analogie zur „realen geschichtlichen Welt“ dar und untersucht in der Feststellung bestimmter Gattungen die Sprachwelt, festgeprägte Wortbildungen (Formeln) und Gattungen. Sie fragt nach dem „Sitz im Leben“. Dies ist insofern zulässig, als Texte sehr deutlich von selbst zeigen, welchen Sitz im Leben sie haben. Andererseits kann der Sitz im Leben und die gattungsgeschichtliche Bestimmung den Inhalt nicht bestimmen.¹⁴⁰ Die sog. „Traditionsgeschichte“ sucht nach „Sachinhalten“, die in der Geschichte als sprachliche Muster religionsgeschichtliche Zusammenhänge ergeben. Diese Fragestellung ist insofern zu bejahen, als sie biblische Zusammenhänge geschichtlich aufarbeitet und damit den biblischen Zu-

139 „Redaktionsgeschichte“ steht in einem engen Zusammenhang zur Überlieferungsgeschichte, setzt diese nur im Bereich der schriftlichen Überlieferung fort; vgl. *Barth*, Exegese, a.a.O. 13: „Sie zeichnet dabei die Geschichte eines Textes von seiner schriftlichen Erstgestalt über die Ergänzungen bzw. Kommentierung durch Zusätze und über die Aufnahme in größere Komplexe bis hin zur Letztfassung im vorliegenden literarischen Kontext nach und bestimmt die in dieser Geschichte wirksamen geschichtlichen Faktoren und Aussageintentionen.“ Grundsätzlich ist daran von Seiten luth. Hermeneutik nichts zu kritisieren. Denn es ist selbst einem Luther, Flacius oder Chemnitz klar, daß das Aufgeschriebene von Evangelisten oder Propheten gesammelt und in ihrer Weise geordnet wurde. Aber auch hier ist nach theologischer Entscheidung gefragt. Ist die Letztgestalt des Textes die Verbindliche oder nicht? Diese Frage löst keine „Methodik“ allein, sondern muß dogmatisch entschieden werden.

140 „Formgeschichte“ erkennt zurecht, daß der biblische Text eben kein „Text“ ist, sondern „Wort“ in seiner vielfältigen Bedeutung. „Da die Frage nach der Funktion in der Geschichte notwendig zur Gattung gehört, hilft formgeschichtliche Betrachtungsweise dazu, den Handlungs- und Wirklichkeitsbezug eines Textes - durch Vergleich mit ähnlichen Texten - zu erkennen. Das heißt: diejenigen Punkte wahrzunehmen, an denen ein Text über die rein literarische Ebene hinausweist auf das besondere Interesse der Träger...“ (*K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 10). Dabei kann man sich nicht auf bestimmte Gattungen fixieren, etwa die dogmatische Rede oder „kerygmatische“ Rede, ohne den Sinn des Wortes zu verstellen. Wenn z.B. *M. Kähler* schrieb: „Die Bibel, die Urkunde der die Kirche begründenden Predigt.“ In: *Dogmatische Zeitfragen*, 2. Aufl. Leipzig 1907, 2. ebd. 23ff, dann reduzierte er die Bedeutung dieses Wortes schon auf das „Kerygma“ wie *Bultmann* (*Kähler*, ebd. 28).

Besondere Impulse erlangte die Formgeschichte vor allem im Alten Testament durch die Arbeiten von *Westermann*, im Neuen Testament durch *Berger*. Freilich wird auch bei diesen Vertretern deutlich, daß bei allen berechtigten Anliegen (Gattungsbestimmungen sind nicht neu!) ein Interesse des Textes über die literarische Ebene hinaus, wie sie oben *Berger* konstatiert, auch dazu führen kann, am Text vorbei zu interpretieren. Zudem ist der „Sitz im Leben“ oft nur ein Ansatz, die Worte der Hl. Schrift in ihrer historischen Bedingtheit darzustellen, ja sogar zu meinen, Worte der Hl. Schrift seien eben nur völlig „situationsgebunden“ oder „spontan“ niedergeschrieben und überliefert worden. - Gattungsgeschichtliche Überlegungen können daher nur insofern dem Verständnis dienen, als sie dem „Text“ dienen und nicht über ihn hinaus führen.

sammenhang stark hervortreten läßt. Sie verbindet vor allem die beiden Testamente, in denen ja auch, historisch betrachtet, Sachelemente immer wieder ihre Wiederaufnahme finden.¹⁴¹ Andererseits ist davor zu warnen, biblische Sachinhalte zu bloßen „Strömungen“ im geistigen Raum zu pervertieren und durch die Traditionsgeschichte Spannungen und Brüche zu nivellieren. Die Einheit der Bibel kann nicht traditionsgeschichtlich begründet werden, weil diese Einheit eine höchst zweifelhafte, auf jeden Fall keine theologisch fundierte Einheit darstellen könnte. Einer Gemeinde auszulegen, daß sich diese oder jene Elemente durch die Hl. Schrift durchziehen, macht noch nicht deutlich, was dieser alttestamentliche Text etwa, der auszulegen ist, *uns* sagt. Aussagekräftig wird hier ein Prozess, der die Autorität des Bibelwortes verdrängt.

Bisher bewegten sich alle diese Auslegungskriterien im Bereich der Geschichtlichkeit, genauer der „Geschichtsgemäßheit“! Sie ist in der luth. Hermeneutik nie geleugnet worden, ja auch über sie hinaus, obwohl sie nun in der historisch-kritischen Methode geradezu die Alleinherrschaft erlangt hat. b) **Der andere Grundsatz luth. Hermeneutik ist dagegen als „Dogmatismus“ verschrien, in Vergessenheit geraten¹⁴²: das Prinzip der Ähnlichkeit, lat. der „Analogia fidei“ (= Glaubensähnlichkeit), entsprechend des „Parallelismus realis“ (= Realparallelismus) und zwar nun gerade auch in einem weiteren, theologischen Sinne.**¹⁴³ Kontextuelle Untersuchungen unmittelbarer Art (Abgrenzung der Perikope usw.) reichen nicht aus, um das zu erfassen, was mit „Analogia fidei“ gemeint ist und die Klarheit der Hl. Schrift in den „Sedes doctrinae“ (= Grundstellen der christlichen Lehre) bezeichnet. Die Analogie des Glaubens stellt ganz bewußt die Artikel des Glaubens, das „Credo“, nicht als historisches Fragment, sondern in seinem überzeitlichen Wahrheitsgehalt in den Vordergrund. Wichtig ist hier, den unterschiedlichen Sinn von „Kontext“ zu erfassen. Kontext im historisch-kri-

141 Dabei erscheinen auch hier die Schwierigkeiten unüberwindlich. Für G. v. Rad ist die Frage des „typischen Traditionsprozesses“ im Bereich des Alten Testaments die Frage der Zukunft, aber eben nur in einer „ständigen Neuaktualisierung“. Vgl. v. Rad, *ThAT* II, a.a.O., 447. Der „Stoff“ wird hier durch Aktualisierungen im zeitgeschichtlichen Kontext an die „Schwelle des Neuen Testaments“ getragen, so daß sich für Rad die Neuinterpretation des Alten Testaments im Neuen nur als Fortsetzung ergibt. Klar ist, daß hierbei das Alte Testament auch für Rad keine „normative Bedeutung“ behält, ebd. 436.

142 Darauf weist zu Recht E. Lerle hin: „Mit der Bibel befaßte sich immer weniger die gläubige Gemeinde und immer ausschließlicher der kleine Kreis der Theologen. Auslegungsversuche, die Spuren der „Analogia fidei“ aufwiesen, wurden oft mit viel Pathos als „unwissenschaftlich“ gebrandmarkt, aber Auslegungen nach der Analogie anderer unchristlicher Glaubensgrundsätze, wie Evolutionismus, Hegelsche Dialektik, Erklärung der Persönlichkeit aus kulturellen und zeitgeschichtlichen Milieu usw. sah man auch bei offensichtlichen Umdeutungen als sachlich nicht zutreffend, aber immer noch als „wissenschaftlich“ an. Lerle, Voraussetzungen, a.a.O., 22.

143 Leise taucht dieser Grundsatz in der Dogmatik *Schlinks* auf: „Der in den alt- und neutestamentlichen Schriften in mannigfaltiger Weise bezeugte Gesamtzusammenhang der Taten Gottes ist im Auge zu behalten...“; ebd. 639.

tischen Sinne bildet nur das, was „historisch“ kontextuell gelten kann, zumal Kontext eben auch und gerade hier in der Methodik eben allzuoft nicht „Kontext“ bezogen ist, sondern auf formgeschichtliche Gesichtspunkte anspielt. Kontext wird zum Inbegriff kontextueller Theologie, in der der Kontext über den Sinn des Textes die Herrschaft anstrebt. Alles das ist mit der „Analogia fidei“ im Sinne luth. Hermeneutik nicht gemeint. Diese Kontextualität konzentriert sich streng an dem Gesamttext der Hl. Schrift, was auch weitere Unterscheidungen in der luth. Hermeneutik zeigen. Zu unterscheiden ist da der Wortparallelismus („Parallelismus verbalis“) vom Sach- oder Realparallelismus („Parallelismus realis“). Ein Wortparallelismus kann zwischen verschiedenen Stellen bestehen, die aber doch kein Sachparallelismus enthalten. Umgekehrt kann ein Sachparallelismus bei unterschiedlichem Wortlaut bestehen. Aus einem Sachparallelismus heraus kann theologisch argumentiert werden („Parallelismus est argumentativus“). Der Ausleger hüte sich vor unrichtiger Nutzung eines vorhandenen Wortparallelismus und der irrtümlichen Annahme eines Sachparallelismus. Bei der Verwertung des Parallelismus darf nie der Kontext außer acht gelassen werden. Der Kontext ist immer ein näherer und entfernterer, ein vorangehender und ein nachfolgender. Dies muß sauber unterschieden werden. Der nähere Kontext und das Vorangehende haben Vorrang. Keine Auslegung ist zulässig, die sich nicht mit dem Kontext, d.h. der „Analogia fidei“ verträgt.¹⁴⁴ Alle diese - nicht neuen - Regeln bezeugen die Textbindung der Glaubensanalogie und daß sie nicht einen metaphysischen Überbau darstellt, nicht für Luther und auch nicht für die luth. Orthodoxie.

c) Die Auslegung sei drittens „sinnsbildgemäß“ („Allegoria“): d.h. dort, wo ein nicht buchstäblicher Sinn des Textes gegeben ist, bzw. der Text selbst verschiedene Ebenen anzeigt, ist es erlaubt, ja geboten, allegorisch, bildlich zu verfahren und zu betrachten. Dies steht nicht im Gegensatz zur Geltung des „Sensus literalis“ wie bei einem „Sensus mysticus“ (= mystischen Sinn). Erst wo die Hl. Schrift selbst verschiedene Verstehens Ebenen anzeigt, ist „tropisch“ zu verfahren. So hat es Luther selbst vorgegeben und nicht erst die luth. Orthodoxie im Rückgriff auf den vierfachen Schriftsinn beschrieben.¹⁴⁵ Im Allgemeinen ist die Rückkehr auch zu einem „geistlichen Sinn“ sogar in der wissenschaftlichen Hermeneutik zu beobachten. Hatte z.B. J. Jeremias in allen Gleichnissen Jesu nur *ein* „Tertium comparationis“ (= Vergleichspunkt) angenommen, ist man hier jetzt schon wieder sehr viel vorsichtiger geworden.¹⁴⁶ Es gilt immer noch als Grundsatz luth. Hermeneutik, der über alle Überlegungen von Vergleich, Bildwort, Gleichnis, Pabel, Beispielerzählung usw. hinausgeht: *alle* Bilder und Gleichnisse

¹⁴⁴ Vgl. Luther W² VIII, 380f.

¹⁴⁵ W² XVIII, 1820ff., XX, 249. 910; XIX 1312ff., XXII 1345.

¹⁴⁶ Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1970 - Jeremias war dabei von der Ansicht geleitet, den „Urklang“ der Gleichnisse Jesu wiederzufinden und sie vom Denken der Urkirche zu befreien. Die weitere Diskussion zeigt, daß Jeremias' „Abstraktionen“ schon bei E. Linne-

sind so zu nehmen wie sie da stehen („Ich *bin* das Licht der Welt“ heißt eben nicht: „Ich *bedeute* das Licht der Welt“!). Insbesondere in den Gleichnisreden sind folgende Regeln zu beachten: In ihnen wird nicht nur in einer versinnbildlichenden Darstellung eine allgemeine Lehre dargeboten („Tertium comperationis“), sondern es müssen durchaus die einzelnen Züge Beachtung finden, ohne sie zu pressen. Bloße Einkleidung, Ausschmückung ist in der Bibel nicht zu finden. Auch in der „Bildseite“ der Gleichnisse manifestiert sich die biblische Wahrheit. Der Grundgedanke muß hermeneutisch in seiner bestimmten Individualisierung behandelt werden. Dem sind Grenzen gesetzt, da die tiefsten Geheimnisse solcher Gleichnisse oft nicht zu deuten sind und eine offenbare „Deutelei“ nur den Witz und die Phantasie des Auslegers widerspiegeln. Allem Gezwungenen und Gekünstelten ist nach der „Analogia fidei“ entgegenzutreten. Wie sehr bewegen wir uns damit schon auf dem Gebiet der Homiletik! Aber Hermeneutik und Homiletik zu trennen, war für die luth. Hermeneutik immer ein Unding und ist es bis heute. Wie wenig kann sich der wirkliche Ausleger vor der Gemeinde des „tropischen Sinnes“ erwehren und wie wenig ist der Gemeinde damit gedient, auseinanderzusetzen, daß Jesus dies ursprünglich nicht so gemeint habe? Textlich ist solche tropische Auslegung immer und mit gutem Gewissen berechtigt, wo das biblische Zeugnis dazu Anlaß gibt.

3. Die *Entscheidungsfindung* in theologischen Streitfragen nach der Hl. Schrift als Regel und Richtschnur („Regula atque norma“) kirchlichen Lebens (Hermeneutik als kirchl. Entscheidung) ist ein sträflich vernachlässigtes Gebiet, obwohl die lutherischen Bekenntnisse gerade davon reden,¹⁴⁷ ver-

mann und E. *Fuchs* auf Kritik stoßen. Jeremias habe zuwenig den Lebenszusammenhang der Gleichnisse im Auge!

Die Tendenz, Gleichnisse von Allegorie zu trennen, sind zwar methodisch wichtig, da es hier um einen zweistufigen Verstehensprozess geht, aber sachlich nicht scharf zu vollziehen, weder im Alten, noch im Neuen Testament. Jürgen *Roloffs* These, daß Allegorie eben die Gemeindebildung darstelle, Jesus selbst keine ausgeführten Allegorien gelehrt hätte, ist, nach übereinstimmendem Urteil der heutigen Forschung, zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Vgl. *Roloff*, Neues Testament, a.a.O., 94.

147 Die luth. Dogmatik sah sehr klar die eigentliche Frage darin, ob ein Urteilsspruch aus der Hl. Schrift erhoben werden könne; vgl. *Schmid*, Dogmatik, a.a.O., 28. - Dies ist im Grunde der Sinn auch von „Solida Declaratio. Von dem summarischen Begriff“, BSLK 827ff. Hier wird die Schrift nicht nur in ihrer Auslegung, sondern als Richter und Richtschnur über Lehre und Ordnung der Kirche geschildert. Wie übrigens in den gesamten lutherischen Bekenntnisschriften geht es immer um kirchliche Mißbräuche und damit um konkrete Entscheidungen der Bibel über die Ordnung der Kirche. Dabei darf nicht eine „Ordnung“ als biblisch sanktioniert werden. Das Neue Testament selbst erhebt keine Kirchen- oder Gemeindeordnung zum absoluten Maßstab.

Martin *Chemnitz* unterscheidet in der Auseinandersetzung mit dem Tridentinum acht unterschiedliche Formen von Traditionen, an deren Anfang Christus und die Apostel stehen. „Primum genus traditionum illud constituimus, quod es, quae Christus et apostolis viva voce tradiderunt, quae postea ab evangelistis et apostolis literis consignata sunt, saepe vocantur traditiones“ (*Schmid*, a.a.O., 39). Es gibt keine feinere Untergliederung verschiedenster Wichtigkeitsstufen biblischer Überlieferung als die, die hier M. *Chemnitz* bietet. Weit entfernt davon, nur zwei Stufen zu kennen, nämlich die historische und die metaphysisch gültige, schöpft *Chemnitz* aus der Hl. Schrift selbst die Kriterien für ihre Gültigkeit.

nachlässigt, nicht ohne Grund, in einer Zeit, in der bei „theologischen Entscheidungen“ von einer biblischen Grundlage kaum mehr die Rede sein kann.¹⁴⁸ Hier ist zunächst grundsätzlich festzuhalten: In kirchlichen Entscheidungen geht es in dem, was gelten soll, zuerst um die Autorität des HERRN, bzw., das Herrenwort, dann um das, was die Apostel und Propheten gelehrt und kirchlich geordnet haben.¹⁴⁹ Kirchliche Bekenntnisse und Traditionen sind der Hl. Schrift untergeordnet, auch private Zeugnisse und erst recht kirchliche Ordnungen.¹⁵⁰ Sie verstehen sich von der Hl. Schrift. Sie sind zu hören, insofern sie mit der Hl. Schrift übereinstimmen und ihr entsprechen.¹⁵¹ In *Lehrfragen* kann sich die Kirche nur auf helle Stellen („Sedes doctrinae“) berufen und ihre dogmatischen Grundlehren begründen.¹⁵² „Schlußfolgerungen“ sind zulässig, wenn sie in der Hl. Schrift begründet sind. „Buchstabensucht“ ist ebenso abzulehnen, wie die Berufung auf den Hl. Geist allein.¹⁵³ In allen Fragen ist der Konsens mit den Vätern (kath. Konsens) zu suchen.¹⁵⁴ Die lutherische Kirche steht nicht gegen die Traditionen, sondern gegen falsche Traditionen, d.h. gegen Traditionen, die sich über das Schriftzeugnis erheben, ungesunde Lehre, widersprüchliche Lehrmeinungen. In den Fragen, die nicht Lehre, sondern kirchliche *Ordnung* betreffen, ist festzustellen, ob diese freie Mitteldinge („Adiaphora“) darstellen oder Anordnungen des HERRN oder seiner Apostel, die zu allen Zeiten gelten.¹⁵⁵ Ordnungen sollen grundsätzlich „bewahrt“ werden,¹⁵⁶ damit die Erbauung nicht gestört und Anstand gewahrt wird. Reine Bräuche und Ordnungen können je nach Zeit und Ort geändert werden, wie die Hl. Schrift selbst zeigt. Hier ist aber genau zwischen der biblischen Ordnung und der *Ausformung* jener Ordnung (Namen; Organisation usw.) zu unterscheiden. Jene Ausformungen sind „frei“, die An-

148 Dazu das schon zitierte Buch von R. Slenczka, *Entscheidung*, a.a.O., 144ff.; 203ff., das deutlich macht, wie gegensätzlich diese Aussagen zur momentanen konziliarischen, synodalen und pastoralen Wahrheitsfindung geworden sind.

149 Diese Zusammenziehung ist nicht unbiblisch. Die Apostel stehen mit Christus zusammen für den Grund der Kirche vgl. Eph. 2,18f.

150 BSLK SD 836f.

151 BSLK SD, 838, lat. Text, 3.

152 Die Unterscheidung zwischen Ordnungs- und Lehrfragen ist nicht von unerheblicher Bedeutung.

153 Vgl. Chemnitz, *Examen I*, a.a.O.81

154 Selbst in der letzten Klasse der „Traditionen“ schildert Chemnitz, daß nicht schlichtweg alle Traditionen der Kirche zu verwerfen seien, auch solche nicht, die unter dem Namen und Titeln der Alten Kirchenväter gepriesen werden: „Denn welche entweder in der Schrift enthalten sind oder mit der Schrift stimmen, mißbilligen wir nicht.“ lat. Chemnitz, *Examen I*, a.a.O., 99 Zwischen Schriftgemäßheit und dem, was die Schrift selbst enthält, wird hier kein großer Unterschied gemacht. Beides liegt auf gleicher Ebene. Unterschieden wird nur das, was *kein* Schriftzeugnis hat. Jenes kann dem Frieden dienen, ist aber frei und „Mittelding“ zu nennen; ebd. 99.

155 Vgl. Elert, *Glaube*, a.a.O. § 72, 413ff.

156 Vgl. M. Chemnitz, *Examen I*, a.a.O. 85.

ordnung des HERRN und der Apostel nicht. In den freien Mitteldingen ist bei Veränderungen Ärgernis zu vermeiden. Führt eine solche Veränderung zu Ärgernis, ist sie zu unterlassen. In „Statu confessiones“, d.h. im Bekenntnisfall, in dem jede Veränderung auch in äußeren Ordnungsfragen zu Mißverständnissen führt, wird auch ein Mittelding zum Gegenstand kirchlichen Bekenntnisses.¹⁵⁷

Es mag merkwürdig erscheinen: Jene methodischen Überlegungen stehen voll und ganz auf der Grundlage des lutherischen Bekenntnisses. Sie sind damit nicht nur Privatmeinungen dieses oder jenes Theologen und sei es Luthers selbst. Immer drängt die lutherische Hermeneutik zur Wirklichkeit der Kirche, der „Una sancta ecclesia catholica“ (= eine, heilige, allgemeine Kirche). Sie bleibt damit aber auch unterschieden von Versuchen, sie von der kirchlichen Wirklichkeit zu lösen. Niemand hat jemals eine neue „Methode“ der Schriftauslegung erfunden, außer denen, die damit dezidiert etwas verfolgten, was gegen den Konsens der Kirche und ihres Schriftverständnisses verstößt. Regelverstöße hat es dabei immer gegeben. Das ist nicht zu leugnen. Die Regeln selbst standen aber immer fest. Luthers Verdienst ist es einzig und allein, sie neu entdeckt und besonders klar vertreten zu haben.

6. Die Schriftauslegung der Reformation und wir

Es wäre nun unaufrichtig, diese Darstellung nicht auch der kritischen Rückfrage zu unterziehen, die die heutige sog. „Schriftkrise“ stellt. Stellvertretend für alle meint W. Pannenberg: „Das Verhältnis der Theologie zu den biblischen Schriften stellt sich *heute* in zweierlei Hinsicht anders dar als zur *Zeit* Luthers: Erstens, für Luther *war* der Wortsinn der Schrift *noch* identisch mit ihrem historischen Gehalt. Für *uns* hingegen *ist* dies beides auseinander gerückt; das Bild der verschiedenen neutestamentlichen Verfasser von Jesus und seiner Geschichte *kann* nicht *mehr* ohne weiteres als identisch mit dem tatsächlichen Hergang der Ereignisse gelten. Damit hängt ein Zweites zusammen: Luther *konnte* noch seine eigene Lehre mit dem wörtlichen Inhalt der biblischen Schriften gleichsetzen. Für *uns* hingegen ist der *historische* Abstand jeder *heute* möglichen Theologie vom urchristlichen Zeitalter unübersehbar und zur Quelle der uns am meisten bewegenden theologischen Probleme geworden (Sperr. v. Verf.)“¹⁵⁸ Ohne daß wir hier alles geklärt hätten, was

157 BSLK SD X, 1053ff.

158 Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Aufsätze, Göttingen 1967, 15 - Man beachte in diesen wirklich programmatischen Sätzen die „Zeitaxiomatik“. Die hermeneutische Frage wird zum Problem, weil der „moderne Mensch“ ein anderer ist als der des 16. Jahrhunderts. Sind wir wirklich andere Menschen geworden? Ich denke nicht. Gott bleibt ebenso derselbe wie der Mensch in seinem Gegenüber. Gottes Heiligkeit und des Menschen Unheiligkeit, Sünde und Verderben sind stets unberührt von zeitgeschichtlichen Entwicklun-

für lutherisch-reformatorische Schriftauslegung wichtig wäre, beschreibt Pannenberg mit diesen Worten das Dilemma, besser gesagt, *sein* Dilemma des Schriftprinzips. Es ist ihm dabei hoch anzurechnen, daß er hier nicht nur die lutherische Orthodoxie, sondern Luther selbst in seinen hermeneutischen Prämissen für unzulänglich betrachtet. So lassen sich Vorgefachte ersparen. Es ist dies ja auch ganz sachlich, da das „historische Interesse“, die „Moderne“ sowohl für Luther als auch für die lutherische Orthodoxie noch nicht angebrochen war, die ja nun nicht nur den Inhalt der Hermeneutik und den Duktus der Debatte bestimmt, sondern sich darin selbst vertritt. Die hermeneutische Debatte in der sogn. „Neuzeit“ ist Kind dieser Zeit, ja noch mehr, Inbegriff der Zeit, in der wir leben. Sie ist *das* neuzeitliche Axiom, d.h., ein Prinzip, das nicht hinterfragbar ist und nicht hinterfragt werden darf.

Ich höre schon die Kritiker an diesem Aufsatz, die mir im Sinne Pannbergs einen Anachronismus vorwerfen werden, die sagen, deine These, daß wir eine lutherische Hermeneutik längst haben *und* daß diese auch für heute zureichend sei, könne nur der Ignoranz eines verkappten Dogmatismus entspringen. Ich hoffe, auch wenn dies nicht Gegenstand dieser Darstellung war, daß zumindest in den zahlreichen Fußnoten deutlich geworden ist, daß ich die Lebensphilosophie, Dilthey, Schleiermacher, Bultmann, Heidegger sehr wohl kenne und nicht ignoriere. Aber „verstehen“ tue ich sie deshalb noch lange nicht - und dies eben auch in dem allgemeinen Sinne Diltheys und Bultmanns, nach dem hier eine Erlebnismgemeinschaft, ein „Lebenszusammenhang“ vorausgesetzt werden muß.¹⁵⁹ Denn *mein* Lebenszusammenhang ist der eines Pastors, der Gottes Wort zu predigen hat, es zuspricht und lehrt, und nicht eines Akademikers, der Schwierigkeiten hat, sonntags auch nur ein tröstliches Gotteswort von der Kanzel der Universitätskirche verlauten zu lassen. Davon aber abgesehen, muß hier das hermeneutische Problem, wenn es überhaupt so genannt werden sollte, darin liegen, daß „Verstehen“ auch nach Luther und der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ein „geistliches“ Problem, besser Phänomen, darstellt, einen geistlichen Prozess und zwar gerade in der Mitte der Hl. Schrift, im Evangelium, der Botschaft vom Kreuz. „Der natürliche Mensch (griech.: „*physikos anthropos*“) vernimmt („*dechestai*“) nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich verstanden, eigentlich: „geurteilt“ (griech.: „*pneumatikos anakrinei*“) werden“ (1. Kor. 2,14). Wenn z.B. Bultmann schreibt: „Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“¹⁶⁰, dann zeigt sich hier das völlige Un- oder Mißverständnis biblisch-lutherischer Hermene-

gen. Und nur darum kann es der Theologie gehen. Nur so trifft sie auch wirklich den „Menschen“ und ist „menschlich“, d.h. dem, was Menschen entspricht, verpflichtet.

159 Vgl. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik (1950), in: GuV II, Tübingen 1952, 216ff.

160 Ebd. 231.

neutik, ja der Bruch mit der kirchlichen-ökumenischen Hermeneutik überhaupt. Hier findet sich kein Luther, kein Joh. Gerhard, aber auch sonst keiner der Kirchenväter wieder, nur noch Bultmann oder jüngst Drewermann. Dies steht nicht im Gegensatz zu der oben aufgestellten Behauptung einer „*Claritas externa*“ der Hl. Schrift. Es liegt eben auch hier, im externen Sinn und Verstehen der Schrift, ja gerade hier - denken wir an die Abendmahlsworte als Ursprung lutherischer Hermeneutik -, ein zutiefst geistliches Problem, indem eben gerade hier das Leibliche geistig (nicht geistlich!) gedeutet wird, das Äußerliche verinnerlicht, ob unter philosophischen oder psychologischen Vorzeichen. Gerade eine Exegese, die sich der, historisch betrachtet, genauen Analyse des Textes ergibt, die aber dann in einem zweiten Schritt erst zu einer Aussage finden will, ist letztlich „pneumatisch-spirituell“ zu nennen.¹⁶¹

In Erwartung niederschmetternder Kritik an meinen Ausführungen - denn hier prallen die Gegensätze naturgemäß aufeinander -, wiederhole ich explizit, was implizit im Ganzen schon vertreten wurde:

1. Wir *haben* eine lutherische Hermeneutik und brauchen keine neue Hermeneutik, erst recht keine „Debatte“ oder „Krise“, oder auch nur ein „Problem“. Solche Vorstellungen erliegen selbst aus dogmatischer Sicht einem Zeitaxiom, das eben diese hermeneutische „Frage“ zum Inhalt hat, aber nichts mit theologischen Beweggründen zu tun hat.

2. Es sollte deutlich werden, daß der sog. historisch-kritische „Methodenverbund“, der sehr wohl nicht nur als Methodik, sondern gerade in seinen Voraussetzungen den neuzeitlichen hermeneutischen Ideen folgt, von eben diesen befreit werden muß. Dabei wird vor allem deutlich, wie viel umfassender lutherische Hermeneutik den Vorgang des Verstehens sieht und das, was an der historisch-kritischen Methodik erscheint, nur einen Teilaspekt des Verstehens betrifft.

3. Damit hängt die Loslösung des Verstehens der Hl. Schrift von der Praxis des Glaubens zusammen, vom Gottesdienst, der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, auch von der Seelsorge. Eingedenk der Tatsache, welche verherenden Früchte neuere hermeneutische Ansätze hier zeitigen, fehlt solcher Bezug in neueren Entwürfen völlig. Sie sind nicht für die Gemeinde, sondern für den „modernen Menschen“ gemacht, verstehen sich also letztlich „apologetisch“, nur nicht „dogmatisch“ oder „ekkesiologisch“. Die „hermeneutische Frage“ sollte sich nicht mehr stellen, da sie so viele schon nutzlos beschäftigt hat, wie man das biblische Zeugnis in der Mitte oder insgesamt dem „neuzeitlichen Menschen“ verständlich mache. Sie ignoriert sowohl die

161 Gerhard Gloege, *Mythologie und Luthertum*, Berlin 1953, 148, macht genau darauf aufmerksam, daß zwar Bultmann den jeweiligen Sinn des Textes im „Buchstaben“ zu finden meint, von dem aber der Geist zu lösen sei (trotz seiner Buchstäblichkeit), während Luther Buchstabe und Geist als unlösliche Einheit betrachtete, und zwar auf Grund der Buchstäblichkeit des Textsinnes. Bultmanns - und nicht nur seine Hermeneutik - ist „spirituale Methodik“, indem er das „eigentlich Gemeinte“ aus dem Text herauszuheben versucht.

Klarheit der Schrift als auch die Wirksamkeit des Hl. Geistes durch sie hindurch.

4. Schließlich möchte ich zumindest andeuten, daß wir mit den neueren hermeneutischen Entwürfen (die so neu in der Substanz nicht sind, sondern nur Varianten alter ketzerischer Ansätze), den Verlust in Kauf nehmen, die Schrift mit der ganzen, rechten Christenheit in Geschichte und Gegenwart zu verstehen und zu interpretieren, wohl wissend, daß es immer wieder auch konfessionell in der kirchlichen Hermeneutik Vereinseitigungen und natürlich auch Fehldeutungen gegeben hat. Aber sie ließen sich als solche erkennen und vor allem widerlegen und zwar *durch* die hl. Schrift. Dieser gesamt-kirchliche Horizont stand zwar immer in größter Spannung, etwa zwischen den Lutheranern und dem Tridentinum, war aber trotzdem gemeinsame Basis, auf der gestritten werden konnte. *Eine Hermeneutik, die sich nur noch darum dreht, was der „moderne Mensch“ versteht, kann nicht mehr auf einer Schriftgrundlage streiten, nur noch gegen die, die im alten Dogmatismus verhangen geblieben sind.* Sind diese ausgestorben, muß auch die neuere Hermeneutik insgesamt sterben. Denn sie hat niemanden mehr, gegen den sie antreten könnte. Für wen die neueren Hermeneutiker streiten, ist irrelevant. Denn entweder bestätigen sie damit nur das „Verstehen“ dieser Leute oder sie „verstehen“ es nicht, ihnen das Geheimnis der Offenbarung zu verkünden.

5. Ein „Hermeneutikpapier“ der SELK müßte folgende Themen abdecken, die in diesem Aufsatz im Grunde nacheinander behandelt worden sind: Biblische Hermeneutik, theologische Hermeneutik, assertorische Hermeneutik, instrumentale Hermeneutik. Ein Teil der Arbeit wurde schon geleistet. Aber weder kann dieser Teil befriedigen, noch genügt er zum Ganzen. Man wird sich vor allem nicht davor drücken können, die Methodenschritte, die in den exegetischen Lehrbüchern als „wissenschaftlich“ vertreten werden, einer wirklich kritischen Analyse zu unterziehen.

Die Autorität der Schrift bei den Kirchenvätern

Professor Dr. theol. Hermann Sasse hat 1960 aus Australien im Blick auf das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil „Die Frage der Autorität der Hl. Schrift“ in „Briefe an lutherische Pastoren Nr. 50“ bedacht (veröffentlicht in LUTHERISCHE BLÄTTER, Hg. Friedrich Wilhelm Hopf, Nr. 63, Jahreswende 1959/60, 11. Jg. S. 111-136). Wir erinnern daran mit dem Abdruck eines bezeichnenden Auszugs (S. 113-115).

Es mag auf den ersten Blick unglaublich scheinen, aber es ist eine *Tatsache*, daß die Kirche anderthalb Jahrtausende existiert hat ohne ein formuliertes Dogma von der Hl. Schrift und ihrer Autorität. Das bedeutet nicht, daß sie darüber nichts gelehrt habe. Im Gegenteil. Daß die Hl. Schrift Gottes Wort ist, vom Hl. Geist inspiriert ist so selbstverständlich, daß sie keiner Begründung und Verteidigung bedurfte. Theologen haben sich gelegentlich damit beschäftigt, wie z.B. *Augustin* und *Hieronymus* im Altertum. Beide hatten sich mit *Origenes* auseinanderzusetzen, der gelegentlich einen „Irrtum“ in der Schrift fand (z.B. Matth. 27,9 Jeremia für Sacharja) oder die Geschichtlichkeit einer alttestamentlichen Erzählung bestritt (de princ. IV, 19). *Origenes* hat mit seiner Ansicht keinen Beifall gefunden. Das Mittelalter hat von den orthodoxen Vätern, vor allem von *Augustin*, *Hieronymus* und *Gregor d. Gr.*, die Lehre von der vom Hl. Geist inspirierten, irrumslosen Schrift als einen selbstverständlichen Besitz übernommen. Wie stark diese theologisch-kirchliche Tradition gewesen ist, zeigt die Zähigkeit, mit der auch die altprotestantische Theologie, die lutherische wie die reformierte, an den Formeln der Väter festgehalten hat, ohne zu fragen, ob diese Formeln den von der Schrift selbst bezeugten Tatbestand, daß sie vom Hl. Geist inspiriert und darum Gottes Wort ist, angemessen wiedergeben. Wir kommen darauf in anderem Zusammenhang zurück. Für das Mittelalter seien nur zwei Autoritäten angeführt. *Thomas*, der in der Summa nur nebenbei in der Besprechung des prophetischen Charisma über die Inspiration der biblischen Schriftsteller handelt, nennt Gott den Autor der Hl. Schrift („auctor Sacrae Scripturae est Deus“), unterscheidet aber an anderen Stellen den Hl. Geist als den „auctor instrumentalis“. „Der Hl. Geist ist der Autor, der Mensch aber das Werkzeug (instrumentum)“. Daraus folgt die Irrtumslosigkeit der Schrift. Selbst die Leugnung einer historischen oder einer geographischen Angabe wäre eine Verletzung der Glaubenspflicht. Derselben Ansicht ist *Bonaventura*, wenn er sagt, man dürfe nichts, was in der Schrift steht, verachten, denn der Hl. Geist als der vollkommenste Autor („auctor perfectissimus“) konnte nichts Falsches, nichts Überflüssiges oder Belangloses sagen. Die Differenzen, die sonst zwischen *Thomas* und seinem Freunde *Bonaventura*

mit seiner Abneigung gegen Aristoteles bestehen, verschwinden an dieser Frage völlig. Für beide ist, wie für alle mittelalterlichen Theologen, Theologie eigentlich Schriftauslegung. Die *Summa theologica*, die wir als das größte Werk des Thomas betrachten, war für ihn, wie er im Prolog sagt, „Milch für Kinder“, ein Werk für Beginner in der Theologie. Die eigentliche Aufgabe des Theologen ist Auslegung der Schrift. Diese Aufgabe wurde ihm übertragen wie seinem Freunde *Bonaventura*, als sie an demselben Tage des Jahres 1256 zu Paris promoviert wurden, genauso wie sie *Luther* von der Kirche übertragen wurde, als er 1512 das Amt des Doktors übernahm, das er nicht selbst gesucht hatte, das uralte, letztlich auf das neutestamentliche Doktorat (z.B. Apg. 13,1; 1.Kor. 12,28f.) zurückgehende Amt des Auslegers der Hl. Schrift. „Da hab ich das Doktoramt müssen annehmen und meiner allerliebsten Hl. Schrift schwören und geloben, sie treulich und lauter zu predigen und zu lehren“ (WA 30, 3, 386). So hat *Luther* von diesem Amt geredet, das er mit den großen Lehrern des Mittelalters gemeinsam hatte.

Die Lehre von der Hl. Schrift als dem inspirierten Wort Gottes, die Anschauung, daß Gott der Autor der Hl. Schrift und diese darum frei von Irrtümern sei, war dem Mittelalter so selbstverständlich, daß sie keiner dogmatischen Definition bedurfte. In dem heute noch bei der Bischofsweihe gebrauchten Glaubensbekenntnis von *Leo IX.* (1053) heißt es: „Ich glaube, daß der allmächtige Gott und Herr der eine Autor (unum auctorem) des Neuen und des Alten Testaments, des Gesetzes und der Propheten und der Apostel ist“. Das war natürlich keine neue Lehre. Etwas weiter geht das Dekret der Synode von Florenz für die (monophysitischen) Jakobiten (1441), wo es heißt, die „hl. Römische Kirche“ bekenne „einen und denselben Gott als den Autor des Alten und des Neuen Testaments, das heißt des Gesetzes und der Propheten, sowie des Evangeliums, da die Heiligen beider Testamente unter der Inspiration desselben Hl. Geistes geredet haben, deren Bücher sie annimmt und verehrt“, worauf dann ein Verzeichnis des Kanons folgt, das dem des Konzil von Trient entspricht. Aber erst das Tridentinum hat die im Mittelalter noch offene Frage, welche Bücher kanonisch seien, für die Römische Kirche definitiv entschieden.

Christoph Horwitz:

Zur Theologie des Buches Esther

Einleitung

Es geht mir um einen Versuch, aufzuzeigen, daß dieses Buch des Alten Testaments zu Unrecht ins Abseits geraten ist und daß dieser Bericht, der auch machem Theologen kaum bekannt ist, Elemente enthält, die für unsere Verkündigung und Unterweisung erhebliche Bedeutung gewinnen können. Ich weiß, daß in einem solchen Abriß keine Vollständigkeit erreicht werden kann, meine aber, einige wichtige Hauptlinien ausziehen zu können. Unter folgenden Stichworten soll das geschehen.

- I. Das Buch Esther - ein umstrittenes Buch!
- II. Zur allgemeinen Lage, die das Buch voraussetzt.
- III. Fehlt der Gottesname wirklich im Buch Esther?
- IV. Aussagen zum vierten Gebot.
- V. Haman - der Mann der Selbstverwirklichung.
- VI. Zur Kernfrage des Buches: Das Blutbad unter den Feinden der Juden.
- VII. Das Buch Esther in der Verkündigung heute.

Schlußbemerkungen

Bevor ich mit der Behandlung der genannten Abschnitte beginne, möchte ich noch darauf hinweisen, daß ein Nachdenken gerade über dieses Buch so wichtig ist, weil es für Außenstehende und Feinde des christlichen Glaubens erhebliche Angriffsflächen bietet. Jeder Christ gibt eine denkbar schlechte Figur ab, er treibt ausgesprochen negative Mission, wenn er auf derartige Partien der Botschaft Gottes angesprochen eine Antwort schuldig bleiben muß oder gar in höchste Verlegenheit gerät, weil er sich seines Gottes schämt, in dessen Namen Dinge geschehen, die ein anständiger Mensch doch nur verurteilen kann - wie er glaubt, urteilen zu müssen! Bereits diese Überlegung macht deutlich, wie nötig es ist, die anstößigen Partien der Heiligen Schrift gründlich theologisch aufzuarbeiten.

I. Das Buch Esther - ein umstrittenes Buch

Es ist bekannt, daß kein geringerer als Dr. Martin Luther dem Buch Esther äußerst kritisch gegenübergestanden hat. Welche Dinge sind es, die einem bei der Lektüre erheblich zu schaffen machen?

1) In dem ganzen Buch wird der Name Gottes nicht genannt. Ist das ein Maßstab, um diesem Buch seine Stellung im Kanon abzusprechen? Vorsichtig ausgedrückt muß dieser Tatbestand als so befremdlich empfunden werden, daß die Frage nach diesem Buch als verbindlichem Wort Gottes wohl laut werden kann. Wir müssen allerdings demgegenüber bedenken, in welche Schwierigkeiten wir hineinkommen, wenn wir beginnen, die mühsam ent-

schiedene Kanonfrage erneut aufzurollen. Haben wir nicht Anlaß, diese gefallen Entscheidungen als vom Heiligen Geist gefällt anzuerkennen? Wenn wir das nicht tun, verlieren wir nachhaltig den Boden unter den Füßen für alle Glaubensfragen.

2) Schon der erstgenannte Einwand gegen das Buch Esther ist nicht leicht zu nehmen, aber es kommt ein weiterer, noch schwerwiegender hinzu. Die Problematik des Buches ist wahrlich anstößig zu nennen. Das Blutbad, das die Juden unter ihren Feinden anrichten, stellt härteste Fragen. Ist es möglich, ein solches Blutbad als gottgefällig herauszustellen? Wie werden wir mit dem hier auf uns zukommenden Gottesbild fertig? Wird die Auseinandersetzung, die uns berichtet wird, nicht allzusehr von rein menschlichen Maßstäben her gelöst?

II. Zur allgemeinen Lage, die das Buch voraussetzt

1) Juden leben in heidnischer Umgebung. Damit sind entscheidende Probleme gestellt. Wie weit ist es die Aufgabe der Juden, sich als auserwähltes Volk Gottes von den Heiden getrennt zu halten und inwieweit muß ein Anpassungsprozeß vollzogen werden, um im fremden Land in Frieden, ohne ständige Spannungen, zu leben? Welche Schwierigkeiten ein solches Leben unter Heiden ergibt, weist die ganze Geschichte Israels aus. Ein äußerst positives Beispiel, mit solcher Lage fertig zu werden, liefert uns Daniel. Durch ihn und weitere Beispiele aus der Geschichte Israels läßt sich folgern, daß ein Leben unter Heiden, wenn es die Führung Gottes nicht verleugnen will, äußersten Einsatz fordert und daß alles Nachgeben in hoffnungslose Verstrickung mit dem Götzendienst führt, der das Gericht Gottes als letzte Frucht hervorbringt.

Diesen Hintergrund müssen wir vor Augen haben, wenn wir das Geschehen im Buch Esther sachgemäß einordnen wollen.

2) Bei Esther sind, soweit ich es sehen kann, zwei Leitlinien für ihr Leben herauszustellen:

a) Ihr Leben weist fast unbegreifliche Verflachungserscheinungen auf - sicher durch Anpassung - ob bewußt oder unbewußt - vollzogen. Wie kann sie als Jüdin einen heidnischen König heiraten? Wie kann sie sich dem Leben eines heidnischen Hofes einordnen? Welche Folgerungen daraus erwachsen können, zeigt ihre zunächst bekundete Weigerung, mit dem König über ihr Volk zu sprechen, weil nach den bestehenden Umgangsformen des Hofes für sie damit Lebensgefahr verbunden war. Ebenso können wir fragen, wie weit es für eine Angehörige des Volkes Israels angängig war, ihre Herkunft im Dunkeln zu lassen; schuldete sie ihrem Mann nicht das Zeugnis des lebendigen Gottes?

b) Auf der anderen Seite zeigt Esther ein überraschendes geistliches Profil. Ihr Gehorsam - auch als Königin - ihrem Onkel und Adoptivvater gegenüber ist erstaunlich. Ihre Bereitschaft, ihr Leben für ihr Volk einzusetzen,

nachdem Mardochai ihr klargemacht hat, daß ihre Stellung als Königin ihr Verantwortung für ihr Volk auferlegt, ist nachdrücklich hervorzuheben. Ihr Mut ist zu bewundern, daß sie den Kampf mit dem übermächtigen Vertrauten des Königs, Haman, aufnimmt und das, obwohl das Gesetz der Meder und Perser eindeutig gegen sie stand, zwei für eine Frau in damaliger Zeit völlig unüberwindliche Hindernisse.

3) Damit sind wir bei einem äußerst wichtigen Stichwort des Buches angelangt: Die Stellung der Frau. In aller Ausführlichkeit vermittelt uns der Bericht über Königin Vasthi, daß die Frau nur dazu da ist, dem Mann Freude zu machen, ihm Kinder zu schenken, ihm die Möglichkeit zu geben, mit ihr zu protzen. Auch ein Blick in Esthers Leben als Königin macht zunächst noch eine Menge von diesen Vorstellungen sichtbar: Die Auswahl zur Königin und die damit verbundenen Vorbereitungen, die Unmöglichkeit, mit dem König ein Wort zu wechseln, wenn er es nicht veranlaßt, das wochenlang „Links-liegen-gelassen-werden“, wenn der König keine Lust hat, seine Königin zu sich kommen zu lassen.

Vasthi - um auf sie zurückzukommen - beweist zwar mit ihrem Aufbegehren gegen diese Ordnung einen ungeheuren Mut, aber sie bezahlt es damit, selbst in die Namens- und Bedeutungslosigkeit verstoßen zu werden und damit, daß die bestehende Ordnung umso mehr gefestigt wird. Ihr Aufstand wird überhaupt nicht verstanden.

Esther ist in vieler Hinsicht auch in diese Gesellschaftsordnung eingespannt. Beachtenswert aber ist, daß sie an den Stellen, an denen sie damalige Ordnungen überspringen kann, in der Sache ihres Volkes handelt. Die Zugeständnisse des Königs an Esther erreichen ein Ausmaß, das gewiß nicht als Regelfall angesehen werden kann. In diesem Zusammenhang ist ganz besonders auf die Umwandlung des Mordbefehls gegenüber den Juden zu verweisen. Ich meine, von daher ist es nicht zu viel gesagt, wenn ich die Folgerung ziehe: An Esther leuchten erste Ansätze dafür auf, wie sich die Stellung der Frau unter dem Evangelium grundlegend verändern wird. Die Frauen unserer Tage sollten dieses Geschenk des Evangeliums neu zu würdigen wissen.

III. Fehlt der Gottesname wirklich im Buch Esther?

1) Dem Buchstaben nach kann es nicht bestritten werden: An keiner Stelle unseres Buches wird Gott namentlich erwähnt. Von den vielen uns bekannten Gottesnamen des Alten Testaments ist keiner in Gebrauch. Aber ist die Folgerung nicht unsachgemäß, deshalb zu urteilen, der Gottesname fehle im Buch Esther? Diese Frage, die im ersten Augenblick etwas ungewöhnlich klingen mag, gewinnt ihre Berechtigung, wenn wir daran erinnern, daß es für den Juden klar war, den Namen Gottes nicht in den Mund zu nehmen, um seine Heiligkeit nicht anzutasten. (Siehe die Geschichte des Namens Jahwe bzw. Jehowa) Auch das Neue Testament bringt immer wieder Umschreibun-

gen wie zum Beispiel: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir...“ Lukas 15,21.

2) Solche Umschreibungen sind im Buch Esther zwar nicht nachzuweisen, aber ich glaube, folgende Sachverhalte nennen zu können, die deutlich machen, daß von Gott gesprochen wird, ohne daß sein Name buchstäblich genannt wird. So wird festzustellen sein, daß der Sache nach von Gottes Namen die Rede ist, daß ganze Partien unseres Buches unverständlich bleiben müßten, wenn nicht die Wirklichkeit, das Vorhandensein des Gottes Israels handfest vorausgesetzt würde.

3) Wenn wir das Handeln Mardochois unter die Lupe nehmen, dann können wir ihm nur eine Bedeutung abgewinnen, wenn er die Sache Gottes und seines Volkes vertritt. Ansonsten bliebe es unverständlich, warum der Bericht über einen kleinen Gernegroß über Jahrhunderte überliefert wäre.

4) In der Auseinandersetzung um den Mordbefehl gegen die Juden setzt Mardochai Esther hart zu, sich für die Juden einzusetzen. In diesem Zusammenhang sind es besonders zwei Aussagen, die förmlich sinnloses Gerede wären, stände nicht der Glaube an den Herrn Himmels und der Erde dahinter, Aussagen, die seine Wirksamkeit voraussetzen, wo Menschen am Ende ihrer Kräfte sind:

a) Als Esther ihren Onkel Mardochai ihre Bedenken wissen läßt, den König wegen des von Haman erwirkten Mordbefehls gegen die Juden anzusprechen, bekommt sie eine sehr eindeutige Antwort: „...Gedenke nicht, daß du dein Leben errettest, weil du im Hause des Königs bist, vor allen Juden; denn wo du wirst zu dieser Zeit schweigen, so wird eine Hilfe und Errettung von einem anderen Ort her den Juden entstehen, und du und deines Vaters Haus werdet umkommen. Und wer weiß, ob du nicht um dieser Zeit willen zur königlichen Würde gekommen bist?“ (K. 4,13-14)

b) Esthers Überlegungen werden dahingehend zusammengefaßt: „So gehe hin und versammle alle Juden, die zu Susan vorhanden sind, und fastet für mich, daß ihr nicht esset und trinket in drei Tagen, weder Tag noch Nacht; ich und meine Dirnen wollen auch also fasten. Und also will ich zum König hingehen wider das Gebot; komme ich um, so komme ich um.“ (K. 4,16)

Es steht zuviel auf dem Spiel, als daß wir davon ausgehen könnten, hier würde nur gewohnheitsmäßig fromm geredet, ohne daß mit der Wirklichkeit und dem allmächtigen Eingreifen Gottes gerechnet wird.

c) Diese wörtlichen Zitate möchte ich durch folgenden Hinweis ergänzen: Die Art und Weise (näheres dazu später), wie der unumstößliche Befehl des Königs Ahasveros dennoch in seiner entscheidenden Stoßkraft verändert werden kann, das ist nur denkbar, wenn Gott, der Herr, seine Hände im Spiel hat und wenn es eben um mehr geht als um den Bericht längst vergangener Zeiten, die für uns heute kaum noch wesentliche Bedeutung haben können.

5) Die Auseinandersetzung zwischen König Ahasveros und den Juden oder zwischen Haman und den Juden gewinnt nur dann für uns Gewicht - ein

Gewicht, das die Stellung des Buches Esther im Kanon rechtfertigt, - wenn hinter diesem Kampf eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Volk Israel einerseits und den Heiden andererseits steht. Größenwahnsinnige Minister hat es oft gegeben, aber ihnen ist deswegen nicht gleich ein „Denkmal“ in der Bibel gesetzt worden. Die nähere Betrachtung des Haman wird uns noch aufzeigen, wie die Dinge bei diesem Mann gelegen waren.

6) Schon diese Hinweise, darüber hinaus der weitere Gang durch die vorgetragenen Geschehnisse des Buches lassen das Ergebnis deutlich werden: Gottes Name und Gottes Sache beherrschen die Vorgänge derartig, daß ohne ihn der Schlüssel zu einem weiterführenden Verständnis weithin fehlen würde. Es wäre wenig einsichtig, daß dieses Buch Eingang in den Kanon gefunden hätte, wenn es nicht in wesentlichen Punkten um die Sache des Volkes Gottes und damit Gottes selber gegangen wäre.

IV. Aussagen zum vierten Gebot

1) Wenn wir die Gestalt des Juden Mardochai genau betrachten, dann läßt sich dieser Satz formulieren: Seine Geschichte steht und fällt mit der göttlichen Autorität des vierten Gebotes. Soll er aus seiner eigenen Machtbefugnis heraus den für Esther unter Umständen tödlich ausgehenden Gang zum König erwarten? Soll er den möglichen Tod seiner Adoptivtochter auf seine Verantwortung nehmen? Wer sich in das Gespräch zwischen Mardochai und Esther vertieft, erkennt dieses sehr genau: Mardochai redet und handelt im Interesse des Volkes Gottes. Woher wollte er die Sicherheit nehmen, daß Hilfe für die Juden von einem anderen Ort käme, ginge es nur um die Verwirklichung seiner persönlichen ehrgeizigen Pläne? Die Festigkeit seiner Aussagen kann nur auf dem Grunde erwachsen, daß seine Rede und sein Befehlen von der Autorität Gottes getragen ist.

2) Warum sollte Esther ihren anfänglichen - menschlich nur allzu verständlichen - Widerstand gegen die Pläne Mardochais aufgegeben haben, wenn es nur um den persönlichen Ehrgeiz ihres Onkels gegangen wäre? Warum lenkte sie ein und bereitete ein Fasten vor, um zu tun, was ihr Onkel forderte? Das ist nur zu erklären, wenn Mardochai in seinem Tun für Gott einstehen will und seine Forderungen im Auftrag Gottes stellt.

3) Jesus hat das Wort gesagt: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ Bestätigen die im Buch Esther sichtbar werdenden Früchte des Gehorsams nicht deutlich, daß die Menschen, daß Esther und Mardochai als Werkzeuge ihres Gottes handeln? Sobald wir die Bindung an Gott streichen, bleibt nichts übrig, was über die Jahrhunderte zu berichten wäre.

4) Die Tatsache, daß die Königin Esther auch in dieser Stellung noch gehorcht, sich von Mardochai weisen und führen läßt und das an einer Stelle, an der es sie das Leben kosten kann, das ist ein Sachverhalt, der gerade in unserer Gegenwart nicht genug zum Nachdenken anregen kann. Es leuchtet hier

ein Stück Erfüllung der Verheißung auf, die mit dem vierten Gebot verbunden ist: „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden.“ Von daher stellt sich die Frage, ob wir auf dem richtigen Wege sind, wenn die elterliche Autorität immer weiter untergraben wird.

V. Haman - der Mann der Selbstverwirklichung

Esther und Mardochai auf der einen Seite ergeben ein krasses Gegenüber zu Haman auf der anderen Seite. Wenn wir versuchen, ein Bild von Haman zu gewinnen, so nimmt es modern anmutende Züge an. Haman erweist sich als Mann der Selbstverwirklichung und gibt uns somit reichlich Stoff zum Nachdenken darüber, was von dieser Lebenslösung zu halten ist und an welcher Stelle wir sie einzuordnen haben.

1) Haman kann es nicht vertragen, daß er in einem Juden, in Mardochai, seinen Meister finden soll. Er will nicht ruhen, bis er ihn zur Strecke gebracht hat. Er ist darin ein sehr gründlicher Mann, denn er trifft Vorsorge, daß nicht nur Mardochai, sondern seine gesamten Volksgenossen vernichtet werden. Von den Juden her soll ihm niemals wieder Widerstand entgegentreten, sie sollen seiner Entfaltung nicht hinderlich sein. Wie wichtig Haman die Vernichtung aller Juden und nicht nur seines Gegenspielers ist, zeigt sich daran, daß er dem König für den Mordbefehl gegen alle Juden eine erhebliche Summe Geldes anbietet.

2) Dieser Sachverhalt ist nur erklärbar, wenn Haman etwas von Israels Einzigartigkeit, von seiner besonderen Sendung erkannt hat. Die besondere Stellung aber gebührt ihm allein, alle mögliche Konkurrenz muß er rechtzeitig ausschalten. Haman weiß offensichtlich um den Anspruch des lebendigen Gottes und seines Volkes. Dem kann man nur entgehen, wenn man dieses Volk im umfassenden Sinn des Wortes mundtot macht. Was soll es sonst, ein ganzes Volk auszurotten, weil man sich durch ein Glied des Volkes eingeengt und bedrängt fühlt? Haman hat etwas davon verstanden, daß Israel ein Ganzes ist und daß die Beseitigung eines Juden nichts bringen wird.

3) Wenn wir Haman in seinem Handeln beobachten und zu erkennen versuchen, dann lassen sich einige Hinweise nicht unterdrücken:

a) Die Teufel, die auf Jesus treffen, erkennen ihn an, aber sie flehen ihn zugleich an, sich aus ihrem Bereich zu entfernen, weil sie fürchten, von ihm zugrunde gerichtet zu werden.

b) Aus dem Buch Esther selbst ist auf die Stelle aufmerksam zu machen: Als Mardochai auf Anweisung des Königs durch Haman öffentlich geehrt wird und er davon zuhause erzählt, heißt es: „Da sprachen zu ihm seine Weisen und sein Weib Seres: Ist Mardochai vom Geschlecht der Juden, vor dem du zu fallen angehoben hast, so vermagst du nichts an ihm, sondern du wirst vor ihm fallen.“ Was treibt die Weisen und die Frau Hamans zu derartigen Feststellungen?

c) Sollte es uns in diesem Zusammenhang nicht zu denken geben, daß manche Christen an der Tatsache fast unüberwindlichen Anstoß nehmen, daß Jesus der Abstammung nach Jude ist?

4) Der Weg Hamans läßt manches Licht auf die „Judenfrage“ allgemein gesehen fallen:

a) Israel kann nicht ertragen werden, weil es Gottes erwähltes Volk ist.

b) Die Vorwürfe, die den jüdischen Händlergeist betreffen und was dergleichen mehr ist, sind sicherlich Vorwände, die diesen Urgrund verdecken. Die besondere Stellung Israels ist unerträglich.

c) Die Wurzeln zu den Verfolgungen im Dritten Reich sind kaum woanders zu suchen. Bei der gegen Gott gerichteten Grundhaltung des Nationalsozialismus konnten seine Herrscher nicht eher Ruhe finden, bis auch der letzte Jude vernichtet war. Sie haben die Dinge offenbar nicht wesentlich anders gesehen als es ein Haman bereits getan hat. Auch von hier her läßt uns das Buch Esther geistlich gesehen entscheidende Einblicke tun.

5. Wie sieht das Ende des Mannes der Selbstverwirklichung aus? Mardochai, sein Erzfeind, für den der Galgen in seinem Garten bereits bereitstand, tritt an seine Stelle, empfängt die Vertrauensstellung beim König, die Haman sich erkämpft hatte. Haman aber wird an den Galgen gehängt, den er für Mardochai vorgesehen hatte, nachdem er vor der Jüdin Esther auf Knien gelegen hat, um für sein Leben zu flehen. Ich glaube nicht, daß diese Aussagen falsch eingeordnet werden, wenn wir aus ihnen folgern: So sieht das Ende der konsequenten, uneingeschränkten Selbstverwirklichung aus, die aus dem Wurzelboden hervorgeht: Ich will sein wie Gott - ich allein!

Wir können nicht umhin, eine solche Entwicklung zur Kenntnis zu nehmen und erschreckt darüber nachzudenken, welche Wege auf uns warten, wenn unter unseren Zeitgenossen zunehmend von Selbstverwirklichung gesprochen wird. Die teilweise chaotischen Zustände, die bei uns einzureißen beginnen, indem vermeintliches Recht mit Zerstörung des Eigentums anderer - wie immer sie auch in der anstehenden Sache urteilen - durchzusetzen versucht wird, machen uns deutlich, aus welcher giftigen Wurzel Selbstverwirklichung hervorwachsen muß. Ohne Blutvergießen und Gewalt geht es dabei nicht ab. Wir sind gerufen, die Aussagen des göttlichen Wortes uns zur Lehre und Warnung dienen zu lassen. Haman konnte es nicht ertragen, daß es für ihn eine Grenze seiner Machtentfaltung geben sollte; die heutige Welt entfernt sich immer weiter von Gott und seinem Christus und setzt sich selbst an die Stelle. Auch hier gilt es: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!

VI. Zur Kernfrage des Buches: Das Blutbad unter den Feinden der Juden

Entscheidende Fragen brechen im Blick auf das Buch Esther auf, wenn wir an das Blutbad kommen, von dem es berichtet. Dabei stellt sich ein Zwei-

fel an der Kanonfähigkeit des Buches nicht nur in einer Richtung ein. Gehen wir von der zunächst gegebenen Lage aus, daß alle Juden umgebracht werden sollen, ergibt sich die Überlegung, warum Gott einer solchen Entwicklung nicht von vornherein begegnet, sie unterbindet. Aber auch, wenn wir von den späteren Gegebenheiten ausgehen, daß die Juden Verteidigungsrecht eingeräumt bekommen haben, liegt es nahe, zu urteilen, daß Gott diese Ereignisse schon um seines Rufes willen hätte verhindern müssen, weil angesichts dieser Geschehnisse Mißverständnisse hinsichtlich der Juden schlechterdings nicht auszuschließen sind.

1) Es reicht meines Erachtens bei weitem nicht aus, dem Buch Esther die Aufgabe zuzuweisen, zu erklären, wie es zur Entstehung des Purimfestes gekommen ist. Das könnte in einem Werk über die Religion der Juden oder in einer Geschichte Israels stehen; diese Tatsache allein genügt nicht, dieses Buch in der Bibel anzusiedeln und es bis zum jüngsten Tag Geschlecht für Geschlecht als wegweisendes Wort Gottes anzubieten.

2) Um in der anstehenden Frage weiterzukommen, müssen wir den möglichen Vorwurf sehr hart formulieren: Ist der Gott Israels als Massenmörder verantwortlich zu machen? Ist das aber der Fall, dann scheidet er als Gott, der sich dem Menschen in Liebe zuwenden soll, doch von vornherein aus. Zu beachten wäre in diesem Zusammenhang, daß dieser Vorwurf von Israel selbst im Rahmen der Wüstenwanderung mehrfach gegen seinen Gott erhoben worden ist. Umso weniger können wir uns einer Klärung dieser Anklage entziehen.

3) Welche Sicht ergibt sich aus dem berichteten Geschehen des Buches Esther, sofern wir alle Einzelumstände beachten und sachgemäß einzuordnen versuchen?

a) Als erstes wird darauf zu verweisen sein, daß jeder im Lande darüber unterrichtet wurde, daß den Juden in Abänderung des ersten Befehls Verteidigungsrecht eingeräumt worden war. Wer einmal darauf achtet, welcher riesige Apparat in Gang gesetzt wurde, um diese Nachricht in alle Winkel des Großreiches zu tragen, muß staunen. Es konnte bei dieser Lage der Dinge kaum jemand den Unwissenden spielen.

b) Daß die Aufklärung ihr Ziel erreicht hat, geht doch hinlänglich aus der Notiz hervor, daß viele Furcht vor den Juden befiel und daß teilweise sogar die Folgerung gezogen wurde, sich dem jüdischen Volk anzuschließen. Jeder, der an dem festgesetzten Tage Hand an die Juden legte, mußte wissen, was auf ihn zukommen würde.

c) Die Einwohner des Landes hätten erkennen müssen, mit wem sie sich einließen, wenn sie nach diesen Vorgängen dennoch Hand an die Juden legten. Wußten sie doch, daß grundsätzlich ein Befehl des Königs nicht zu ändern war und daß er in diesem Fall mindestens in seiner Stoßrichtung geändert worden war! Mit welcher mächtigem Gott mußte Israel im Bunde stehen, wenn er das „Gesetz der Meder und Perser“ entscheidend beeinflussen konnte?

te? Welche Haltung der König einnahm, wurde zudem darin sichtbar, daß dem Mardochai die Vertrauensstellung Hamans am Hof eingeräumt worden war. Es konnte niemand für sich in Anspruch nehmen, nicht zu wissen, unter welch mächtigem Schutz Israel stand, und so konnte jeder, der nüchtern die bekannten Ereignisse überdachte, ausrechnen, was ihm die Auseinandersetzung mit dem Gott Israels einbringen würde.

4) Weitere wichtige Beobachtungen machen deutlich, daß die Juden kein uneingeschränktes Morden veranstaltet haben, um sich dementsprechend Vorteile zu verschaffen. Das läßt sich wie folgt erklären:

a) In dem Bericht über die Auseinandersetzung lesen wir: „Da versammelten sich die Juden in ihren Städten in allen Landen des Königs Ahasveros, daß sie die Hand legten an die, so ihnen überwolten. Und niemand konnte ihnen widerstehen, denn ihre Furcht war über alle Völker gekommen.“

Wer Hand an die Juden legte, handelt sich das vorher klar angesagte Gericht Gottes ein, wie es sich in dem den Juden eingeräumten Verteidigungsrecht angekündigt hatte.

b) Es muß unbedingt darauf aufmerksam gemacht werden, daß mehrfach betont wird: Die Juden legten die Hände nicht an die Güter derer, die ihrer Verteidigung zum Opfer fielen. Es ist zu billig, Gott verantwortlich zu machen, wenn sie trotz vorheriger klarer Warnung nicht hören und dann die zwangsläufigen Früchte ihres Handelns einstecken müssen.

5. Es soll nicht geleugnet werden, daß noch manche Frage offen bleibt. Aber mir scheint deutlich zu sein, daß ein sinnvolles Verständnis unseres Buches nur von dem aufgezeigten Ansatz her möglich ist. Von diesem Boden her erwachsen uns vertiefende Einblicke in das, was die Bibel die Heiligkeit, die Unantastbarkeit Gottes nennt und wir begreifen neu, was gemeint ist, wenn von ewiger Verdammnis, der vom Menschen vollzogenen unaufheb- baren Trennung von Gott, die Rede ist. Gerade aber das sind Aussagen, die der Gemeinde - und auch den Abseitsstehenden von Gott - dringend nötig sind.

VII. Das Buch Esther in der Verkündigung heute

Wenn ich in diesem abschließenden Abschnitt versuche, die Möglichkeiten herauszustellen, die die Aussagen des Buches Esther für uns heute bieten, so denke ich dabei nicht nur an die Predigt, sondern auch an die kirchliche Unterweisung, wie sie im Kindergottesdienst, im Kinderunterricht, in der Christenlehre, anläßlich von Gemeindeseminaren oder Bibelarbeiten in den verschiedenen Gemeindekreisen sich anbietet. Im wesentlichen werde ich mich darauf beschränken, die bereits erwachsenen Erkenntnisse in einigen Punkten zusammenzufassen. An einigen Stellen aber werde ich noch Weiterführendes anfügen, was bisher noch nicht oder nicht ausreichend zur Sprache gekommen ist. Wichtig ist mir, erkennbar zu machen, daß der immer wieder

laut werdende „Vorwurf“, das Alte Testament sei schwer verständlich, es habe uns Heutigen wegen des weiten zeitlichen Abstandes nichts oder nur wenig zu sagen, einfach unberechtigt ist und an der Sache restlos vorbeigeht.

1) Das Buch Esther gibt uns Einblicke in die Probleme, die sich für ein geistliches Leben in heidnischer Umwelt stellen. Anpassen oder höchsten Einsatz für die Sache Gottes riskieren sind die beiden Lösungsmöglichkeiten. Das Buch Esther läßt erkennen, welche Verheißung darauf liegt und welche Durchhilfe der erfährt, der sich auf Gott und seine Sache einläßt, sich ihr bis zur riskierten Lebenshingabe verschreibt. Wer wollte übersehen, wie ähnlich, um nicht zu sagen gleichlautend, sich diese Fragen für die Gemeinde Jesu Christi in der Gegenwart stellen? Das Buch Esther zeichnet uns den Gott gewollten Weg sehr deutlich vor. Gibt es einleuchtende Ausreden, den Einsatz für Gott zu verweigern, nachdem uns das Neue Testament den Einsatz Jesu am Kreuz für uns vor Augen gestellt hat und nachdem wir wissen, daß unser Verhältnis zu Gott über unsere Ewigkeit entscheidet?

2) Es ist ein erschütterndes Bild, das im Buch Esther über die Stellung der Frau in der Gesellschaft vor Augen geführt wird. Von daher gibt dieses Buch wichtige Hinweise darauf, welche Verbesserungen das Evangelium für das Leben der Frauen erbracht hat. Von diesen Gegebenheiten her stellt sich die Frage, ob die Frauen so gut beraten sind, in Überschreitung der ihnen in der Bibel aufgezeigten Grenzen die volle Gleichheit mit der Männerwelt anzustreben, um dadurch in neue Abhängigkeiten zu geraten, die ihnen neue, kaum leichtere Probleme bringen werden. Was Abhängigkeit mit sich bringen kann, macht die Gestalt der Königin Vasthi deutlich. So sollte uns deutlich sein, daß es geboten ist, Entwicklungen vorher zu überdenken und sich nicht von ihren unerfreulichen Ergebnissen überrollen zu lassen.

3) Ausgeübter Gehorsam gegenüber Gottes Gebot bringt erstaunliche Früchte! Wer hätte es Esther verdenken wollen, wenn sie sich den Anordnungen ihres Onkels und Adoptivvaters Mardochai widersetzt hätte? Galt für sie im Rahmen des vierten Gebotes nicht zuerst der Gehorsam gegen ihren Ehemann? Hätte sie nicht zu Recht ihre Gebundenheit an die Sitten des Königshofes hervorkehren können?

Es wird nicht vieler Worte bedürfen, um die Fragen an unsere Generation abzuleiten und darzustellen. Ob unsere Jugend gut tut, ihren Eltern immer häufiger den Gehorsam zu verweigern, besonders dann, wenn die Eltern ihre Begrenzungen von Gottes Wort her begründen? Esther lebte zwar in einer anderen Welt, aber sie hätte leicht Anhaltspunkte gehabt, um zu begründen, daß sie als Königin Mardochai nicht mehr folgen könne. Sie ordnet sich ihm unter, sobald er sie mit Gottes Autorität konfrontiert, obwohl sie damit rechnen muß, diesen Gehorsam mit dem Leben zu bezahlen: Komme ich um, so komme ich um! Wer Christ sein will, wird um eine Auseinandersetzung mit diesen Aussagen unseres Buches nicht herum kommen.

4) Wir bezeichneten Haman als den „Mann der Selbstverwirklichung“. Das wird besonders deutlich, wenn wir ihn und Esther einander gegenüberstellen. Esther ist bereit, um ihres Volkes willen zu sterben, Haman will, um seine Interessen auf jeden Fall unwidersprochen durchgesetzt zu sehen, ein ganzes Volk ausrotten. Wer sich diese Entwicklung vor Augen hält und den Ausgang Hamans betrachtet, kann nur bohrende Fragen an die unter uns aufwachsende Generation richten, die die Losung der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung teilweise geradezu bedingungslos auf ihre Fahnen geschrieben hat. Selbstverwirklichung wird immer die in uns ruhenden Kräfte entfalten, ohne Gott zu leben, zu sein wie er. Der so eingeschlagene Weg führt von Gott, von Christus weg und endet im ewigen Tod. Warum wird Hamans Tod so ausführlich dargestellt? Warum muß er, wenn auch unwissend, seinen eigenen Tod vorbereiten? Es wird erneut darauf zu verweisen sein, daß die Botschaft der Bibel uns zur Lehre und zur Warnung geschrieben ist.

5) Hamans Rechnung ist deswegen nicht aufgegangen, weil er mit der Heiligkeit Gottes nicht gerechnet hat. Das ist umso erstaunlicher, als er doch erkannte, daß es nicht genügen würde, wenn er Mardochai allein umbrächte. Er erkannte zwar die Sonderstellung der Juden, aber er unterschätzte Gott, den Herrn Israels, in dieser Rechnung. Die hervorragende Stellung des Gottes Israels wird nur verdeckt und dennoch unübersehbar deutlich, wenn das für unabänderlich gehaltene Gesetz der Meder und Perser von ihm „durchlöchert“, um nicht zu sagen, außer Kraft gesetzt wird. Anders ausgedrückt: Das unumstößlich scheinende „Gesetz der Meder und Perser“ ist für Gott kein Hindernis; er läßt sich dadurch nicht außer Gefecht setzen.

6) Wichtig und aussagekräftig ist es, sich einmal anzusehen, in welcher Weise der allmächtige Gott mit dem unüberwindlichen Gesetz der Meder und Perser fertig wird und sich als der unumschränkte Lenker der Geschichte erweist.

Es beginnt mit einer schlaflosen Nacht des Königs Ahasveros. Genau zur rechten Zeit wird ihm der richtige Band der Annalen des Hofes, mit der richtigen Seite aufgeschlagen, gereicht. So werden die Verdienste Mardochais für das Königshaus zum rechten Zeitpunkt aufgedeckt. Ob Esther ein solches Eingreifen Gottes geahnt hat, jedenfalls fallen diese entscheidenden, Wichtigen auslösenden Ereignisse genau zwischen die erste und zweite Einladung Esthers an den König und Haman zum Mahl bei ihr, also bevor sie Ahasveros den Mordbefehl - durch Haman erwirkt - aufdeckt. Die Aufdeckung der Absichten Hamans, verbunden mit der Tatsache, daß der König erfährt, daß auch Königin Esther unter seinen Mordbefehl fällt, ergibt die Chance für Esther und Mardochai, vom König zu erwirken, daß sein erster Befehl zwar nicht aufgehoben wird, aber die Ergänzung erfährt, daß die angegriffenen Juden sich verteidigen dürfen. Fast spielend setzt sich Gott über Hindernisse hinweg, die für Menschen unübersteigbare Berge sind. Ich meine, es ist von

unschätzbarem Wert, solche Einzelstationen kennenzulernen, die Gott dienen, um uns in ausweglosen Lagen herauszuhelfen.

7) Schließlich können wir diesen Abschnitt nicht abschließen, ohne auf Folgendes aufmerksam gemacht zu haben: Jesus hat nach dem Bericht des Evangelisten Markus gesagt: „Wahrlich, ich sage euch: Es ist niemand, so er verläßt Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfältig empfangt: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgungen und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“ Der Weg und das Schicksal Mardochais läßt ein Stück Erfüllung sichtbar werden lange, bevor Jesus dieses Wort gesagt hat. Wichtig ist es, für uns zu wissen, daß derartige Zusagen einen festen Untergrund haben und keineswegs nur billiger Trost sind, um eventuelle Opfer in der Christusbefolgung schmachhaft zu machen. Mardochai läßt es deutlich werden - ein weiterer Hinweis darauf, wie sehr dieses Buch aus der Verbundenheit mit Gott heraus gestaltet ist - wie dieser Mann bereit gewesen ist, um Gottes und seines Gebotes willen große Opfer auf sich zu nehmen, wie er davor nicht zurückgeschreckt ist, auch als das Opfer seines Lebens auf dem Spiel stand, Gott und seinem Gebot zu gehorchen. Gott hat Mardochai nicht nur behütet, er hat ihm noch während seines Erdenlebens eine Vertrauensstellung am Königshof verschafft. Können uns derartige Nachrichten oft genug eingepreßt werden? Eine Zeit, die ständig meint, die Gebote Gottes infrage stellen zu müssen, sollte sich von Leuten, die von der Sache her in gleichen Versuchungen gestanden haben, sagen und zeigen lassen, welche unerwarteten Früchte der Weg des Gehorsams bringt.

Schlußbemerkungen

Wie bereits in der Einleitung bemerkt, muß hier wiederholt werden: die hier vorgetragenen Überlegungen können nicht für sich in Anspruch nehmen, vollständig zu sein, alles an Aussagen erfaßt zu haben, was sich aus der Botschaft des Buches Esther ergibt. Ich meine aber, daß die ausgezogenen Linien hinreichend erkennen lassen, daß es völlig sachgerecht ist, daß dieses Buch in den Kanon hineingekommen ist und daß es genügend Ansatzpunkte aufweist, Antworten auf aktuelle Fragen unserer Gegenwart zu geben. Daß diese Antworten uns durchweg sehr unbequem sind und uns Folgerungen abverlangen, die nicht geringe Widerstandskräfte in uns aufkeimen lassen, spricht dafür, daß es Antworten sind, die aus der Sicht des Reiches Gottes erwachsen sind.

Luthertum in der Ukraine*

„Die Herausforderung des posttotalitären Chaos an die Kirchen sieht sehr bedrohlich aus, und die Kirchen selbst sind so geschwächt, daß die finstersten Bewertungen und Prognosen nicht als Übertreibung zu erscheinen brauchen.“¹ Mit dieser Lage sehen sich die Lutheraner 50 Jahre nach dem Ende organisierter ukrainischer-lutherischer Kirche konfrontiert.² Aber was verbirgt sich hinter den Begriffen lutherisch, Kirche und Ukraine?! Die Verwendung von Worten wie Demokratie oder Frieden zeigen, daß sie im Ostblock anders definiert wurden als im Westen. Ebenso sind in der Ukraine Leben und Denken nicht nach unserem Muster gleichgeschaltet worden; alte Denk- und Lebensformen bestimmen weiterhin den Alltag - im Guten wie im Bösen.³

Insbesondere für die Nachkriegszeit gilt es, zwischen den pastoral organisierten Kirchen im Baltikum und den hier interessierenden deutschen Ev.-Luth. Brüdergemeinden (ELBG) in Sibirien und Zentralasien zu unterscheiden.⁴ Damit ist auch schon die zentrale Problematik genannt. Eigentlich kann man nicht von „den ELBG“ im Allgemeinen sprechen, da deren Isolation kaum noch übergemeindliche Kontakte, geschweige denn greifbare gemeinsame theologische Stellungnahmen zuließ. Dies wurde erst in den letzten Jahren möglich. Die ELBG befinden sich deswegen heute in einem oft schmerzhaften Prozeß der Prüfung und Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort, das in vielen Gemeinden durch informelle Führungspersönlichkeiten Unfehlbarkeitsanspruch erlangt hatte. Aus diesem Grunde kann hier nur unter Vorbehalt ein grobes Bild skizziert werden.

Eine für unseren Fall hilfreiche Definition von „lutherisch“ hat Johannes Hasselhorn formuliert, wenn er eine Kirche so nennen möchte, „solange der *Kleine Katechismus Luthers in der Kirche 'im Schwange' ist* - ... (das heißt),

* Vorarbeit zur Magisterarbeit „*Lutherische Kirchen in der Ukraine nach dem WK II*“ im Fach Osteuropäische Geschichte bei Prof. Dr. Gerhard Simon an der Universität zu Köln. Hilfreiche Hintergrundinformationen in: G. / N. Simon: *Verfall und Untergang des sowjetischen Imperiums*, München 1993 (dtv).

1 Viktor Elensku: Kirche und Politik im posttotalitären Sozium. Die Ukraine. In: *Smirnov/Avvakumov* (Hg.): *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*. Würzburg 1996, S. 135.

2 1948 Selbstauflösung der „Ukrainischen Ev. Kirche A.B.“ (UEKAB) im Exil in Deutschland. Oskar Wagner: *Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus*, Oikonomia Bd. 30, Erlangen 1991, S. 29-54.

3 Paul Roth: Ein gefährliches Erbe. „Der Homo sovieticus“. In: *Glaube in der Zweiten Welt* 2 (1996) S. 26-30.

4 Was die EKD oder die im Umfeld der amerikanischen Missouri-Synode stehenden Kirchen betrifft, die die theologische Ausrichtung zweier ukrainischer lutherischer Kirchen maßgeblich bestimmen, sei auf die gängigen Handbücher und Lexika verwiesen (RGG, TRE,...)

daß in Predigt, Unterweisung und Seelsorge, ja auch in den Fragen wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Art spürbar wird, daß dieser *Katechismus Pate gestanden hat*“.⁵ Bei dem gerade nach 1945 großen Mangel an Literatur gewannen Bibel, Gesangbuch und Katechismus einen zentralen Stellenwert für die Gemeinden in der Sowjetunion. Allein in der Abgrenzung zum Baptismus ist diese zentrale Bekenntnisschrift Luthers nicht zu unterschätzen. Aber es gibt Unterschiede zum westeuropäischen Luthertum: In Rußland und insbesondere der Ukraine ist es vielfach die Kirche pietistisch geprägter Aussiedler gewesen, die im 18. und 19. Jahrhundert aus Protest gegen eine die Bekenntnisgrundlagen verlassende Kirche in Deutschland die Heimat verlassen hatten.⁶ Das konkret verstandene Priestertum aller Gläubigen, die Auseinandersetzung mit theologischen Fragestellungen und die Behauptung von Glaubensüberzeugungen gegenüber Theologen und der Staatsgewalt blieben bis heute bestimmende Merkmale. Dabei führten auch Isolation, Mangel an theologischen Bildungsmöglichkeiten und schwärmerische Traditionen öfters zu freikirchlichen Tendenzen.⁷

Aus dem geistigen und geistlichen Vakuum der UdSSR flüchteten viele in einen exzessiven Alkohol- und Drogengenuß (incls. Rauchen). Bezeichnend für diese Subkultur, begleitet von einer Zerstörung der traditionellen Familie, war auch ein pervertiertes Geschlechtsleben. Kinderprostitution, hohe Scheidungs- und Abtreibungsraten sowie die sozialen Nöte alleinerziehender Mütter sind heute nur ein Bruchteil der sichtbaren Folgen. Die ELBG distanzieren sich deswegen weitestgehend vom offiziellen sowjetischen Alltag und von dieser Subkultur. Eine Trennungslinie, die sie bis in ihre Kleidung hinein zum Ausdruck brachten. Sie lebten eine glaubwürdige Alternative, die sich keineswegs im ängstlichen Festhalten an lebensfeindlichen Gesetzen erschöpfte. Der Respekt, mit dem manche GUS-Bürger über die ELBG und Baptistengemeinden sprechen, belegt dies eindrücklich. Dieses Gemeindeleben erregte seitens der EKD und des Lutherischen Weltbundes zuerst enthusiastische Vergleiche mit der urchristlichen Gemeinde, weicht aber zunehmend einer Distanzierung gegenüber einem „unzeitgemäßen“ bzw. „fundamentalistischen Frömmigkeitsstil“. Auffällig ist, daß gerade jene Gemeinden den Untergang der organisierten Kirchen nach 1938 überlebten, die bereits vorher als lebendige Gemeinden durch Erweckungen und eine verbindliche Frömmigkeit geprägt worden waren. Wo die Kirche zum kulturellen Ereignis degeneriert war, lösten sich die Gemeinden schon in den Verfolgungen der 30er Jahre auf.

5 Johannes Hasselhorn: Luthers Katechismus für die Leute von heute. In: Luth. Beitr. 4 (1997) S. 261.

6 Vgl. hierzu den Beitrag von Gottfried Hoffmann, In: Luth. Beitr. 2 (1997) S. 117-128 über die USA!

7 Das Wirken des Charismatikers Erlo Stegen unter Rußlanddeutschen wurde für die ELBG Anlaß zur Übersetzung der aufklärenden Schrift von A. Seibel: Die „Zulu-Bewegung“. Schöffengrund o.J.

Nach dem von Luther wieder zur Geltung gebrachten biblischen Verständnis von Kirche gilt: „*Wo Gottes Wort ist, da muß auch Kirche sein; also auch, wo die Taufe und Sakramente sind, muß Gottes Volk sein ...*“ bzw. „*Die Kirche ist, da Christus gelehrt und gepredigt wird.*“⁸ Das war bei den ELBG Programm: „*Wir aber predigen den gekreuzigten Christus!*“ Liebevoll an Wände gemalt oder großformatig auf Stoff gestickt, waren diese Worte aus 1. Kor. 1,23 ihr Bekenntnis gegenüber der atheistischen Propaganda. Taufe und Abendmahl wurden im Verständnis von Luthers Kleinem Katechismus durchgeführt und die Gottesdienste teilweise nach handschriftlichen Agenden gehalten. Die Kirche der vielfach beschriebenen ELBG der Nachkriegszeit bestand aus unabhängigen, von Bruderräten geleiteten Gemeinden und vereinzelt Predigern und Pastoren.⁹ Dabei haben die Gemeindeglieder von der Bibelstunde bis zum Zeltlager der Jugend das Gemeindeleben aktiv mitgestaltet.

Als 1991 die Ukraine, die nächst Rußland wichtigste Sowjetrepublik, die UdSSR verließ, war das Ende des sowjetischen Traum(a)s besiegelt. Auf der Suche nach postsowjetischer Identität fand auch die Ukraine in ihrer Geschichte Halt, die allerdings keineswegs so homogen ist, wie das manche Ukrainer wünschen. Erstmals in der Geschichte ist es zur unabhängigen Staatsbildung gekommen. Aber die einzelnen Landesteile sind deutlich unterschiedlich von ihrer jeweiligen polnisch-litauischen, österreich-ungarischen, russischen oder krimtatarisch-osmanischen Vergangenheit geprägt. Dies spiegelt sich in der ethnischen und religiösen Vielfalt mit ihren jeweiligen regionalen Schwerpunkten wieder. In der Folge gibt es auch keine für Osteuropa sonst so typische dominierende Staats-/Nationalkirche, die auf die Religionsgesetzgebung Einfluß nehmen könnte (s. Rußland). Dem Protestantismus hat das Freiräume geschaffen. Einheitlich erscheint das Land vor allem, abgesehen von einem religiösen Gefälle von West nach Ost, in einem weit verbreiteten Atheismus und einer tabula rasa, was Ethik und Moral betrifft: Ein Land, in dem Lüge, Mißtrauen und Korruption zum Alltag geworden sind. Begleitet wird dies noch von der immer weiter auseinandergehenden Schere von arm und reich. Daß die Ukraine als zweitgrößtes Land Europas aber erst allmählich wieder ins kirchengeschichtliche Bewußtsein dringt, zeigen theologische Lexika. Das neue *Ev. Lexikon für Theologie und Gemeinde* erwähnt im Artikel über die Ukraine mit keinem Wort die größte

8 W² XXIII Sp. 933, 935. Vgl. Reinhard Slenczka: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen - Kriterien - Grenzen. Göttingen 1991. S. 248-252.

9 Schleuning / Bachmann / Schellenberg: Und siehe wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten, Erlangen 1982. Wilhelm Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion seit 1938/1940. Im Überblick: Gerd Stricker: Deutsche Lutheraner im Zarenreich, in der Sowjetunion und in deren Nachfolgestaaten. In: Hans Rothe: (Hg.): Deutsche in Rußland. Studien zum Deutschen Osten Hf. XXVII, Köln u.a. 1996. S. 171-208.

Baptistenunion Europas, geschweige denn andere evangelische Kirchen.¹⁰ Dabei reicht die Geschichte des Protestantismus in der Ukraine zurück bis zur Reformation.¹¹

Deutsche Evangelische Lutherische Kirche der Ukraine

Durch eine Taufpredigt eines Predigers aus der ELBG in Prokopjevsk (Sibirien) entstand 1985 bei L'viv (Westukraine)¹² ein Hauskreis. Sein dort-hin zugewanderter Sohn kam dadurch vom Alkohol los und sammelte eine erste ELBG, die, durch ethnische gemischte Ehen bedingt, zur Hälfte aus Ukrainern bestand. Im Unterschied zu den meisten ELBG im Osten, entstand hier keine deutsche Gemeinde; Gottesdienstsprache war bis 1990 ukrainisch.

Erst 1989/90 formierten sich im Zuge der politischen Organisation der deutschen Minderheit in der „Wiedergeburt“¹³ auch formell lutherische Gemeinden in den Zentren Kyjiv, Odesa, Dnipropetrovsk, Charkiv, ... Diese Gemeinden waren keine Folge evangelistischer Predigt. Es trafen sich stark assimilierte Deutsche aus ethnisch gemischten Familien, deren Großeltern teilweise schon, um die Deportation zu überleben, ihr Deutschtum verleugnet hatten. Kaum einer sprach und spricht Deutsch und kaum einer war laut Paß deutscher Nationalität. Dabei weisen sie für Rußlanddeutsche fast undenkbbare Karrieren auf: Hohe Offiziere der Armee, der Grenztruppen oder des KGB, Juristen, Ärzte, Wirtschaftsführer und Hochschulprofessoren.¹⁴ Identitätssuche, Wirtschaftskrise, die neue Nationalitätenpolitik und aus Deutschland kommende immense Zuwendungen für die deutschen Minderheiten in der GUS bewogen viele, sich erstmals zu ihrer verlorenen Nationalität zu bekennen. Die Nachricht über die Bildung der Deutschen-Ev.-Luth. Kirche der Sowjetunion (DELKSU, heute ELKRAS) 1988 veranlaßte sie zur Gründung von Gemeinden, die umgehend Gesuche um Pastoren und Aufnahme beim 1988 eingesetzten Bischof Kalnins in Riga vorbrachten. Nach ersten unglücklichen Personalentscheidungen schickte der Bischof dann 1991 den 27jährigen Schuhmacher und Gemeindeleiter der ELBG in Taldy Kurgan,

10 E. Bryner: Ukraine. In: ELThG III (1994) S. 2048-2049. Ukraine Baptist Congress - Europe's largest Baptist Union is growing. In: European Baptist Press Service 5 (25.05.94) S. 1. Fehlanzeige dagegen bei E. Fahlbusch/E. Bryner/N. Thon: Sowjetunion (sic!), In: EKL IV (1996) Sp. 297-315.

11 H. Krimm (Hg.): In Oriente Crux, S. 82 ff. V. Borovsky/I. Korovytsky: Evangelical Christians. In: Encyclopedia of Ukraine Vol. I. Toronto/ u.a. 1984 S. 844. Wagner (1991) S. 19ff.

12 Lemberg; die Umschrift erfolgt nach dem Ukrainischen Kyjiv statt Kiev, Odesa statt Odessa.

13 1989 gegründete Gesellschaft, die sich erfolglos um die Wiederherstellung der deutschen Wolgarepublik bemühte und heute GUS-weit Rußlanddeutsche vertritt. Ihre Vertreter entstammen größtenteils der sowjetischen Nomenklatura; Deutsche, die in der UdSSR Karriere gemacht haben.

14 W. Jewtuch/ U.A.: Deutsche in der Ukraine. Status, Ethnos und Orientierung. Ergebnisse einer Befragung, Forschungsprojekt „Deutsche in der Sowjetunion und Aussiedler aus der UdSSR in der Bundesrepublik Deutschland“. Arbeitsbericht Nr. 7, München 1993. S. 5-8.

Kasachstan, Viktor Gräfenstein zu einer Visitation in die Ukraine. Er hatte seit zwei Jahren erfolgreich an einem theologischen Fernkurs der DELKSU in Riga teilgenommen. Mangels jeglicher geistlicher Orientierung und Leitung war bereits die Gemeinde in Odesa zur Neuapostolischen Kirche übergewechselt. In dieser Situation wurde auf der Gründungssynode der DELKU in Kyjiv Anfang Februar 1992 Gräfenstein als erster Superintendent (1992-1995) der neuen lutherischen Kirche der Ukraine eingesetzt. Die Ukraine-deutschen waren stolz auf ihre DELKU und die neuen Gemeinden, die sie, durch ihre beruflichen und gesellschaftlichen Erfahrungen bedingt, teilweise erstaunlich schnell organisiert und registriert hatten. Mit Gräfenstein kam dabei ein für ELBG relativ offener Mann an die Spitze der Kirche, der die Verfolgungszeit noch bewußt miterlebt hatte: Er mußte seinen Wehrdienst in einem der berüchtigsten sowjetischen „ctroj-bat“ (Baubataillone) im Gebiet Ufa ableisten. Obwohl er dort seinen Glauben öffentlich bekannte, überlebte er die Zeit in dieser Truppe, in der (Selbst-) Morde normal waren.¹⁵

Angesichts des Lehr- und Predigtnotstandes ging der junge Superintendent nun zu einer gezielten missionarischen Arbeit über, um durch Predigt und Konfirmandenunterricht die Grundlagen für die Entstehung wahrer Kirche zu legen. Ebenso wurde die L'viver ELBG aktiv und druckte u.a. eine deutsch-ukrainische Liturgie, schaffte deutsche Gesangbücher an und lud unter den politisch organisierten Deutschen zum zweisprachigen Gottesdienst ein. Der Zulauf lies in L'viv nicht lange auf sich warten, und eines der neuen deutschen Gemeindeglieder nahm auch später die offizielle Registrierung der Gemeinde (1994) in die Hand. Aber bald stellten sich nicht nur in L'viv Probleme ein. Das Verständnis von Kirche und Luthertum, wie es Gräfenstein und der L'viver Bruderrat aus den ELBG mitbrachten, stand den Vorstellungen der Ukrainedeutschen diametral gegenüber. Denen ging es vorwiegend um kulturelle Pflege des Deutschtums und den Erhalt humanitärer Hilfe - zuvorderst lebensrettender Medikamente. Vielfach orthodox getauft und in diesem Umfeld groß geworden, war für sie Buß- oder Lehrpredigt eine unangenehme Überraschung am Sonntagmorgen. Die angesichts der unzähligen Süchtigen kompromißlose Ablehnung von Alkoholkonsum in den ELBG, stieß bei vielen Gemeindegliedern auf massiven Widerstand. In L'viv wie in Odesa, dem Sitz des Superintendents, kam es bald zu innergemeindlichen Gruppenbildungen. Ein kleinerer Teil bekehrte sich und übernahm den missionarischen Lebensstil der ELBG. Der Großteil jedoch protestierte über die Gemeinderäte, bei der Kirchenleitung der ELKRAS oder bei der Partnerkirche der DELKU, der Ev.-Luth. Kirche in Bayern (ELKBY). In einem Fall

15 Hier taten vorbestrafte Schwerstkriminelle Dienst. Offiziell geht man schon in den normalen Einheiten der ehemaligen sowjetischen Armee von jährlich bis zu 8000 Todesopfern körperlicher und physischer Gewalt und 500 Selbstmorden aus (Dunkelziffer bis zu zehnmal höher). Dt.-Russ. Austausch e.V. / Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Soldatenmütter St. Petersburg, Menschenrechte in der russischen Armee. Köln 1995 S. 8-9 (Bezug: H.-Böll-Stiftung, Brückenstr. 5-11, 50667 Köln).

drängte sich dabei der Verdacht arglistiger Täuschung bei einer Unterschriftensammlung gegen den Superintendenten auf.

Teilweise unglückliche Personalentscheidungen von EKD und ELKBY bei der Besetzung von Pfarrstellen in der DELKU verschärfte zusehends den innerkirchlichen Konflikt. Die aus Deutschland kommenden Vikare (sic!) und Pfarrer hatten angesichts ihrer auf die Ukraine übertragenen Vorstellungen von Volkskirche wenig Probleme mit der geistlichen Situation der DELKU. Ebenso kritisierten sie nicht so die Lebensgewohnheiten ihrer Gemeindeglieder und legten den Schwerpunkt ihrer Arbeit auf die Lösung sozialer Notstände und den Ausbau diesbezüglicher Gemeindestrukturen. Besonders in Kyjiv entwickelte man eine vorbildliche Organisation zur Verteilung humanitärer Hilfe und zur sozialen Betreuung notleidender Gemeindeglieder. Die unterschiedlichen theologischen Vorstellungen von Kirche führten aber zusehends zu einer Eskalation des Konfliktes zwischen dem Superintendenten und den westdeutschen Pastoren. Mitte 1995 sah Gräfenstein keine Arbeitsgrundlage mehr in der DELKU und gab am 12. August seinen Rücktritt vom Amt des Superintendenten zur Synode am 30. November bekannt. Wenig später folgte der Austritt aus der DELKU. Auf derselben Synode setzte der Bischof der ELKRAS Prof. em. Dr. *Georg Kretschmar* für die DELKU vorläufig deren Leiter der Predigerausbildung in Odesa, Pfarrer i.R. *Walter Klinger* (Nürnberg), als Bischöflichen Visitor ein. Er legte seinen Schwerpunkt auf den Aufbau von kirchlichen Strukturen und die Ausbildung für den Gemeindedienst (Prädikanten, Katecheten, Jugendarbeit) im Sinne der EKD.¹⁶ Die DELKU hat unter ihm wiederholt in Seminaren und Fernkursen Mitarbeiter geschult. Daneben besuch(t)en einzelne Studenten theologische Seminare in Hermannsburg (EKD), Oberursel (SELK) in Deutschland und in St. Petersburg (ELKRAS) sowie die Universität von Südafrika „UNISA“ in Pretoria (Fernstudium). So wuchs die DELKU auf mittlerweile über 35 Gemeinden an, die von drei deutschen (EKD) und vier einheimischen Pfarrern betreut werden - u.a. dem in Oberursel von der SELK ausgebildeten Ukrainer *Ihor Taranenko* in Dnipropetrovsk.

Die Zahlen der Gottesdienstbesucher schwanken je nach Gemeinde zwischen 10 in kleinen Orten und 200 in den großen Gemeinden in Kyjiv und Odesa - an Feiertagen und bei der Ankunft humanitärer Hilfe sind es auch bis zu 400 und mehr. An greifbaren Zahlen seien hier die Gemeinden in Odesa mit 172 (Stand 13.03.97) und Iličjovsk mit 32 (Stand 18.12.96) genannt. Diese Statistiken enthalten aber zum genannten Zeitpunkt noch Personen, die inzwischen zu einer ELGB gewechselt oder nach Deutschland ausgeist sind.

16 Horst Fild: Zwischen Odessa und Kasachstan. Aspekte zum Weg der deutschen evangelischen und katholischen Gemeinden in der Ukraine. 2. erw. Aufl. Erlangen 1996. Horst Fild: Luthers Kirche in der Ukraine. Neue Prediger - neue Gemeinden 1993-1996. Erlangen 1996. (Gastdozent der DELKU).

Ausreiseproblematik in der DELKU

Ein wunder Punkt muß an dieser Stelle noch angesprochen werden: Angesichts der Lage in der Ukraine bleibt die Ausreise das Ziel vieler Deutscher. Verschärfte Regelungen (Sprachtests, etc.) werden die Ausreise nur um die Zeitdauer eines Deutschkurses hinauszögern. Anders sieht es bei der seit 1993 möglichen Ablehnung des Ausreiseantrags aus, wenn der Betroffene in der UdSSR nicht wegen seiner deutschen Abkunft sozial benachteiligt war.¹⁷ Das trifft vielfach auf die Deutschen in der Ukraine zu. DELKU und „Wiedergeburt“ bilden für diese Deutschen vielfach einen Ort der Kontaktpflege zum „Goldenen Westen“, der ihnen verschlossen bleibt. Eine weitere Gruppe kann sich zwar Hoffnungen auf die Ausreise machen, hat aber Probleme, ihr Deutschtum nachzuweisen. Jeder Ausreisewillige muß bei der Deutschen Botschaft einen Antrag ausfüllen, der die Frage nach der Teilnahme „an kulturellen, kirchlichen oder sonstigen Veranstaltungen der deutschen Volksgruppe“ im Rahmen des „Pflege des deutschen Volkstums“ stellt.¹⁸ So entsteht ein reges Interesse an einer deutschen Kirche, deren Tauf- und Konfirmationsurkunden auch als solche gekennzeichnet sind. Auch wenn sich am Ausreisewunsch jede Kritik verbietet, so darf die Kirche nicht als Ort der Pflege kultureller und politischer Beziehungen bzw. als Ausreiseagentur mißbraucht werden. Unangenehm fielen dabei wiederholt Vorbehalte gegenüber Nichtdeutschen und chauvinistische Verhaltensweisen auf. Der Großteil der Pfarrer und der neue Superintendent *Gerd Sander* sind deswegen bemüht, ihre Kirche für alle Nationalitäten offen zu halten.

Evangelisch-Lutherische Brüdergemeinden (ELBG)

Die ELBG in L'viv verließ schon 1993 wieder die DELKU. Nach Rücktritt und Ausscheiden *Gräfensteins* aus der DELKU, dem sich ein Teil der Odesaer DELKU-Gemeinde anschloß, folgte am 7. Januar 1996 die Gründung einer ELBG „Odesa und Umgebung“. Mit Hilfe von Aussiedlergemeinden und der u.a. seit 1993 die L'viver ELBG unterstützenden Luth. Kirche Kanadas (LKK), begann Pastor *Gräfenstein* eine intensive Evangelisationsarbeit im Odesaer Gebiet. Auch an anderen Orten kam es zu vereinzelt Ausritten aus der DELKU, die zu Gemeindebildungen führten. In der Nationalitätenfrage knüpften die ELBG in der Ukraine an die 80er Jahre an, wo man

17 Oliver *Klück*: Aufnahme-Anträge. Nicht alle dürfen nach Deutschland. In: Ders.: Neue Perspektiven. Bei den deutschen Minderheiten in Rußland, Rumänien und Polen. In: Info-Dienst Deutsche Aussiedler 90 (08.1997) S. 8 (Kostenloser Bezug: DVG, Postfach 11 49, 53333 Meckenheim).

18 Antrag S auf Aufnahme nach dem Bundesvertriebenengesetz (BVFG) aus den Republiken der ehemaligen Sowjetunion, Estland, Lettland oder Litauen. S. 6. Sowie: Merkblatt S zum Ausfüllen des Aufnahmeantrages nach dem Bundesvertriebenengesetz (BVFG). S. 3 „15.2 Bitte die Teilnahme an kulturellen, kirchlichen oder sonstigen Veranstaltungen durch Bescheinigung belegen.“

sich in Kasachstan sprachlich für andere Ethnien öffnete. Damals integrierte die Heimatgemeinde von Pastor Gräfenstein in Taldy Kurgan Russen und Kasachen. Heute nimmt in den ELBG in Odesa, Mykolajiv und durch Evangelisation entstandenen Gemeinden der Anteil anderer Ethnien zu und entspricht zunehmend dem Bild der ELBG in L'viv. Dabei wird gezielt humanitäre Hilfe verteilt, aber sie rangiert an zweiter Stelle. Predigt, Bibelarbeit und vor allem Seelsorge sind die Schwerpunkte der Arbeit, die u.a. durch ELBG in Deutschland und die LKK personell unterstützt werden. In Odesa, wie in L'viv hat man zu aktuellen Themen (Taufe, Okkultismus, Kriminalität,...) im Selbstverlag Broschüren aufgelegt, und Pastor Gräfenstein gibt GUS-weit sein Missionsblatt „Biblisches Wort“ heraus. Pastor *Keith Habersstock* (LKK) in der ELBG L'viv hat vor allem an der Übersetzung und Herausgabe von Luthers Kleinem Katechismus (1995) gearbeitet, der 1992 bereits auf Russisch von der Luth. Bekenntniskirche in Finnland aufgelegt wurde. Reformatorisches Schrifttum und die Planungen einer „Lutherischen Stunde“ für die Ukraine werden auch von der amerikanischen Missouri-Synode und der schwedischen lutherischen Nordisk Östmission (NÖ) unterstützt. Beide haben auch Kontakte zu DELKU und ELKRAS. Die Bedeutung von Schriften sowie von Predigt und Seelsorge in der Muttersprache werden jedem Besucher der ELBG schnell deutlich. In Gesprächen mit neuen Gemeindegliedern nennen diese immer Predigt und Katechismus als wichtige Gründe für den Beitritt zur ELBG. Manchen Prognosen zum Trotz geschieht dies unabhängig von der sozialen Stellung und Ausbildung: die bulgarische Bäuerin in Kaharlyk bei Odesa unterscheidet sich dabei nicht von der ukrainischen Doktorandin in L'viv. Fast alles geschieht - abgesehen von den Pastoren der LKK - auf ehrenamtlicher Basis. Nur ein junger Mann und eine junge Frau sind hauptamtlich als Missionare in der ELBG Odesa tätig und werden über Spenden aus Deutschland und von der NÖ in Schweden finanziert. Um die neu entstandenen Gemeinden zu betreuen und zur Klärung des eigenen theologischen Standpunktes im Umfeld eines religiösen Pluralismus plant man, mit nordamerikanischer Hilfe ein Predigerseminar in Odesa aufzubauen.

Die Statistik der ELBG ist noch schwieriger zu fassen als bei der DELKU. So ist es in der Ukraine, wie auch bei ELBG in Deutschland, üblich, daß nur die Mindestzahl von Gemeindegliedern für die Registrierung schriftlich festgehalten wird. Ein Großteil der L'viver Gemeinde ist so gar nicht statistisch faßbar. Diese Praxis ist auf die Erfahrungen der Sowjetzeit zurückzuführen, wo man nur ungern mehr als nötig an schriftlichen Angaben über die Gemeindeglieder festhielt bzw. an staatliche Stellen weitergab, wenn man nicht überhaupt eine Registrierung der Gemeinde ablehnte. Insgesamt gibt es derzeit ca. sieben ELBG in der Ukraine. In Odesa und L'viv als den größeren Gemeinden versammeln sich zwischen 30 und 60 Gottesdienstbesucher, in den anderen Gemeinden zwischen 20 und 40 (Mai 1997).

Ukrainische Lutherische Kirche (ULK)

Die ULK sieht sich in der Kontinuität der eingangs erwähnten UEKAB. Diese national-ukrainische Kirche entstand aus einer Erweckungsbewegung unter meist griechisch-katholischen Ukrainern im damals polnischen Westen des Landes durch die Mission evangelisch-ukrainischer Pastoren aus Nordamerika seit 1925. Die junge Kirche ging aber in den Wirren des WK II unter. Einer ihrer Pastoren, *Michail Tymčuk*¹⁹, emigrierte über Neuendettelsau in die USA. Dort legte er in den 70er Jahren dem ukrainischen Pastor der ELS²⁰ *John Shep* das Vermächtnis der UEKAB ans Herz. Sheps Gründung einer ukrainischen Radiomission „Thoughts of Faith“ (1979) und Missionseinsätze in der Ukraine ab 1986 führten 1991 zur Sammlung der ersten achtköpfigen Studentengemeinde in Kyjiv, die 1992 offiziell als erste Gemeinde der ULK registriert wurde. Inzwischen ist er Bischof dieser Kirche, und es kommen in Kyjiv um die 200 Besucher zum Gottesdienst. Hierbei wird die 1933 herausgegebene „evangelisierte“ Form der Chrysostomus-Liturgie gefeiert - um eine Predigt und ins Ukrainische übersetzte lutherische Choräle bereichert! Die nochmalige Übertragung ins moderne Ukrainisch besorgte 1993 B'Jačeslav Horpinčuk in Ternopil, der als Anglist aus dem Englischen auch Luthers Katechismus (Kurzfassung), die C. A. u.a. Schriften ins Ukrainische übersetzte. Nach Besuchen von theologischen Seminaren der Lutherischen-Kirche Missouri Synode (LKMS) und der Wisconsin-Synode (WELS) in den USA war er entscheidend am Aufbau des Seminars in Ternopil beteiligt. In der entscheidenden Frage der theologischen Ausbildung hat die ULK von Anfang an auf die Notlösung der Landessprache nur mäßig vertrauter ausländischer Pastoren weitestgehend verzichtet. Es gelang der ULK, direkt eigene Gemeindeglieder in die Verantwortung zu nehmen. In ihrem St. Sophien-Seminar in Ternopil hat sie 1995 eine feste theologische Ausbildungsstätte in Betrieb genommen, wo 1998 der erste Jahrgang (4 Studenten) in die Gemeinden entlassen werden soll.²¹ Weitere 8 Studenten befinden sich in den beiden unteren Jahrgängen. Pastor *Roger Kovaciny* (WELS) leitet dieses Seminar und unterrichtet u.a. Griechisch und Dogmatik, während andere Dozenten aus den USA für jeweils einige Wochen in die Ukraine kommen. Die Studenten selber wohnen in Ternopil und helfen gleichzeitig schon beim Predigtdienst in den Gemeinden. Mit Unterstützung aus den USA leistet die ULK umfangreiche humanitäre Hilfe, was u.a. einen Anti-Abtreibungs-Fonds zur Hilfe für werdende Mütter einschließt.

19 Geboren 1902 in Kamine in der Ukraine, tat er bis 1940 Dienst in Gemeinden des Rajon Tovmač, von 1941-1944 in Lazariwka und konnte im August 1944 vor der Roten Armee nach Neuendettelsau fliehen.

20 Evangelisch-Lutherische Synode, WELS nahestehende Synode, norwegischer Lutheraner in den USA.

21 Kyjiv, Ternopil, Kremenec, Zaporiz'za, Sevastopol' und Simferopol' (bald: L'viv, Dnipropetrovs'k und Ivano-Frankivsk). Vgl. Hans-Christian *Diedrich* / u.a. (Hg.): Das Gute Behaltet, Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Erlangen 1996, S. 123.

Daneben wird mit Hilfe von nahestehenden Verlagen der LKMS ukrainisches Schrifttum herausgegeben. Darunter ist das auch auf Russisch und Ukrainisch vierteljährlich erscheinende Journal „Gute Nachricht“. Es wird in der ULK, der DELKU und den ELBG verteilt und zeigt die Verbindungen der Lutherischen Kirchen in der Ukraine. Kritik übt man aber in DELKU und ELBG wegen der national-ukrainischen Ausrichtung der ULK, die wie die Politik auf eine allmähliche sprachliche Ukrainisierung des Landes setzt.²² Davon abgesehen, arbeitet man vielfach zusammen (Ukrainischer Katechismus ELBG). Pastor *Kotsch* von der Kyjiver St. Katharinengemeinde (DELKU) hat so schon Bischof *Shep* im Predigtdienst vertreten und der deutsche Chor unterstützt regelmäßig die ULK in Kyjiv bei der Liturgie und beim Einüben neuer ukrainischer Choräle.

Zusammenfassung

Da es möglich ist, nach Rücksprache, am Abendmahl jeder der drei Kirchen teilzunehmen, kann man bedingt von einer Kirchengemeinschaft von DELKU, ELBG und ULK ausgehen. Die drei Kirchen stehen in der Abhängigkeit der wenigen Pastoren, die Profil und theologische Ausrichtung ihrer Gemeinden bestimmen. Selbst innerhalb der DELKU sind dabei große Schwankungen feststellbar. Wo Pfarrer unterschiedlicher Kirchen persönlich miteinander harmonieren, ist eine fruchtbare Zusammenarbeit möglich. So hält Pastor *Gräfenstein* bis heute den Kontakt zur DELKU, nimmt als Gast an deren Synoden teil und wird in DELKU Gemeinden eingeladen. Ebenso haben sich mit den neuen Pfarrern der DELKU in Odesa (*Jörn Schendel*), Zmijivka am Dnipro (*Ulrich Zenker*) und Kyjiv (*Gerald Kotsch*) auch die Beziehungen der ELBG zur EKD entschärft - Pastor Schendel wurde u.a. zum Predigtdienst in die Odesaer ELBG eingeladen. Bei allem Wissen um Trennendes (Frauenordination, Ökumene, Bibelkritik), ist der Gesprächsfaden nicht abgerissen. DELKU-Pastoren in Dnipropetrovs'k (*Taranenko*) und Charkiv (*Vardasko*) stehen den ELBG zudem theologisch nahe. Es ist somit im Einzelfall zu prüfen, wo wahre Kirche wächst, wo „*die Verkündigung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium nach der Heiligen Schrift sowie die rechte und verantwortbare Verwaltung und Taufe und Abendmahl nach der Einsetzung durch den Herrn*“ geschieht.²³ Dort können Menschen persönliche Schuld er- und bekennen, deren Vergebung erfahren und die Mauer von Lüge, Mißtrauen und Korruption durchbrechen. So kann ein sinnvoller und heilsamer Schlußstrich unter 70 Jahre vollstreckten Wahns²⁴ gezogen und das notwendige Fundament für die Zukunft gelegt werden.

22 Veronika Wendland: Die Ukraine im Dritten Jahr ihrer Unabhängigkeit, Probleme, Chancen, Perspektiven. In: Ethnos-Nation 1 (1994) S. 5-18 (9-12). (Bezug: Kringsweg 6, 50931 Köln).

23 Reinhard Slenczka: Die Volkskirche als bekennende Kirche. Die Bekenntnisgebundenheit der Kirche heute. Borgholzhausen 1994 (Bezug: W. Hesemann, Klockenbrink 17, 33829 Borgholzhausen).

24 Martin Malia: Vollstreckter Wahn, Rußland (1917-1991). Stuttgart 1994.

VON BÜCHERN

Johann Anselm Steiger, JOHANN GERHARD (1582-1637).

Studien zur Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (= DOCTRINA ET PIETAS; Abt. I, Bd. 1), Stuttgart-Bad Cannstatt, Verlag: fromann-holzboorg, 1997; ISBN 3-7728-1822-6, 332 Seiten, DM 87,- (später DM 107,-)

Der gerade herausgekommene erste Band der DOCTRINA ET PIETAS - d.h. so viel wie „Lehre und Frömmigkeit“ -, ist nur die Spitze des Eisberges, der von Johann Gerhard aus dem Meer der Vergessenheit und Unkenntnis hervorsteigen soll. Geplant sind weitere Bände mit den Editionen seiner berühmten „Meditationes Sacrae“ - seiner „Heiligen Meditationen“ -, etlicher Andachten, seines Sterbebüchleins, seiner Erklärung der Passionsgeschichte, seiner Evangeliumspostille und seiner Auslegung des Hoheliedes. Konfessionelles Luthertum kann über diese Planung nur dankbar sein und darauf hoffen, daß der Herausgeber, Johann Anselm Steiger, Kraft und Ausdauer dafür behält. Am fernen Horizont wäre auch eine gewiß nicht einfache - kritische - Edition der „Loci“ von Gerhard, seiner Dogmatik, wünschenswert. Warum eigentlich nicht? Dem Konzept dieses Werkes gemäß wäre auch die Berücksichtigung der „Harmonia Evangelistarum Chemnitio-Leyseriana a Johanni Gerhardo constituta et iusto commentario illustrata“ (1626-27), obwohl Gerhard hier nur letzte Hand anlegte oder das sogn. „Weimarer Bibelwerk“, das wesentlich auf Gerhard zurückgeht und vom ihm letztlich eddiert wurde. Aber man muß wohl vor der Fülle dieser Arbeit kapitulieren.

Aus seiner Stellung zur lutherischen Orthodoxie macht der Herausgeber kein Geheimnis. Hatte sie Otto Ritschl und Ernst Troeltsch bei aller Würdigung im Einzelnen doch in den Bereich der „Terra incognita“, der unbekannten Welt, verbannt, gibt es neuerdings Namen wie Bengt Hägglund oder auch Theodor Mahlmann, nicht zuletzt jetzt Steiger, die die verlorenen Schätze wieder heben wollen. Besonders deutlich wird Steigers Kritik an der Rezeption Gerhards gerade auch in der Abwehr einer Vergesetzlichung der Seelsorge in der Orthodoxie. Sind die Orthodoxen *nur* Dogmatiker gewesen? Die zur Veröffentlichung gegebenen Schriften beweisen das Gegenteil. Selbst Gerhards Dogmatik habe eine „poimenische“ Dimension (ebd. S. 31; 186). Gerhard lehrt, indem er tröstet und tröstet, indem er lehrt! Und darin gleicht und unterscheidet er sich von seinem Lehrer Johann Arndt, der es - nach Steiger - mit der Lehre nicht so genau nahm.

Im Mittelpunkt dieses Buches steht somit der Begriff der „Seelsorge“ und der Seelsorger Gerhard. Anleihen in der mittelalterlichen Mystik erfahren bei ihm eine „reformatorische Transformation“ (S. 65). Auch wenn da vom „Küssen“, dem „blutwarmen Blut“, dem „Brautbett“ die Rede ist, atmet Ger-

hards Mystik reformatorisches Erbe und läßt keine mystizistische Domes-
tizierung zu wie bei Karlstadt, Schwenkfeld u.a. Gerhards Mystik habe viel-
mehr die „Communicatio idiomatum“, den Tausch göttlicher und menschli-
cher Eigenschaften in Christo, zur Grundlage (S. 94 ff.), die dahin führe, daß
der HERR auch mit unseren Schwachheiten mitleiden könne. Es gibt vieles,
was hier Gerhard und mit ihm auch sicher andere lutherische Dogmatiker,
aus dem Dogmatismus ihrer Kritiker hervorhebt. „Die orthodoxen Theolo-
gen“, formuliert Steiger allgemein, „waren mit der Theologie Luthers viel
besser vertraut als viele, die die Orthodoxie als reine Verfallserscheinung
desavouieren, einen glauben machen wollen“ (S. 155). Interessant sind dann
Steigers genaue Analysen einzelner Traktate Gerhards in drei Kapiteln, eines
Testaments von 1603, eines Briefes an die reformierte Fürstin Christina von
Eisenach und schließlich eines Trostbriefes Gerhards an trauernde Eltern.
Wichtig ist der Satz in der Betrachtung der Seelsorge Gerhards, der keines-
falls seine sprachliche Freiheit beschneidet: „Gerhard denkt biblisch, er
spricht biblisch und schreibt biblisch“ (S. 185).

Ein wichtiger Gesichtspunkt in diesem Buch muß hervorgehoben werden:
Es ist die Auseinandersetzung mit der modernen Seelsorge, die Steiger mit
der Darstellung über Gerhards Seelsorge führt, etwa ihre einseitige Ge-
sprächsorientiertheit (S. 46; 142); ihre Gebetslosigkeit (S. 142), ihre fehlen-
de Demut (S. 214), ihr fehlender Bezug zum Tod (S. 173), insgesamt ihre
Theologievergessenheit (S. 160), ihre emotionalen Alternativen (S. 217), ihr
Pelagianismus und ihre Psychotherapeutisierung. Nach Gerhard betreibe
Seelsorge einzig und allein biblischen Trost (S. 274).

Gerade auch im Blick auf Steigers, nein, Gerhards Auseinandersetzung
mit der modernen Seelsorgepraxis ist dieses Buch eine Fundgrube. Steiger
schreibt darin relativ einfach. Natürlich sind Lateinkenntnisse vorauszuset-
zen. Auch der Preis dieses relativ schmalen Buches hat es in sich. Aber es
lohnt sich nicht nur für Historiker, sondern auch für Seelsorger im Amt und
alle, die sich von einer Seelsorge *ohne* Lehre enttäuscht fühlen.

Thomas Junker

Hans-Lutz Poetsch, *Glauben und Bekennen heute, Eine christliche Orientierungshilfe*, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen, 1997, ISBN 3-86147-154-X, 192 Seiten, DM 15,80.

Der langjährige Direktor der Rundfunkmission LUTHERISCHE STUN-
DE legt hier ein sehr bemerkenswertes Büchlein vor, das sich als „Laien-
dogmatik“ bzw. teilweise als „Laienethik“ versteht. Da die 39 Artikel zuvor
einzeln in einer Zeitschrift erschienen, ist jeder Artikel in sich abgeschlossen.
Das bedeutet allerdings auch, daß gleiche oder ähnliche Zusammenhänge

und Formulierungen mehrfach vorkommen können. Positiv gesehen ist dieses ein zusätzlicher Lerneffekt.

Vieles ist in diesem Buch beachtenswert, manches bewundernswert. Hier wird die oft fälschlich als trocken und staubig diffamierte Dogmatik quicklebendig und verständlich in heutiger Sprache dargestellt. Die unbedingt nötigen dogmen- und theologiegeschichtlichen Anknüpfungen und Verbindungen fehlen ebenso wenig wie die einschlägigen Bibelstellen und die Quellenhinweise auf die Altkirchlichen und Lutherischen Bekenntnisse. Der theologisch gebildete „Fachmann“ ist oft davon überrascht, wie für Leute von heute theologisch-systematische komplizierte Zusammenhänge verstehbar, kurz und doch auch ausreichend dargeboten werden. Er wird jedoch auch eine Reihe von Themen vermissen, die sonst in den oft mehrbändigen Dogmatiken vorkommen. Aber sind die nicht doch gerade für diese Zielgruppe verzichtbar, besonders dann, wenn ein Buch auch für Nichttheologen noch lesbar bleiben soll?

Wenn der Autor selbst vermutet, daß er „vielleicht auch heftig attackiert“ werden könnte (S. 9), so wohl keinesfalls dort, wo es für Lutheraner um verbindliches Lehren und Bekennen geht, sondern dort, wo er bewußt seinen „persönlichen Glauben“ einbringt. Da hätte sicherlich mancher z.B. etwa beim „Heiligen Abendmahl“ oder zum Thema „Amt und Gemeinde“ die Akzente etwas anders gesetzt und für die Leser anders gesetzt gesehen. Doch nichts ist vollkommen, aber kann auch nicht das oben gesagte schmälern. M.E. wäre es wünschenswert, jemanden zu gewinnen, der - etwa bei einer Neuauflage, die es sicherlich geben sollte - ein dogmatisches Stichwortverzeichnis hinzufügte. Dadurch würden einzelne Themen und Sachzusammenhänge besser auffindbar und nachschlagbar. Das wird man gern immer tun wollen, wenn man in dieser „Laiendogmatik“ Antworten zu aktuellen Themen sucht.

J. Junker

Ernst Volk, Philipp Melancthon, Der Lehrer Deutschlands, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Gr. Oesingen, 1997, ISBN 3-86 147-136-1, 149 Seiten, DM 11,80

Wer in den drei - auf besondere Punkte ausgerichteten - Melancthon-artikeln in unserer Zeitschrift LUTHERISCHE BEITRÄGE (Nr. 3/97) oder durch andere - meist unreflektierte - Beiträge im melancthonischen Jubiläumsjahr Lust bekommen hat, mehr über jenen Mann zu erfahren, der nicht unwesentlich lutherisches Glauben, Lehren und Bekennen mitgestaltet hat, andererseits aber auch für Kompromißlinien mitverantwortlich zeichnete, die bis heute den Lehrindifferentismus evangelischer Kirchen charakterisieren, erhält in dem kleinen schmalen Büchlein von Ernst Volk eine gute kurze, lesbare und interessante Lebensgeschichte des „Praeceptor Germaniae“ auf die

nach Abschluß des „Melanchthonjahrs 1997“ nicht verzichtet werden sollte. „Abgeschlossen am 16. Februar 1997, am 500. Geburtstag Philipp Melanchthons“ (149) zeichnet der Autor ein Stück Theologie- und Reformationsgeschichte, das sich so faszinierend und fluoreszierend wie kompromittierend und konspirierend darstellt, wie sonst kaum eine Epoche der Reformationsgeschichte. Es ist ein Büchlein, das übersichtlich, glaubwürdig und kompetent geschrieben, einen großen Gewinn bedeutet. (Nur schade, daß die zehn behandelten Abschnitte nicht mit Überschriften gekennzeichnet wurden, wodurch auch ein Inhaltsverzeichnis möglich gewesen wäre).

J. Junker

Gottfried Hoffmann, *Mit Gott ins Reine kommen, Martin Luther zu Gesetz und Gnade*, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Gr. Oesingen, 1997, ISBN 3-86 147-152-3, 77 Seiten, DM 5,80

Der ehemalige Oberurseler Professor für Systematische Theologie zeigt in den hier bearbeiteten Gemeindevorträgen, wie ein Dogmatiker auch für Laien verständlich und zeitgemäß reden kann. „Des Menschen Schuld vor Gott und den Menschen“, „Der Retter aus Gericht zum Heil“ und „Christen unterwegs: Gerechte und Sünder zugleich“, das sind und bleiben - trotz konservativer theologischer Formulierung - brandheiße Themen gerade auch in unserer Zeit. Das reicht von der Verbindlichkeit, der *bleibenden* Verbindlichkeit der zehn Gebote Gottes, die so gern ausgeblendet oder relativiert werden, bis hin zum Erlösungswerk durch Jesus Christus für eine Welt, die sich heute selbst zu finden und zu retten wähnt. Damit verbundene Argumente, Fragen und Einwände werden aufgegriffen. Ein gewiß hilfreiches Büchlein für viele Gemeindeglieder.

J. Junker

Ernst Lerle: *Weichenstellungen in der Hermeneutik*. Verlag der Lutherischen Buchhandlung H. Harms, Groß Oesingen 1997, 72 S. ISBN 3-86147-141-8, DM 13,80.

Das vorliegende Buch enthält drei Vorträge, die 1996 in der Zeitschrift „Fundamentum“, Quartalschrift der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule in Basel erschienen sind. Wenn ein Angehöriger der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche sich vor diesem Forum zur Hermeneutik äußert, darf man auf das Ergebnis gespannt sein. In drei Teilen legt Lerle zunächst die Entstehung der historisch-kritischen Bibelauslegung dar; widmet sich dann der Problemgeschichte im 20. Jahrhundert, bevor er sich der „Hermeneutik“ der Gegenwart zuwendet.

Bei der hermeneutischen Frage geht es nach Lerle um Zugänge zur Bibel. Das gute Vorbild ist ihm Luther, der das „Bibelwort als persönliche Anrede,

als Forderung und Zuspruch“ (10) wahrnahm, was eine Anwendung sinnverändernder Auslegungsmethoden ausschloß. Mit dem Entstehen der „Historisch-kritischen Bibelauslegung“ aber griff seit 1666 eine neue Weichenstellung um sich, die bis heute prägend wirkt mit ihrer Destruktion der biblischen Autorität und der historischen Tatsachen. Lerle erläutert das anhand einiger Stationen der Auslegungsgeschichte (Spinoza, Hardt, Reimarus/Lessing, Semler, Leben-Jesu-Forschung).

Gegen alle Erwartung aber hat dann das 20. Jahrhundert mit der „pneumatischen Exegese“ (29) eine neue Weichenstellung gebracht. Diese führt Lerle auf zwei Impulse zurück: den Dorpater Theologieprofessor Karl Girgensohn am Anfang des Jahrhunderts und die evangelikale „Chicago-Erklärung“ von 1977, die allerdings nach Lerle die an sie gerichteten Erwartungen nicht erfüllt hat. Dazwischen bespricht Lerle insbesondere Bultmann und Fuchs. Unter der Überschrift „Neuere Literatur“ behandelt Lerle kurz die hermeneutischen Entwürfe von P. Stuhlmacher, G. Maier, H. Weder, K. Berger, bevor er dann im letzten Teil die Hermeneutik der Gegenwart anhand von zwei im Jahre 1992 erschienenen Sammelbänden (Das Buch Gottes, Neukirchen; Zankapel Bibel, Zürich) darlegt. Hierin geht es um die zahlreichen heute gängigen „Zugänge“ zur Bibel. Lerle selbst war im Züricher Band „Zankapel Bibel“ als Vertreter des „fundamentalistischen“ bzw. „bibeltreuen“ Zugangs aufgetreten. Bibeltreue Auslegung heißt dabei für ihn, daß „das subjektiv gewonnene Bild möglichst genau den objektiv gegebenen Realitäten entsprechen soll“ (64). Um welche objektiven Realitäten es dabei geht, versucht er dann anhand von neutestamentlichen Texten zu erheben, in denen es darum geht, wie der Mensch zum Verstehen des Wortes Gottes kommt.

So recht können Lerles Weichenstellungen nicht zufriedenstellen. Das liegt sicher auch am Vortragscharakter des Büchleins. So sind etwa seine Schwerpunktsetzungen im historischen Teil nicht immer nachvollziehbar. Die kritische Auseinandersetzung mit Bultmann wird zwar erwähnt, aber nicht besprochen. Auffällig ist, daß Lerle weder unter der Überschrift „Neuere Literatur“ noch unter der Rubrik „Hermeneutik der Gegenwart“ zeitgenössische Dogmatiker nennt, bei denen zum Thema manches Gute zu lernen ist, was auch viele Exegeten leider nicht wahrhaben wollen. Gewünscht hätte man sich vor allem angesichts des ursprünglichen Forums der Beiträge Lerles, daß die hermeneutischen Weichenstellungen der lutherischen Bekenntnisschriften dargelegt worden wären. Zu begrüßen ist Lerles Versuch, die hermeneutische Frage von biblischen Stellen her zu erheben. Allerdings stellt sich in seiner Durchführung die Frage, ob der biblische Sachverhalt treffend wiedergegeben ist. Läßt sich, was hier geschieht, wirklich sachgemäß als zwei Stufen im menschlichen Verstehen beschreiben (Hören und Verstehen/Tun); geht es nicht vielmehr um die jeweils doppelte Wirkung des Wortes Gottes in Verstehen und Nicht-Verstehen, Glaube und Unglaube, Gehorsam

und Ungehorsam? Kann man der applikationshermeneutischen Falle entgehen, wenn „Verstehen“ im biblischen Sinn als objektiven Realitäten entsprechendes subjektives Erfassen definiert wird? Was unterscheidet das von profanem Verstehen?

Hier würden die Weichenstellungen der Lutherischen Bekenntnisschriften helfen, die der menschlichen Deutungsaktivität die Alleinwirksamkeit Gottes durch sein Wort in Verstehen und Verstockung entgegensetzen. Der Mensch hat es in der Bibel nicht mit „objektiven Realitäten“ zu tun, die er zu verstehen hätte, sondern mit einer göttlichen Person, die zu uns redet und an uns handelt in Gericht und Rettung. Dem würde Lerle gewiß nicht widersprechen - aber müßte das nicht auch unsere hermeneutischen Weichenstellungen nachhaltiger bestimmen? Und würde so nicht deutlicher werden, daß der Gegensatz zwischen rechtem und falschem Schriftverständnis tiefer geht als die Ablehnung der historisch-kritischen Methoden? Lerle spricht bei den Verfassern der Chicago-Erklärung von „bibeltreuen Theologen“ (36), ein Prädikat, das er sonst nur selten verteilt. Schaut man sich aber an, was im evangelikal/fundamentalistischen Lager etwa zu Taufe und Abendmahl, zu Amt und auch Frauenordination an Aussagen möglich ist, muß man feststellen, daß allein das Bekenntnis zur „Irrtumslosigkeit“ der Bibel offensichtlich noch nicht „Bibeltreue“ garantiert. Da ist selbst bei manchem „historisch-kritischen“ Theologen mehr zu lernen, was Schrift und Bekenntnis gemäß ist - gerade auch was den unlöslichen Zusammenhang von Schrift, Glaubensbekenntnis (regula fidei) und Gottesdienst betrifft. Reformatorische Hermeneutik aber sperrt sich gegen jede Applikationshermeneutik - sei sie nun modernistischer oder fundamentalistischer Herkunft.

Armin Wenz

Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben. Verlag C.H. Beck, München 1997. 267 Seiten, - ISBN 3-406-42936-X, 29,80 DM

Religionssoziologie ist nicht jedermanns Ding, vor allem nicht das lutherischer Theologen. Zu leicht entsteht der Eindruck, daß schriftgebundene Theologie durch soziologische Untersuchungen ersetzt werden soll. Setzt die Kirche an die Stelle des „sola scriptura“ nun das „sola sociologia“? Auch das hier zu besprechende Buch kann dieses Vorurteil untermauern, trotzdem ist es „gut und nützlich zu lesen“, will der Theologe, vor allem der Prediger erfahren, wie seine Lehre und Verkündigung denn im (Kirchen-)Volk ankommt. Der Gefahr, den „Glauben“, den die Leute heute so haben, zum Maßstab der Verkündigung zu machen, entgeht der Verfasser leider nicht. Andererseits muß man ernstlich fragen, was predigen eigentlich die Pfarrer, daß ein häufig so krudes Zeug herauskommt, das mit christlichem, schriftgebun-

denen Glauben kaum noch in Beziehung zu stehen scheint. Sicher, „religiös“ sind unsere Zeitgenossen (wenigstens im Westen Deutschlands) noch weit hin, aber kaum christlich. Das erkennen zu können, ist ein Verdienst dieses Buches. Wenn man dies auch vor der Lektüre schon geahnt hat, so wird einem das nun erschreckend bestätigt. Als theoretische Grundlage für die ausgewertete Umfrage bietet sich dem Vf. das bereits 1967 in New York und erst 1991 in deutscher Sprache erschienene Buch von Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*. Den Menschen unserer Tage gehe es „auf allen Ebenen ... um Lebensbewahrung, so daß ‘Heil’ und ‘Leben’ einander vertreten können bzw. dasselbe meinen“. Dabei wird „Heil“ und „Leben“ (= „Wohl“) miteinander vermengt. Das erkennt wohl Jörns, doch zieht er daraus keine Konsequenzen, die er am Schluß seines Buches sonst aufführt. Als „theoretische Basis“ für die Umfrage gilt (nach Luckmann) die „Quaternität der Lebensbeziehungen“: Personale Lebensbeziehungen, die Beziehungen zur Erde, die Beziehungen zu Werten und Ordnungen und die Beziehungen zur Transzendenz („Gott“).

Einige Beispiele zu den Erkenntnissen, die man durch die Erhebung gewinnen kann: Die Bilder, die sich Menschen von Gott machen (man hört richtig Feuerbach!), sind vielfältig, sie sind nicht konfessionell festgelgt. Jörns sieht in „Gott“ ein „transzendentes Gegenüber zu uns Menschen“. Es zeigt sich, daß sogar Pfarrer(innen) „ohne einen persönlichen Gott auskommen“! Vor allem jüngere Menschen haben einen (unspezifischen) Glauben an überirdische Wesen und Mächte.

Erschreckend ist weiterhin, wie wenig Sündenbewußtsein es noch gibt, obwohl ja Seelsorger durchaus erfahren, wie sich Menschen mit unvergebener Schuld herumschlagen. Selbst bei Pfarrern glauben nur noch 34 % der Befragten, unter den Theologiestudenten gar 23 % an ein Jüngstes Gericht. Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist nur noch selten ein Thema, selbst bei fast der halben Pfarrerschaft nicht mehr. Dagegen geht es den meisten Befragten darum, „dem Leben Sinn (zu) geben“. Erstaunlich ist, daß die von Herbert Braun vor Jahrzehnten vehement vertretene These von Gott in den mitmenschlichen Beziehungen heute kaum Anhänger mehr findet. Das Gebet ist, auch unter jüngeren Menschen, „keinesfalls ausgestorben“. Selbst 21 % der befragten Schüler in Ostberlin bejahten, daß sie mit Gott im Gebet in Kontakt treten könnten. Dagegen werden Magie und okkulte Praktiken generell kaum bejaht (auch wenn der Büchermarkt anderes vorgaukelt). Insgesamt glaubt Jörns, daß von einem „Abschied von Gott“ nicht gesprochen werden müsse, doch deute die Entwicklung darauf hin, „daß sich die Gesichter Gottes wandeln“. Abschied werde aber „von der traditionellen Dogmatik bzw. Gotteslehre“ genommen.

Bei der Frage nach der Entstehung des Weltalls finde die Vorstellung von einer Schöpfung durch Gott vor allem Anhänger bei den Gottgläubigen, bei den Theologen finden sich Prozentsätze, „die weit näher an den Ergebnissen

der Atheisten als an denjenigen der Gottgläubigen liegen“! Sie können wohl die „Urknall-Hypothese“ leicht mit der Schöpfungslehre verbinden. Der urchristliche Wunsch, „daß diese Welt vergehe und der Herr komme“, findet kaum noch Beter. Jörns konstatiert, daß die Kirchen in vielen Fragen, so auch in dieser, „kein klares Profil von sich haben zeigen können“. Allgemein zeigten Theolog(inn)en „ein gleich starkes systemkritisches Potential wie die Atheisten“! Auch zur Sexualmoral, zur Abtreibung und zur Ehescheidung haben sie ein ähnliches dem Zeitgeist verschriebenes Verhältnis wie andere. Dagegen ist der Glaube an Engel unter ihnen wie unter anderen weit verbreitet. Feministische Theolog(inn)en werden enttäuscht sein, wie wenige ein „weibliches Element in der Religion“ vermissen. Weit verbreitet dagegen ist unter allen Bevölkerungsgruppen der Glaube an eine unsterbliche Seele.

Dies und vieles andere wird sehr detailliert mit 84 Graphiken und zahlreichen Auswertungen von 97 Fragen an über 2 600 Testpersonen aus mehreren Teilen Deutschlands (vor allem aber Berlins) belegt.

Jörns resümiert: „Die neuen Gesichter ‘Gottes’ sind zu verstehen als die Konturen von Gottesbildern bzw. transzendenten Mächten, die mit den behandelten Korrelationen zu tun haben und heute anders als früher aus einer Verborgenheit heraustreten, in die sie die jeweils gültige Dogmatik verbannt hat: Die Gesichter ‘Gottes’ korrelieren im Glauben der Menschen der Gestalt von Leben, wie es sich in ihren Lebensbereichen zeigt.“ Jörns stellt mehrfach Traditionsabbrüche von der traditionellen Dogmatik fest. Das stelle die Frage auf, „wie die Kirchen mit der Diskrepanz zwischen dem, was sie lehren, und dem, was selbst die Glaubenslehrer und -lehrerinnen in Kirche und Gemeinden wirklich glauben, künftig umgehen wollen“. Dieser Frage kann man sicher nicht ausweichen, doch kann man sie nicht so wie Jörns beantworten. Er ist davon überzeugt, die Kirchen wären schlecht beraten, wollten sie „die dogmatischen Zügel wieder fester anziehen“, das wäre ein hoffnungsloses Unterfangen. Sie sollten dagegen (mit Luther!) „dem Volk aufs Maul schauen“. Dieses Wort hat Luther aber in einem ganz anderen Zusammenhang gesagt. Ihm ging es darum, daß der ein für allemal feststehende, in der Hl. Schrift geoffenbarte Glaubensinhalt so verkündigt wird, daß es die Leute verstehen. Aber ganz gewiß wollte er nicht, daß der Glaubensinhalt nach den Vorstellungen und Wünschen der Leute gewendet wird. Er wollte, daß der Hl. Geist und nicht der Zeitgeist die Kirche bestimmt. Jörns fordert eine „Virtualisierung Gottes“, eine „neue Wahrnehmungsgestalt Gottes“. Also: Der Feuerbach'sche Vorwurf bleibt noch immer virulent.

Karl-Hermann Kandler

Gottfried Seebaß: Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 383 Seiten, ISBN-3-525-58165-3, 98,- DM

Der Heidelberger Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß hat sich vor allem der Reformationsgeschichte gewidmet - dabei besonders dem Beitrag, den ihr „linker Flügel“ darin eingenommen hat. Das begann schon mit seiner (ungedruckt gebliebenen) Habilitations-Schrift über den fränkischen Täufer Hans Hut. Mehrere Aufsätze in diesem Buch sind ihm gewidmet.

Zum 60. Geburtstag von Seebaß hat Irene Dingel diesen Band nun zusammengestellt und mit ihm wesentliche Beiträge, vor allem zur Täufergeschichte, allgemein zugänglich gemacht.

Im ersten Teil werden aber sieben Aufsätze „zur Geschichte der Reformation“ abgedruckt, deren Schwerpunkt in der Bekenntnisbildung bzw. in der Reformationsgeschichte von Nürnberg und Augsburg liegen.

Zur Bekenntnisbildung bis zur *Confessio Augustana* haben, so der Vf., zahlreiche Vorarbeiten beigetragen, so Melanchthons *Loci*, die sächsischen Visitationsartikel von 1527/28, Luthers „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“, Luthers Katechismen, die ersten Kirchenordnungen und schließlich die Schwabacher, die Marburger und die Torgauer Artikel. Mit Recht relativiert sich damit die Autorschaft Melanchthons an der CA. Die Reformation war eben nicht nur die „*causa Lutheri*“. Die Vorarbeiten stehen zumeist in der Auseinandersetzung auch mit den sog. Schwärmern, von denen sich abzugrenzen Absicht der Wittenberger war. Wichtig war den Reformatoren nach den schrecklichen Erfahrungen, die bei den Visitationen gemacht wurden, die Kernstücke reformatorischer Lehre in Anknüpfung an „die überlieferten zentralen Stücke religiöser Volksbildung“ darzustellen. Es wird, vor allem durch Luthers „Bekenntnis“ gegen Zwingli von 1528 deutlich, daß jedes Bekenntnis auch ein persönliches Bekenntnis ist, „das in der Bindung des Gewissens an Gott gesprochen, den Nachweis führt, in Lehre und Gestalt der Kirche schriftgemäß zu sein und in der Tradition der katholischen und alten römischen Kirche zu stehen“. Doch wollte Luther „keineswegs einen subjektiv eigenen Glauben bekennen“, denn er betont: „Das ist mein glaube, denn also glauben alle rechten Christen. Vnd also leret vns die heilige Schrift“. Vf. hebt mit Recht die zentrale Bedeutung der CA hervor, verstand man doch „die anderen Bekenntnisschriften weithin als Auslegung der CA“.

Die Ausführungen zur Reformation in Nürnberg und Augsburg sind eigentlich sehr ernüchternd. Es fällt dabei auf, daß die Sympathie des Vf.s offensichtlich der „oberdeutsch“-zwinglischen Form der Reformation gehört (er spricht u.a. von „entschiedenen“ Zwinglianismern und „intransigenten“ Lutheranern). In Augsburg gelingt Bucer nur partiell eine Einigung zwischen ihr und den Lutheranern, die aber, wie bei Bucer üblich, den Charakter eines

Kompromisses trägt und die Probleme nicht löst (vgl. die Leuenberger Konkordie, von der genau das gleiche gilt!).

Interessant und ausgewogen erscheinen die Ausführungen zu Dürers Haltung zur Reformation, sie war wohl stark vom Humanismus geprägt. Ob seine „vier Apostel“ gegen „die katholischen Mönchsprediger und die evangelischen Zeloten“ gerichtet sind, ist eine wohl unbeweisbare Behauptung. Daß Bucer nach 1537 „nie wieder nach Augsburg“ zurückkehrte (S. 140) steht im Widerspruch zu S. 124: Bucer kam 1548 zu Beratungen über das Interim noch einmal in diese Stadt.

Zur Geschichte des „linken Flügels“ der Reformation gehört auch die Auseinandersetzung Luthers mit ihm. Vf. stellt „Luthers Evangeliumsverständnis nach den Bauernschriften“ dar: „Direkt hat das Evangelium mit der Sozialordnung nichts zu tun. Es 'nimmt sich weltlicher Sachen gar nichts an', sondern ist Schlüssel zum Himmelreich und der Weg zur Seligkeit“, eine Erkenntnis, die man den (auch den lutherischen!) Kirchen heute wärmstens ans Herz legen möchte, wird doch die kirchliche Verkündigung bald ganz in Sozialethik aufgelöst. Es ist aber dem Vf. zuzustimmen, daß „das Evangelium indirekt, nämlich über die Person des Christen sehr wohl mit der sozialen Ordnung zu tun“ hat. Luthers Bauernkriegsschriften sind „insgesamt eine Predigt von Zorn und von der Gnade Gottes“. Daß aber der Bauernkrieg und die Konfessionalisierung der „evangelischen Bewegung Schwung und Raum genommen“ habe, ist eine Behauptung, die vielleicht für die Reichsstädte, kaum aber für die Flächenterritorien zutrifft, wie F. Lau schon in den fünfziger Jahren gegen die marxistische Historiographie herausgestellt hat.

Man wird Vf. zuzustimmen haben, daß der „eigentliche Bruch zwischen den Vertretern des linken Flügels und den Reformatoren - selbst wenn man die theologischen Hintergründe meist in viel frühere Zeit zurückverfolgen kann - an der Neuordnung der christlichen Gemeinde entstanden ist.“ Das gilt übrigens auch für Zwingli. Daß die Vertreter des „linken Flügels“ wagten, die Rechtfertigung allein aus Gnaden nicht anzutasten, jedoch den Nachdruck nicht auf den Glauben an die Sündenvergebung, sondern auf die Kraft zur Nachfolge legten, wird zu hinterfragen sein, vor allem im Blick auf Müntzer. Er hat doch den größten Nachdruck auf das Gesetz und nicht auf das Evangelium gelegt, wenn er den „bitteren Jesus“ gegen den „süßen“ ausspielte. War seine Forderung zur Nachfolge wirklich von der Rechtfertigungslehre geprägt?

Immer wieder beschäftigte sich Vf. mit dem Täufer Hans Hut, den er als Erben Müntzers sieht. Mit ihm begann 1526 die täuferische Mission in Franken. Wenn Hut sich darüber freut, daß die Gerechten sich „im Blut der Gottlosen baden“ werden, so erinnert das an Jehovas Zeugen heute. Das habe dazu geführt, daß man „völlig zu Unrecht die gesamte Täuferbewegung mit dem Odium des Aufrührerischen belastet“ habe.

In der Frage, ob Häretiker zu verfolgen seien, hat Brenz eine sehr zurückhaltende Stellung eingenommen. Er hat „vor allem auf die Zwei-Reiche-Lehre und die frühen Äußerungen Luthers zur Behandlung der im Glauben Irrenden zurückgegriffen. Er hielt fest, daß die Obrigkeit nicht über den Glauben des einzelnen zu richten habe und ihn seines Bekenntnisses wegen nicht antasten dürfe.“

Der letzte Beitrag, als einziger bisher nicht in deutscher Sprache veröffentlicht, ist dem Verständnis des Alten Testaments bei Schwenckfeld gewidmet. Er lehnt Luthers Lehre über die Verbindung von Verheißung (mit äußerlichem Zeichen) und Glauben ab und damit dessen äußerliche Vermittlung. Er bezieht „alle das Äußerliche betreffenden Aussagen beider Testamente auf das innerlich geistliche Heilsgeschehen in Christus“. Für ihn ist das ganze Gesetz (auch der Dekalog) völlig aufgehoben.

Dem Rezensenten ist bei der Lektüre dieses Aufsatzbandes stärker als sonst die Frage nach dem Sinn eines solchen gekommen. Denn die Aufsätze sind fast ausschließlich zu konkreten Anlässen (Jubiläen) verfaßt. Sie geben den Forschungsstand bis dahin wieder, können aber gar nicht, wenn - wie in diesem Falle - die Aufsätze unverändert nach z.T. 28 Jahren wieder abgedruckt werden, auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung stehen. Müßten nicht prinzipiell solche Aufsatzbände in einem jeweiligen Nachtrag darauf eingehen? So hätte man gern gelesen, wie der Vf. zu ihm widersprechenden Äußerungen steht, etwa auch zur marxistischen Müntzerforschung oder zu G. Voglers Darstellung: Nürnberg 1524/25, Studien zur reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt, Berlin (Ost) 1982. Auch enthält ein solcher Band zahlreiche Wiederholungen. Der Aufsatzband gibt Einblick in die Forschungsarbeit des Jubilars, aber ihr Wert für die heutige wissenschaftliche Arbeit ist begrenzt.

Karl-Hermann Kandler

Editorial

Zu Beginn des 3. Jahrgangs der LUTHERISCHEN BEITRÄGE begrüßen wir auch wieder neue Leser unserer Zeitschrift. Wir wünschen ihnen, genau wie allen bisherigen, in gemeinsamer Arbeit rechtes Glauben, Lehren und Bekennen: reichen geistlichen Gewinn.

Aus mancherlei Gründen haben wir *ausnahmsweise* dieses erste Heft der LUTHERISCHEN BEITRÄGE 1998 als Doppelnummer erscheinen lassen müssen. Aber die Fülle, Wichtigkeit und Brisanz unseres Hauptthemas „Hermeneutik“ hätte es nicht zugelassen, die sich darauf beziehenden Beiträge etwa in zwei aufeinander folgende Hefte aufzuteilen.

Wir danken allen Abonnenten, die bereits die in der letzten Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE beigefügten Einzugsermächtigungen eingesandt oder die Überweisungsformulare benutzt haben. Damit sind ihre Bezugsgebühren für 1998 schon bezahlt. - Die anderen erinnern wir freundlich daran. Wir werden es auch ihnen danken, wenn wir ihnen Ende März keine gesonderten Mahnungen zusenden müssen.

Auf Wunsch legen wir dieser Doppelnummer auch Postkarten bei, mit denen „Geschenkabonnements“ der LUTHERISCHEN BEITRÄGE für Freunde, Bekannte und Verwandte für jeweils ein Jahr bestellt werden können. Manche möchten auf diese Weise versuchen, für unsere Zeitschrift zu werben. - Noch haben wir nicht genügend zahlende Abonnenten, um von großzügigen Spenden einiger Freunde und Förderer unabhängig zu sein. Helfen Sie uns?

Ihre Redaktion und Ihr Herausgeber

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

Pfarrer W. Rominger

Propst C. Horwitz

Friedrich C. Haas

Kirchenrat Prof. Dr. K.-H. Kandler

Mehlbaumstr. 148

D-72458 Albstadt

Brandtwiete 4

D-21435 Stelle

Höhnstr. 7

D-57223 Kreuztal

Domgasse 6

D-09599 Freiberg

Theologische Fach- und Fremdwörter

abrogieren = abschaffen, zurücknehmen - **ad fontes** = (zurück) zu den Quellen - **Allegorese** = gleichnishafte Redeform - **Antithetik** = Lehre von den Widersprüchen - **Apokryphen** = verborgene, weil in der alten Kirche nicht öffentlich gebrauchte Schriften - **apologetisch** = verteidigend - **Apokalyptik** = Lehre von den „letzten Dingen“ - **Applikationshermeneutik** = aufgesetztes Schriftverständnis - **assertorisch** = behauptend, versichernd - **Axiom/axiomatisch** = Grundsatz/grundsätzlich - **Causa Lutheri** = Sache Luthers - **christologisch** = auf Christus hin gedeutet, erklärt, bezogen - **claritas interna (externa)** = innere (äußere) Klarheit - **Corpus Paulinum** = das gesamte paulinische Schrifttum - **Credo** = „ich glaube“, Glaubensbekenntnis - **Dekalog** = 10 Gebote Gottes - **desavouieren** = bloßstellen - **Deus absconditus** = der verborgene Gott - **Deus ipse** = Gott selbst - **Deus revelatus** = der geoffenbarte Gott - **Deus trinitarius** = der dreieinige Gott - **Diastase** = das Auseinandertreten - **Dignität** = Wert, Würde - **Diskontinuität** = Ablauf mit Unterbrechungen, Brüchen - **Duktus** = Wortlaut, Ausdrucksweise, Linienführung - **ekklesiologisch** = der Lehre von der Kirche gemäß - **Eschaton** = Zukunft, Endzeit - **etymologisch** = Die Wortherkunft betreffend - **Exegese** = Auslegung - **Exkurs** = „Ausflug“ (kurze Abschweifung vom Hauptthema) - **explizit** = ausdrücklich, deutlich, vernehmlich - **falsifizieren** = verfälschen, eine Behauptung widerlegen - **Formalprinzip** = ev. Grundsatz, die Bibel sei Gefäß (Form) der Heilslehre und lege sich selbst aus (vgl. Materialprinzip!) - **Habit** = Kleidung, Erscheinung - **Häresie** = Ketzerei - **Hermeneutik** = Lehre der Schriftauslegung, des Schriftverständnisses - **Historiographie** = Geschichtsschreibung - **Homiletik** = Predigtlehre - **immanent** = innewohnend, darin bleibend - **implizit** = mitgemeint, einschließlich - **Infallibilität** = Unfehlbarkeit - **Inspiration** = „Einhauchung“, Eingebung der Hl. Schrift - **Interim** = einstweilige Regelung, Zwischenlösung - **Intention** = Absicht - **Interpretament** = Verständigungsmittel, erklärender Textzusatz - **intransigent** = unversöhnlich, zu keinen Kompromissen bereit - **Kanon** = Norm, maßgebende Zusammenstellung der biblischen Bücher - **Kerygma** = (Inhalt) der Verkündigung/des Evangeliums - **Koinä** = Gemeingriechisch der neutestamentlichen/hellenistischen Zeit - **Kondeszendenz** = Selbstentäußerung Christi - **Konjekturealkritik** = „Verbesserungsvorschläge“ bei angeblich schlecht erhaltenem Bibeltext - **Kontext** = (jeweiliges) Umfeld, (jeweilige) Zeit - **Korrelation** = Wechselbeziehung - **Lex ceremonialis** = Zeremonialgesetz, Handlungsverordnung - **Literalsinn** = Wortsinn - **Materialprinzip** = die Rechtfertigungsbotschaft als Mitte der Hl. Schrift - **mythologisch** = Mythen (religiöse Sagen/Legenden) betreffend - **normativ** = verbindlich, maßgebend, als Richtschnur dienend - **Paradigma** = Beispiel, Vorbild, Denkmuster - **Paraklese** = Tröstung -

Pelagianismus = Anhänger des britischen Mönches Pelagius (+ 418), der gegen Augustinus (+ 430) die Willensfreiheit des Menschen in geistlichen Dingen behauptete und dessen Erbsündenlehre bestritt - **perspicuitas** (**Perspikuität**) = Durchsichtigkeit, Durchschaubarkeit - **philologisch** = sprachwissenschaftlich - **Pneuma** = (heiliger) Geist - **pneumatisch** = vom (heiligen) Geist her - **poimenisch** = hirtenamtsgemäß, seelsorgerisch - **Postulat** = vorausgesetzte Forderung - **Prämisse** = Voraussetzung - **Praeceptor Germaniae** = Lehrer Deutschlands - **Quaternität** = Vierteiligkeit - **Relikt** = Überbleibsel, Rest - **sanktifiziert** = geheiligt - **Sensus literalis** = wörtlicher Sinn - **sola sociologia** = allein die Soziologie - **sola scriptura** = allein die Schrift - **Synergismus** = Mitwirkung (des Menschen) zu seinem Heil - **tradieren** = überliefern, weitergeben - **tropisch** = übertragen, bildlich - **virulent** = ansteckend - **Zeloten** = Eiferer

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

- AB** = Augsburger Bekenntnis (BSLK)
APOL = Apologie (Verteidigung des AB (BSLK))
BSLK = Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche
CA = Confessio Augustana (siehe AB)
DELKSU = Deutsche Ev.-Luth. Kirche in der Sowjetunion
 (heute: ELKRAS)
DELKU = Deutsche Ev.-Luth. Kirche in der Ukraine
EKD = Evangelische Kirche in Deutschland
ELBG = Evangelisch-Lutherische Brüdergemeinden
ELKBY = Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern
ELKRAS = Ev.-Luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten
ELS = Evangelical Lutheran Synod (USA)
LKK = Lutherische Kirche Kanadas (Lutheran Church Canada)
LKMS = Lutherische Kirche Missouri Synode (USA)
NÖ = Nordisk Östmission (Schweden)
SD = Solida Declaratio, Teil der Konkordienformel (BSLK)
SELK = Selbständige Ev.-Luth. Kirche
UEKAB = Ukrainische Ev. Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (AB)
ULK = Ukrainische Lutherische Kirche
UNISA = Universität von Südafrika
Vf = Verfasser
W² = Walch, 2. Auflage (Luthers Werke, St. Louis, Missouri)
WELS = Wisconsin Evangelical-Lutheran Synod (USA)
WK = Weltkrieg

Mit Gottes Wort darf man nicht scherzen. Kannst du es nicht verstehen, so zieh den Hut vor ihm ab.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

A.E. Buchrucker:	Rechtfertigung und Heiligung
G. Martens:	Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre
J. Junker:	„Nach der Gnadenordnung“
H.J. Voigt:	„Bücher im Staube“ Johann Arndt und sein „Wahres Christentum“
J.W. Kalthoff:	Der Pastor: Gottes Diener für Gottes Leute
D. Roth:	Das Amt der Kirche
A. Wenz:	Loslassen, was einem teuer ist
H. Otto:	Zwischen Predigtstuhl und Orgelbank
G. Kelter:	Zur Lehre vom Gottesdienst
A. Ney:	Johann Crüger (geb. 1598)
Rezensionen:	K. Bannach: Antroposophie und Christentum C. Herrmann: Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung W.v. Meding: Luthers Gesangbuch F. Schulz: Synaxis H. Möller: Der Anfang der Bibel 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 Gert Kelter, Paradesstr. 41, 42107 Wuppertal 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. Einzelhefte je DM 9,- (Zusendung nach Vorauszahlung) (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 3. Jahrgang 1998 -ISSN 0949-880X

web

Lutherische Beiträge

Nr. 3/1998

ISSN 0949-880X

3. Jahrgang

J. Junker:	„Nach der Gnadenordnung“	135
A.-E. Buchrucker:	Rechtfertigung und Heiligung	139
Dokumentation I:	Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE)	151
G. Martens:	Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur GE	164
Dokumentation II:	Stellungnahme der SELK zur GE	188
H.-J. Voigt:	„Bücher im Staube“ - Johann Arndt und sein „Wahres Christentum“	196



- 8. Juli 1998

✓ 1210

Inhalt

J. Junker:	„Nach der Gnadenordnung“	135
A.-E. Buchrucker:	Rechtfertigung und Heiligung	139
Dokumentation I:	Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE)	151
G. Martens:	Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur GE	164
Dokumentation II:	Stellungnahme der SELK zur GE	188
H.-J. Voigt:	„Bücher im Staube“ - Johann Arndt und sein „Wahres Christentum“	196
	Rezensionen:	
A. Wenz:	R. Slenczka: Die Bergpredigt Jesu	204
A. Wenz:	Festschrift für R. Slenczka: „In der Wahrheit bleiben“	206
J. Junker:	J. Diestelmann: Über die Lutherische Messe	209
H.-L. Poetsch:	H. Möller: Der Anfang der Bibel	211
T. Junker	W.J. Hollenweger: Charismatisch-pfingstlerisches Christentum	212

Zum Titelbild

Oberer Teil eines Schmuckblattes von Rudolf Schäfer (1878-1961) aus dem „Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherische Kirche“, der damaligen „evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens“, den sog. „Alt-lutheranern“, (Breslau 1926). Auf dem unteren Drittel dieser Schmuckseite steht in malerisch verschnörkelter Schrift: „Nach der Gnadenordnung“, eine zusammenfassende Lieder-Rubrik dieses Gesangbuches, (vgl. auch den ersten Beitrag in diesem Heft der LUTHERISCHEN BEITRÄGE).

J.J.

Rechtfertigungslehre

Johannes Junker:

„Nach der Gnadenordnung“

Eines Jubiläums wird in diesem Jahr kaum gedacht werden: Vor hundert Jahren, am „Epiphaniensfest 1898“ erscheint im KIRCHENBLATT¹ die offizielle Empfehlung des Oberkirchenkollegiums (OKC) in Breslau, das nunmehr eigene „Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherische Kirche“ in Gebrauch zu nehmen: „Wir weisen darauf hin, daß nach unserer Kirchenordnung die Einführung dieses Gesangbuches in den öffentlichen Gottesdienst dem freien Ermessen der Gemeinden überlassen bleibt, und daß sie nur auf Antrag des Kirchenkollegiums² und Beschluß der Gemeindeversammlung stattfinden darf.“

Wenn erst 80 Jahre nach der preußischen Unionsbildung, die 1817 begann, die „von der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner“³ zu ihrem eigenen lutherischen Gesangbuch kommen, läßt dies auf einen schwierigen und langwierigen Entstehungsprozeß schließen. Lange Zeit wurde dafür kein Bedarf angemeldet. Die Gemeinden hatten die ihnen lieb gewordenen und gewohnten regionalen Gesangbücher aus ihren jeweiligen Landeskirchen mitgebracht. Mehr oder weniger lutherischen Inhalts wurden sie in der neuen Kirche weiter benutzt. Noch 1895 ergibt eine Umfrage das Ergebnis, daß von 63 Pfarrbezirken nur 16 ein gemeinsames neues Gesangbuch begrüßten,⁴ also keine Mehrheiten dafür zu gewinnen waren. Seit der Herausgabe einer eigenen Agende 1885 wurden jedoch mehr und mehr die Vorteile gemeinsamer gottesdienstlicher Bücher merkbar, und die Landeskirchen schufen sich wieder neue Gesangbücher, so daß die gewohnten und geliebten alten nicht mehr zu bekommen waren.

Kirchenrat Schmidt argumentiert zudem: „... Oder es entstehen neue Gemeinden, die aus der Union kommen und bei uns Anschluß suchen. Das landeskirchliche Gesangbuch bietet die schönsten Kernlieder in jämmerlicher Verstümmelung und Verwässerung und ist vom Sauerteig falscher Lehre durchsetzt. Was soll man ihnen zum Ersatz bieten? Es giebt ja Sammlungen

1 Offizielles kirchliches Organ der „Altlutheraner“ 1898, S. 49.

2 = Kirchenvorstand.

3 So die damalige offizielle Bezeichnung der „Altlutheraner“ durch staatliche Behörden! (Siehe Generalkonzession 1845, G. Nagel: „Unsere Heimatkirche“, Breslau, 1924, S. 132 ff).

4 23 Pfarrbezirke hätten nicht einmal reagiert, 13 hätten keinen Bedarf angemeldet und 9 eine indifferente Haltung eingenommen (vgl. KIRCHENBLATT 1895, S. 307-310; 324-329). Einem bereits 1856 von K.P. Theodor Crome, Radevormwald, herausgegebenen Gesangbuch, das immerhin bis 1890 4 Auflagen erlebte, war nur eine regionale und zeitlich begrenzte Bedeutung beschieden.

unverfälschter Kirchenlieder, größere und kleinere. Aber die Wahl ist schwer. Pastor und Vorsteher haben eine große Verantwortung...Wie einfach wäre der Rath, wenn man die Einführung eines von der Kirche dargebotenen und beglaubigten Gesangbuchs empfehlen könnte.“⁵

Ohne hier in diesem Zusammenhang den einzelnen Phasen der Entstehung dieses Gesangbuches und seiner Kriterien nachgehen zu wollen, sind die 744 Lieder in folgende Hauptabschnitte gegliedert:

- I Auf die Festzeiten des Kirchenjahrs
- II Von der Kirche und ihren Gnadenmitteln
- III Nach der Gnadenordnung
- IV Lob-, Dank- und Gebetslieder
- V In allerlei Ständen und Anliegen
- VI Kreuz- und Trostlieder
- VII Von den letzten Dingen

Der Lieder-Rubrik „Nach der Gnadenordnung“, die wir hier herausheben, sind folgende Unterthemen zugeordnet:

- 1. Vom Gesetz, Buße und Bekehrung
- 2. Vom Evangelium, Glaube und Rechtfertigung
- 3. Vom gottseligen Wandel
- 4. Jesulieder,

insgesamt 143 Liedernummern (300-442).

Diese Gliederung fand auch Rudolf Schäfer (1878-1961) vor, als er 1926 den Auftrag erhielt, das Titelblatt und die sieben Hauptabschnitte durch je eine Schmuckseite zu gestalten. Zuvor hatte er bereits 1910 das „Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Landeskirche des Königreichs Sachsen“ mit ganzen und halben Schmuckseiten, mit zehn unterschiedlichen Ornamentenrahmen für die Liedinitialen und mit noch speziell gestalteten originalen Liedinitialen besonders reichhaltig illustriert⁶. Einige Jahre später war mit 19 ganzseitigen Bildern, ebenfalls von Rudolf Schäfer, das württembergische Gesangbuch als Schmuckausgabe erschienen.⁷

5 Dr. phil. Detmar Schmidt 1839-1917; 1882-1909 Pastor in Elberfeld, Kirchenrat im OKC, zit. nach dem KIRCHENBLATT 1893, S. 310-314.

6 Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Landeskirche des Königreichs Sachsen. Mit Buchschmuck von Rudolf Schäfer, herausgegeben vom evangelisch-lutherischen Landeskonsistorium im Jahre 1910, Verlag der Neuen Gesangbuchs-Kasse in Dresden, in Kommission bei B.G. Teubner in Leipzig und Dresden.

7 Das Gesangbuch selbst liegt dem Verfasser nicht vor. Darüber schreibt jedoch Oberkirchenrat D.Dr. Gottfried Nagel, Breslau, in der Rudolf-Schäfer-Festgabe, „Im Dienst am Heiligtum“, (Verlag Schloßmann, Leipzig, 1938) in einem Artikel: „Rudolf Schäfers Arbeit an Gesangbüchern“ (S.68 ff) besonders Seite 73 ff.- Auf andere, spätere Gesangbuchausstattungen durch R. Schäfer (z.B. das „Gesangbuch für die Christen Augsburgischer Konfession in Elsaß-Lothringen“ 1937 und das „Deutsche Kindergesangbuch“ 1934/35) kann hier nicht eingegangen werden.

Auf das Schwerpunktthema dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEI-TRÄGE bezogen, wurde als Titelillustration Rudolf Schäfers Schmuckseite „Nach der Gnadenordnung“⁸ verwendet. Im KIRCHENBLATT erschienen aus der Feder des Herausgebers, des schon mehrfach genannten OKR D.Dr. Gottfried Nagel, Bildbetrachtungen. Über das Spektrum der in diesem Bild hier verarbeiteten Unterthemen heißt es dort: „Erst wenn man darüber ein wenig nachgedacht hat, ermißt man, was allein schon für eine Gedankenarbeit dahintersteckt, solche Bilder zu ersinnen, wie sie Rudolf Schäfer dann entworfen hat. Diesmal stellt er einen Wanderer dar, der einen Berg hinanstiegt. Und man muß gestehen: vortrefflich hat er damit in der Tat die Aufgabe gelöst. Wie oft hat Rom dem Luthertum den Vorwurf gemacht, sein Christentum sei ein bequemes Ausruhen auf der Gnade Gottes. Nein, sagt Rudolf Schäfer, und die ganze lutherische Kirche der Welt steht auf seiner Seite, wenn er entgegnet: Lutherisches Christentum ist Bergsteigen.“⁹

Rudolf Schäfer wird die Lieder in der Rubrik „Nach der Gnadenordnung“ mit ihren so mannigfaltigen Inhalten wie Gesetz, Buße und Bekehrung, Evangelium, Glaube und Rechtfertigung, gottseliger Wandel und die Jesuslieder, denen er dieses Schmuckblatt zuzuordnen hatte, sorgfältig meditierend durchgesehen haben. Den Christen als Bergsteiger oder Wanderer darzustellen, wird den Liedern vom gottseligen Wandel entnommen sein:

„Himmelan geht unsre Bahn
wir sind Gäste nur auf Erden
bis wir dort nach Kanaan
durch die Wüste kommen werden.
Hier ist unser Pilgrimsstand,
droben unser Vaterland.“¹⁰

Auch „Kommt, Kinder, laßt uns gehen“¹¹ und „Mein Leben ist ein Pilgrimstand“¹² zeichnen diesen Aspekt des „Neuen Gehorsams“ nach.

Auf der steinigen Bergwanderung scheint die Sonne mit den griechischen Anfangsbuchstaben des Jesusnamens herab. Dafür steht wohl aus der Rubrik „Evangelium, Glaube und Rechtfertigung“ Paul Gerhards Lied „Ist Gott für mich, so trete“ Pate¹³, das mit der Strophe schließt:

8 Dem Verfasser liegt vor das „Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherische Kirche“ in seiner 5. (und letzten) Auflage. Verlag des Lutherischen Büchervereins, Breslau 1939. Das Schmuckblatt „Nach der Gnadenordnung“ befindet sich zwischen den Seiten 206 und 207.

9 Gottfried Nagel, zitiert nach J. Junker, Veröffentlichungen zum Gesangbuch, Heft I, 100 Jahre Gesangbuchgeschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hannover 1980, S. 60/61.

10 Nr. 372 (6 Strophen) von Benjamin Schmolck (+1737).

11 Nr. 379 (19 Strophen) von Gerhard Tersteegen (+1769). Vgl. ELKG 272 (nur 11 Strophen).

12 Nr. 384 (8 Strophen) von Friedrich Adolf Lampe (+1729).

13 Nr. 342 (15 Strophen) von Paulus Gerhardt (+1676). Vgl. ELKG 250 (nur 13 Strophen).

„Mein Herze geht in Sprünge
und kann nicht traurig sein,
ist voller Freud und Singen,
sieht lauter Sonnenschein.
Die Sonne, die mir lachet,
ist mein Herr Jesus Christ;
das, was mich singend machet,
ist, was im Himmel ist.“¹⁴

Am wichtigsten aber, über allem, auch über der Sonne, scheint dem Künstler das mit einer Girlande verbundene Spruchband aus der Heiligen Schrift zu sein: „Es ist in keinem andern Heil“¹⁵. Damit wird die Möglichkeit eines neben oder außerhalb des Gottessohnes Jesus Christus liegenden Heils abgelehnt. Es liegt auf der Hand, daß dafür nicht nur der Liedanfang „Es ist das Heil uns kommen her von Gnad“ und lauter Güten“¹⁶ der Anlaß gewesen sein mag. Vielleicht mag eine Strophe des Jesusliedes „Such wer da will ein ander Ziel“ inspiriert haben, in der es heißt:

„Ach, sucht doch den,
laßt alles stehn,
die ihr das Heil begehret!
Er ist der Herr
und keiner mehr,
der euch das Heil gewähret.
Sucht ihn all Stund
von Herzensgrund...“¹⁷

Gerade in unserer Zeit der Verunsicherung und angesichts vieler verschwommener Äußerungen und Erklärungen wird es notwendig sein, daß wir immer wieder Gesetz und Evangelium, Bekehrung und Rechtfertigung „Nach der Gnadenordnung“ unseres lutherischen Bekenntnisses durchbuchstabieren, glauben und in unserem Leben anwenden.

¹⁴ Nr. 342, 15.

¹⁵ Apg. 4,12 (Nach der letzten Bibelrevision: „In keinem andern ist das Heil“).

¹⁶ Nr. 337 (14 Strophen) von Paul Speratus (+1551). Vgl. ELKG 242 (nur 12 Strophen).

¹⁷ Nr. 436 von Georg Weißel (+1635) Strophe 3. Vgl. ELKG 249, 3.

Rechtfertigung und Heiligung in Melanchthons Apologia Augustana

Der nachfolgende Beitrag wurde als Referat im Rahmen des 9. Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Heidelberg vom 17. bis 23. August 1997 gehalten. Für den Druck in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN ist er durch Anmerkungen und ein aktuelles Nachwort des Verfassers erweitert worden.

Unter den Schriften, in denen sich Melanchthon zu der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung äußert, nimmt eine besondere Stellung ein seine APOLOGIA AUGUSTANA (APOL), die zu den lehrverpflichtenden Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche gehört.

Sie ist nicht einfach „Auslegung“ der CONFESSIO AUGUSTANA (CA) - wogegen schon ihr Name sprechen würde - , sondern „Verteidigung“ der CA gegenüber der von den römisch-katholischen Gegnern, den „Altgläubigen“, in der CONFUTATIO vorgetragenen Widerlegung der CA. Zwischen CA und APOL liegt also die CONFUTATIO.

Melanchthon zitiert in seiner APOL die CONFUTATIO wenig und führt eine umfassende wissenschaftstheologische Auseinandersetzung mit ihr nicht. Nur bei genauer Kenntnis der CONFUTATIO weiß man, an welchen Stellen die APOL auf sie Bezug nimmt.

Ihre erste Nomenklatur war „Responsio“/„Erwiderung“, dann erst „Confutatio“/„Widerlegung“.

Der Weg von der CA zur APOL ist ein verhältnismäßig normaler: Nach Verlesung der CA in Augsburg vor dem Kaiser und den Reichsständen schlossen sich etwa 20 katholische Theologen zusammen, um eine „Altgläubige“ Erwiderungsschrift zu verfassen.

Ihr erster Entwurf hatte den fünffachen Umfang der CA selbst. Ihre Verlesung hätte 12 Stunden in Anspruch genommen.¹

Es folgte ein zweiter Entwurf, die sogenannte „Catholica Responsio“, eine stark polemische Arbeit. Der Kaiser fand diese „Catholica Responsio“ als „zu gehässig“ und verweigerte die Annahme.

Nach dem 16. Juli 1530 setzte ein völliger Neubeginn der Widerlegungsarbeiten ein. Ihr Ergebnis war eine Textfassung, die sich streng an den Text der CA hielt, die sogenannte „Confutatio der Confessio Augustana“. Sie betonte die allen gemeinsame „altgläubige Glaubensüberzeugung“ und wies Äußerungen, die der theologischen Erkenntnis der „alten Kirche“ entgegen-

1 Corpus Reformatorum 27, S. 85-97.

standen, deutlich zurück. Der Ton dieser „Confutatio“ war an keiner Stelle verletzend! Die Lutheraner werden ermahnt und zur Umkehr gebeten!

Die bleibende Gültigkeit der altgläubigen Lehre, auf der man natürlich insistierte, wurde durch Verweise auf die Heilige Schrift und die Tradition der alten Konzilien untermauert und damit die Argumentationsbasis wesentlich verbreitert.

Diese Form der CONFUTATIO wurde nun dem Kaiser vorgelegt!

Immenkötter bemerkt dazu: „Die Confutatio gab sich in der endgültigen Fassung somit als offizielle altkirchliche Lehre. Im Vor- und Nachwort bekannte der Kaiser, daß er sich diese Lehre nach reiflicher Prüfung zu eigen gemacht habe und erinnerte die Zuhörer an die ihm von Gott übertragene Aufgabe, als Vogt und Beschirmer der Christenheit über Annahme und Verbreitung dieser als genuin christlich erkannten Lehre zu wachen.“²

In deutscher Sprache verfaßt (= Originaltext), sollte sie offiziell am 3. August 1530 vorgelesen werden. Gleichzeitig, so die Forderung des Kaisers, mußte der lateinische Text in sachlicher Übereinstimmung mit dem deutschen Original eingereicht werden.

Leider entschlossen sich die „Altgläubigen“ nicht zu einer baldigen Drucklegung der CONFUTATIO, was ihrer Publizität bis heute geschadet hat.

Am 22. September 1530 proklamierte Kaiser Karl V. seinen „ersten Reichstagsabschied in bezug auf den Glauben“. Darin wird die CA als „mit gutem Grund widerlegt und abgelehnt“ hingestellt; ihre Anhänger sollen sich in allen noch strittigen Fragen bis zum 15. April des folgenden Jahres „...mit der christlichen Kirche, der päpstlichen Heiligkeit, Seiner Kaiserlichen Majestät und den anderen Kurfürsten, Fürsten und gemeinen Ständen des Heiligen Römischen Reiches“ vereinigen.

Die lutherischen Stände lehnten diesen Reichstagsabschied ab und überreichten zur Begründung ihrer diesbezüglichen Haltung ein Exemplar der APOLOGIE des Melanchthon, dessen Annahme der Kaiser verweigerte! Er konstatierte erneut die CA als häretisch, weil ihre Lehre aus Schrift und Tradition mit guten Gründen widerlegt sei. Am 19. November 1530 erfolgte der endgültige Reichstagsabschied.³

Es ist also von der Sache her unumgänglich, im Kontext mit Melanchthons Aussagen in der APOL zu berücksichtigen, was die CONFUTATIO

2 Herbert Immenkötter, Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio, S. 29

3 In diesem Zusammenhang muß auch berücksichtigt werden, daß es eine kritische Edition der CONFUTATIO bis 1979 überhaupt nicht gegeben hat, nämlich ihres deutschen Textes, in der Form, wie er vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat. In die Ausgabe der Evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften ist die CONFUTATIO verboten nicht aufgenommen worden; lediglich wird hier und da auf einige Artikel Bezug genommen. Der CONFUTATIO-Text findet sich bei Herbert Immenkötter, Der Reichstag zu Augsburg ... S. 44-100. Danach wird zitiert.

zuvor fixiert hatte. Im Hinblick darauf verteidigte Melanchthon die Artikel der CA!⁴

Bei dem Thema „Rechtfertigung und Heiligung in Melanchthons Apologia Augustana“ dürfte es in erster Linie darum gehen, aufzuzeigen, wie sich die Rechtfertigung im Leben des Gerechtfertigten *auswirkt*! Der Haupttenor der Untersuchung liegt also nicht auf der Rechtfertigung, sondern auf der *Heiligung*, der Frage nach dem neuen Gehorsam, dem vor Gott neuen Leben des Gerechtfertigten, seinen guten Werken.

So wenigstens fasse ich meine Darlegungen auf.

Dazu muß zunächst ganz kurz auf das eingegangen werden, was die „Altgläubigen“ zum Rechtfertigungsartikel IV der CA in der CONFUTATIO geantwortet haben:

„Daß im vierten Artikel die Pelagianer verdammt werden, die gemeint haben, daß der Mensch aus eigenen Kräften, ohne Gnade Gottes das ewige Leben verdienen könne, ist gutzuheißen. Das ist christlich und stimmt mit den alten Konzilien überein. Davon gibt auch die Heilige Schrift Zeugnis. ... Wenn aber jemand in diesem Artikel die Verdienste der Menschen, die durch Beistand der göttlichen Gnade geschehen, verwirft, kann dies nicht zugelassen werden. Denn diese Lehre ist manichäisch und nicht christlich. Wer die Verdienstlichkeit unserer Werke ablehnt, handelt nämlich gegen die Heilige Schrift. ... In diesem Artikel bekennen aber alle Christgläubigen, daß unsere Werke allein aus sich selbst nicht verdienstlich sind; vielmehr macht sie Gottes Gnade verdienstlich für das ewige Leben.“

Und im V. Artikel der CONFUTATIO (Das kirchliche Amt) wird dazu ergänzend festgestellt:

„Daß hier vom Glauben die Rede ist, kann zugelassen werden - doch so, daß nicht vom „Glauben allein“, wie etliche nicht richtig lehren, gesprochen wird, sondern von dem *Glauben, der durch die Liebe wirkt*, wie der hl. Paulus an die Galater geschrieben hat (Gal 5,6). Denn in der Taufe wird nicht allein der Glaube, sondern zugleich auch die Hoffnung und die Liebe eingegossen.“

Der Satz „daß unsere Werke allein aus sich selbst nicht verdienstlich sind“ ist recht schillernd und könnte bei oberflächlicher Interpretation im Sinne der Bekenner von Augsburg ausgelegt werden.

Mit „unsere Werke allein aus sich selbst“ sind aber die Werke des Menschen gemeint, die ausschließlich seine Werke sind und zunächst mit der göttlichen Gnade in keinerlei Kontakt stehen. Es sind die Werke des Menschen „nach dem Fall“! Sie reichen nicht aus zur Erlangung des Heils! Sie sind aber auch nicht gänzlich negativ. Weil sie zu schwach sind, bedürfen sie

4 Wahrscheinlich hatte Melanchthon erst Ende Oktober 1530 eine Abschrift der CONFUTATIO, die die Gesandten der Stadt Nürnberg auf dem Reichstag zu Augsburg angefertigt hatten, erhalten. Der Beginn von Melanchthons Arbeiten zur APOL lag wahrscheinlich im August 1530, ihre Herausgabe im Druck erfolgte allerdings erst Ende April/Anfang Mai 1531.

des „Beistandes der göttlichen Gnade“. In Verbindung damit sind sie verdienstlich, ohne sie („allein aus sich selbst“) sind sie es nicht.⁵

Nach diesen notwendigen Vorbemerkungen wenden wir uns nun dem Artikel VI der APOL zu, um den es uns in der Hauptsache geht. Er steht im Kontext mit CA VI und CONFUTATIO VI.

CA VI lautet in seinen entscheidenden Passagen:

„De nova oboedientia.

Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei, non ut confidamus per ea opera iustificationem coram Deo mereri. Nam remissio peccatorum et iustificatio fide apprehenditur...

Vom neuen Gehorsam.

Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werk bringen soll und daß man müsse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes Willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gnad für Gott zu verdienen. Denn wir empfahen Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit durch den Glauben an Christum...“

Unter „neuem Gehorsam“ versteht CA VI die guten Werke des Gerechtfertigten als Früchte des Glaubens. Anders ausgedrückt: Die Heiligung des Gerechtfertigten in neuen Gehorsam.

Die Antwort der CONFUTATIO darauf lautet:

„Daß im sechsten Artikel erklärt wird, es solle der Glaube gute Früchte bringen, mag angenommen werden; denn der Glaube ohne Werke ist tot (Jak 2,20). Und die ganze Schrift ermahnt uns und fordert uns auf zu guten Werken... Weil sie nun aber in demselben Artikel die Rechtfertigung „allein dem Glauben“ zuschreiben, kann dies nicht zugelassen werden. Das wäre gegen die Wahrheit des Evangeliums, das die Werke an keiner Stelle ausschließt. Paulus sagt ganz deutlich: Preis und Ehre und Friede sei einem jeden, der da Gutes tut (Röm 2,10).

- 5 Artikel XX der CONFUTATIO geht darauf nochmals besonders ein. Er verwirft die reformatorische Behauptung, „daß nämlich die guten Werke Vergebung der Sünden nicht verdienen“. Damit wird positiv gesagt: gute Werke verdienen Vergebung der Sünden. Freilich steht das in Verbindung mit dem Satz aus CONFUTATIO IV: „vielmehr macht sie die Gnade Gottes verdienstlich für das ewige Leben“ und mit dem Satz aus Artikel XX: „hiermit verachtet niemand das Verdienst Christi, sondern wir wissen, daß unsere Werke selbst allein nicht verdienstlich sind, es sei denn aus der Kraft des Verdienstes des Leidens Christi“. Die merita Christi und die menschlichen opera meritoria werden also unmittelbar miteinander verbunden. Die guten Werke des Menschen haben eine unmittelbare Heilsrelevanz: sie sind von satisfaktorischem und meritorischem Wert. Vgl. dazu CONFUTATIO XV: „Es ist eine irrige Annahme, wenn gesagt wird, daß die Menschensatzungen, die zur Versöhnung Gottes und Genugtuung für die Sünde eingeführt sind, gegen das Evangelium verstoßen.“ CONFUTATIO XVII: „... daß das klösterliche Leben ewiges Leben fördert und verdient, wenn es nur angemessen gehalten wird ... Vielmehr ist es Meinung und Absicht der Klosterleute, nach dem Evangelium - soweit ihnen immer möglich - zu leben, auf daß sie das ewige Leben verdienen.“

Außerdem bezeugen David (Ps 61,13), Christus (Mt 26,27), Paulus (Röm 2,6) und andere, daß der Herr einem jeden nach seinen Werken vergelten wird. ... Deswegen kann niemand Freund Gottes sein, wenn er nicht Gutes wirkt, wie sehr er auch immer glauben möge. Denn Christus sagt: Dann seid ihr meine Freunde, wenn ihr das tut, was ich euch geboten habe.

Grundsätzlich kann nicht gebilligt werden, daß die Rechtfertigung so oft „allein dem Glauben“ zugeschrieben wird. Denn die Rechtfertigung ist doch mehr Wirkung göttlicher Gnade und Liebe. So sagt Paulus ausdrücklich: Wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, und doch die Liebe nicht habe, so bin ich nichts (1Kor 13,2). Hier sagt Paulus der ganzen Kirche, daß der Glaube allein nicht gerecht macht. ... Das aber ist wahr: was und wieviel wir immer tun, wir sollen sagen: Wir sind unnütze Knechte (Lk 17,10). Denn unser Glaube lehrt, daß unsere Werke Gott dem Herrn keinen Nutzen bringen und daß wir uns wegen unserer Werke nicht rühmen oder aufblasen sollen. Vielmehr sind unsere Werke nichts, wenn man sie mit göttlichem Lohn vergleicht. Denn so spricht der hl. Paulus: Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit in keinem Verhältnis stehen zu der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll (Röm 8,18). So sind der Glaube und die guten Werke Gaben Gottes. Ihretwegen wird durch die Barmherzigkeit Gottes das ewige Leben gegeben.“

Es ist unbedingt notwendig für den weiteren Verlauf unserer Untersuchung, an dieser Stelle sofort darauf zu achten, daß Glaube und gute Werke unverbunden nebeneinander stehen (lateinischer Text: „et fides et bona opera sunt dona Dei“)⁶, also keine sachbedingte Korrespondenz zwischen ihnen existiert! Das dürfte der entscheidende Kontroverspunkt zwischen Rom und Wittenberg sein!

Im 4. Artikel seiner APOL, fast ausschließlich in den Abschnitten 122-182, behandelt *Melanchthon* umfassend die Heiligung im Leben des gerechtfertigten Menschen.

Diesem Passus hat er die Überschrift gegeben:

„De Dilectione et Impletione Legis - Von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes“⁷.

Darin führt er aus:

Die Altgläubigen insistieren vom Neuen Testament her darauf (Mt 19,17; Röm 2,13), daß *zur* Rechtfertigung das Tun des Gesetzes gehört!

Melanchthon streitet nicht ab, daß wir gefordert sind, die Gebote zu halten und Liebe zu üben, aber das steht für ihn in einer anderen Relation:

6 „So sind der Glaube und die guten Werke Gaben Gottes“.

7 Der deutsche Text der APOL wird zitiert nach der von Horst Georg *Pöhlmann* in Gütersloh 1967 erschienenen vorzüglichen Übersetzung. Die im Konkordienbuch beigelegte deutsche Übersetzung stammt von Justus *Jonas*, der sie erst im Herbst 1531 vollendete. Sie ist eigentlich keine Übersetzung vom Lateinischen ins Deutsche, sondern an zahlreichen Stellen eine Interpretation des lateinischen Textes: gekürzt, durch eigenes Gedankengut erweitert, auf einen Hauptgedanken reduziert.

„Weil aber der Glaube den Hl. Geist mit sich bringt und neues Leben in den Herzen schafft (*parit novam vitam in cordibus*), ist es notwendig, daß er geistliche Regungen in den Herzen hervorbringt (*necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus*). ... Nachdem wir also durch den Glauben gerechtfertigt und erneuert sind, beginnen wir Gott zu fürchten, zu lieben und von ihm Hilfe zu erwarten, ihm zu danken, zu preisen und ihm zu gehorchen in Bedrängnissen. Wir beginnen auch, die Nächsten zu lieben, weil die Herzen geistliche und heilige Regungen in sich haben. Das kann nur geschehen, nachdem wir durch den Glauben gerechtfertigt sind und erneuert den Heiligen Geist empfangen. Erstens, weil das Gesetz nicht vollbracht werden kann ohne Christus. Ebenso kann das Gesetz nicht erfüllt werden ohne den Hl. Geist (*Item lex non potest fieri sine spiritu sancto*).“ Abschn. 125f

Der Hl. Geist wiederum wird nicht empfangen durch Werke, sondern durch den *Glauben*!

Das Gesetz für sich genommen klagt den Menschen kontinuierlich an und zeigt ihm den zürnenden Gott!

Gott wird erst Gegenstand der *Liebe* für den Menschen, wenn dieser durch den Glauben die göttliche Barmherzigkeit ergriffen hat.

Die weltlichen Werke (die äußerlichen Gesetzeswerke) können ohne Christus und ohne den Hl. Geist erfüllt werden⁸, nicht aber die Liebesakte des Herzens zu Gott („*affectus cordis erga Deum, qui praecipuntur in prima tabula*“ Abschn. 130)⁹.

Christus vergibt uns im Rechtfertigungsgeschehen nicht nur unsere Sünden, er schenkt uns auch den Hl. Geist. Die *Folge* davon ist, daß wir das Gesetz erfüllen können: „*Quare non potest lex vere fieri nisi accepto spiritu sancto per fidem*“¹⁰ (Abschn. 132).

Dem geht allerdings etwas voraus: Gott zeigt unseren Herzen die Schmutzigkeit und die Macht der Sünde auf (*Deus ostendit cordibus nostris immunditiam nostram et magnitudinem peccati*). Dadurch bewirkt er in uns, daß wir begreifen, daß wir von jeglicher Gesetzeserfüllung weit entfernt sind; daß wir Gott nicht fürchten; daß wir nicht fest glauben, daß wir von Gott umsorgt sind; daß Gott verzeiht und erhört! Wenn wir aber dann das Evangelium gehört haben und aufgrund des Glaubens durch die Sündenvergebung aufgerichtet werden, empfangen wir den Hl. Geist, „*ut iam recte de Deo sentire possimus, et timere Deum et credere ei etc.*“ (Abschn. 135)¹¹.

8 vgl. CA und APOL XVIII.

9 „Die Liebesakte des Herzens zu Gott, die auf der ersten Tafel (des Dekalogs) vorgeschrieben werden, können nicht ohne den Hl. Geist erfüllt werden.“

10 „Deshalb kann das Gesetz letztlich (in Wirklichkeit) nicht erfüllt werden außer nach Empfang des Hl. Geistes durch den Glauben.“

11 „... daß wir dann richtig über Gott denken können, Gott fürchten und ihm glauben usw.“ Man beachte, auf welch besondere Weise er hier die Verkündigung von Gesetz und Evangelium übt.

Das Zusammengehören von Rechtfertigung und Heiligung gipfelt dann in Abschn. 140 in einem ersten entscheidenden Satz:

„Deinde non hoc tantum docemus, quomodo fieri lex possit, sed etiam quomodo Deo placeat, si quid fit, videlicet non quia legi satisfacimus sed *quia sumus in Christo*.“

(„Ferner lehren wir nicht nur dies, wie das Gesetz erfüllt werden kann, sondern außerdem, wie es Gott gefällt, wenn es vollbracht wird, nämlich nicht, weil wir dem Gesetz Genüge leisten können, sondern weil wir in Christus sind.“)

„*Constat igitur nostros requirere bona opera*“!¹² Diesen Satz fügt Melancthon dann in Abschnitt 141 hinzu: Es ist unmöglich, daß die Liebe Gottes vom Glauben losgerissen werden kann. Denn durch Christus kommt man zum Vater und nach Empfang der Sündenvergebung lieben wir ihn, wie Johannes lehrt: „Wir lieben ihn, weil er uns zuerst geliebt hat.“ Das bedeutet, daß der Glaube vorgeht und die Liebe folgt („*Ita significat praecedere fidem, sequi dilectionem*“).

Die Liebe gehört folglich nicht *zum* Rechtfertigungsprozeß als Bedingung, als Vor-Bedingung; auch nicht als Präparation. Sie wird auch nicht co-operativ eingebracht und geht nicht in das Verdienst Christi mit ein. Sie wird vom Verdienst Christi nicht umfassen und für die Rechtfertigung „tauglich“ gemacht! In diese Richtung hinein *kann* gedeutet werden der Satz aus CONFUTATIO XX: „... wir wissen, daß unsere Werke selbst allein nicht verdienstlich sind, es sei denn aus der Kraft des Verdienstes des Leidens Christi.“ Aus den *Wirkungen* des Glaubens klaben (excerpunt) die Gegner nur die Liebe heraus und lehren, daß *sie* rechtfertigt. Damit dokumentieren sie, daß sie nur das Gesetz lehren. Nicht lehren sie *vorher* (prius), daß wir die Sündenvergebung durch den Glauben empfangen. Nicht lehren sie vom Mittler Christus, daß wir einen gnädigen Gott um Christi willen haben, sondern um unserer Liebe willen (Abschn. 145). Wir können in diesem Leben dem Gesetz nicht Genüge leisten, auch nicht durch die Liebe, weil die fleischliche Natur nicht aufhört, böse Leidenschaften hervorzubringen, wenn auch der Hl. Geist ihnen in uns Widerstand leistet. Für die Gerechtfertigten gilt lebenslang das „*simul justus et peccator*“, das „*justus in spe - peccator in re*“.¹³

Nun könnte es allerdings sein, daß jemand in Zweifel stellt, ob ihm die Sünden um Christi willen wirklich vergeben worden sind. Mit dieser Infragestellung würde er Christus entehren, weil er dann die eigene Sünde für größer und wirksamer hält als den Tod und die Verheißung Christi.

Und wer meint, er erlange die Sündenvergebung deshalb, *weil* er liebt, entehrt Christus. Die Sündenvergebung wird durch den Glauben empfangen, wenngleich die Liebe, das Bekenntnis und andere gute Früchte „*sequi*

12 „Es steht daher fest, daß die Unsrigen gute Werke verlangen.“

13 „gerecht und Sünder zugleich“ ... „gerecht in der Hoffnung/in der Zukunft/dereinst - Sünder in der Sache/in der irdischen, menschlichen Realität.“

debeant. Quare (Christus) non hoc vult, quod *fructus* illi sint *pretium*, sint propitiatio, propter quam detur remissio peccatorum, quae reconciliet nos Deo“¹⁴ (Abschn. 155).

Weil Christus nicht aufhört, Mittler zu sein, „postquam renovati sumus“, irren diejenigen mit ihrer Behauptung, Christus habe nur die „prima gratia“ verdient, wir müßten danach ihm durch unsere Gesetzeserfüllung gefallen, „et *mereri* vitam aeternam“¹⁵ (Abschn. 162). Wenn die Wiedergeborenen später merken sollten, daß sie um der Gesetzeserfüllung angenehm sein werden, wann wäre dann das Gewissen gewiß, Gott zu gefallen, weil wir doch nie dem Gesetz Genüge leisten können (Abschn. 164). Überdies entehrt man den Priester Jesus Christus, wenn einer meint, er sei schon gerecht und angenehm um der eigenen Gesetzeserfüllung willen: „Nec intelligi potest, quomodo fingi queat homo iustus esse coram Deo, excluso propitiatore et mediatore Christo“¹⁶ (Abschn. 165).

Dabei ist von existentieller Bedeutung für den Menschen, auch für den Gerechtfertigten, daß das göttliche Gesetz ihn immer anklagt in seinem zeitlichen irdischen Leben. Melanchthon spezifiziert dies sehr realistisch:

„Denn wer liebt genügend oder wer fürchtet genügend Gott? Wer steht mit genügend Geduld die von Gott auferlegten Drangsale durch? Wer zweifelt nicht oft, ob die menschlichen Belange (*res humanae*) von Gottes Ratschluß oder vom Zufall regiert werden? Wer zweifelt nicht oft, ob er von Gott erhört wird? Wer ärgert sich nicht oft, daß die Gottlosen mehr Glück haben als die Frommen, daß die Frommen von den Gottlosen unterdrückt werden? Wer leistet seinem Beruf Genüge? Wer liebt seinen Nächsten wie sich selbst? Wer wird nicht gereizt von der Begierde (*concupiscentia*)?“ (Abschn. 167)

In dieser unserer Schwachheit (auch als in Christus gerechtfertigt - simul justus) bleibt immer die Sünde (et peccator), weil der Mensch lebenslang „im Fleisch“ bleibt. Auch dieses „Der Mensch bleibt immer in der Sünde“ spezifiziert Melanchthon:

„Das Fleisch mißtraut Gott, vertraut den augenblicklichen Gütern, sucht menschliche Hilfe im Notfall, auch gegen den Willen Gottes, es flieht die Drangsale, die es ertragen müßte um des Befehles Gottes willen, es zweifelt an Gottes Barmherzigkeit usw.“ (Abschn. 170)

Aber dann kommt der theologisch realexistente Satz: „Cum talibus affectibus luctatur spiritus sanctus in cordibus, ut eos reprimat ac mortificet, et inferat novos spirituales motus. - Der Hl. Geist ringt mit solchen Leiden-

14 „... und andere gute Früchte folgen müssen. Deshalb will Christus nicht, daß jene Früchte ein Lösegeld sind, eine Versöhnung sind, um deretwillen die Sündenvergebung gegeben wird, die uns mit Gott versöhnt.“

15 „... Mittler zu sein, nachdem wir erneuert sind, irren diejenigen mit ihrer Behauptung, Christus habe nur die erste Gnade verdient, wir müßten danach ihm durch unsere Gesetzeserfüllung gefallen und das ewige Leben verdienen.“

16 „Man kann nicht begreifen, wie ein Mensch sich einbilden kann, vor Gott gerecht zu sein unter Ausschluß des Versöhners und Mittlers Christus.“

schaften in den Herzen, um sie zurückzudämmen und zu töten, und um neue geistliche Regungen einzusenken“ (Abschn. 170).¹⁷

Es ist sehr beeindruckend, daß Melanchthon in einem Nebensatz im Rahmen der aktiv werdenden Heiligung schreibt:

„...haec incoha impletio legis placeat propter fidem, et quod propter fidem non imputetur hoc, quod deest impletioni legis (... diese angefangene Gesetzeserfüllung gefällt um des Glaubens willen und daß um des Glaubens willen das nicht zugerechnet wird, was der Gesetzeserfüllung mangelt)“.
(Abschn.177).

Man kann kaum das untrennbare essentielle Zusammengehören von Rechtfertigung und Heiligung besser zum Ausdruck bringen, als es Melanchthon an dieser Stelle tut!¹⁸

Wir müssen noch auf einige Stellen in APOL IV eingehen, die sich nicht innerhalb des Abschnittes „De Dilectione et Impletione Legis“ finden.

Da sind zunächst die Abschnitte 109 bis 116, in denen sich Melanchthon expressis verbis mit der „fides formata“ auseinandersetzt,¹⁹ von der die Altgläubigen behaupten, die Rechtfertigung müsse von ihr/ durch sie empfangen werden, das heißt, sie gestehen dem Glauben die Rechtfertigung nur zu um der Liebe willen:

„Wenn der Glaube die Sündenvergebung um der Liebe willen empfängt, wird die Sündenvergebung immer ungewiß sein, weil wir nie soviel lieben, wieviel wir müßten. Letztlich lieben wir nur, wenn die Herzen gewiß glauben, daß uns die Sündenvergebung geschenkt worden ist. ... Wir sagen, daß die Liebe dem Glauben folgen muß. ... Jedoch ist darum nicht die Meinung vertretbar, daß wir durch das Vertrauen auf diese Liebe oder um dieser Liebe willen die Sündenvergebung und Versöhnung empfangen, gleichwie wir nicht die Sündenvergebung empfangen um anderer nachfolgender Werke willen, sondern allein durch den Glauben. ... Er könnte mit besserem Recht die angenehm machende Gnade (gratia gratum faciens) genannt werden, als seine nachfolgende Wirkung (effectus), nämlich die Liebe.“

17 Schon *Augustin* hat in seinen *Retractationes* I 19,3 vortrefflich fixiert: „Alle Gebote Gottes werden erfüllt, wenn verziehen wird, was nicht erfüllt wird“. Er fordert also den Glauben, der glaubt, daß wir Gott um Christi willen gefallen, und nicht die Werke an und für sich wertvoll sind, die gefallen mögen. Die durch den Glauben Wiedergeborenen erkennen im Hl. Geist, „quod procul a perfectione legis absimus“ (Abschn. 172 und 175).

18 vgl. *Martens* („Die Rechtfertigung des Sünders ...“) S. 53: „Zusammengefaßt werden ‚objektiver‘ Inhalt und Erfahrungsdimension der Rechtfertigung unter der Konzeption des *neuen Lebens*; dies ist für das Verständnis der Schilderung des Rechtfertigungsgeschehens vor allem in der Apologie von zentraler Bedeutung.“

Für Melanchthon ist der Glaube in seiner geistgewirkten Lebendigkeit „fides efficax“! Die Werke des Gerechtfertigten haben - im Gegensatz zur CONFUTATIO - ihre Existenz in *Abhängigkeit* vom Glauben!

19 Die „fides formata“ ist im Unterschied zur „fides informis“, dem Glauben ohne Liebe, der Glaube, der in der Liebe lebendig ist.

Und zum XX. Artikel der CA („De fide et bonis operibus“)²⁰ schreibt Melanchthon in der APOL, alles bisher zu diesem Thema Ausgeführte resümierend:

„Im übrigen haben wir oben hinreichend gezeigt, daß wir glauben, daß die guten Werke notwendigerweise dem Glauben nachfolgen müssen. Denn ‚wir setzen das Gesetz nicht außer Kraft‘, sagt Paulus, ‚sondern wir setzen es in Kraft‘, weil wir mit dem Glauben den Hl. Geist empfangen; notwendigerweise folgt die Gesetzeserfüllung nach, durch die sogleich die Liebe, die Geduld, die Keuschheit und andere Früchte des Geistes wachsen.“²¹ (Abschn.15)

Im Vergleich mit der CONFUTATIO setzt sich Melanchthon in der APOL ganz klar von der Lehre der Altgläubigen ab!

Im Grunde geht es dabei nur um das eine Problem: Welchen Stellenwert haben die Werke des Menschen im Rechtfertigungsprozeß? Weder in Artikel IV, noch in Artikel VI und auch nicht in Artikel XX werden die Theologen der CONFUTATIO so deutlich, was die *justificatio hominis* betrifft, wie in Artikel XXIV „Die Messe“.

Wir lesen dort: „Es ist oben ausreichend erklärt, daß wir - genau gesprochen - *nicht durch den Glauben, sondern durch die Liebe gerechtfertigt* werden. Und wenn in der Heiligen Schrift steht, daß man durch den Glauben gerechtfertigt wird, so ist dieses doch von dem lebendigen Glauben, der durch die Liebe wirkt, zu verstehen (Gal 5,6). Die Rechtfertigung geschieht doch nicht durch den Glauben; denn der Glaube ist doch ein Überzeugtsein von dem, was man erhofft (Hebr. 11,1).“

Der Empfang der Gnade ist damit vom menschlichen Wirken nicht ablösbar!

Nach der APOL muß dem Menschen erst eine ganz neue Dimension aufgetan werden, die der Hl. Geist bewirkt, damit er gute Werke tun kann. Der Mensch empfängt durch den Glauben an Jesus Christus die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden. Er ist damit vor Gott gerechtfertigt und steht - vor Gott - in einer völlig neuen Lage. Die Früchte dieses rechtfertigenden Glaubens (den der Hl. Geist durch die Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente wirkt) sind gute Werke. Sie sollen und müs-

20 Vom Glauben und den guten Werken.

21 vgl. APOL IV, Abschnitte 250f und 293f.

Im 6. „Schwabacher Artikel“ heißt es: „Daß solcher Glaube sei nicht ein menschlich Werk noch aus unsern Kräften möglich, sondern es ist ein Gotteswerk und Gabe, die der Heilige Geist durch Christum gegeben in uns wirket, und solcher Glaube, wo er nicht ein loser Wahn oder Dünkel des Herzens ist, wie die Falschgläubigen haben, sondern ein kräftiges, neues, lebendiges Wesen, bringet er viel Frucht, tut immer Guts gegen Gott mit Loben, Danken, Beten, Predigen und Lehren, gegen den Nächsten mit Lieb, Dienen, Helfen, Raten, Geben und Leiden allerlei Übels bis in den Tod“ (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1959, Seite 59).

Auch die „Schmalkaldischen Artikel“ unterscheiden deutlich zwischen der Wiedergeburt durch den Glauben und der daraus resultierenden ethischen Erneuerung (op. cit. Seite 460).

sen geschehen. Diese Notwendigkeit der guten Werke/Früchte des Gerechtfertigten verdient ihm nicht Vergebung der Sünden.²²

Brunstäd schreibt in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ zu den „guten Werken der Heiligung“: „Die Heiligung ist also die Auswirkung der Rechtfertigung, nicht unsere Reaktion darauf ... Nicht *aus* den Werken gerecht, nicht *in* den Werken gerecht, sondern *zu* guten Werken gerecht (gemacht).“²³

Genau das hat Melanchthon in seiner APOLOGIA AUGUSTANA dargelegt!

Nachwort:

Es ist erschreckend feststellen zu müssen, daß die angeblich ev.-luth. Vertreter des Lutherischen Weltbundes, die in Zusammenarbeit mit Vertretern der röm.-kath. Kirche eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ ausgearbeitet und inzwischen vorgelegt haben, den in obigen Ausführungen analysierten und bis dato höchst gravierenden Differenzpunkten „in Sachen Rechtfertigung“ überhaupt nicht erwähnen und berücksichtigen!

Wissen sie nichts von dieser fundamentalen Auseinandersetzung zwischen den Altgläubigen (Confutatio) und Melanchthon (Apologie) im Kontext des Augsburger Reichstages von 1530? Haben sie dies etwa absichtlich eliminiert?

Wissen sie nicht, daß Rom nach wie vor die Lehre von der „fides caritate formata“ vertritt und verteidigt, zumal sie im Tridentinum (6. Sitzung von 1547) dogmatisch ein für alle Male festgeschrieben worden ist?

Der unverantwortbare Ausverkauf des Ev.-luth. Bekenntnisses scheint unaufhaltsam nun auch mit Rom fortzuschreiten, nachdem mit „Leuenberg“ dem Calvinismus und Unionismus bereits Tor und Tür geöffnet wurden!

Kann der Schlußpunkt dieser Entwicklung überhaupt etwas anderes als eine „Ökumene der Glaubenslosigkeit“ sein?

A.-E. B.

22 Peter Brunner macht in seinem Aufsatz ‚die Notwendigkeit des neuen Gehorsams nach dem Augsburger Bekenntnis‘ auf die eigentliche Bedeutung des in CA XX,29 verwendeten lateinischen Wortes ‚parere‘ aufmerksam: ‚gebären, physisch hervorbringen, erzeugen, zu Wege bringen‘ (Seite 176).

23 Seite 112;

vgl. S. 103: ‚Es geht nicht um Gerechtigkeit aus den Werken, aber um Werke aus Gerechtigkeit.‘

Literaturhinweise

Peter *Brunner*, Die Notwendigkeit des neuen Gehorsams nach dem Augsburger Bekenntnis. In: *Pro Ecclesia* II/170-179, Berlin und Hamburg 1966

Friedrich *Brunstäd*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951

Holsten *Fagerberg*, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529-1537, Göttingen 1965

Gottfried *Hoffmann*, Justificare als justum efficere und regenerare in Apologie IV. In: *Lutherische Theologie und Kirche* 1978, S.29ff

Herbert *Immenkötter*, Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, *Corpus Catholicorum* Band 33, Münster 1981 (2. A.)

Derselbe, Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio, Münster² 1979

Gottfried *Martens*, Die Rechtfertigung des Sünders - Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament?, Göttingen 1992 (Insonderheit die Seiten 23-54)

Albrecht *Peters*, Glaube und Werk. Berlin 1967

Christian *Peters*, *Apologia Confessionis Augustanae*. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584), Stuttgart 1996

Regin *Prenter*, Das Bekenntnis von Augsburg. Erlangen 1980

Edmund *Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München² 1946

Paul *Tschackert*, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1979 (Neudruck der 1. Auflage von 1910)

Dokumentation 1

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Präambel

- (1) Die Lehre von der Rechtfertigung hatte für die lutherische Reformation des 16. Jahrhunderts zentrale Bedeutung. Sie galt ihr als der „erste und Hauptartikel“, der zugleich „Lenker und Richter über alle Stücke christlicher Lehre“² sei. Ganz besonders wurde die Rechtfertigungslehre in der reformatorischen Ausprägung und ihrem besonderen Stellenwert gegenüber der römisch-katholischen Theologie und Kirche der damaligen Zeit vertreten und verteidigt, die ihrerseits eine anders geprägte Rechtfertigungslehre vertraten und verteidigten. Hier lag aus reformatorischer Sicht der Kernpunkt aller Auseinandersetzungen. Es kam in den lutherischen Bekenntnisschriften³ und auf dem Trienter Konzil der römisch-katholischen Kirche zu Lehrverurteilungen, die bis heute gültig sind und kirchentrennende Wirkung haben.
- (2) Die Rechtfertigungslehre hat für die lutherische Tradition jenen besonderen Stellenwert bewahrt. Deshalb nahm sie auch im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog von Anfang an einen wichtigen Platz ein.
- (3) In besonderer Weise sei verwiesen auf die Berichte „Evangelium und Kirche“ (1972)⁴ und „Kirche und Rechtfertigung“ (1994)⁵ der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, auf den Bericht „Rechtfertigung durch den Glauben“

-
- 1 Schmalkaldische Artikel II,1 (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl., Göttingen 1956, 415).
 - 2 „Rector et iudex super omnia genera doctrinarum“ (Weimarer Ausgabe von Luthers Werken, 39,I,205).
 - 3 Es sei darauf hingewiesen, daß eine Reihe von lutherischen Kirchen nur die Confessio Augustana und Luthers Kleinen Katechismus zu ihren verbindlichen Lehrgrundlagen rechnen. Diese Bekenntnisschriften enthalten keine die Rechtfertigungslehre betreffenden Lehrverurteilungen gegenüber der römisch-katholischen Kirche.
 - 4 Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ („Malta-Bericht“) 1972, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung [=DWÜ], Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931-1982, hrsg. von Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer (Paderborn/Frankfurt 1983), 248-271.
 - 5 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hrsg.): Kirche und Rechtfertigung, Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre (Paderborn-Frankfurt 1994).

(1983)⁶ des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA und die Studie „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“ (1986)⁷ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland. Einige von diesen Dialogberichten haben eine offizielle Rezeption erfahren. Ein wichtiges Beispiel ist die verbindliche Stellungnahme, die die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands zusammen mit den anderen Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem höchstmöglichen Grad kirchlicher Anerkennung zu der Studie über die Lehrverurteilungen verabschiedet hat (1994)⁸.

- (4) All die genannten Dialogberichte und auch die Stellungnahmen dazu zeigen in ihrer Erörterung der Rechtfertigungslehre untereinander ein hohes Maß an gemeinsamer Ausrichtung und gemeinsamem Urteil. Es ist darum an der Zeit, Bilanz zu ziehen und die Ergebnisse der Dialoge über die Rechtfertigung in einer Weise zusammenzufassen, die unsere Kirchen in der gebotenen Präzision und Kürze über den Gesamtertrag dieses Dialogs informiert und es ihnen zugleich ermöglicht, sich verbindlich dazu zu äußern.
- (5) Das will diese Gemeinsame Erklärung tun. Sie will zeigen, daß aufgrund des Dialogs die unterzeichnenden lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche⁹ nunmehr imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten. Sie enthält nicht alles, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird; sie umfaßt aber einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre und zeigt, daß die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlaß für Lehrverurteilungen sind.
- (6) Unsere Erklärung ist keine neue und selbständige Darstellung neben den bisherigen Dialogberichten und Dokumenten, erst recht will sie diese nicht ersetzen. Sie bezieht sich vielmehr - wie der Anhang über die Quellen zeigt - auf die genannten Texte und deren Argumentation.

6 Lutherisch/Römisch-katholischer Dialog in den USA: Rechtfertigung durch den Glauben (1983), in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog, Dokumente und Einführung, hrsg. von Harding Meyer und Günther Gaßmann (Frankfurt 1987) 107-200.

7 Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Freiburg/Göttingen 1986).

8 Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“, in: Ökumenische Rundschau 44 (1995) 99-102; einschließlich der diesem Beschluß zugrundeliegenden Stellungnahmen, vgl. Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 1993.

9 In dieser Erklärung gibt das Wort „Kirche“ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen.

- (7) Wie die Dialoge selbst, so ist auch diese Gemeinsame Erklärung von der Überzeugung getragen, daß eine Überwindung bisheriger Kontroversen und Lehrverurteilungen weder die Trennungen und Verurteilungen leicht nimmt, noch die eigene kirchliche Vergangenheit desavouiert. Sie ist jedoch von der Überzeugung bestimmt, daß unseren Kirchen in der Geschichte neue Einsichten zuwachsen und daß sich Entwicklungen vollziehen, die es ihnen nicht nur erlauben, sondern von ihnen zugleich fordern, die trennenden Fragen und Verurteilungen zu überprüfen und in einem neuen Licht zu sehen.

1. Biblische Rechtfertigungsbotschaft

- (8) Zu diesen neuen Einsichten hat unsere gemeinsame Art und Weise geführt, auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu hören. Gemeinsam hören wir das Evangelium, daß „Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh. 3,16). Diese frohe Botschaft wird in der Heiligen Schrift in verschiedener Weise dargestellt. Im Alten Testament hören wir das Wort Gottes von der menschlichen Sündhaftigkeit (Ps 51,1-5; Dan 9,5f.; Koh 8,9f.; Esra 9,6f.) und vom menschlichen Ungehorsam (Gen 3,1-19; Neh 9,16f.26) sowie von der Gerechtigkeit (Jes 46,13; 51,5-8; 56,1; [vgl. 53,11]; Jer 9,24) und vom Gericht Gottes (Koh 12,14; Ps 9,5f.; 76,7-9).
- (9) Im Neuen Testament werden bei Matthäus (5,10; 6,33; 21,32), Johannes (16,8-11), im Hebräerbrief (5,3; 10,37f.) und im Jakobusbrief (2,14-26) die Themen „Gerechtigkeit“ und „Rechtfertigung“ unterschiedlich behandelt¹⁰. Auch in den paulinischen Briefen wird die Gabe des Heils auf verschiedene Weise beschrieben, unter anderem: als „Befreiung zur Freiheit“ (Gal 5,1-13; vgl. Röm 6,7), als „Versöhnung mit Gott“ (2 Kor 5,18-21; vgl. Röm 5,11), als „Frieden mit Gott“ (Röm. 5,1), als „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17), als „Leben für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6,11.23), oder als „Heiligung in Christus Jesus“ (vgl. 1Kor 1,2; 1,30; 2 Kor 1,1). Herausragend unter diesen Bezeichnungen ist die Beschreibung als „Rechtfertigung“ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23-25), die in der Reformationszeit besonders hervorgehoben wurde.
- (10) Paulus beschreibt das Evangelium als Kraft Gottes zur Rettung des unter die Macht der Sünde gefallen Menschen: als Botschaft, die die

10 Vgl. Malta Bericht Nr. 26-30; Rechtfertigung durch den Glauben Nr. 122-147. Die nicht-paulinischen neutestamentlichen Zeugnisse wurden im Auftrag des US-Dialogs „Rechtfertigung durch den Glauben“ untersucht von J. Reumann: *Righteousness in the New Testament*, mit Antworten von J. Fitzmyer und J.D. Quinn (Philadelphia, New York 1982), S. 124-180. Die Ergebnisse dieser Studie wurden im Dialogbericht „Rechtfertigung durch den Glauben“ in den Nr. 139-142 zusammengefaßt.

- „Gerechtigkeit Gottes aus Glauben zum Glauben“ (Röm 1,16f.) verkündet und die „Rechtfertigung“ (Röm 3,21-31) schenkt. Er verkündet Christus als „unsere Gerechtigkeit“ (1 Kor 1,30), indem er auf den auf-
erstandenen Herrn anwendet, was Jeremias über Gott selbst verkündet hat (Jer 23,6). In Christi Tod und Auferstehung sind alle Dimensionen seines Erlösungswerks verwurzelt, denn er ist „unser Herr, der wegen unserer Verfehlungen hingegeben, wegen unserer Gerechtigkeit auferweckt wurde“ (Röm 4,25). Alle Menschen bedürfen der Gerechtigkeit Gottes, denn „alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren“ (Röm 3,23; vgl. Röm 1,18-3,20; 11,32; Gal 3,22). Im Galaterbrief (3,6) und im Römerbrief (4,3-9) versteht Paulus den Glauben Abrahams (Gen 15,6) als Glauben an den Gott, der den Sünder rechtfertigt (Röm 4,5) und beruft sich auf das Zeugnis des Alten Testaments, um sein Evangelium zu unterstreichen, daß jene Gerechtigkeit allen angerechnet wird, die wie Abraham auf Gottes Versprechen vertrauen. „Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (Hab 2,4; vgl. Gal 3,11; Röm 1,17). In den paulinischen Briefen ist Gottes Gerechtigkeit zugleich Gottes Kraft für jeden Glaubenden (Röm 1,16f.). In Christus läßt er sie unsere Gerechtigkeit sein (2 Kor 5,21). Die Rechtfertigung wird uns zuteil durch Christus Jesus, „den Gott dazu bestimmt hat, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben“ (Röm 3,25; vgl. 3,21-28). „Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft - Gott hat es geschenkt -, nicht aufgrund eurer Werke“ (Eph 2,8f.).
- (11) Rechtfertigung ist Sündenvergebung (Röm 3,23-25; Apg 13,39; Lk 18,14), Befreiung von der herrschenden Macht der Sünde und des Todes (Röm 5,12-21) und vom Fluch des Gesetzes (Gal 3,10-14). Sie ist Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott, schon jetzt, vollkommen aber in Gottes künftigem Reich (Röm 5,1f). Sie vereinigt mit Christus und seinem Tod und seiner Auferstehung (Röm 6,5). Sie geschieht im Empfangen des Heiligen Geistes in der Taufe als Eingliederung in den einen Leib (Röm 8,1f.9f.; 1 Kor 12,12f.). All das kommt allein von Gott um Christi willen aus Gnade durch den Glauben an das „Evangelium vom Sohn Gottes“ (Röm 1,1-3).
- (12) Die Gerechtfertigten leben aus dem Glauben, der aus dem Wort Christi kommt (Röm 10,17) und der in der Liebe wirkt (Gal 5,6), die Frucht des Geistes ist (Gal 5,22f.). Aber da Mächte und Begierden die Gläubigen äußerlich und innerlich anfechten (Röm 8,35-39; Gal 5,16-21) und diese in Sünde fallen (1 Joh 1,8.10), müssen sie die Verheißungen Gottes immer wieder hören, ihre Sünden bekennen (1 Joh 1,9), an Christi Leib und Blut teilhaben und ermahnt werden, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes gerecht zu leben. Darum sagt der Apostel den Gerechtfertigten: „Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil! Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren

guten Willen hinaus" (Phil 2,12f.). Die frohe Botschaft aber bleibt: „Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind" (Röm 8,1) und in denen Christus lebt (Gal 2,20). Durch die gerechte Tat Christi wird es „für alle Menschen zur Gerechtsprechung kommen, die Leben gibt" (Röm 5,18).

2. Die Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem

- (13) Die gegensätzliche Auslegung und Anwendung der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung waren im 16. Jahrhundert ein Hauptgrund für die Spaltung der abendländischen Kirche, was sich auch in Lehrverurteilungen niedergeschlagen hat. Für die Überwindung der Kirchentrennung ist darum ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung grundlegend und unverzichtbar. In Aufnahme von bibelwissenschaftlichen, theologie- und dogmengeschichtlichen Erkenntnissen hat sich im ökumenischen Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine deutliche Annäherung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre herausgebildet, so daß in dieser gemeinsamen Erklärung ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre formuliert werden kann, in dessen Licht die entsprechenden Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts heute den Partner nicht treffen.

3. Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung

- (14) Das gemeinsame Hören auf die in der Heiligen Schrift verkündigte frohe Botschaft und nicht zuletzt die theologischen Gespräche der letzten Jahre zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche haben zu einer Gemeinsamkeit im Verständnis von der Rechtfertigung geführt. Es umfaßt einen Konsens in den Grundwahrheiten; die unterschiedlichen Entfaltungen in den Einzelaussagen sind damit vereinbar.
- (15) Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken¹¹.

¹¹ Vgl. Alle unter einem Christus, Nr. 14, in: DWÜ, Bd. I, 323-328.

- (16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.
- (17) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, daß die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, daß wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie - in welcher Form auch immer - verdienen können.
- (18) Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft. Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt [vgl. Quellen zu Kap. 3.].

4. Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung

4.1. Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung

- (19) Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade. Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt:

- (20) Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln „mitwirke“, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.
- (21) Nach lutherischer Auffassung ist der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird [vgl. Quellen zu Kap. 4.1.].

4.2. Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung

- (22) Wir bekennen gemeinsam, daß Gott aus Gnade dem Menschen die Sünde vergibt und ihn zugleich in seinem Leben von der knechtenden Macht der Sünde befreit und ihm das neue Leben in Christus schenkt. Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie gehören in der Weise zusammen, daß der Mensch im Glauben mit Christus vereinigt wird, der in seiner Person unsere Gerechtigkeit ist (1 Kor 1,30): sowohl die Vergebung der Sünden, als auch die heiligende Gegenwart Gottes. Weil Katholiken und Lutheraner das gemeinsam bekennen, darum gilt:
- (23) Wenn Lutheraner betonen, daß Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist, wollen sie vor allem festhalten, daß dem Sünder durch den Anspruch der Vergebung die Gerechtigkeit vor Gott in Christus geschenkt wird und sein Leben nur in Verbindung mit Christus erneuert wird. Wenn sie sagen, daß Gottes Gnade vergebende Liebe („Gunst Gottes“)¹² ist, verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen, sondern wollen zum Ausdruck bringen, daß die Rechtfertigung frei bleibt von menschlicher Mitwirkung und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt.
- (24) Wenn die Katholiken betonen, daß dem Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade geschenkt wird,¹³ dann wollen sie festhalten, daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist, das sich im Heiligen

¹² Vgl. WA 8,106.

¹³ Vgl. DS 1528.

Geist in tätiger Liebe auswirkt; sie verneinen damit aber nicht, daß Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung [vgl. Quellen zu Kap. 4.2.].

4.3 Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade

- (25) Wir bekennen gemeinsam, daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird; dieses Heil wird ihm vom Heiligen Geist in der Taufe als Fundament seines ganzen christlichen Lebens geschenkt. Der Mensch vertraut im rechtfertigenden Glauben auf Gottes gnädige Verheißung, in dem die Hoffnung auf Gott und die Liebe zu ihm eingeschlossen sind. Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht.
- (26) Nach lutherischem Verständnis rechtfertigt Gott den Sünder allein im Glauben (*sola fide*). Im Glauben vertraut der Mensch ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser und ist so in Gemeinschaft mit ihm. Gott selber bewirkt den Glauben, indem er durch sein schöpferisches Wort solches Vertrauen hervorbringt. Weil diese Tat Gottes eine neue Schöpfung ist, betrifft sie alle Dimensionen der Person und führt zu einem Leben in Hoffnung und Liebe. So wird in der Lehre von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ die Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung notwendig folgt und ohne die kein Glaube sein kann, zwar von der Rechtfertigung unterschieden, aber nicht getrennt. Vielmehr wird damit der Grund angegeben, aus dem solche Erneuerung hervorgeht. Aus der Liebe Gottes, die dem Menschen in der Rechtfertigung geschenkt wird, erwächst die Erneuerung des Lebens. - Rechtfertigung und Erneuerung sind durch den im Glauben gegenwärtigen Christus verbunden.
- (27) Auch nach katholischem Verständnis ist der Glaube für die Rechtfertigung fundamental; denn ohne ihn kann es keine Rechtfertigung geben. Der Mensch wird als Hörer des Wortes und Glaubender durch die Taufe gerechtfertigt. Die Rechtfertigung des Sünders ist Sündenvergebung und Gerechtmachung durch die Rechtfertigungsgnade, die uns zu Kindern Gottes macht. In der Rechtfertigung empfangen die Gerechtfertigten von Christus Glaube, Hoffnung und Liebe und werden so in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen¹⁴. Dieses neue personale Verhältnis zu Gott gründet ganz und gar in der Gnädigkeit Gottes und bleibt stets vom heilsschöpferischen Wirken des gnädigen Gottes abhängig, der sich selbst treu bleibt und auf den der Mensch sich darum verlassen kann. Deshalb wird die Rechtfertigungsgnade nie Besitz des Menschen,

14 Vgl. DS 1530.

auf den er sich Gott gegenüber berufen könnte. Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (Röm 3,27) [vgl. Quellen zu Kap. 4.3.].

4.4 Das Sündersein des Gerechtfertigten

- (28) Wir bekennen gemeinsam, daß der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert. Und doch bleibt der Gerechtfertigte zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen. Auch er ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12-14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10). Auch der Gerechtfertigte muß wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten (Mt 6,12; 1 Joh 1,9), er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt.
- (29) Das verstehen Lutheraner in dem Sinne, daß der Christ „zugleich Gerechter und Sünder“ ist: Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt und die Gerechtigkeit Christi zuspricht, die ihm im Glauben zu eigen wird und ihn in Christus vor Gott zum Gerechten macht. Im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt (1 Joh 1,8; Röm 7,17.20); denn er vertraut immer wieder auf falsche Götter und liebt Gott nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm fordert (Dtn 6,5; Mt 22,36-40 parr.). Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde. Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen „beherrschende“ Sünde mehr, weil sie durch Christus „beherrscht“ ist, mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen. Und trotz der Sünde ist der Christ nicht mehr von Gott getrennt, weil ihm, der durch die Taufe und den Heiligen Geist neugeboren ist, in täglicher Rückkehr zur Taufe die Sünde vergeben wird, so daß seine Sünde ihn nicht mehr verdammt und ihm nicht mehr den ewigen Tod bringt¹⁵. Wenn also die Lutheraner sagen, daß der Gerechtfertigte auch Sünder und seine Gottwidrigkeit wahrhaft Sünde ist, verneinen sie nicht, daß er trotz der Sünde in Christus von Gott ungetrennt und seine Sünde beherrschte Sünde ist. Im letzteren sind sie

15 Vgl. Apol. II,38-45.

mit der römisch-katholischen Seite trotz der Unterschiede im Verständnis der Sünde des Gerechtfertigten einig.

- (30) Die Katholiken sind der Auffassung, daß die Gnade Jesu Christi, die in der Taufe verliehen wird, alles was „wirklich“ Sünde, was „verdammenstüchtig“ ist, tilgt (Röm 8,1)¹⁶, daß jedoch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz) im Menschen verbleibt. Insofern nach katholischer Überzeugung zum Zustandekommen menschlicher Sünden ein personales Element gehört, sehen sie bei dessen Fehlen die gottwidrige Neigung nicht als Sünde im eigentlichen Sinne an. Damit wollen sie nicht leugnen, daß diese Neigung nicht dem ursprünglichen Plan Gottes vom Menschen entspricht, noch daß sie objektiv Gottwidrigkeit und Gegenstand lebenslangen Kampfes ist; in Dankbarkeit für die Erlösung durch Christus wollen sie herausstellen, daß die gottwidrige Neigung nicht die Strafe des ewigen Todes verdient¹⁷ und den Gerechtfertigten nicht von Gott trennt. Wenn der Gerechtfertigte sich aber willentlich von Gott trennt, genügt nicht eine erneute Beobachtung der Gebote, sondern er muß im Sakrament der Verzeihung Verzeihen und Frieden empfangen durch das Wort der Vergebung, das ihm kraft des Versöhnungswerks Gottes in Christus gewährt wird [vgl. Quellen zu Kap. 4.4.].

4.5 Gesetz und Evangelium

- (31) Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Glauben an das Evangelium „unabhängig von Werken des Gesetzes“ (Röm 3,28) gerechtfertigt wird. Christus hat das Gesetz erfüllt und es durch seinen Tod und seine Auferstehung als Weg zum Heil überwunden. Wir bekennen zugleich, daß die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben und daß Christus in seinem Wort und Leben den Willen Gottes, der auch für den Gerechtfertigten Richtschnur seines Handelns ist, zum Ausdruck bringt.
- (32) Die Lutheraner verweisen darauf, daß die Unterscheidung und richtige Zuordnung von Gesetz und Evangelium wesentlich ist für das Verständnis der Rechtfertigung. Das Gesetz in seinem theologischen Gebrauch ist Forderung und Anklage, unter der jeder Mensch, auch der Christ, insofern er Sünder ist, zeitlebens steht und das seine Sünde aufdeckt, damit er sich im Glauben an das Evangelium ganz der Barmherzigkeit Gottes in Christus zuwendet, die allein ihn rechtfertigt.
- (33) Weil das Gesetz als Heilsweg durch das Evangelium erfüllt und überwunden ist, können Katholiken sagen, daß Christus nicht ein Gesetzgeber im Sinne von Mose ist. Wenn Katholiken betonen, daß der Gerech-

¹⁶ Vgl. DS 1515.

¹⁷ Vgl. DS 1515.

fertigte zur Beobachtung der Gebote Gottes gehalten ist, so verneinen sie damit nicht, daß die Gnade des ewigen Lebens den Kindern Gottes durch Jesus Christus erbarmungsvoll verheißen ist¹⁸ [vgl. Quellen zu Kap. 4.5.].

4.6 Heilsgewißheit

- (34) Wir bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mannigfacher Bedrohung ihres Glaubens können sie kraft des Todes und der Auferstehung Christi auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen und so dieser Gnade gewiß sein.
- (35) Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wenngleich auf sich schauend niemals sicher.
- (36) Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen Katholiken: Glauben heißt, sich selbst ganz Gott anvertrauen,¹⁹ der uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes befreit und zum ewigen Leben erweckt.²⁰ Man kann nicht in diesem Sinn an Gott glauben und zugleich dessen Verheißungswort für nicht verlässlich halten. Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln. Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will [vgl. Quellen zu Kap. 4.6.].

4.7 Die guten Werke des Gerechtfertigten

- (37) Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke - ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe - der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. Wenn der Gerechtfertigte in Christus lebt und in der empfangenen Gnade wirkt, bringt er, biblisch gesprochen, gute Frucht. Diese Folge der Rechtfertigung ist für den Christen, insofern er zeitlebens gegen die Sünde kämpft, zugleich eine Verpflichtung, die er

18 Vgl. DS 1545.

19 Vgl. DV 5.

20 Vgl. DV 4.

zu erfüllen hat; deshalb ermahnen Jesus und die apostolischen Schriften den Christen, Werke der Liebe zu vollbringen.

- (38) Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn Katholiken an der „Verdienstlichkeit“ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.
- (39) Auch bei den Lutheranern gibt es den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betonen allerdings, daß die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, daß ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann. Wenn sie die guten Werke des Christen als „Früchte“ und „Zeichen“ der Rechtfertigung, nicht als eigene „Verdienste“ betrachten, so verstehen sie gleichwohl das ewige Leben gemäß dem Neuen Testament als verdienten „Lohn“ im Sinn der Erfüllung von Gottes Zusage an die Gläubenden [vgl. Quellen zu Kap. 4.7].

5. Die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsens

- (40) Das in dieser Erklärung dargelegte Verständnis der Rechtfertigungslehre zeigt, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die in Nr. 18-39 beschriebenen verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind. Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf.
- (41) Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche.
- (42) Dadurch wird den auf die Rechtfertigungslehre bezogenen Lehrverurteilungen nichts von ihrem Ernst genommen. Etliche waren nicht ein-

fach gegenstandslos; sie behalten für uns „die Bedeutung von heilsamen Warnungen“, die wir in Lehre und Praxis zu beachten haben²¹.

- (43) Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren. Im Blick darauf gibt es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen; sie betreffen unter anderem das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik. Wir sind der Überzeugung, daß das erreichte gemeinsame Verständnis eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung bietet. Die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche werden sich weiterhin bemühen, das gemeinsame Verständnis zu vertiefen und es in der kirchlichen Lehre und im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen.
- (44) Wir sagen dem Herrn Dank für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung. Wir bitten den Heiligen Geist, uns zu jener sichtbaren Einheit weiterzuführen, die der Wille Christi ist.

Die vorstehende „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) ist abgedruckt aus der gleichlautenden Broschüre vom Büro für Kommunikationsdienste des LWB des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg (ISBN 3-906706-55-9). Das Heft beginnt mit „Einleitung und Überblick“ (7-16), einem Kommentar (17-54), dem hier abgedruckten eigentlichen Text der Erklärung (55-68) und einem Quellenanhang (68-77).

21 Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, 32.

Gottfried Martens:

#320

Ein ökumenischer Fortschritt?

#335 Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*

Erstaunliches spielte sich in den letzten Monaten für die Leser der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ ab: Da meldete sich die Creme de la creme der deutschen Theologieprofessoren mit Artikeln und Leserbriefen zu Wort, um leidenschaftlich ein Thema zu diskutieren, mit dem man lange Zeit niemanden hinter dem Ofen hervorlocken zu können glaubte, obwohl es sich bei diesem Thema doch eigentlich um das Herzstück lutherischer, nein: um das Herzstück christlicher Theologie handelt: die Botschaft von der Rechtfertigung¹. Man fühlte sich beinahe in die Reformationszeit zurückversetzt, in der dieses Thema mit so großer Leidenschaft behandelt wurde, während heutzutage die Kirche in der Regel ja nur noch dann in aller Munde ist, wenn es um ethische Themen geht, wenn sich Kirchenvertreter etwa zum Schwangerschaftsabbruch oder zu der sozialen Lage in unserem Lande äußern. Was war und ist der Auslöser für diese ungewöhnliche und eigentlich doch so erfreuliche Debatte, erfreulich, weil sie ein so wichtiges Thema wieder neu zum Gesprächsgegenstand macht?

Da hatte sich seit dem ökumenischen Aufbruch in der römisch-katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil in den 60er Jahren eine Gemeinsame Römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission gebildet, deren Mitglieder von der römischen Glaubenskongregation ernannt bzw. vom Lutherischen Weltbund entsandt wurden und die sich daran gemacht hatte, kontroverse Fragen der Reformationszeit zu behandeln und, wenn

* Im Hinblick auf die Entwicklungen der folgenden Wochen leicht überarbeiteter Vortrag vor der Synode des Kirchenbezirks Rheinland der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche am 28.3.1998; der Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

1 Vgl. z.B. die Artikel von Heike *Schmoll*: Das schlechthinnige Kriterium. Der Streit um die Rechtfertigungslehre zwischen Protestanten und Katholiken, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (= FAZ), 17.9.1997; Heike *Schmoll*: Der Streit um die Gemeinsame Erklärung spitzt sich zu, in: FAZ, 29.12.1997, S.4 (im folgenden = *Schmoll*, Streit); Heike *Schmoll*: Mit Mängeln behaftet. Evangelische Fakultät in Tübingen legt Gutachten zur Gemeinsamen Erklärung vor, in: FAZ, 24.3.1998 (im folgenden: *Schmoll*, Mängel); Ingolf U. *Dalferth*: Ökumene am Scheideweg. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre führt zu neuem Nachdenken über reformatorische Theologie, in: FAZ, 26.9.1997, S.13 (im folgenden = *Dalferth*, Ökumene); die Erklärung der 141 Hochschullehrer: Kein Konsens in der Gemeinsamen Erklärung, in: FAZ, 29.1.1998; Andreas *Baudler*: Lutherischer als Luther? Im Licht bislang unberücksichtigter Quellen: Der jüngste Streit um die Rechtfertigungslehre, in: FAZ, 18.2.1998, S. N5; die Leserbriefe von Prof. Wolfhart *Pannenberg* (FAZ, 21.1.1998), Prof. Johannes *Wallmann* (FAZ, 21.1.1998); Prof. Eberhard *Jüngel* (FAZ, 29.1.1998); Prof. Martin *Schloemann* (FAZ, 29.1.1998); Prof. Ulrich *Kühn* (FAZ, 5.2.1998); Prof. Dorothea *Wendebourg* (FAZ, 11.2.1998); Bischof em. Dr. Eduard *Lohse* (FAZ, 24.2.1998); Prof. Hermann *Fischer* (FAZ 26.2.1998), Dekan Johannes *Friedrich* (FAZ 26.2.1998); Prof. Reinhard *Schwarz* (FAZ 10.3.1998).

möglich, zu gemeinsamen Aussagen zu kommen². Sehr konkrete, zum Teil sehr beachtliche Ergebnisse hatte sie dabei vorgelegt³. Auch auf nationaler Ebene, etwa in den USA oder in Deutschland, bildeten sich im Laufe der Jahre solche Kommissionen und arbeiteten gemeinsam an strittigen Themen. Zweierlei wurde den Kommissionen im Laufe ihrer Arbeit bald sehr deutlich: Zum einen brachte es wenig, wenn man am Ende solcher Gespräche nur zu einem Konsens der an den Diskussionen beteiligten Theologen kam, mußte man sich vielmehr mit den Aussagen der offiziellen Lehrdokumente beider Kirchen, also den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche auf der einen Seite und den Konzilsentscheidungen der römisch-katholischen Kirche, vor allem denen des Konzils von Trient auf der anderen Seite befassen, wenn man zu wirklichen ökumenischen Fortschritten kommen wollte⁴. Zum anderen erkannte man auch, daß die Behandlung all der verschiedenen Einzelthemen, die man sich vornahm, nichts brachte, solange man nicht zum Zentrum des Konflikts der Reformationszeit vorstieß, zur Frage der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Und so befaßten sich Kommissionen in den USA und in Deutschland ausführlich mit dieser Frage und veröffentlichten in den 80er Jahren Dokumente, in denen eine weitreichende Konvergenz im Verständnis der Rechtfertigung behauptet wurde⁵ bzw. festgestellt wurde, daß die gegenseitigen Lehrverurteilungen der Reformationszeit den heutigen Stand der Lehre der jeweils anderen Kirche nicht mehr trafen⁶. Daraufhin sahen sich nun die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund, die damals mit der Arbeit der Gemeinsamen Kommission begonnen hatten, dazu veranlaßt, nun auch gleichsam auf Weltebene eine Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung herauszugeben, die die erreichten Ergebnisse aufnehmen⁷ und einen Konsens in dieser Frage erklären sollte. Die Erklärung

2 Vgl. dazu den Überblick in meiner Arbeit: Gottfried *Martens*: Die Rechtfertigung des Sünders - Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas 'Rechtfertigung' im ökumenischen Kontext (= FSÖTh Band 64); Göttingen 1992 (im folgenden: *Martens*, Rechtfertigung), S.177f.

3 Vgl. den Überblick bei Hans L. *Martensen*: Wege und Hindernisse. Nach 21 Jahren lutherisch/römisch-katholischer Dialoge, in: Günther *Gaßmann* und Peder *Nørgaard-Højten* (Hrsg.): Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven. Harding *Meyer* zum 60.Geburtstag in Dankbarkeit und Anerkennung; Frankfurt am Main 1988, S.53-67, S.53-57.

4 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.277.

5 Vgl. z.B. die Studie "Justification by faith" aus den USA; hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.270-273.

6 Vgl. z.B. die Studie "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?"; dazu *Martens*, Rechtfertigung S.277ff.

7 Die Dokumente, auf die sich die "Gemeinsame Erklärung" (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg. Veröffentlicht für das Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg, vom Lutherischen Weltbund, Büro für Kommunikationsdienste, 1997, S.55-77 <im folgenden: GE>) bezieht, werden von dieser selber in § 3 ge-

wurde von einem Kreis von Theologen verfaßt⁸ und noch mehrfach überarbeitet⁹, wobei gerade bei der abschließenden Bearbeitung, nach dem Tagungsort „Würzburg II“ genannt, von römisch-katholischer Seite noch einmal deutliche Korrekturen am Text durchgesetzt wurden¹⁰. Im Februar 1997 wurde der endgültige Text schließlich den beteiligten Kirchen vorgelegt.

Und hier begann die Angelegenheit nun brisant zu werden: Waren die bisherigen ökumenischen Dokumente letztlich doch nur Kommissionsarbeiten, wenn auch von einiger Gewichtigkeit, so wurden nun die Kirchen **als Kirchen** aufgefordert, bis zum 1. Mai 1998 zu erklären, ob sie dem Text dieser Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zustimmen können. Während von seiten der römisch-katholischen Kirche nur eine Stellungnahme des Vatikans erforderlich ist, mußten auf lutherischer Seite nun alle 122 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes einzeln per Synodalbeschluß sich zu diesem Dokument äußern. Was sie mit ihrer Zustimmung erklären würden, ist klar: Sie würden behaupten, daß der entscheidende Dissens der Reformationszeit zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche

nannt; vgl. dazu auch im Quellenanhang S.68f; wenn GE auch die beiden Studien der Gemeinsamen Römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission zum Thema hier an erster Stelle nennt, tragen gerade diese beiden Studien kaum etwas zu den inhaltlichen Ausführungen von GE bei: In bezug auf den Malta-Bericht habe ich aufgrund eines Studiums der Sitzungsprotokolle nachweisen können, daß die Behauptung eines „weitreichenden Konsenses in der Rechtfertigungslehre“ in dem Bericht nicht auf eigenen Arbeiten der Kommission beruht, sondern sich auf einen einzigen Gesprächsbeitrag von Walter Kasper auf der ersten Sitzung der Kommission in Zürich zurückverfolgen läßt. Eine weitere Diskussion der Rechtfertigungsthematik fand in der Kommission nicht statt (vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.200f; dazu auch Dorothea Wendebourg: „Kirche und Rechtfertigung“. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument, in: ZThK 93 <1996> S.84-100, S.88f). Auf das Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ wird im Quellenanhang der GE kein einziges Mal Bezug genommen; dies kann auch nicht verwundern, da es, wie Dorothea Wendebourg in ihrem in dieser Anmerkung genannten Erlebnisbericht S.89 schildert, der Kommission nicht gelang, in diesem Dokument überhaupt eine gemeinsame Skizzierung der rechtfertigungstheologischen Aussagen, in deren Licht das Verständnis der Kirche betrachtet werden sollte, vorzulegen: „Zu einer genauen Einstellung der Linse, durch die wir auf unseren Gegenstand blicken sollten, kam es nicht.“

- 8 Vgl. dazu Dorothea Wendebourg: Eine „Gemeinsame Erklärung“ ungenannter Verfasser, in: FAZ, 11.2.1998, S.9: „Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Entstehungsgeschichte der Gemeinsamen Erklärung, daß niemals mitgeteilt wurde, wer sie verfaßt hat. Wenn wir folglich auch nicht wissen, wer die Autoren dieses Dokumentes sind, ... steht doch eines fest: Ein Vertreter der deutschen evangelisch-theologischen Fakultäten gehörte nicht dazu.“ Dies wird bestätigt durch den instruktiven Leserbrief von Hermann Kalinna: Geheimdiplomatie, in: idea-Spektrum Nr.8 (18.Februar 1998), S.4 (im folgenden: Kalinna, Geheimdiplomatie), der auf finnische Quellen verweist.
- 9 Zunächst auf einer Tagung vom 3.-7.Juni 1996 in Würzburg („Würzburg I“), dann vom 16.-18.Januar 1997 erneut in Würzburg („Würzburg II“); vgl. den kurzen Überblick bei Hans-Georg Link: Bekennen und Bekenntnis (=Ökumenische Studienhefte 7 / Bensheimer Hefte Heft 86); Göttingen 1998, S.95f; dazu auch die ausführlichen Informationen von Kalinna, Geheimdiplomatie S.4
- 10 Dies wird auch bestätigt von Bischof Dr.Hans-Christian Knuth, dem Catholica-Beauftragten der VELKD, in seinem Bericht vor der Generalsynode der VELKD am 21.10.1997 in Kühlungsborn, vgl. S.4f.

überwunden sei, spricht die Gemeinsame Erklärung selber von einem „entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung“¹¹.

Während die Gemeinsame Erklärung in den meisten Kirchen außerhalb Deutschlands kaum Beachtung fand¹² oder ohne längere Betrachtung mit großem „Hurra“ angenommen wurde¹³, entbrannte wohl nicht zufällig gerade im Mutterland der Reformation, in Deutschland, eine heiße Diskussion um diese Erklärung, eine Diskussion, die ihren Niederschlag eben auch, wie anfangs erwähnt, in der deutschen Tagespresse fand. Die Reaktion der Synoden der Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes in Deutschland fiel von daher durchaus unterschiedlich aus: Während die Synode der bayerischen Landeskirche nach Berichten von Teilnehmern mit allen möglichen Tricks schließlich zu einer uneingeschränkten Annahme der Gemeinsamen Erklärung bewegt wurde¹⁴, konnten sich andere Landeskirchen dagegen nur zu eingeschränkten Zustimmung zu der Gemeinsamen Erklärung durchringen, wobei sich die diplomatischen Töne in den Erklärungen allerdings sehr unterschiedlich interpretieren lassen und es dem Lutherischen Weltbund in vielen Fällen offenkundig möglich machen, ein diplomatisch verschleierte „Nein“ zur Erklärung doch noch als „Ja“ zu interpretieren und damit doch noch eine Zustimmung dieser Kirchen zur Behauptung eines Konsenses in der Rechtfertigungslehre in dem Dokument zu verkünden, die in den Synodalerklärungen in mehreren Fällen explizit ausdrücklich vermieden wird¹⁵. Deutlich abgelehnt wurde die Behauptung eines Konsenses in der Rechtfertigungslehre unter anderem von der dänischen Volkskirche und von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden¹⁶. Auch die Synode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe erklärt in ihrem Beschluß, es sei nicht sachgerecht, von einem Konsens in Grundwahrheiten zu

11 GE § 44.

12 Vgl. *Schmoll*, Streit S.4.

13 so z.B. durch die Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), mit 5,2 Millionen Gliedern die größte lutherische Kirche in den USA; vgl. LWI 9/98 (14.5. 1998) S. 6.

14 Vgl. Johannes *Wallmann*: Bayern und die „Gemeinsame Erklärung“ - von außen gesehen, in: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt* - Neue Folge 15 (1997/98) S.286-288; dazu auch *Schmoll*, Streit S.4; bis Ende April hatten in Deutschland sieben der 13 Mitgliedskirchen des LWB der Erklärung zugestimmt: neben Bayern auch Braunschweig, Nordelbien (mit Vorbehalt), Pommern, Mecklenburg, Thüringen und Sachsen (vgl. *idea-Spektrum* Nr.20 <13.Mai 1998> S.9); zur Stellungnahme Württembergs vgl. *idea-Spektrum* Nr. 18 (29. April 1998) S.9.

15 Vgl. hierzu die Äußerungen und Beobachtungen Dorothea Wendebourg in *idea-Spektrum* Nr.17 (22.April 1998) S.8; diese unterschiedlichen Interpretationen wurden schon auf der Landessynode der württembergischen Kirche deutlich, vgl. den Bericht in *idea-Spektrum* Nr.18 (29.April 1998) S.9; kritisch zur Interpretation der deutschen Voten durch den LWB äußerte sich auch der Vorsitzende des Theologischen Ausschusses der württembergischen Landessynode, Pfr. Gerhard Hennig, vgl. *idea-Spektrum* Nr.20 (13.Mai 1998) S.9.

16 Zur ELKiB vgl. den Bericht in SELK-INFO Nr.222 (Mai 1998) S.1f, zur dänischen Kirche vgl. LWI 7/98 S. 6 f (16.4.1998). Dennoch äußerte der röm.-kath. Altbischof von Kopenhagen, Hans L. Makensen „die Hoffnung, der Lutherische Weltbund werde die Erklärung der dänischen Bischöfe als 'Ja' auslegen“... (LWI 9/98 S. 8). Insgesamt abgelehnt worden ist die

sprechen¹⁷. Man darf darauf gespannt sein, wie der Lutherische Weltbund mit diesen Voten umgehen wird. Insgesamt lagen dem Lutherischen Weltbund bis zum Ablauf der Frist Rückmeldungen von 66 der 122 Mitgliedskirchen vor. Nach der Interpretation des Lutherischen Weltbundes befürworteten davon 60 die Erklärung, vier lehnten sie ab und zwei bejahten nur eine Teil¹⁸. Alle Voten, die bis Anfang Juni beim LWB eingetroffen sind, werden vom Straßburger Institut für Ökumenische Forschung analysiert und über den Ständigen Ausschuß für ökumenische Angelegenheiten in einem Bericht dem LWB-Rat vorgelegt, der auf seiner Sitzung vom 8.-17. Juni in Genf entscheiden soll, ob ein ausreichender Konsensus innerhalb der Weltbundkirchen vorliegt, so daß die Erklärung von seiten des Lutherischen Weltbundes unterschrieben werden kann¹⁹. Nach meiner persönlichen Einschätzung gibt es kaum einen Zweifel daran, daß diese Entscheidung positiv ausfallen wird.

Dreierlei ist an dieser gesamten Diskussion besonders bemerkenswert: Zum einen wurde in dieser Diskussion ein bedenklicher Konflikt zwischen den Kirchenleitungen und der wissenschaftlichen Theologie erkennbar. Während es ansonsten ja eher vorkommt, daß Kirchenleitungen sich mit Lehrabweichungen einzelner Universitätsprofessoren zu befassen haben - ich erinnere nur an den jüngsten Fall „Lüdemann“²⁰ -, waren die Fronten diesmal vertauscht: Die Kirchenleitungen waren es, die aus kirchenpolitischen Gründen die Annahme der Erklärung in den Kirchen mit aller Macht durchzusetzen versuchten, während es viele Theologieprofessoren waren, die auf die Grundaussagen der evangelischen Lehre verweisen und von daher dringend von der Annahme der Erklärung abrieten, was wiederum diverse Vertreter von Kirchenleitungen zu einer Theologieprofessorenschelte und einer Kritik universitärer Theologie veranlaßte, die uns ansonsten eher aus dem Pietismus und dem Bereich des Konvents Bekennender Gemeinschaften als aus dem Mund von Bischöfen vertraut war. Wie problematisch umgekehrt jedoch die Abkoppelung der Kirchenpolitik von der theologischen Arbeit in den Kirchen ist, brauche ich wohl nicht weiter auszuführen²¹. Zum zweiten wird in der Diskussion ein bezeichnendes Dilemma deutlich, in dem sich die Mitgliedskirchen der VELKD hier in Deutschland befinden: Auf der einen Seite

GE von der Madagassischen Lutherischen Kirche, der Lutherischen Kirche von Nigeria, der Ev.-Luth. Kinki-Kirche in Japan und der Estnischen Ev. - Luth. Kirche im Ausland. Auch die Lutherische Kirche in Liberia hält die Übereinstimmung in den Fragen der Rechtfertigung nicht für ausreichend. Vgl. LWI 9/98 S. 6.

17 Vgl. idea-Spektrum Nr. 20 (13. Mai 1998) S.9.

18 Vgl. ebd. Das ablehnende Votum der ELKiB wird in der Berichterstattung des LWB nicht erwähnt und offenbar nicht als Nein-Stimme gewertet, (Vgl. LWI 9/98 S. 6). Die Tendenz in der Berichterstattung des LWB geht offensichtlich dahin, die geringe Zahl der negativen Voten hinsichtlich der Aufhebung der Lehrverurteilungen zu betonen und die Frage des erreichten Konsenses dahinter zurückzustellen (Vgl. LWI 7/98 S. 5).

19 Vgl. LWI 9/98 (14. Mai 98) S. 6f.

20 Vgl. zuletzt idea-Spektrum Nr.11 (11.März 1998) S.7.

21 Vgl. hierzu auch die Anmerkungen von Werner Klän in: SELK-INFO Nr. 220 (März 1998) S.10f.

sind sie durch ihre Mitgliedschaft in der EKD und durch ihre Zustimmung zur Leuenberger Konkordie mit den unierten und reformierten Kirchen aufs engste verbunden. Auf der anderen Seite verhandeln sie auf der Ebene des LWB, ohne Beteiligung der unierten und reformierten Kirchen, mit der römisch-katholischen Kirche, setzen hier natürlich auch theologisch ganz andere Akzente, sind sie allein nun auch, nicht jedoch die anderen Mitgliedskirchen der EKD, gefragt, ob sie die Gemeinsame Erklärung unterschreiben sollen. Der Protestschrei von uniierter Seite, von der Arnoldshainer Konferenz, kam prompt. Es wurde gefordert, daß eine Zustimmung der Mitgliedskirchen der VELKD nur in Absprache mit den anderen EKD-Teilkirchen erfolgen dürfe, wenn nicht ein Bruch innerhalb der EKD riskiert werden solle²², brachte dieser Protest die VELKD-Kirchen in nicht geringe Schwierigkeiten, mit den theologisch konträrsten Kirchen gleichzeitig Kirchengemeinschaft anzustreben - eine Problematik, die schon bei der Erklärung der Abendmahlsgemeinschaft mit den Mennoniten vor einigen Jahren erkennbar geworden war. Offenkundig ist jedenfalls, daß sich gerade auch Theologen, die man, ohne ihnen zu nahe treten zu wollen, nicht unbedingt als Lutheraner bezeichnen würde, sich mit großer Vehemenz an der Diskussion um die Gemeinsame Erklärung beteiligten, ja daß diese Theologen mitunter deutlicher den Finger auf das legten, was eigentlich Lehre der lutherischen Kirche ist, als mancher Theologe, der zumindest nominell einer lutherischen Landeskirche angehört. Auf der anderen Seite muß man bei den allermeisten Voten berücksichtigen, daß sie auf dem Boden von Leuenberg stehen; dies gilt gerade auch für das gemeinsame Votum der 141 Theologieprofessoren gegen die Gemeinsame Erklärung²³, das zu Beginn dieses Jahres für großes Aufsehen sorgte. Als SELK tun wir jedenfalls gut daran, uns diesen kritischen Voten zur Gemeinsamen Erklärung, die oft genug auch von anti-katholischen Resentiments geprägt sind, nicht ohne weiteres anzuschließen²⁴. Drittens ist schließlich bemerkenswert, daß, soweit ich erkennen kann, die Kritik an der Gemeinsamen Erklärung ausschließlich von evangelischer Seite kam, während die römisch-katholische Seite mit diesem Dokument offensichtlich keinerlei Probleme hatte. Ich halte dies für bezeichnend. Daß die römisch-katholischen Bischöfe über die aufgebrochene Diskussion um die Gemeinsame Erklärung nicht gerade glücklich waren und sind.²⁵, ist verständlich; ebenso

22 Vgl. hierzu auch *Dalferth*, Ökumene S.13.

23 Vgl. Das Votum evangelischer Theologieprofessoren: Kein Konsens in der Gemeinsamen Erklärung, in: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt - Neue Folge 15 (1997/98) S.268-270; aus den 141 Professoren sind mittlerweile 157 geworden, vgl. *idea-Spektrum* Nr.7 (11.Februar 1998) S.7.

24 Vgl. die wenigstens zum Teil berechtigte Kritik von Heinz *Schütte*: Die Kirche nicht der Bedeutungslosigkeit ausliefern. Plädoyer für den lutherischen-katholischen Grundkonsens, in: KNA-ÖKI 41 (14.Oktober 1997) S.3f, an der Kritik von *Dalferth*, Ökumene S.13 an der GE.

25 vgl. *idea-Spektrum* Nr.11 (11.März 1998) S.8; SELK-INFO Nr. 221 (April 1998) S.9; SELK-INFO Nr. 223 (Juni 1998) S. 10.

verständlich ist jedoch auch die Verwunderung auf römisch-katholischer Seite, wie man auf der einen Seite so deutlich auf Distanz zu dieser Gemeinsamen Erklärung gehen, gleichzeitig aber vehement die Erklärung von Sakramentsgemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche fordern kann. Dieser Verwunderung kann man sich nur anschließen.

Was haben wir als Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche nun mit dieser Gemeinsamen Erklärung zu tun? Wir sind nicht Mitgliedskirche des Lutherischen Weltbundes, waren von daher auch nicht zu einer Stellungnahme aufgefordert. Man hat uns im Gegenteil recht unmißverständlich signalisiert, daß man an einem Votum von unserer Seite nicht besonders interessiert ist, wohl wissend, wie dieses Votum wohl ausfallen würde. Andererseits handelt es sich bei der Rechtfertigung ja um **das** Thema unserer Kirche, sind wir, wenn überhaupt, bei diesem Thema zu einer Stellungnahme herausgefordert, dürfen wir es auch nicht den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft überlassen, das Prädikat „lutherisch“ für sich in Anspruch zu nehmen, zumal wenn sie dann noch mit diesem Etikett möglicherweise wenig Lutherisches von sich geben. Vor allem aber ist die Gemeinsame Erklärung, wie oben angedeutet, durch die um sie entbrannte Diskussion mittlerweile in aller Munde, ist es wichtig, daß auch die Glieder unserer Kirche darüber informiert sind, wie unsere Kirche zu dieser Gemeinsamen Erklärung steht, und darüber dann auch anderen Auskunft geben können. Aus diesem Grund hat die Theologische Kommission unserer Kirche in großer Einmütigkeit eine theologische Stellungnahme zu der Gemeinsamen Erklärung verfaßt, die Mitte März von der Kirchenleitung und dem Superintendentenkollegium einmütig verabschiedet worden ist und nun auch den Schwesterkirchen im Internationalen Lutherischen Rat (ILC) zur gemeinsamen Unterschrift vorlag^{25a}. Dem Ziel, diese Stellungnahme nun in den Gemeinden unserer Kirche bekanntzumachen, soll nun auch dieser Beitrag dienen. Ich gehe dabei in vier Schritten vor und möchte Ihnen erstens etwas über die Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung‘ in den lutherischen Bekenntnisschriften, zweitens etwas über die Behandlung des Themas in den Entscheidungen des Konzils von Trient erzählen, drittens Ihnen die Gemeinsame Erklärung selber kurz vorstellen und viertens über unsere Stellungnahme dazu informieren.

1. Die „Rechtfertigung“ in den Lutherischen Bekenntnisschriften

Was die Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung‘ in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche angeht, so ist zunächst einmal und vor allem festzuhalten, daß dort nicht eine „lutherische Rechtfertigungslehre“ dargelegt wird, als handele es sich dabei um eine Theorie, ein abstraktes Gedankengebilde, um das Ergebnis einer Lehrentwicklung, ja um ein

25a Die Stellungnahme wurde am 22. Mai 1998 von Samuel H. Nafzger, dem Geschäftsführer des ILC, dem Generalsekretär des LWB zugeleitet. Vgl. SELK - INFO Nr. 223 (Juni 1998) S. 2.

konfessionelles Sonderanliegen, das wir aus Gründen der Pietät gegenüber unseren Vorfahren nicht aufgeben dürften. Nein, Rechtfertigung ist nach lutherischem Verständnis ein „Grundgeschehen“²⁶, wie Peter Brunner dies formuliert hat, Rechtfertigung ist etwas, was ganz konkret im Gottesdienst der Gemeinde stattfindet, in der Taufe, in der Predigt, in der Absolution, im Heiligen Altarsakrament. Lehre, lateinisch „doctrina“, meint in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht eine Theorie über etwas, sondern meint die Predigt, den wirksamen Zuspruch dessen, was da verkündigt wird²⁷.

Was geschieht in der Rechtfertigung? Ich formuliere es mit dem Lobgesang der Hanna: „Der HERR tötet und macht lebendig, führt hinab zu den Toten und wieder herauf“ (1.Samuel 2,6). Rechtfertigung geschieht also als doppeltes Handeln Gottes: Die Anklage des göttlichen Gesetzes deckt unsere Sünde und Schuld auf, läßt uns erkennen, daß wir nichts anderes als den Zorn Gottes, als Gericht und Verdammnis verdient haben, tötet so den alten Menschen in uns, der meint, sich gegenüber Gott behaupten zu können, der Gott nicht über alle Dinge gefürchtet, geliebt und ihm vertraut hat und dies auch gar nicht will. Das Evangelium ist der tröstende Zuspruch der Vergebung der Sünden um Christi willen; nein, nicht bloß eine erfreuliche Information, sondern wirksame Zueignung dieser Vergebung; wird doch durch das Evangelium Neues in uns geschaffen, der Glaube, der neue Mensch, nein, nicht bloß eine etwas gebesserte Version des alten Menschen, sondern eine ganz neue Schöpfung, die sich gerade nicht übergangslos aus dem alten Menschen ergibt, sondern Schöpfung aus dem Nichts ist, wie Paulus das im Römerbrief wunderbar darlegt²⁸. Daher kann der Mensch entsprechend zu seiner Rechtfertigung nicht mehr beitragen als eine Leiche zu ihrer Auferweckung.

Das Rechtfertigungsgeschehen kann also nach lutherischem Verständnis nur in dieser Dialektik von Gesetz und Evangelium recht dargelegt werden²⁹; es ist gerade nicht ein Prozeß, der von Gott gestartet wird, sich im folgenden aber unter Beteiligung des Menschen in ihm und an ihm vollzieht. Sondern der wirksame Zuspruch in den Gnadenmitteln: Dir sind deine Sünden vergeben, dieser Zuspruch **ist** die Rechtfertigung, **ist** der Freispruch im Jüngsten Gericht schon hier und jetzt. Darum kann ich schon hier und jetzt meines Heils gewiß sein, weil die Zusage Christi Gültigkeit hat: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen.“³⁰ Rechtfertigung und Freispruch im

26 Peter Brunner: Rechtfertigung, Wiedergeburt und neuer Gehorsam in Melanchthons Apologie, in: INLL 7 (1958) S.302-303, S.302.

27 Vgl. hierzu Martens, Rechtfertigung S.23-26.

28 Vgl. Röm 4,17; Eph 2,5.

29 Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in Martens, Rechtfertigung S.26ff.

30 Joh 20,23; zur Bedeutung dieser Schriftstelle für den reformatorischen Durchbruch Martin Luthers vgl. Gottfried Martens: Glaubensgewißheit oder Daseinsgewißheit? Bemerkungen zu Auftrag und Ziel der Rechtfertigungsverkündigung der Kirche, in: Wolfhart Schlichting (Hrsg.): Rechtfertigung und Weltverantwortung. Internationale Konsultation Neuen-dettelsau, 9.-12.September 1991. Berichte und Referate. Herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche; Neuen-dettelsau 1993, S.171-179, S.171f mit Anm.1.

Endgericht fallen in der Zusage der Sündenvergebung also zusammen, es findet sozusagen eine „Verschränkung der Zeiten“³¹ statt. So kann die Gewißheit meines Heils gerade nicht dadurch wieder problematisiert werden, daß nach unserer Erfahrung und Wahrnehmung zwischen der Rechtfertigung hier und jetzt und dem Freispruch im Endgericht doch noch eine zeitliche Differenz besteht.

Gott tötet durch sein Gesetz, und Gott macht lebendig durch sein Evangelium, schafft selbst eine neue Wirklichkeit, die vor Gott gilt und auch einmal im Jüngsten Gericht Bestand haben wird - darum geht es also in der Rechtfertigung. Ja, wir werden in der Rechtfertigung wirklich gerecht gemacht - nicht in dem Sinne, als ob diese Wirklichkeit etwas Erfahrbares, am Handeln des Menschen Nachprüfbares wäre. Nein, wir werden in der Rechtfertigung wirklich gerecht gemacht, weil Gottes Wort Wirklichkeit setzt, ja weil Gottes Wirklichkeit allemal wirklicher ist als unsere Erfahrung. Wenn Gott sagt: Du bist gerecht, dir sind deine Sünden vergeben, dann ist das eben keine Theorie, keine Information, sondern dann versetzt er uns damit in einen neuen Zustand, in ein neues Verhältnis zu sich, dann sind wir darum wirklich gerecht. Noch wieder anders ausgedrückt: In der Rechtfertigung werden wir mit Christus verbunden, werden wir in Christus versetzt, sieht Gott, wenn er uns ansieht, eben nicht uns schuldige Menschen, sondern ihn, Christus, der für unsere Sünde gestorben ist, sieht er Christus an, in dem wir leben, sagt er darum zu uns: Du bist gerecht, du wirst freigesprochen. Wir sind also nicht in uns selbst gerecht, weil wir uns mit göttlicher Beihilfe in irgendeiner Form positiv weiterentwickelt hätten, nein, wir sind gerecht allein in Christus. Diese Rechtfertigung, diese Vereinigung mit Christus, geschieht immer wieder neu ganz konkret durch das Evangelium und die Sakramente.

Wir merken schon an dieser Stelle: Das Rechtfertigungsgeschehen läßt sich eigentlich gar nicht recht rein beschreibend darlegen; angemessen läßt sich die Rechtfertigung eigentlich nur in der Form des Zeugnisses und des Zuspruchs entfalten: „Wir sind gerecht in Christus“, „dir sind deine Sünden vergeben“.

Und was ist mit dem Glauben? Der Glaube ist nicht unser menschlicher Beitrag, den wir zur Rechtfertigung zu leisten haben, er ist nicht Antwort des Menschen auf die erfreuliche Information, die er durch das Wort Gottes erhalten hat, er ist nicht menschliches Tun, sondern er ist selber Wirkung des Wortes Gottes, ist die Art und Weise, in der Gott sein Heil, seine Rechtfertigung beim Menschen ankommen läßt. Durch den Verweis auf den Glauben kann die Alleinwirksamkeit Gottes im Rechtfertigungsgeschehen gerade nicht in Frage gestellt werden, im Gegenteil: der Glaube ist selber Ausdruck dieser Alleinwirksamkeit Gottes. Der Glaube ist durch das Wort geformt; ohne das Wort ist der Glaube nichts. Gerade darum aber **ist** der Glaube

31 Vgl. Erdmann *Schott*: Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit. Eine kontrovers-theologische Untersuchung zum Konkordienbuch; Berlin 1955, S.41f.

Heilsgewißheit, weil er eben ganz weg von sich selber auf Christus und sein Wort blickt und daran ganz und gar hängt. Glaube ist also keine menschliche Eigenschaft, er ist etwas ganz anderes als Gläubigkeit. Noch einmal anders formuliert: Der Glaube ist Gemeinschaft mit Christus, mit dem wir durch das Evangelium und die Sakramente verbunden werden. Von daher wird nun aber auch klar, daß das Bekenntnis, daß wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, kein zusätzliches Detail lutherischer Rechtfertigungsverkündigung ist, sondern sich aus dem Rechtfertigungsgeschehen als solchem zwangsläufig ergibt, ja nichts anderes als eine Umschreibung dessen ist, worum es in der Rechtfertigung eigentlich geht³². Und von daher wird nun auch der Stellenwert und die Funktion der guten Werke des Christen im Rechtfertigungsgeschehen deutlich: Sie sind Frucht des Glaubens, Wirkung des schöpferischen Handelns Gottes im Evangelium, insofern auch Tat des neuen Menschen, der durch das Evangelium erschaffen worden ist. Aber sie konstituieren eben nicht selber die Wirklichkeit der Rechtfertigung, die Wirklichkeit unseres Freispruchs im Endgericht Gottes, vermögen von daher die Gewißheit dieses Freispruchs auch nicht zu problematisieren. Die Wirklichkeit, die Gott in seinem Wort geschaffen hat, kann durch menschliches Handeln nicht ergänzt, vermehrt oder in Frage gestellt werden³³.

Ein zutiefst seelsorgliches Interesse steht hinter dieser Darlegung der Rechtfertigungsbotschaft, wie ich sie gerade entfaltet habe. Gewiß, die Rechtfertigungsbotschaft, wie sie in der lutherischen Kirche verkündigt wird, orientiert sich nicht einfach an menschlichen Wünschen und Bedürfnissen, geht im Gegenteil dem alten Menschen in uns völlig gegen den Strich, ist vor allem aber ganz und gar biblisch begründet. Die wirkliche Bedeutung dieser Botschaft, gerade auch in ihren Zuspitzungen, wird jedoch in besonderer Weise in der Situation der Anfechtung erkennbar, in der Erfahrung der eigenen Schwäche, des eigenen Kleinglaubens - wie dies überhaupt eine entscheidende Stärke lutherischer Theologie ist, daß sie den schwachen, angefochtenen Christen in besonderer Weise vor Augen hat und nicht von dem Starken im Glauben ausgeht, den nichts zu erschüttern vermag. Ja, genau darum geht es doch immer wieder in der Situation der Anfechtung: Muß ich meinen Glauben nicht doch irgendwie fühlen, erfahren, wahrnehmen können, muß ich an mir und meinem Glauben, meinem Leben als Christ nicht doch Fortschritte erkennen können, muß ich nicht doch wenigstens einen ganz, ganz kleinen Beitrag zu meinem Heil leisten? Ist der Glaube nicht doch etwas, was ich tun muß? Kann ich meines Heils denn wirklich jetzt schon gewiß sein, wo ich doch gar nicht weiß, was in der Zukunft auf mich zukommt, wo ich aber sehr genau weiß, wie wackelig mein Glaube eigentlich ist? Auf diesem Hintergrund fängt die Botschaft von der Rechtfertigung, wie ich sie eben entfaltet habe, erst so recht an zu leuchten, ist es ihre besondere Aufga-

32 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.39ff.

33 Vgl. a.a.O. S.45-50.

be, auch all die Schlupflöcher zu verstopfen, die der Teufel benutzen will, um die Gültigkeit der Zusage Gottes, des Evangeliums, doch wieder in Zweifel zu ziehen.

Und auch dies merken wir schließlich: Das Thema ‚Rechtfertigung‘ ist eben nicht **ein** theologisches Thema unter vielen; es ist wirklich das Zentrum, ja, das Kriterium aller christlichen Theologie, weil es hier um das Eigentliche geht: um das Verhältnis von Gott und uns Menschen und um das Werk Christi, das dieses Verhältnis in Ordnung gebracht hat. Das und nichts anderes hat im Zentrum aller kirchlichen Verkündigung zu stehen.

2. Die Entscheidungen des Konzils von Trient zur „Rechtfertigung“

Schauen wir uns nun im Vergleich dazu die Aussagen des Rechtfertigungsdekrets des Konzils von Trient an, das von 1545-1563 tagte und die Antworten der römisch-katholischen Kirche auf die lutherische Reformation formulierte³⁴, so mögen wir zunächst einmal positiv überrascht sein: Keinesfalls wird dort gelehrt, daß wir durch unsere guten Werke selig werden, keinesfalls schweigt das Konzil von Christus und dem Glauben an ihn, keinesfalls spielt die Gnade Gottes dort keine Rolle. Im Gegenteil: Eindrücklich beschreibt das Konzil die Verlorenheit des Menschen nach dem Sündenfall: Er steht unter dem Zorn Gottes und der Herrschaft des Teufels, in seiner Sündhaftigkeit ist er geistlich tot und von daher vollkommen unfähig, sich durch eigenes Bemühen zu retten³⁵. Das Rechtfertigungsgeschehen ist sodann ein völliger Neuanfang von seiten Gottes: Aus Liebe zu den Menschen sendet der Vater den Sohn, um so die verlorene Menschheit zu sich zurückzuführen. Ohne irgendwelche vorausgehenden Verdienste des Menschen befähigt er diesen, sich Gott zuzuwenden, erfolgt der Beginn des rechtfertigenden Handelns Gottes am Menschen allein aus Gnaden, allein um Christi willen, ist der Glaube dabei Anfang, Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung. Christus ist dabei nicht nur am Anfang des Rechtfertigungsgeschehens von Bedeutung, sondern er wird als bleibende Quelle des neuen Lebens und der guten Werke beschrieben³⁶. All dies klingt sehr lutherisch, sollte uns in der Tat auch davor bewahren, die römisch-katholische Darlegung des Rechtfertigungsgeschehens vorschnell mit überkommenen Etiketten zu versehen. Mit verbreiteten kontroverstheologischen Klischees dürfte man ihr sicher nicht gerecht werden.

Wo liegen also nun die Eigenarten und Unterschiede in der Darstellung des Konzils?

Als erstes ist hier das Verständnis des Menschen zu nennen: So sehr auf der einen Seite das Konzil das Anliegen des heiligen Augustinus aufnimmt und davon sprechen kann, daß der Mensch nach dem Sündenfall geistlich tot

34 Vgl. dazu *Martens*, Rechtfertigung S.68ff.

35 Belege bei *Martens*, Rechtfertigung S.69f.

36 Vgl. hierzu a.a.O. S.70, 75f.

sei, hält es doch zugleich daran fest, daß der Mensch in sich Anknüpfungspunkte zur Mitwirkung im Rechtfertigungsgeschehen behält: Sein Zustand hat sich durch den Sündenfall zwar verschlechtert, er behält aber einen, wenn auch geschwächten, freien Willen, ist im übrigen auch nicht so zum Guten unfähig, daß er nicht auch schon vor dem Empfang der göttlichen Gnade wahrhaft gute Werke vollbringen könnte³⁷. Damit hängt unmittelbar ein ganz anderes Verständnis von Sünde zusammen: Während nach lutherischem Verständnis die Sünde letztlich im Unglauben des Menschen wurzelt und damit wesentlich als gestörtes, ja zerstörtes Gottesverhältnis zu bestimmen ist, definiert die römisch-katholische Theologie die Sünde wesentlich von der Erfahrung her, vertritt also ein moralisch bestimmtes Sündenverständnis: Sünde ist das, was der Mensch tut, vor allem das, was er willentlich tut³⁸. Daß der Mensch auch nach seiner Taufe Sünder bleibt und ihm diese Sünde „lediglich“ vergeben ist, wie das lutherische Bekenntnis betont, vermag die römisch-katholische Seite nicht auszusagen.

Dieser Ansatz bei der Erfahrung des Menschen bestimmt nun auch insgesamt die Darstellung des Rechtfertigungsgeschehens in den Konzilsentscheidungen von Trient: Ein doppeltes Handeln Gottes in Gesetz und Evangelium, durch das sich die Rechtfertigung vollzieht, ist den Konzilsvätern von Trient unbekannt. Für sie ist die Rechtfertigung ein langgezogener, beschreibbarer Prozeß, in dem Gott gewiß den Anfang macht und den Menschen durch seine Gnade auch im weiteren immer wieder neu dazu befähigt, in diesem Prozeß voranzuschreiten³⁹. An diesem Prozeß ist der Mensch selber jedoch durch seine Mitwirkung beteiligt, ist der Fortgang dieses Prozesses von daher auch am Handeln des Menschen aufweisbar. Für Trient ist entsprechend der Zuspruch der Vergebung der Sünden nicht schon zugleich auch der Freispruch im Endgericht, muß der Gläubige vielmehr zwischen der sogenannten Erstrectification in der Taufe und seiner Annahme im Endgericht einen Weg zurücklegen, bei dem er die empfangene Gerechtigkeit durch gute Werke festhalten und vermehren muß, wenn er denn im Endgericht Gottes bestehen will⁴⁰. Darum kann er auch niemals seines Heils gewiß sein, weil er ja um seine Schwachheit weiß, die das Erreichen des Ziels stets aufs neue in Frage stellt⁴¹. Immer wieder ist in diesen Ausführungen des Konzils das moralische Interesse der Konzilsväter erkennbar: Der Christ muß stets einen Anreiz haben, sich Mühe zu geben, sein Leben wirklich als Christ zu führen, er darf sich nicht ausruhen, lax und lässig werden. Und zu diesen Anreizen zählt eben auch wesentlich die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke⁴².

Wirken Gott und Mensch im Rechtfertigungsgeschehen zusammen, so fehlt in dieser Konzeption jegliche Möglichkeit, recht zu erfassen, worum es

37 Vgl. a.a.O. S.70, 72f.

38 Vgl. a.a.O. S.71.

39 Vgl. a.a.O. S.83ff.

40 Vgl. a.a.O. S.81ff.

41 Vgl. a.a.O. S.85.

42 Vgl. a.a.O. S.80ff.

nach lutherischem Verständnis eigentlich beim Glauben geht, daß er gerade Ausdruck der Alleinwirksamkeit Gottes ist. Gewiß ist der Glaube auch nach römischem Verständnis Gabe Gottes, aber doch so, daß er zugleich auch als Tun des Menschen beschrieben wird, wird der Glaube wesentlich als ein Verstehen dessen gefaßt, was Gott in seinem Wort sagt⁴³. Dies aber hängt wiederum damit zusammen, daß das Wort nach römischem Verständnis nicht selber Gnadenmittel, sondern wesentlich nur Information ist. Von daher fallen für Trient Gerechtsprechung und Rechtmachung gerade nicht in eins: Nur wo die Gerechtsprechung Gottes auch in ein entsprechendes Verhalten des Menschen umgesetzt wird, ist der Mensch wirklich gerecht⁴⁴.

So führen das andere Verständnis des Menschen, das Fehlen der Dialektik von Gesetz und Evangelium und das moralische Vorverständnis des Konzils, das sich im Sündenverständnis ebenso auswirkt wie in der Beschreibung der Rechtfertigung als Prozeß, der Betonung der Verdienstlichkeit der guten Werke und der Leugnung der Möglichkeit der Heilsgewißheit für den Christen, doch zu einer Darstellung der Rechtfertigung, die sich in Entscheidendem von der Darstellung des Geschehens in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche unterscheidet, werden bei allen Mißverständnissen dieser Darstellung durch die Konzilsväter doch auch tatsächlich zentrale Aussagen lutherischer Rechtfertigungsverkündigung von dem Konzil mit Verdammungsurteilen belegt⁴⁵. Wie man angesichts dieses Grunddissenses dennoch zu einer Einigung in dieser zentralen Frage kommen kann, um diese Frage ging es den anfangs genannten ökumenischen Kommissionen in den letzten Jahrzehnten, um die geht es nun auch in der gegenwärtigen Diskussion.

3. Die Gemeinsame Erklärung zur „Rechtfertigungslehre“

Damit sind wir nun schon bei der „Gemeinsamen Erklärung“ selber: Sie liegt Ihnen vor. Ich kann mich von daher mit einer kurzen inhaltlichen Skizze begnügen: Die Erklärung beginnt mit einer Präambel, in der die Verfasser die Erklärung selber in einen zweifachen historischen Zusammenhang einordnen: Zum einen verweisen sie auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Auseinandersetzungen zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche im 16. Jahrhundert, die ihren Niederschlag in offiziellen Lehrverurteilungen auf beiden Seiten gefunden haben, von denen ausdrücklich betont wird, daß sie „bis heute gültig sind und kirchentrennende Wirkung haben.“⁴⁶ Zum anderen wird die Erklärung als ein gewisser Schluß-

43 Vgl. a.a.O. S.74, 77ff.

44 Vgl. a.a.O. S.86.

45 Vgl. die Belege bei Dietz Lange (Hrsg.): Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation - damals und heute. Herausgegeben für die Göttinger Theologische Fakultät; Göttingen 1991, S.51ff.

46 GE § 1.

punkt des ökumenischen Dialogs zu diesem Thema in den letzten 25 Jahren gewertet, auf den ich am Anfang meines Referats ja bereits kurz verwiesen hatte. Nachdem die bisherigen Dialogberichte zu diesem Thema nach Auffassung der Gemeinsamen Erklärung „ein hohes Maß an gemeinsamer Ausrichtung und gemeinsamem Urteil“⁴⁷ gezeigt haben, stellt sich die Gemeinsame Erklärung nun eine doppelte Aufgabe: Sie will erstens informieren und zweitens eine verbindliche kirchliche Rezeption der erreichten Ergebnisse ermöglichen. Die Information soll „in der gebotenen Präzision und Kürze“⁴⁸ erfolgen; die Gemeinsame Erklärung ist also ausdrücklich „keine neue und selbständige Darstellung“⁴⁹, sondern greift auf die bisherigen Dialogergebnisse zurück und faßt sie zusammen. Es handelt sich also gerade nicht um einen neuen inhaltlichen „Durchbruch“, der in dieser Erklärung erreicht worden ist, oder gar um eine „Sensation“⁵⁰; lediglich der Versuch einer kirchenamtlichen Rezeption der dargelegten Ergebnisse könnte, wenn er denn von Erfolg gekrönt wäre, als ein solcher Durchbruch gewertet werden, wobei allerdings eingeräumt werden muß, daß auch die Gemeinsame Erklärung selber nach diesem eher nüchternen Beginn sich am Ende selbst als „entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung“⁵¹ feiert. Unter diesem Gesichtspunkt ist dann in der Tat besondere Aufmerksamkeit bei der Lektüre dieses Dokuments angebracht.

Auffallend ist, daß sich die Gemeinsame Erklärung in der Präambel selber deutlich als Konsensdokument definiert. Es wird nicht bloß die relative Annäherung zweier unterschiedlicher Traditionen aneinander, eine sogenannte Konvergenz, konstatiert, wie dies in anderen ökumenischen Dialogberichten der Fall ist⁵², sondern ausdrücklich formuliert, daß die beteiligten Kirchen „imstande sind, ein gemeinsames Verständnis unserer Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Christus zu vertreten.“⁵³ Entsprechend heißt es, die Erklärung umfasse „einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“⁵⁴. Von daher beginnt jeder Abschnitt der Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung mit den Worten „Wir bekennen gemeinsam“⁵⁵. Die Gemeinsame Erklärung ist also nach ihrem eigenen Verständnis ein kirchliches Bekenntnis mit all dem Gewicht, das sich daraus ergibt.

47 GE § 4.

48 GE § 4.

49 GE § 6.

50 So etwa die Wertung von Horst Georg Pöhlmann, vgl. SELK-INFO Nr.215 (Oktober 1997) S. 12.

51 GE § 44.

52 Vgl. z.B. Justification by faith, Teil III.

53 GE § 5.

54 GE § 5.

55 GE §§ 19, 22 usw.

Beschlossen wird die Präambel mit einigen kurzen, aber sehr bezeichnenden Hinweisen zum Geschichtsverständnis, das dieser Gemeinsamen Erklärung zugrunde liegt: Die Kirchengeschichte entwickelt sich allmählich zum Besseren, „neue Einsichten“⁵⁶ - was auch immer damit gemeint sein mag - wachsen den Kirchen zu und ermöglichen so eine Überwindung der bisherigen Gegensätze.

In einem ersten Hauptteil wird sodann in der Erklärung die Biblische Rechtfertigungsbotschaft dargelegt; mehrfach werden dabei die Worte „verschieden“ und „unterschiedlich“ gebraucht⁵⁷: Aussagen und Begriffe, die nach lutherischem Verständnis auf ganz verschiedenen Ebenen liegen, werden nebeneinandergestellt, um das Bild einer großen Bandbreite des biblischen Zeugnisses zu zeichnen, in der sich beide Konfessionen mit ihren Anliegen wiederfinden können. Eine Strukturierung der zahlreichen angeführten Schriftstellen findet nicht statt; auch zeigt eine genauere Analyse der Zitate, daß bestimmte Kernaussagen zum Thema ‚Rechtfertigung‘ keine Erwähnung finden, wie ich weiter unten noch darlegen werde.

In einem zweiten kurzen Hauptteil wird mit Verweis auf den ökumenischen Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Konsens in Grundwahrheiten konstatiert⁵⁸, der sodann in einem dritten Hauptteil beschrieben wird. Betont werden muß dabei das Wort „Grundwahrheiten“; dem Konsens in Grundwahrheiten werden zugleich nämlich „unterschiedliche Entfaltungen in den Einzelaussagen“⁵⁹ gegenübergestellt, die zwar zueinander in Spannung stehen mögen, jedoch mit dem Konsens in den Grundwahrheiten jeweils „vereinbar“⁶⁰ sind.

Die Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre werden sodann zunächst trinitarisch entfaltet: Die Rechtfertigung wird als Werk des dreieinigen Gottes beschrieben⁶¹; sodann wird eine Konsensformulierung aus einem ökumenischen Dokument über das Augsburger Bekenntnis aus dem Jahr 1980 angefügt, in der die Gnadenhaftigkeit der Erstrechtfertigung gemeinsam bekannt und durch den Hinweis auf das erneuernde Handeln des Heiligen Geistes ergänzt wird⁶². In welcher Beziehung die Wirkungen dieses erneuernden Handelns Gottes zu dem Bekenntnis zur Rechtfertigung allein aus Gnaden ste-

56 GE § 7.

57 Vgl. v.a. GE §§ 8, 9.

58 Vgl. GE § 13.

59 Vgl. GE § 14.

60 GE § 14.

61 Vgl. GE § 15.

62 Vgl. GE § 15; in der Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis von 1980 „Alle unter einem Christus“ (= L-RK/4, in: Harding Meyer, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer <Hrsg.>: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931-1982; Paderborn/Frankfurt am Main 1983, S.323-328, S.326) heißt es wörtlich: „Allein aus Gnade und im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“ Nach Harding Meyer, der zumindest an Würzburg I und II mitwirkte (vgl. Kalinna, Geheimdiplomatie S.4), ist dieser Satz der „Kernsatz der Erklärung“ (nach Christoph Weist: Streit um die Rechtfertigungslehre, in: Die Saat Nr.9 <11.Mai 1997> S.8).

hen, wird auch aus der folgenden Entfaltung dieser Konsensformulierung nicht klar erkennbar.

Es folgen in diesem dritten Hauptteil noch Aussagen über Funktion und Stellenwert der Rechtfertigungslehre im Gesamt des biblischen Zeugnisses und der christlichen Glaubenslehre⁶³. War es den Lutheranern zunächst einmal gelungen, dieses Thema im Zusammenhang der Aussagen über das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung unterzubringen und ihm so einen besonderen Stellenwert zuzuweisen, so wurde der Text selber auf Druck der römisch-katholischen Seite in der letzten Redaktion noch einmal verändert: Die Rechtfertigung wird nun nicht mehr, wie in dem vorherigen Entwurf, als **das** Kriterium bekannt, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will⁶⁴ - in lutherischer Terminologie: als **der** Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt -, sondern nur noch als **ein** Kriterium, da sich die römisch-katholische Seite von mehreren Kriterien in die Pflicht genommen sieht und der Rechtfertigung diesen entscheidenden Stellenwert nicht einzuräumen vermag⁶⁵.

Fällt die Darlegung des gemeinsamen Bekenntnisses der Grundwahrheiten recht knapp aus, so ist die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung in einem vierten Hauptteil der Erklärung um so ausführlicher⁶⁶. Sieben Kontroverspunkte werden in diesem längsten Teil der Erklärung behandelt: Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung - also die Frage der Mitwirkung des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen -, Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung - also die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Zuspruch der Vergabung Gottes und dem erneuernden Handeln Gottes im Leben des Menschen - Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade - also die Frage nach der Funktion des Glaubens im Rechtfertigungsgeschehen -, das Sündersein des Gerechtfertigten - also die Frage, ob der Gerechtfertigte auch nach dem Empfang der Rechtfertigung immer noch Sünder bleibt, also gerecht und Sünder zugleich ist oder nicht -, Gesetz und Evangelium - ein Thema, das in allen vorherigen Dialogdokumenten leider ausgeklammert worden war, dessen zentrale Bedeutung ich Ihnen aber bereits bei der Entfaltung lutherischer Rechtfertigungsverkündigung deutlich zu machen versucht habe -, Heilsgewißheit - also die Frage, ob der Christ trotz seiner Sündhaftigkeit seines Heils gewiß sein kann - und schließlich, siebtens, die Frage der guten Werke

63 Vgl. GE §§ 17f.

64 Vgl. hierzu Eberhard Jüngel: Um Gottes willen - Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlaß einer ökumenischen "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: ZThK 94 (1997) S.394-406, S.395.

65 Vgl. GE § 18; vgl. zur Erläuterung etwa die hilfreichen Ausführungen von Werner Löser, SJ: Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern - Gedanken zum Dialogdokument "Kirche und Rechtfertigung", in: ThPh 70 (1995) S.187-202.

66 Vgl. GE §§ 19-39.

des Gerechtfertigten, was für eine Funktion sie bei der Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit haben, inwiefern sie also verdienstlich sind. Das Schema bei der Behandlung dieser sieben Kontroverspunkte, in denen tatsächlich entscheidende strittige Fragen benannt und diese im Vergleich zu den Vorgängerdokumenten in der Tat auch übersichtlicher und systematischer behandelt werden, ist jedesmal dasselbe: Auf einen Abschnitt, in dem ein gemeinsames Bekenntnis zur Thematik des jeweiligen Kontroverspunktes formuliert wird, folgen jeweils zwei weitere Abschnitte, in denen die jeweiligen Anliegen von Lutheranern und römischen Katholiken zu dieser Frage benannt und entfaltet werden. Daß die Lehrgegensätze, die an diesen Punkten zum Vorschein kommen, jeweils zu komplementären „Anliegen“⁶⁷ der beiden Seiten erklärt werden, die gleichsam per definitionem den erreichten Grundkonsens nicht in Frage zu stellen vermögen, ist dabei die grundlegende ökumenische Methode, die bei der Behandlung dieser Kontroverspunkte angewendet wurde und die zu Beginn des letzten Hauptteils über die „Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses“ auch noch einmal ausdrücklich beschrieben wird⁶⁸. Auf dieser Methode beruhen auch bereits die Ergebnisse der Vorgängerdokumente dieser Gemeinsamen Erklärung⁶⁹. In diesem ersten Abschnitt des letzten Hauptteils findet sich auch die zentrale und immer wieder zitierte Behauptung des gesamten Dokuments, „daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht“⁷⁰, wobei man sich dabei ausdrücklich auf den dritten Hauptteil, also im wesentlichen auf die Konsensformulierung von 1980 zurückbezieht und angesichts dieser Formulierung die im vierten Hauptteil konstatierten Unterschiede für „tragbar“⁷¹ hält: Es geht hier um unterschiedliche Entfaltungen des einen Rechtfertigungsglaubens, die „in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin“⁷² sind.

Von daher stellt die Gemeinsame Erklärung fest, daß die Lehrverwerfungen der einen Kirche die Lehre der jeweils anderen Kirche nicht bzw. nicht mehr treffen und lediglich die Funktion von „heilsamen Warnungen“⁷³ behalten. Die Gemeinsame Erklärung verweist zudem darauf, daß sich der erreichte Konsens nun auch in anderen Bereichen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens auswirken muß und nennt dabei einige Themen für die weitere Bearbeitung, die in der Tat noch der „Klärung“⁷⁴ bedürfen, wie die

67 Vgl. z.B. GE § 36.

68 Vgl. GE § 40.

69 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.223ff, 250ff, 277ff, 332-334.

70 GE § 40.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 GE § 42.

74 GE § 43.

Erklärung formuliert, wenn das Ziel einer sichtbaren Einheit der Kirche, das von dem Dokument zum Willen Christi erklärt wird, erreicht werden soll.

Welches Gewicht die Gemeinsame Erklärung sich selber zumißt, wird in dem abschließenden Paragraphen deutlich, in dem es heißt: „Wir sagen dem Herrn Dank für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung.“⁷⁵ Das Ergebnis dieses Dokuments wird also als Handeln Gottes interpretiert; die Ablehnung des Dokuments bedeutet entsprechend Ungehorsam gegenüber diesem Handeln Gottes. Die heftigen Reaktionen pro und contra auf die Gemeinsame Erklärung, die auf die Veröffentlichung folgten, sind auch von daher nur allzu verständlich.

4. Die Stellungnahme der SELK zur „Gemeinsamen Erklärung“

Was sagt nun unsere Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in der anfangs erwähnten Stellungnahme zu dieser Gemeinsamen Erklärung⁷⁶? Sie begrüßt zunächst einmal ausdrücklich, daß das zentrale Thema ‚Rechtfertigung‘ in den vergangenen Jahrzehnten zum Gegenstand der gemeinsamen theologischen Arbeit zwischen Lutherischem Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche gemacht worden ist. Sie stellt fest, daß diese Arbeit eine ganze Reihe von Korrekturen überkommener Fehlurteile erbracht hat; „dies gilt z.B. für das Vorurteil einer römisch-katholischen ‚Werkgerechtigkeit‘ oder für eine angebliche ‚ethische Indifferenz‘ lutherischer Theologie.“ Positiv gewürdigt wird in der Stellungnahme der SELK auch, daß im Vergleich zu den Vorgängerdokumenten in der Gemeinsamen Erklärung doch eine Reihe von Fortschritten zu erkennen sind: So wird der Darstellung des biblischen Zeugnisses gleich zu Beginn viel Platz eingeräumt; „Gesetz und Evangelium“ werden erstmalig zum eigenständigen Thema in einem ökumenischen Dokument zur Rechtfertigungsthematik gemacht; Tod und Auferstehung Christi werden als Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung bekannt; die Gemeinschaft mit Christus als Gabe und Wirkung der Taufe wird benannt - dies wird im Unterschied zu manch protestantischer Kritik an dem Dokument⁷⁷ von seiten der SELK als etwas Positives angesehen -, wie überhaupt das Rechtfertigungsgeschehen in bemerkenswertem Maße als Christusgemeinschaft beschrieben wird⁷⁸. Ebenso würdigt die SELK positiv, daß die Kontroverspunkte zum Thema ‚Rechtfertigung‘ gerade von römisch-katholischer Seite sehr offen benannt werden: die klassischen römisch-katholischen Positionen wie etwa die Lehre von der Konkupiszenz, daß also der Christ

75 GE § 44.

76 Vgl. zum Folgenden den Text der Stellungnahme auf den S. 188 ff. in diesem Heft.

77 Vgl. z.B. *Dalferth*, Ökumene S.13.

78 Darin dürfte sich nicht zuletzt auch das intensive Engagement der finnischen lutherischen Kirche bei der Überarbeitung des Textes der GE widerspiegeln, auf die Bischof Dr. Horst Hirschler in seinem Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD auf der Generalsynode der VELKD am 19.10.1997 in Kühlungsborn, S.15, verweist.

nach der Taufe nicht mehr Sünder ist, sondern nur noch eine Neigung zur Sünde hat, das moralische Sündenverständnis, das ich oben bei der Darlegung der Aussagen des Konzils von Trient ja bereits beschrieben hatte, und die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke werden deutlich als römisch-katholische Positionen ausgesprochen und nicht verschleiert. „Auch daß die Rechtfertigung für die römisch-katholische Seite nicht **das** Kriterium schlechthin ist“, wird unumwunden dargelegt. Die Stellungnahme der SELK betont jedoch zugleich auch, daß auch lutherische Positionen in der Gemeinsamen Erklärung in vielen Punkten klar markiert werden.

Dennoch vermag die SELK nicht zu erkennen, „daß in der GE die grundlegenden Differenzen der Reformationszeit einer wirklich befriedigenden Lösung zugeführt worden sind.“ Woran macht sie dieses Urteil fest?

Sie stellt zunächst, was die biblische Grundlegung angeht, fest, daß das paulinische Rechtfertigungsverständnis in der Erklärung nur verkürzt wiedergegeben wird. Die Aussagen aus dem Römer- und Philipperbrief, die zeigen, daß es in der Rechtfertigung um die Rettung aus dem Zorn Gottes geht und daß der zu rechtfertigende Mensch von der Heiligen Schrift als Gottloser, ja als Toter beschrieben wird⁷⁹, fehlen bezeichnenderweise.

Im Zentrum der Argumentation der SELK-Stellungnahme steht dann jedoch die Unvereinbarkeit der Strukturierung des Rechtfertigungsgeschehens durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium, wie ich sie oben bei der Darlegung der lutherischen Position zu umschreiben versucht habe, und der Sichtweise des Trienter Konzils, bei der das Rechtfertigungsgeschehen als ein allmählicher Prozeß beschrieben wird. Nach Auffassung der SELK-Stellungnahme begibt sich die Gemeinsame Erklärung letztlich doch auf den Boden des Trienter Konzils, indem sie zwar - worüber man sich in der Tat zwischen den Kirchen einigen kann - bekennt, daß die sogenannte Erstrectification des Menschen allein aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben erfolgt, aber beharrlich davon schweigt, welche Rolle denn die darauf folgende Erneuerung des Menschen, seine Heiligung, seine guten Werke einmal bei seiner Annahme im Endgericht spielen. Nach lutherischem Verständnis fallen, wie erwähnt, Sündenvergebung und Freispruch im Endgericht zusammen, kann der Christ darum seines Heils gewiß sein, während die römisch-katholische Kirche dem darauffolgenden Handeln des Christen unumwunden ebenfalls eine Bedeutung im Gericht Gottes zumißt. Diese Grunddifferenz wird nur dadurch in der Gemeinsamen Erklärung verdeckt, daß sie geradezu beharrlich vom Endgericht schweigt. Wer oder was uns da einmal am Ende im letzten Gericht Gottes rettet, wird in der Erklärung an keiner ein-

79 Vgl. Röm 4,17; 5,6-11; Phil 3 (auf Röm 1,18 wird im Zusammenhang von Röm 1,18 - 3,20 zwar verwiesen, ohne daß der Inhalt dieses Verses jedoch irgendwie dargelegt würde; beim Verweis auf Röm 4,5 wird bezeichnenderweise von dem Gott, der den **Sünder** rechtfertigt, gesprochen, nicht jedoch, wie es im Röm 4,5 wörtlich heißt, von dem Gott, der den **Gottlosen** rechtfertigt!).

zigen Stelle gesagt. Statt dessen fallen in dem Dokument die vielen „und“ auf, mit denen Aussagen miteinander verbunden werden, die nach lutherischem Verständnis gerade nicht auf eine Ebene gehören, wenn es um das Thema ‚Rechtfertigung‘ geht. Ich nenne einige Beispiele: Rechtfertigung ist „Sündenvergebung und Gerechtmachung“⁸⁰; Gott rechnet dem Menschen „seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist“⁸¹; gemeinsam wird bekannt, daß „der Heilige Geist ... den Menschen ... rechtfertigt und ihn wirklich erneuert“⁸². Das ist alles richtig und doch zugleich alles falsch: Richtig, weil die Beschreibung als solche zutrifft; falsch, weil die tätige Liebe, die Erneuerung des Lebens sich unter der Dialektik von Gesetz und Evangelium als nicht zur Rechtfertigung selber gehörend erweist: Im Gericht Gottes zählt eben allein die Zusage Gottes, nicht was er in mir und an mir sonst noch alles gewirkt hat. So aber kann nur jemand reden, der darum weiß, daß die wichtigste und entscheidende Funktion des Gesetzes Gottes darin besteht, die Sünde und Schuld des Menschen auch in seinem besten und edelsten Handeln, auch nach seiner Taufe und Erneuerung, aufzudecken: „es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben.“⁸³ In der Gemeinsamen Erklärung jedoch einigt man sich lediglich darauf, daß die Gebote Gottes Richtschnur für das Handeln des Christen sind⁸⁴; den sogenannten zweiten Gebrauch des Gesetzes, den *usus elenchthicus*, die anklagende, verurteilende, tötende Funktion des Gesetzes vermag die römisch-katholische Seite dagegen nicht zu bekennen; von daher fällt es ihr dann auch nicht schwer, ausdrücklich von der Verdienstlichkeit der guten Werke in der Gemeinsamen Erklärung zu reden, durch die „die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt“⁸⁵ wird - eine Aussage, die in den lutherischen Bekenntnisschriften wortwörtlich mit Bezug auf das Trienter Konzil als Irrlehre verworfen wird⁸⁶.

Wann bin ich also „wirklich gerecht“? Wenn Gott sagt: „Du bist gerecht“ und mich dadurch mit der Gerechtigkeit Christi umkleidet oder wenn er mich zu einem Menschen macht, der zum Tun guter Werke befähigt ist oder gar der dann auch durch dieses Tun seine Gerechtigkeit bewahrt und vermehrt hat? Und woran hängt meine Gerechtigkeit? Allein an Christus, also ganz außerhalb von mir selbst, oder wenigstens auch ein ganz bißchen an mir selber, an dem, was Gott da in mir gewirkt hat? Die Gemeinsame Erklärung findet elegante Formulierungen, um eine klare Antwort auf diese entscheidenden Fragen zu vermeiden, Formulierungen, die jede der beiden Seiten in ihrem Sinne deuten und erklären kann.

Aus den ganzen Ausführungen der Gemeinsamen Erklärung wird schließlich auch verständlich, warum die römisch-katholische Seite nicht der For-

80 GE § 22.

81 Ebd.

82 GE § 28.

83 ELKG 195, 2.

84 Vgl. GE § 31.

85 GE § 38.

86 Vgl. FC S.D. IV, 35 (BSLK S.949).

mulierung zustimmen konnte, die Rechtfertigung sei **das** unverzichtbare Kriterium, „das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“⁸⁷. Ein anderes, nicht weniger wichtiges Kriterium ist für sie eben beispielsweise auch das Schema von Natur und Gnade, daß Gott in der Rechtfertigung eben doch an die Möglichkeiten der alten menschlichen Natur anknüpfen kann und sie gleichsam durch seine Gnade überhört, die Fehler gleichsam nur zu reparieren braucht. Die lutherische Seite läßt sich in der Gemeinsamen Erklärung auf dieses Schema ein, wenn sie ihre Zustimmung zum „vollen personalen Beteiligtsein im Glauben“⁸⁸ bei der Rechtfertigung erklärt. Dagegen spricht Paulus in den Stellen, die in der Gemeinsamen Erklärung bezeichnenderweise ausgelassen werden, ausdrücklich von einem Existenzbruch zwischen altem und neuem Menschen: Rechtfertigung bedeutet nicht Anknüpfung, sondern Neuschöpfung aus dem Nichts. An dieser Stelle müssen wir uns dann allerdings entscheiden, ob wir eher unserer Erfahrung oder dem Zeugnis der Heiligen Schrift gegen alle Erfahrung folgen.

Kritische Einwände erhebt die Stellungnahme der SELK daneben aber auch gegen die Methode, die in der Gemeinsamen Erklärung angewendet wird, um zu einer Konvergenz bzw. zu einem Konsens zu kommen: Die Methode ist, wie bereits oben erwähnt, nicht neu; sie ist auch sehr effektiv. Die Frage ist jedoch, ob die Ergebnisse, die mit ihrer Hilfe erzielt werden, wirklich tragfähig sind: Man stellt fest, welche Gemeinsamkeiten beide Seiten haben, und erklärt die verbleibenden Unterschiede und Gegensätze zu sogenannten komplementären Anliegen, die per definitionem die vorher benannten Gemeinsamkeiten nicht in Frage zu stellen vermögen. Der Entwurf als solcher ist in sich geschlossen und übt auch eine bemerkenswerte Faszination aus, der man sich beim ersten Lesen nur schwer entziehen kann. Hellhörig wird man jedoch werden, wenn bei diesem Vorgehen dem Leser dann auch, wie oben erwähnt, Sätze in der konfessionsspezifischen Interpretation begegnen, die von den lutherischen Bekenntnisschriften ausdrücklich verurteilt werden. Kann man solche Sätze wirklich noch als ein komplementäres Anliegen begreifen? Und von daher stellt sich dann überhaupt die Frage: Wird die Formulierung von gemeinsamen Obersätzen nicht überhaupt durch die Beigabe solcher konfessionsspezifischer Interpretationen unterlaufen und in Frage gestellt? Wird diese Art der Einigung der Struktur der Rechtfertigung als Verkündigungsgeschehen wirklich gerecht? Ist es genau so sachgemäß zu verkündigen, daß der Christ seines Heils gewiß sein darf, und zu verkündigen, daß er dies nicht sein kann? Ist es genau so sachgemäß zu verkündigen, daß unsere guten Werke im Endgericht Gottes keine Rolle spielen, und zu verkündigen, daß sie verdienstlich sind? Ist es genau so sachgemäß zu ver-

87 GE § 18.

88 GE § 21; vgl. dagegen schon Jörg Baur: *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?"*, Tübingen 1989, S.53f, 56.

kündigen, daß der Christ auch als Gerechtfertigter Sünder bleibt, und zu verkündigen, daß er nach seiner Taufe nur noch potentieller Sünder ist und nur dann zum Sünder wird, wenn er sich **willentlich** von Gott trennt⁸⁹? Läßt sich all dies wirklich nur auf unterschiedliche Akzentuierungen und Anliegen zurückführen?

Die Stellungnahme der SELK erinnert ferner daran, daß die Gemeinsame Erklärung selber auf das verschiedene „Selbstverständnis der beteiligten Kirchen“⁹⁰ verweist. Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind die lutherischen Kirchen nicht Kirche im Vollsinn des Wortes, haben sie kein Amt, stehen sie keinesfalls mit der römisch-katholischen Kirche auf einer Stufe. Ist es von daher nicht Augenwischerei, so zu tun, als ob die römische Kirche die lutherische Kirche als gleichberechtigte Tradition neben sich ansehen würde, wie der methodische Ansatz der Gemeinsamen Erklärung dies voraussetzt?

Kritisch bezieht die SELK-Stellungnahme auch den Umgang mit der Heiligen Schrift in der Gemeinsamen Erklärung: Darauf, daß bestimmte zentrale Stellen zum Thema ‚Rechtfertigung‘ in dem Dokument ausgelassen werden, wurde bereits hingewiesen. Aber auch die Art und Weise, in der Schriftstellen zitiert werden, überzeugt nicht: Begriffe und Schriftstellen werden ohne Bezug zum Kontext angeführt; dies führt zu einer wechselseitigen Nivellierung, die schließlich nur das Ergebnis übrigläßt, daß die Heilige Schrift sehr unterschiedlich von der Rechtfertigung redet und jeder sich die Stellen herausuchen kann, die seinem Anliegen entgegenkommen⁹¹. Als „der enig Richter, Regel und Richtschnur“⁹² in Fragen des Glaubens und der Lehre findet die Heilige Schrift in dem Dokument dagegen gerade keine Anwendung.

Schließlich verweist die Stellungnahme aber auch darauf, daß auch im Sinne der Gemeinsamen Erklärung selber eine Überprüfung auch dessen, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung sonst noch gelehrt wird⁹³, unabdingbar ist. Die Stellungnahme selber verweist als Beispiel auf die Ausführungen der Gemeinsamen Erklärung zum Bußinstitut der römisch-katholischen Kirche: Was bedeutet es eigentlich, wenn dort formuliert wird: „Wenn der Gerechtfertigte sich ... willentlich von Gott trennt, genügt nicht eine erneute Beobachtung der Gebote, sondern er muß im Sakrament der Versöhnung Verzeihung und Frieden empfangen“⁹⁴? Heißt das etwa, daß bei einer nicht willentlichen Trennung von Gott die erneute Beobachtung der Gebote ausreicht? Daneben erinnert die Stellungnahme aber auch an die Ausführun-

89 Vgl. GE § 30.

90 Vgl. GE Anm.9 zu § 5.

91 In diesem Sinne äußert sich auch das Gutachten der Evangelischen Fakultät in Tübingen zum Schriftgebrauch in der GE, vgl. dazu *Schmoll*, Mängel.

92 FC S.D. Summar. Begriff § 7 (BSLK S.769).

93 Vgl. GE §§ 5, 43.

94 GE § 30.

gen des neuen römischen Kirchenrechts von 1983 zum Thema der Ablass⁹⁵ und an den neuen Katechismus der katholischen Kirche: Was bedeutet es, wenn dort gesagt wird, als „Mittel, um Vergebung der Sünden zu erlangen“, gälten z.B. „die Bemühungen, sich mit seinem Nächsten zu versöhnen, die Tränen der Buße, ... die Fürbitte der Heiligen und die tätige Nächstenliebe“⁹⁶? Und wird der erreichte angebliche Konsens nicht von vornherein in Frage gestellt durch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo ausdrücklich festgestellt wird: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“⁹⁷ - Auch ohne Taufe und Glauben an Christus kann man durch das Tun guter Werke das ewige Heil erlangen: Wir sehen, von was für einer ganz anderen Sicht des Menschen die römisch-katholische Kirche ausgeht und zu was für Konsequenzen dies führt - Konsequenzen, die in der Gemeinsamen Erklärung natürlich nicht erwähnt werden, nicht zuletzt natürlich auch, weil das Zweite Vatikanische Konzil auf Lehrverurteilungen überhaupt verzichtet hat.

Die Stellungnahme der SELK schließt mit der Feststellung: „der in (40) behauptete ‚Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre‘ besteht nicht; vielmehr werden zumindest einige der hier vorgelegten Lehren der Römisch-katholischen Kirche von den Verwerfungen im Bekenntnis der lutherischen Reformation nach wie vor getroffen.“ Was hier auf dem Spiel steht, zeigt die Erklärung abschließend an der Frage der Heilsgewißheit: Während es für die lutherische Kirche von zentraler Bedeutung ist, daß der Glaube sich seines Heils gewiß ist, weil er sich darauf verlassen darf, daß ihm die Vergebung der Sünden in Wort und Sakrament wirksam zugeeignet wird, vermag die Römisch-katholische Kirche diese Identität von Glaube und Heilsgewißheit gerade nicht zu bekennen. Dies ist aber gerade in der Seelsorge von entscheidender Bedeutung. Darum schließt die Stellungnahme auch mit einem Zitat aus den Schmalkaldischen Artikeln: „Darum müssen wir dessen ganz gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist alles verloren.“⁹⁸

95 Vgl. CIC 1983, §§ 992-997.

96 Katechismus der Katholischen Kirche; München 1993, § 1434.

97 “Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt.” (LG II,16).

98 A.S. II,1 (BSLK S.416); Textfassung nach Horst Georg Pöhlmann (Bearb.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt; 3. erweiterte Auflage, Gütersloh 1991, S.451.

Es ist unverkennbar, daß die SELK in dem soeben referierten Papier sehr kritisch zu der Gemeinsamen Erklärung Stellung bezieht. Sie tut dies gewiß nicht aus einem „antirömischen Reflex“ heraus; schaut man sich die SELK-Stellungnahme an, so wird man beispielsweise deutliche Unterschiede in der Argumentationsstruktur im Vergleich zu manchem Beitrag in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erkennen können. Es bereitet unserer Kirche auch nicht gerade besondere Freude, sich in dieser Weise zu dem vorliegenden Dokument äußern zu müssen; andererseits ist die Sache, um die es geht, zu wichtig, als daß wir dazu als lutherische Kirche schweigen könnten. Wir haben als SELK die Möglichkeit, an diesem zentralen Punkt unserer Verkündigung wirklich als **Kirche** zu reden und nicht nur die Meinungen einzelner Theologen zu äußern. Dies sollten wir denn auch tun. Und fragen sollten wir uns, was es eigentlich bedeutet, wenn lutherische Landeskirchen nach der Aufgabe der lutherischen Abendmahlslehre durch ihre Zustimmung zur Leuenberger Konkordie jetzt auch mit ihrer Zustimmung zu der Gemeinsamen Erklärung die Rechtfertigungslehre der lutherischen Reformation in entscheidenden Punkten preisgeben. Dies dürfen wir wahrlich nicht mit Überheblichkeit zur Kenntnis nehmen; wir wissen selber nur allzu gut, wie leicht auch unsere Verkündigung von pietistischer und anderer Verwässerung der Rechtfertigungsbotschaft bedroht ist. Aber die Verantwortung sollten wir wahrnehmen, die wir als SELK haben, als lutherische Kirche immer wieder auf das Zentrum aller Predigt und aller Theologie klar und deutlich hinzuweisen. In einem Bericht über die Stellungnahme der SELK zur Gemeinsamen Erklärung „ruft die Kirchenleitung der SELK alle Pfarrer und Gemeinden auf zu erneuter, vertiefender Beschäftigung mit der biblischen Lehre von der Rechtfertigung, wie sie in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche dargelegt ist. Vor allem aber ermutigt sie dazu, sich die Rechtfertigung selber immer wieder neu durch Wort und Sakrament zueignen zu lassen.“⁹⁹ Ich hoffe, daß auch dieser Vortrag diesem Ziel ein wenig gedient hat.

99 Michael Schätzel: Kein Durchbruch zu wirklichem Konsens, in: *Lutherische Kirche* 29 (1998) Nr.5 (Mai 98) S.7.

Dokumentation II

Stellungnahme der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Römisch-katholische Kirche - Lutherischer Weltbund)

0. Vorbemerkung

Die
Heraus-
forde-
rung

Seit Februar 1997 wird die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Römisch-katholische Kirche - Lutherischer Weltbund (GE) in der kirchlichen Öffentlichkeit diskutiert. Dieses Dokument behauptet, in der Rechtfertigungslehre „einen Konsens in Grundwahrheiten“ (5)¹ gefunden zu haben, und sieht darin einen „entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung“ (44). Angesichts der zentralen Bedeutung dieses Themas sehen wir uns als lutherische Kirche zu einer kirchlich verbindlichen Stellungnahme herausgefordert. Die nachfolgende Würdigung und Kritik will verdeutlichen, daß angesichts des hohen Ranges der anstehenden Probleme die gemeinsame theologische Arbeit von Lutheranern und römischen Katholiken dringlicher denn je ist.

1. Würdigung

Wir begrüßen ausdrücklich, daß die Rechtfertigungslehre, über deren Verständnis im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach, zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche in den vergangenen Jahrzehnten zum Gegenstand theologischer Bearbeitung gewählt wurde. Diese Arbeit, die in verschiedenen Dokumenten Niederschlag gefunden hat², hat eine

¹ Die Zahlen in () beziehen sich auf die Zählung der Paragraphen in der GE.

² Der „Malta-Bericht“, in: H. Meyer/H.-J. Urban/L. Vischer/ (Hgg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (1931-1982), Paderborn/Frankfurt/M. 1983, 248-271; „Justification by Faith“, in: H.G. Anderson/J. A. Burgess/T. A. Murphy (Hgg.): Justification by Faith (= Lutherans and Catholics in Dialogue VII), Minneapolis, MN 1985 (deutsch in: G. Gaßmann/H. Meyer (Hgg.): Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung (=ÖkPer Nr. 12), Frankfurt/M. 1987; „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“, in: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hgg.): Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986, 354-75, vgl. auch die „Leuenberger Konkordie“ in: Birmelé (Hg): Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg (18. bis 24. März 1987), Frankfurt/M. 1988.

Reihe von Korrekturen überkommener Fehlurteile erbracht; dies gilt z.B. für das Vorurteil einer römisch-katholischen „Werkgerechtigkeit“ oder für eine angebliche „ethische Indifferenz“ der lutherischen Theologie. Sie hat darin einen nicht geringen Rang. Die GE ist darauf aus, „Bilanz zu ziehen und die Ergebnisse der Dialoge über die Rechtfertigung (...) zusammenzufassen“, damit die am Dialog beteiligten Kirchen in den Stand gesetzt werden, „sich verbindlich dazu zu äußern“ (4).

Im Vergleich zu den Vorgängerdokumenten ist an der GE eine Reihe von Fortschritten zu erkennen; dazu zählen: die Voranstellung des biblischen Zeugnisse (8-12), die Behandlung der Thematik in der Form gemeinsamen Bekenkens und die explizite Thematisierung von „Gesetz und Evangelium“ (31-33), die zuvor nicht Gegenstand der Bearbeitung waren. Zu begrüßen ist die christologische Rückbindung des Rechtfertigungsgeschehens: Tod und Auferstehung Christi werden als Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung bekannt (34), und es wird von der Vereinigung mit Christus in der Taufe gesprochen (28); das Rechtfertigungsgeschehen wird in bemerkenswertem Maße als Christusgemeinschaft beschrieben (11, 15, 22, 26, 28, 37). Positiv zu werten ist die Tatsache, daß die GE klassische römisch-katholische Positionen, etwa die Konkupiszenzlehre³ (30), das ethische Sündenverständnis (30) und die Verdienstlichkeit der guten Werke (38) weit offener und ehrlicher darlegt als die Vorgängerdokumente. Auch daß die Rechtfertigung für die römisch-katholische Seite nicht *das* Kriterium schlechthin ist, wird deutlich ausgesprochen (18). Weiterhin ist positiv zu werten, daß lutherische Positionen in vielen Punkten klar markiert werden.

2. Unausgeräumte Differenzen aus dem 16. Jahrhundert

Nicht zu erkennen ist freilich, daß in der GE die grundlegenden Differenzen der Reformationszeit einer wirklich befriedigenden Lösung zugeführt worden sind.

So fehlt in der biblischen Grundlegung der Bezug auf Röm 5,6-11, (der Tod Christi als Sterben für Gottlose), auf Röm 4,17 (das Rettungshandeln Gottes als Neuschöpfung von solchen, die tot waren), und auf Phil 3 (Ausschluß jeder eigenen Gerechtigkeit). So wird schon das paulinische Evangeliumsverständnis verkürzt wiedergegeben (10), indem nicht erfaßt ist, daß es darin um die Rettung aus dem *Zorn Gottes* geht (Röm 1,18).

3 Danach handelt es sich bei der Konkupiszenz um „eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung im Menschen“, die selbst nicht Sünde ist (30).

Neben-
ordnung
statt
Dialektik

Die Dialektik von Gesetz und Evangelium als Grundstruktur des Rechtfertigungsgeschehens wirkt sich in der GE nicht prägend auf die Darstellung der Rechtfertigung aus. Die Vorgehensweise der GE wie die ihrer Vorgängerdokumente führt vielmehr zwangsläufig zu einer phänomenologischen und damit wiederum zu einer prozessualen Darstellung des Rechtfertigungsgeschehens⁴, die genau der Darstellungsweise des Tridentinums entspricht, dagegen eine angemessene Darstellung dieses Geschehens aus lutherischer Sicht unmöglich macht. Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang die vielen Nebenordnungen mit „und“ in der Darstellung der GE („Rechtfertigung als Sündenvergebung *und* Gerechtmachung“ [22]; „daß Gott aus Gnade dem Menschen die Sünde vergibt *und* ihn zugleich in seinem Leben von der knechtenden Macht der Sünde befreit *und* ihm das neue Leben in Christus schenkt“ [22]; „rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an *und* wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist“ [22] „Sündenvergebung *und* Gerechtmachung“ [27]; „rechtfertigt *und* wirklich erneuert“ [28]. Dadurch werden Aussagen miteinander verbunden, die sich unter der Dialektik von Gesetz und Evangelium eben gerade nicht als gleichrangig herausstellen würden. Dagegen betont das mehrfache reformatorische „sola“⁵ die durchgängige Alleinwirksamkeit Gottes im Rechtfertigungsgeschehen.

Kennzeichnend dafür ist, daß der Konsens, auf den sich die Aussagen der GE gründen, wesentlich durch einen gemeinsamen Rückzug auf das Bekenntnis zur Gnadenhaftigkeit der iustificatio prima im tridentinischen Sinn erzielt wird (15), ohne daß die Differenz dieser zur letztgültigen Annahme (acceptatio) im Endgericht (DH 1531, 1534, 1535, 1574) bearbeitet wird⁶. Dieses Defizit wird nur dadurch verdeckt, daß der forensische Aspekt der Rechtfertigung⁷ fast völlig ausgeblendet wird. Eine Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung in bezug auf den Freispruch im Endgericht findet nicht statt.

Wer ist
das Sub-
jekt der
Erneue-
rung?

Entsprechend wird die tridentinische Komplementarität von vorgängiger Gottesgnade und Mitwirkung des gnadenvoll erneuerten Menschen aufrechterhalten; lutherischerseits kommt man diesem Anliegen nach, indem man nun auch von einem „vollen personalen Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“, reden kann

- 4 Rechtfertigung wird dabei als ein Vorgang beschrieben, der sich durch Gottes Gnade unter persönlicher Beteiligung des Menschen vollzieht und so am Menschen als Fortschritt aufweisbar ist.
- 5 sola gratia, fide - allein aus Gnaden, aus Glauben, solus Christus - Christus allein.
- 6 Im Sinn des Konzils von Trient muß die anfängliche gnadenhafte Rechtfertigung im Leben des Christen bewahrt, bewährt, ja vermehrt werden, damit der Mensch im Endgericht als gerecht gelten kann.
- 7 Im Sinn des lutherischen Bekenntnisses besteht die Gerechtigkeit des Sünders im Urteilspruch Gottes, der den Gottlosen um Christi willen, aus Gnaden gerecht spricht.

(21). Unklar bleibt, wer das Subjekt der Erneuerung des Christen ist⁸, wie es um die Verdienstlichkeit der guten Werke in diesem Zusammenhang bestellt ist und was die Beibehaltung des Konkupiszenzbegriffs römischerseits bedeutet. Wird die neue Wirklichkeit des Gerechtfertigten aber nicht eindeutig außerhalb seiner selbst in Christus gegründet, so wird der Mensch damit letztlich an seiner eigenen Beteiligung am Rechtfertigungsgeschehen gemessen.

Darauf deutet außerdem hin, daß Christus wesentlich auch als Bindeglied von Rechtfertigung und Heiligung gesehen wird, als Mittler der Gnadengaben und der Erneuerung (26, vgl. 18, 22).

Die noch verbleibende Rede vom *usus elenchthicus*⁹ des Gesetzes in der lutherischen Entfaltung (32) bleibt somit im Gesamt der GE ein Fremdkörper.

Diese Unklarheiten hängen auch damit zusammen, daß kein Einvernehmen darüber hergestellt werden kann, ob die Rechtfertigung *articulus stantis et cadentis ecclesiae*¹⁰ oder nur „ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“, ist, wie in der GE gemeinsam formuliert wird, oder lediglich eines unter anderen, wie sich der römisch-katholischen Entfaltung entnehmen läßt (18).

3. Die in der GE verwendete Methode und ihre Defizite

Problematisch ist auch die Methode, mit der der in der GE behauptete Konsens erreicht wird. Mit ihren Vorgängerdokumenten erhebt sie den Anspruch auf Komplementarität der klassischen konfessionellen Lehren des Reformationsjahrhunderts; konfessionelle Differenzen werden zu „Anliegen“ neutralisiert und der Konsens formal als kleinster gemeinsamer Nenner der verschiedenen „Anliegen“ formuliert. Vom heutigen Stand der Lehre ausgehend können die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts dann als nicht länger kirchentrennend begriffen werden (13).

Dagegen sind folgende Einwände geltend zu machen: Die Formulierung gemeinsamer Obersätze wird durch die Beigabe jeweils konfessionsspezifischer Interpretationen unterlaufen; dies gilt zumindest für den Fall, daß diese sich widersprechen, doch auch sonst läßt dieses Vorgehen auf ein unterschiedliches, wenn nicht gegensätzliches Ver-

8 Im Sterben des „alten Menschen“ und der Schaffung des „neuen Menschen“ in der Taufe ist nach lutherischer Lehre Gott allein am Werk; es findet ein Herrschaftswechsel und „Existenzbruch“ statt (Röm 4,17). Hingegen wird nach römisch-katholischer Lehre in der Taufe an Möglichkeiten der (alten) menschlichen Natur angeknüpft und so der Mensch befähigt, sich Gott zuzuwenden.

9 Die anklagende, verurteilende, tötende Wirkung des Gesetzes.

10 Der (Glaubens-)Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt.

ständnis der Sachverhalte schließen, wie bei dem „Sündersein des Gerechtfertigten“ (28-30) und den „guten Werke(n) des Gerechtfertigten“ (37-39) unverkennbar ist.

Sind die Kirchen wirklich Partner?

Zu fragen bleibt zudem, ob sich dieses Verfahren angesichts des ekklesiologischen Ungleichgewichts im „Selbstverständnis der beteiligten Kirchen“ (5, Anm. 9) nicht von vornherein als Fiktion erweist. Zu hinterfragen ist schließlich das Geschichtsbild der GE, das unter der Hand „neue Einsichten“ als die besseren ansieht. Außerdem wird nicht benannt, was denn inhaltlich mit den „neue(n) Einsichten“ gemeint ist, die „unseren Kirchen in der Geschichte zuwachsen“ (7); dies wäre um der Durchsichtigkeit der Argumentation willen unabdingbar.

Deutlich wird diese Problematik nicht zuletzt im Umgang mit der Heiligen Schrift. Die Schrift wird nicht als *norma normans*¹¹ ins Feld geführt und also nicht als „der einige Richter, Regel und Richtschnur“ (FC, Epit. Vom summarischen Begriff, BSLK 769) in Fragen des Glaubens und der Lehre begriffen. Die Auswahl und Gewichtung der Belegtexte hätte begründeter und gewissenhafter vorgenommen werden müssen: Die Texte werden etwa ohne Bezug zu ihrem Kontext angeführt; dies führt zur wechselseitigen Nivellierung der beigebrachten Schriftstellen. Begriffe wie „Rechtfertigung“, „Sünde“, „Gnade“ werden ohne inhaltliche Klärung eingeführt. So fehlt der GE in den hier anstehenden Fragen eine zureichende biblisch-theologische Grundlegung.

Die Botschaft von der Rechtfertigung-Zuspruch oder Hinweis?

Das zur Anwendung kommende Schriftverständnis wirkt sich unmittelbar auf die Bestimmung dessen, was Rechtfertigung sei, aus: Indem die GE zwischen „Rechtfertigung“ als „Werk des dreieinigen Gottes“ (15), „Botschaft von der Rechtfertigung“ (17) und „Lehre von der Rechtfertigung“ (18) unterscheidet, legt sie das Mißverständnis nahe: Statt selber effektiver Zuspruch der Vergebung zu sein, trägt die „Botschaft von der Rechtfertigung“ nur noch Hinweischarakter auf die „Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus“, ist also wesentlich nur informatorischer Art: „Sie sagt uns, daß wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie (...) verdienen können.“ (17)

11 Die Hl. Schrift ist, bezogen auf Lehre und Bekenntnis der Kirche, maßgebliche Instanz im Sinn unbedingter Autorität; Lehre und Bekenntnis der Kirche sind daran ausgerichtet und davon abgeleitet („norma normata“).

4. Die GE in Spannung zu sonstiger Lehre und Praxis der beteiligten Kirchen (Beispiele)

Buße,
Ablaß,
Rechtfertigung?

Angesichts der aufgezeigten Mängel ist darauf hinzuweisen, daß eine Überprüfung auch dessen, „was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung“ sonst noch „gelehrt wird“ (5), unabdingbar ist.

Explizit wird in der GE das Bußinstitut der Römisch-katholischen Kirche („Sakrament der Versöhnung“, [30]) genannt. Hier werden die praktischen Folgen der oben benannten theologischen Weichenstellungen exemplarisch deutlich: Nach römisch-katholischer Sicht kann vom Gerechtfertigten ein Sündersein nicht mehr ausgesagt werden, es sei denn, er trenne sich *willentlich* von Gott; in diesem Fall tritt das Bußinstitut zur Bereinigung des Gottesverhältnisses ein, während offenbleibt, ob sonst „eine erneute Beobachtung der Gebote“ (30) das Gottesverhältnis intakt hält.

Entsprechend müßten andere Bezüge zur Rechtfertigungslehre in der römisch-katholischen „Hierarchie der Wahrheiten“ überprüft werden [vgl. z.B. zum Thema Ablass das CIC 1983, 992-997, zum Bußinstitut vgl. den Katechismus der katholischen Kirche 1993, 1420-1498, besonders 1434 (als „Mittel, um Vergebung der Sünden zu erlangen“ gelten z.B. „die Bemühungen, sich mit seinem Nächsten zu versöhnen, die Tränen der Buße, die Sorge um das Heil des Nächsten, die Fürbitte der Heiligen und die tätige Nächstenliebe“), 1459-1460 (Genugtuung, um Sünden wiedergutzumachen), 1471-1479 (Die Ablass, gewährt durch die Kirche, auch für verstorbene Gläubige)].

Hier ist auch noch einmal auf das ekklesiologische Ungleichgewicht (5, Anm. 9, vgl. oben, S. 192) zu verweisen: Was bedeutet es für die GE, daß die Kirchen der Reformation selbst nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht als Kirchen im Vollsinn anerkannt werden?

Überdies ist festzustellen, daß die GE, indem sie auf „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?“ aufbaut, mit den Vorgängerdokumenten das Defizit teilt, daß nicht alle Verwerfungen der Reformationszeit Bearbeitung gefunden haben¹².

Können
„Heiden“
selig
werden?

Nicht berücksichtigt werden ebenso die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Die Feststellung des Konzils: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu er-

12 Vgl. D. Lange (Hg.): Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation damals und heute, Göttingen 1991, 61-70.

füllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen"¹³, stellt die vorgebliche Einigung in der GE von vornherein in Frage, ist vor allem aber mit dem Grundbekenntnis der lutherischen Kirche unvereinbar: „Weiter wird bei uns gelehrt, daß nach Adams Fall alle natürlich geborenen Menschen in Sünden empfangen und geboren werden, das heißt, daß sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und von Natur keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können, [ferner] daß auch diese angeborene Seuche und Erbsünde wirklich Sünde ist und daher alle die unter ewigen Gotteszorn verdammt, die nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wieder neu geboren werden."¹⁴

5. Positionsbestimmung

Kein
Kon-
sens!

Die aufgezeigten Schwächen der GE lassen nur den einen Schluß zu: Der in (40) behauptete „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ besteht nicht; vielmehr werden zumindest einige der hier vorgelegten Lehren der Römisch-katholischen Kirche von den Verwerfungen im Bekenntnis der lutherischen Reformation nach wie vor getroffen. Die Katholizität des lutherischen Bekenntnisses erfordert jedoch die Abweisung von Positionen, die sich mit der Heiligen Schrift nicht vereinbaren lassen.

Heils-
gewiß-
heit!?

Was hier auf dem Spiel steht, läßt sich am deutlichsten an der Frage nach der Heilsgewißheit zeigen. Der Glaube, der sich auf die Zusage der Gunst Gottes und der Vergebung der Sünden um Christi willen verläßt, wie sie Gottes freisprechendes Evangelium und die Gottes Heil austeilenden Sakramente zueignen, ist sich seines Heils gewiß. Diese Identität von Glaube und Heilsgewißheit vermag die römisch-katholische Seite nicht zu bekennen. Sie muß sich mit dem Hinweis begnügen: „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens‘ (...) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen unterwirft‘ und seiner Offenbarung willig zustimmt“ (DV 5; Quellenanhang zu 4.6 der GE).

Dagegen muß lutherische Theologie und Kirche um ihrer biblischen Verankerung, ihrer seelsorgerlichen Ausrichtung und ihres ökumenischen Ansatzes und Anspruchs willen darauf bestehen:

- 13 „Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt.“ (LG II 16)
- 14 „Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et affersens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum.“ (CA II 1, 2, deutscher Text nach H. Pöhlmann [Hg.]: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 1986, 60).

„Die Gewissen der Frommen werden keinen hinreichend starken Trost gegen die Schrecknisse der Sünde und des Todes, gegen den Teufel, der zur Verzweiflung reizt, haben, wenn sie nicht wissen, daß sie glauben sollen, daß sie umsonst um Christi willen die Sündenvergebung haben. Dieser Glaube stärkt und belebt die Herzen in jenem überaus harten Kampf gegen die Verzweiflung.“¹⁵

„Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott glauben, lehren und bekennen wir einhellig (..), daß ein armer sündiger Mensch vor Gott gerechtfertigt, das heißt, absolviert, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urteil der wohlverdienten Verdammnis, auch zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens angenommen werde ohne jedes ‚Verdienst und Würdigkeit‘ unsererseits, auch ohne alle vorhergehenden, gegenwärtigen oder auch folgenden Werke, aus lauter Gnaden, allein um des einigen Verdiensts, des ganzen Gehorsams, des bitteren Leidens, Sterbens und der Auferstehung unseres Herrn Christi willen, dessen Gehorsam uns zur Gerechtigkeit zurechnet wird.“¹⁶

„Darum müssen wir dessen ganz gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist alles verloren“¹⁷.

Abkürzungen:

- ApolCA: Apologie des Augsburgerischen Bekenntnisses 1531
 ASm: Articuli Smalcaldici = Schmalkaldische Artikel 1537
 BSLK: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Jubiläumsausgabe 1930, Göttingen, 11. Aufl. 1992
 CA: Confessio Augustana = Augsburgerisches Bekenntnis 1530
 CIC: Corpus Iuris Canonici = Kirchenrecht der Römisch-katholischen Kirche
 DH: P. Hünemann (Hg.): H. Denzinger: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 37. Aufl. 1991
 DV: II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“
 Epit: Epitome = Kurzfassung der FC 1577
 FS: Formula Concordiae = Konkordienformel 1577
 LG: II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“
 SD: Solida Declaratio = Ausführliche Erläuterung, Langfassung der FC 1577

15 „Nullam habebunt satis firmam consolationem conscientiae piorum adversus terrores peccati et mortis et adversus diabolum sollicitantem ad desperationem, si non sciant, se debere statuere, quod gratis propter Christum habeant remissionem peccatorum. Haec fides sustentat et vivificat corda in illo asperrimo certamine desperationis.“ (ApolCA XX 8, deutscher Text nach H. Pöhlmann [Anm. 14], 344f).

16 FC, SD III 9, BSLK 917, 15-33, sprachlich geglättet.

17 ASm II 1, BSLK 416, 4f, Textfassung nach Pöhlmann (Anm. 15), 451.

Hans-Jörg Voigt:

„Bücher im Staube“ Johann Arndt und sein „Wahres Christentum“

Wer kennt das nicht: einen alten Dachboden aufzuräumen, dabei auf einen Bücherschrank zu stoßen, um sich dann zeitvergessen, mit Staub auf der Zunge in den fleckigen Seiten festzulesen. Als Johann Arndt 1597, also acht Jahre vor Erscheinen des ersten Buches „Vom wahren Christentum“, die „Theologia Deutsch“¹ veröffentlichte, ging es ihm, wie er selbst sagt, um die „Bücher im Staube“. Die „Theologia Deutsch“ gehört zu den Neuentdeckungen Luthers, der also seinerzeit schon sein „Dachbodenerlebnis“ hatte. Aber dies nur am Rande. Heute liegen Johann Arndts „Vier (sechs) Bücher vom wahren Christentum“² und sein Gebetbuch „Paradies-Gärtlein“ selbst „im Staube“ - zu Unrecht!

An das „Wahre Christentum“ als zweifellos größtes Erbauungsbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche weltweit und seinen Verfasser soll hier erinnert werden.

1. Biographisches zu Johann Arndt

1.1. Kindheit und Studium

Man kann sich eines kleinen Schmunzelns nicht erwehren, wenn man liest, daß es ausgerechnet die Karzerliste der Universität Helmstedt ist, die für den 14.2.1577 einen gewissen Johannes Aquila Ballenstedensis³ ausweist. Der so fromme Johann Arndt, um dessen lateinischen Humanistennamen es sich in der Eintragung handelt, wird mit diesem biographischen Fixpunkt quasi von der Universität Wittenberg abberufen, wo ihn ältere Biographen irrtümlich immer wieder ansiedelten. Arndt studierte außerdem in Straßburg und Basel Theologie, und man wird an Luthers Gelübde bei Stotternheim erinnert, wenn man erfährt, daß Arndt, gerade 21 Jahre alt, aufgrund eines Gelübdes bei schwerer Krankheit die Theologie anstelle der Medizin wählte. In einem Brief an Johann Gerhard von 1603 empfiehlt er dem jüngeren Freund besonders Bernhard von Clairvaux, Thomas a Kempis, Makarius Magnes, Spinäus und Augustinus wie auch Seneca zu lesen. Man kann davon ausgehen, daß diese Autoren unter anderen ebenso auch zu Arndts eigener Studienlektüre gehörten. Wie wenig er territorial-kirchlich, sondern im guten Sinn lutherisch-katholisch dachte, wird hier

- 1 Es handelt sich um eine an dem Mystiker Tauler orientierte Schrift eines anonymen Priesters der der Deutschordenskompturei von Sachsenhausen angehörte.
- 2 An die ursprünglich vier Bücher vom wahren Christentum hat Arndt später selbst ein fünftes mit „drei schönen Geistreichen Lehr- und Trostbüchlein“, sowie Verteidigungsschriften des „Wahren Christentums“ als sechstes Buch angehängt. Hier zitiert nach der 5. unveränderten Auflage J.C. Storr, Stuttgart, ca. 1855.
- 3 Weber, Edmund, Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beiträge zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhundert, Eine quellenkritische Untersuchung, Inauguraldissertation, Marburg/Lahn 1969, S. 23.

schon deutlich. Er wird wohl auch selbst den Ratschlag Bernhards befolgt haben: „man wird Christum eher begreifen, wenn man ihm nachfolgt, als wenn man von ihm liest.“

Der oben zitierte lateinische Humanistename Aquila Ballenstedensis sollte nicht darüber täuschen, daß Arndt wahrscheinlich in Edderitz bei Köthen und zwar am 27. Dezember 1555 geboren wurde. Hier war sein Vater Jakobus Arndt noch bis 1557 Pfarrer, bevor er 1558 als Hofprediger in Ballenstedt, Fürstentum Anhalt, erwähnt wird. In Aschersleben, Halberstadt und Magdeburg geht der Pfarrersohn zur Schule. Das Interesse für Medizin und Natur, das sich in dieser Zeit ausbildet, wird auch den späteren Theologen nie verlassen und besonders in das vierte Buch des *Wahren Christentums*, „*liber naturae*, wie das große Weltbuch der Natur nach christlicher Auslegung von Gott zeugt ...“⁴ einfließen.

1.2 Arndt als orthodoxer Lutheraner

In der Stadt seiner Kindheit tritt Arndt als Diakonus in den pfarramtlichen Dienst, bevor er 1584 als Pfarrer nach Badeborn bei Quedlinburg berufen wird. Daß Arndt durchaus nicht nur der irenische und überkonfessionelle Mystiker ist, wird an den Auseinandersetzungen mit seinem Brotgeber Johann Georg I. von Anhalt deutlich. Dieser gedachte, kurzerhand im Zuge einer schleichenden Calvinisierung den Taufexorzismus⁵ in seinem Hoheitsgebiet abzuschaffen. Arndt weigert sich beharrlich und begründet dies mit der Autorität der „rechtgläubigen Väter vor 1300 Jahren“ und „dem wahren Verstande der Schrift“⁵. Er war unter allen protestierenden Pfarrern der einzige, der seinen Widerspruch aufrecht erhielt und schließlich 1590 aus seiner Pfarre verwiesen wurde.

Dem Vorwurf der Irrlehre seiner Schriften begegnete Arndt, indem er Veröffentlichungen immer wieder durch seinen Freund Johann Gerhard gegenlesen ließ oder akademische Gutachten anforderte und zahlreiche Korrekturen und Ergänzungen in spätere Ausgaben aufnahm.

1.3 Arndts Schriften

Als Pfarrer in Quedlinburg, wo er seit 1590 an St. Nicolai, zum freien Stift Quedlinburg gehörig, tätig ist, veröffentlicht er 1597 seine „*Ikono-graphia*“. Mit diesem Erstlingswerk, der Äbtissin Anna vom Stift Quedlinburg gewidmet, wendet sich Arndt gegen reformierte Tendenzen in Anhalt, und begründet den richtigen Gebrauch von Bildern, dem Kreuzeszeichen und der äußeren Reverenz gegen den Namen Jesu. Im gleichen Jahr veröffentlicht er, wie oben erwähnt, die „*Theologia Deutsch*“.

1599 finden wir Arndt an der St. Martinikirche in Braunschweig, wohin ihn Anfeindungen in Anhalt trieben. 1605 veröffentlicht er hier das erste

4 Untertitel des vierten Buches.

5 vgl. *Lutherische Beiträge* 3/96 S. 145, Fußnote 38, Das Schreiben Johann Arndts datiert vom 10. September 1590.

Buch „Vom wahren Christentum“. Die erste Ausgabe galt bis zu ihrem Auffinden in der Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, 1969 durch Edmund Weber⁶, als verschollen. Wegen politischer Querelen zwischen Stadtk junkern und Rat, aber auch wegen der Vorwürfe des „Papismus, Majorismus, Synergismus und Vollkommenheitslehre“⁷ durch seinen Amtsbruder Martin Denecke, geht Arndt 1608 nach Eisleben, wo er am 1. Januar 1609 eingeführt wird. Dort stellt er in den folgenden drei Jahren die Bücher II-IV des „Wahren Christentums“ fertig.

Juni 1611 gelangt er auf der letzten aber auch längsten Station seines Lebens an und wird Generalsuperintendent in Celle. Das „Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden“, das später immer mit dem „Wahren Christentum“ veröffentlicht worden ist und gleiche Verbreitung gefunden hat, erscheint 1612, bevor er 1615 eine längst überfällige Generalvisitation seiner Landeskirche vornimmt. Daß er in dieser Zeit eine „Evangelienpostille“ in den Druck gibt, zeigt, daß es ihm nicht um die Administration, sondern um die geistliche Situation im Lande ging. Es folgen noch eine Psalmenauslegung und einige kleinere Schriften, bevor Arndt mit 66 Jahren sein Leben am 11. Mai 1621 vollendet.

2. Die Vier (sechs) Bücher Vom Wahren Christentum

2.1. Quellen

Seine Gültigkeit und unglaublich weite Verbreitung verdankt das „Wahre Christentum“ mit dem angehängten „Paradiesgärtlein“ der Tatsache, daß es Arndt gelungen ist, unterschiedlichste Quellen zu einem neuen und eigenständigen Werk zusammenzusetzen. Weber, dessen ausführliche Quellenanalyse⁸ hier referiert werden soll, spricht vom „Komponieren“⁹ Arndts, was durchaus dem Stil der Zeit entsprach. Eine Beurteilung nach heutigen urheberrechtlichen Gesichtspunkten wäre vollkommen unsachgemäß und würde dem geistlichen Anliegen Arndts in keiner Weise gerecht. Im ersten Buch des „Wahren Christentums“ finden sich wesentliche Teile der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Hämerken. Die „Theologia Deutsch“ wird in ihrer Wärme und Frömmigkeit im ersten und zweiten Buch frei verarbeitet. Lange Zeit als Quelle unerkant blieb die „Theologie des Kreuzes“ der Mystikerin Angela von Foligno, die ebenfalls in das zweite Buch integriert wird. „Als erste der anonymen Quellen ... wurde das ‘Betbüchlein’ Valentin Weigels, (1533 - 1588), des Erzfeindes des Luthertums, identifiziert.“¹⁰ Diese Übernahme hat Arndt viel Kritik eingetragen, so daß er im sechsten Buch, der „Verantwortung des Wahren Christentums“, eingesteht, das

6 Weber, a.a.O. S. 10.

7 Koepp, Wilhelm, Johann Arndt, eine Untersuchung, Berlin 1912, S. 44.

8 Die literarische Abhängigkeit entfaltet Weber a.a.O. auf den Seiten 45 ff.

9 A.a.O. S. 185.

10 A.a.O. S. 71.

Betbüchlein Weigels in Unkenntnis des Verfassers übernommen zu haben.¹¹ Die Predigten Taulers führt Arndt in seinem dritten Buch selbst ein, so daß der Leser von vornherein über die Quelle informiert ist¹². Paracelsus von Hohenheim (-1541), findet bei Arndt Erwähnung, jedoch nicht in seinen theologischen Anschauungen. Weitere Quellen sind Rosellus, Wilhelm „Anonymus“, „Intercertus author“, Franciscus Valesius und Raimund von Sabundes liber creaturarum. Im „Paradiesgärtlein“ zitiert Arndt „Des heil. Bernhard Lobgesang vom Namen Jesu“, den jubilus Bernhardi.

2.2 Inhaltliche Übersicht über das „Wahre Christentum“

Die einzelnen Bücher vom Wahren Christentum sind ihrem Inhalt nach vollkommen selbständige Einheiten mit sehr unterschiedlichem Aufbau.

Im **ersten und ältesten Buch** wählt Arndt seine Gliederung unter dogmatischen Gesichtspunkten. Er setzt ein mit der Betrachtung der Unversehrtheit Adams vor dem Fall im 1. Kapitel und fährt fort: „Was der Fall Adams sei“.¹³ Die Unausweichlichkeit und Tiefe der Erbsünde bleibt dabei nicht unerwähnt.¹⁴ Folgerichtig im Sinne von Rechtfertigung und Heiligung ist zunächst vom Werk Christi, der Buße und dem Glauben die Rede, bevor die Nachfolge Christi zur Sprache kommt. Hier hört man deutlich die Stimme der christlichen Mystik: „Darum habe wohl Achtung, wer in dir lebet. Selig ist der Mensch, der da von Herzen sagen kann: Christus ist mein Leben, nicht allein nach diesem Leben, sondern auch jetzo. Weil du noch allhie lebst, muß Christus dein Leben seyn, das ist, in dir leben ...“.¹⁵ Trotz einer starken Betonung der christlichen Werke ist jedwede Art von Perfektionismus Arndt in der Verwendung seiner Quellen fremd.¹⁶

Arndts Anliegen, seiner Laienleserschaft (gegen stolze Gottesgelehrsamkeit ohne Frömmigkeit wendet er sich an vielen Stellen) eine Anleitung zum Glaubensleben zu geben, kommt auch im **zweiten Buch** voll zum Tragen. Dabei ist sein Ausgangspunkt immer wieder die große Gnade und Liebe Gottes. Gleich im zweiten Kapitel werden neun Begründungen aufgeführt, sich der Vergebung Christi zu trösten. Man erwartet nun zunächst Begründungen, die von menschlicher Befindlichkeit ausgehen; aber die Gründe liegen vielmehr in den Verheißungen Gottes, in seinem Eid, im ewigen Gnadenbund der heiligen Taufe, im Tod Christi, in seinem Verdienst, im Zeugnis des Heiligen Geistes, in den „vielen Exempeln“ wie Gott die Sün-

11 „Wahres Christentum“ VI, 5, a.a.O. S. 775f.

12 „Wahres Christentum“ III, 1,4, a.a.O. 466: „will ich ... dann in folgenden des geistreichen Mannes, Johannis Tauleri, Theologiam einführen ...“.

13 A.a.O. S. 10.

14 A.a.O. S. 12: „Denn die Verderbung ist nicht auszugründen. Lerne dich selbst erkennen, was du durch den Fall Adams worden bist. Aus Gottes Bilde des Satans Bild.“

15 A.a.O. S. 46.

16 A.a.O. S. 135: „Nun aber stehets auch nicht in des Menschen natürlichen Kräften, die Sünd lassen. Denn die Schrift nennet den natürlichen Menschen der Sünden Knecht ...“.

der annimmt etc.¹⁷ Arndts Neigung zur Medizin mag man hier und da heraus hören, wenn im biblischen Anklang „Christus der Arzt“¹⁸, der „Heilbrunnen“¹⁹ und der „Medicus mit einem Patienten“²⁰ genannt wird.

Notwendigkeit und Ernst der Buße werden ausführlich hervorgehoben. Valentin Weigels Betbüchlein, das Arndt im 34. Kapitel vollständig wiedergibt, in späteren Ausgaben mit Nennung des Verfassers, liest sich als große Ermunterung zum Gebet. Bemerkenswert ist auch, wie Arndt mit seinen Quellen Sakramentsfrömmigkeit einfließen läßt, freilich ohne daß dies ausdrücklich thematisiert würde. Vielmehr klingt hier und da die selbstverständlich gelebte gottesdienstliche Praxis an.²¹

Mit den Predigten Taulers tritt uns **im dritten Buch** der Mystiker Arndt mehr als bisher entgegen. Das Buch handelt vom „inwendigen Menschen“, wie Arndt es formuliert. „Auf das nun ein wahrer Christ ... seinen höchsten Schatz in ihm selbst suche und finde ...“²² Der Vorwurf einer rein innerlichen und egozentrischen Frömmigkeit trifft auf Arndt insofern nicht zu, als daß mit dem Inneren der Seele der innewohnende Christus gemeint ist. Im Glauben ist Gott der ganze Schatz des inwendigen Menschen, Gott Vater, Christus und der Heilige Geist, so das dritte Kapitel. Bei diesem Ansatz werden natürlich Bezüge und Zusammenhänge zwischen „innen“ und „außen“ unscharf. „Äußerliche Ceremonien“ haben dann nur noch „um guter Zucht und Ordnung“²³ ihre Berechtigung. Arndt geht davon aus, daß die „göttliche Seele“ sogar in der Hölle „das Reich Gottes und die Seeligkeit in sich selbst hätte.“²⁴ Dies muß natürlich von dem „Christus in uns“ her gedacht werden, denn die Seele nach ihren natürlichen Kräften kann allein die Sünde ihr eigen nennen.²⁵ Der Leser wird an die mittelalterliche „Jesusminne“ erinnert, wenn Arndt das Hohelied Salomo auf die Liebe der Seele zu Christus hin deutet.

Diese Sichtweise verknüpft er immer wieder mit Anleitungen zu einer gesunden „praxis pietatis“, mit Hilfen zum Gebetsleben und zahlreichen Gebetstexten.

Die oben schon angedeuteten naturwissenschaftlichen Neigungen Arndts finden im **vierten Buch** ihren besonderen Niederschlag, indem die geschöpfliche Natur als große Allegorie der göttlichen Natur verstanden wird. Die sechs Schöpfungstage und ihre jeweiligen Schöpfungen werden auf zeitliche Dinge hin gedeutet. Arndt folgt dabei, wie er selbst sagt, dem Beispiel des heiligen Ambrosius, Basilius und Theodorets. Das Licht am ersten

17 A.a.O. S. 193 ff.

18 A.a.O. S. 188.

21 A.a.O. S. 208. In einer Art Beichtspiegel fragt Arndt: „Ich brauche das heilige Abendmahl. Ist recht. Siehe deines Herzens Grund an. Du hast Christi Fleisch und Blut im Abendmahl oft empfangen, warum lässest du denn Adams Fleisch und Blut in dir herrschen und leben...?“

22 A.a.O. S. 465.

23 A.a.O. S. 476.

19 A.a.O. S. 188.

20 A.a.O. S. 232.

24 A.a.O. S. 479.

25 A.a.O. S. 506.

Schöpfungstag (1. Kapitel) ist Sinnbild der Erleuchtung, und wie es die Schlafenden weckt, so weckt Christus die in Sünde Schlafenden²⁶, um nur einen Aspekt zu benennen. Der Himmel in seiner ungetrübten Klarheit (2. Schöpfungstag und 2. Kapitel) wird so zum Sinnbild göttlicher Klarheit. Die Erde ist „grob“ und „dick“, das Wasser ist schon klarer, je weniger Erde darin vorkommt noch klarer ist die Luft. So ist die Luft Zeuge der göttlichen Klarheit.²⁷ Schließlich erinnert der irdische Himmel an den verborgenen Himmel, in den Christus aufgenommen wurde.

Die Arndtsche Betrachtungsweise gewährt zugleich einen Einblick in das Weltbild des frühen 17. Jahrhunderts, wenn etwa mit dem dritten Schöpfungstag erörtert wird, ob Erde oder Wasser die Grundlage der Welt sei.²⁸ Der ganze Erdkreis ist ein Zeugnis der Güte Gottes. Im vierten Tagwerk Gottes behandelt Arndt die Größe von Sonne, Mond und Sternen, die mit ihrem Lauf auch geschichtliche Perioden beeinflussen.²⁹ Aus diesen Zusammenhängen ist Gottes regierende Hand immer wieder zu ersehen.

So führt Arndt weite Passagen einer „Naturmeditation“ aus. Er zitiert Rosellus und Wilhelm „Anonymus“³⁰ in längeren allerdings stets übersetzten lateinischen Abschnitten über diffizile physikalische Zusammenhänge. Auch Ovid und Plato werden herangezogen, um die von Arndt anvisierte Laienleserschaft immer wieder auf das Wirken Gottes in den Kräften der Natur zu weisen. In einem zweiten großen Teil des vierten Buches wird die Natur des Menschen in ihrem Verhältnis zu den Kreaturen und zu Gott hin betrachtet. Alle Kreaturen sind zum Dienst des Menschen geschaffen und zielen auf die Dankbarkeit der Menschen gegen Gott, so daß nicht die Schöpfung, sondern der Schöpfer zu preisen ist.

Wie oben schon angedeutet (vgl. Anm. 2), hat Arndt die **Bücher fünf** und **sechs** dem „Wahren Christentum“ nachträglich zugefügt, wobei das fünfte Buch drei kleinere Schriften Arndts beinhaltet³¹. Im sechsten Buch findet sich zunächst eine „Verantwortung“ der ersten drei Bücher, die teilweise interessante Rückschlüsse auf die Art der Anfeindungen zuläßt. Außerdem ist eine Reihe von „Sendschreiben“ an Theologieprofessoren, Herzöge und Fürsten beigegeben, wie auch zwei Aufsätze „Bedenken über die deutsche Theologie.“

26 A.a.O. S. 537 vgl. dazu Eph. 5,14.

27 A.a.O. S. 542.

28 A.a.O. S. 546 Nach 2. Petrus 3, 5 sagt Arndt, daß die Erde als Kugel im Wasser besteht, die Kugel aber nach Hiob 26, 7 am Nichts hängt.

29 A.a.O. S. 567

30 A.a.O. S. 585 ff.

31 „1) Vom wahren Glauben und heiligen Leben. 2) Von der Vereinigung der Gläubigen mit Christo Jesu, ihrem Haupte. 3) Von der heiligen Dreifaltigkeit, von der Person und dem Amt Christi, und von den Wohlthaten des heiligen Geistes.“ A.a.O. S. 655.

2.3 Pietismus und Luthertum, Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte

Immer wieder ist die Frage gestellt worden, ob Arndt dem Pietismus zuzuordnen sei oder der lutherischen Orthodoxie. Das ist zunächst eine Frage an Arndts Veröffentlichungen selbst, die weder einen Perfektionismus noch eine Bekehrung nur als einmaligen Bußkampf des Menschen kennen. In einem Brief an den Freund Gerhard schreibt Arndt: „O wie gerne wollte ich von der geistlichen Verwandlung schreiben, welche auch in diesem Leben anfängt; wenn wir verwandelt werden von einer Klarheit zur anderen, als vom Herrn, der der Geist ist. Aber sobald ich von dergleichen Dingen in Predigten rede, oder den Samen dieser Lehre in meinen Büchelchen ausstreue, so bald muß ich die Lästerungen hören: dieser Mann ist ein Enthusiast oder Synergist, da ich doch den menschlichen Kräften alles benehme, und denselben nichts, weder vor, noch in, noch nach der Bekehrung, sondern alles ganz und gar lediglich der göttlichen Erbarmung und Gnade in Christo Jesu zuschreibe.“³² In seinen späteren Ausgaben markiert Arndt seinen Standpunkt sehr klar, wenn er als Ziel seiner Schriften angibt, daß wir „an allem unserm Vermögen verzagen, uns selbst alles nehmen, und Christo alles geben, auf daß Er alles allein in uns sei, alles in uns wirke, allein in uns lebe, alles in uns schaffe, weil Er unserer Bekehrung und Seligkeit, Anfang, Mittel und Ende ist ...“³³ Arndt „protestiert“, daß er „dies Büchlein, gleichwie in allen anderen Artikeln und Punkten, also auch im Artikel vom freien Willen und von der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott nicht anders, denn nach dem Verstande der Symbolischen Bücher der Kirchen Augsburgischer Confession, als da sind, die erste ungeänderte Augsbургische Confession, Apologie, Schmalkaldische Artikel, beide Catechismi Lutheri und Formula Concordiä, will verstanden haben.“³⁴ Die führenden Vertreter der lutherischen Orthodoxie beurteilten Arndt positiv. Dem tut auch die Wertschätzung durch den Pietismus etwa durch Spener, Franke, Zinzendorf oder Bengel keinen Abbruch.

Die Zeit des Pietismus hat Arndt natürlich für sich entdeckt und für die unglaublich breite Veröffentlichung gesorgt. Weber zitiert Ausgaben oder Übersetzungen in England, Frankreich, Finnland, Schweden, Dänemark, Rußland und den USA. Sogar eine lateinische Übersetzung ist angefertigt worden. Dabei spielten die konfessionellen Grenzen keine Rolle, wie die teilweise anonymen Ausgaben im Raum der römisch-katholischen Kirche belegen. 1734 wurde das „Wahre Christentum“ in einem Stift bei Kempten gedruckt, wobei der Verfasser als Dr. Randt angegeben wird.

Die Naturfrömmigkeit des „Wahren Christentums“ hat ohne Zweifel auch das evangelische Liedgut beeinflußt, wie „Morgenglanz der Ewigkeit“ und „Schönster Herr Jesu“ belegen.

32 Zitiert im Vorwort der Storrnschen Ausgabe a.a.O. S. XXV.

33 A.a.O. S. 5.

Bemerkenswert sind auch die zahlreichen Überlieferungen, wie das „Wahre Christentum“ und/oder das „Paradiesgärtlein“ auf wunderbare Weise aus Feuer und Wasser gerettet wurden. Um nur ein Beispiel zu zitieren: Am 12. Juni 1835 sollen bei einem Brand in Polsing, Oberösterreich, 13 Häuser bis auf den Grund niedergebrannt sein. In einem habe sich Arndts Paradiesgärtlein völlig unversehrt in der Asche angefounden.³⁵ Solche und ähnliche Überlieferungen sprechen berechtigt von der weiten Verbreitung und Liebe, die Arndt im Kirchenvolk gefunden hat.

3. Neubewertung der Lutherischen Orthodoxie

Vorurteile sind langlebig und nur schwer zu überwinden. Mit dem Urteil über die Orthodoxie als „ganz intellektualistische Frömmigkeit“ mit ihrem „starren Festhalten an den Formulierungen der Bekenntnisschriften“ verhält es sich wohl genau so. In solch einer einseitigen Beurteilung muß Arndt natürlich der große Außenseiter sein - ist er aber nicht. An lutherischen Erbauungsschriftstellern mit großer Verbreitung wären in jedem Fall noch zu nennen: **Andreas Muskulus** (1514-1581), der als Generalsuperintendent der Mark Brandenburg in seinen Erbauungsschriften ganz auf Augustinus, Cyprian, Bernhard und Bonaventura zurückgreift, **Michael Neander** mit seiner „Theologia Bernhardi et Tauleri“, Wittenberg 1584, **Petrus Glaser**, der Schlesier, **Martin Möller**, **Philipp Nikolai**, **Philipp Kegel**³⁷, und etwas später dann auch mit weiter Verbreitung bis in das 19. Jahrhundert hinein **Valerius Herberger**.

Wollte man die wichtigsten Liederdichter und Komponisten der Lutherischen Orthodoxie mit ihrer bis heute gültigen und lebendigen Gemeindearbeit zurechnen, dann wären wenigstens **Selnecker** als Mitverfasser der FC, **Nicolai**, **Prätorius** und **Schütz** zu nennen. Allein diese etwas zufällige Namenszusammenstellung neben Johann Arndt mag zeigen, daß die lutherische Orthodoxie so tot und starr nicht gewesen sein kann. Thomas Kaufmann merkt zu dieser Problematik an, „daß die spezifische kirchenhistorische Bemühung um das von einzigartigen religiösen Intensivierungsschüben geprägte Zeitalter noch immer als Aufgabe gestellt ist.“³⁸ Eine Neubewertung des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert und eine stärkere Berücksichtigung ihres theologischen Denkens in der Gegenwart erscheint unbedingt wünschenswert.

34 A.a.O. S. 5.

35 Zitiert im Vorwort der Storrschen Ausgabe a.a.O. S. LVI.

36 Heussi, Karl, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen¹⁷, 1988 § 95a.

37 Vgl. Koepp, a.a.O. S. 13.

38 ThLZ 1996 Nr. 11, Sp. 1009.

VON BÜCHERN

Am 26. Februar 1998 hielt Professor Dr. Reinhard Slenczka seine Abschiedsvorlesung an der theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen über das Thema: „Der doppelte Ausgang des Endgerichts und die verheißene selige Schau Gottes“. Professor Slenczka wird seine akademische Tätigkeit künftig als theologischer Lehrer an der Luther-Akademie in Riga, Lettland, fortsetzen. Dafür wünschen wir ihm und seiner Frau, die ihn begleitet, von Herzen Gottes Segen. Die Leser von „Lutherische Beiträge“ kennen Professor Slenczka durch verschiedene Aufsätze aus seiner Feder. Und wir hoffen, auch in Zukunft Beiträge von ihm veröffentlichen zu können. In dieser Nummer aber wollen wir ihn anlässlich seines Abschiedes aus Deutschland durch die Besprechung seiner Auslegung zur Bergpredigt und der 1996 anlässlich seines 65. Geburtstages erschienenen Festschrift dankbar grüßen und die Leser unserer Zeitschrift zur Lektüre dieser Bücher einladen. (A.W.)

Reinhard Slenczka, Die Bergpredigt Jesu. Auslegung in dreißig Andachten (Dienst am Wort. Die Reihe für Gottesdienst und Gemeindearbeit, Band 66), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, 160 Seiten, ISBN 3-525-59330-9, DM 24,-.

Diese Auslegung der Bergpredigt geht zurück auf Andachten, mit denen der Autor im Sommersemester 1989 jeweils die Doppelstunden der Vorlesung „Grundlegung der Ethik“ eröffnete. Die Bergpredigt ist demzufolge hier weniger Gegenstand der distanzierten Betrachtung, sie wird vielmehr wahrgenommen als Einweisung in die Nachfolge des Herrn Jesus Christus im Sinne einer Lebens- und Weggemeinschaft der Kinder Gottes. Dem Ursprung der Auslegung gemäß ist daher Slenczkas Büchlein als Andachtsbuch konzipiert. Nach einer Einführung zum Thema „Nachfolge“ bietet er Hinweise zu geprägten Andachtsformen nach dem Vorbild Luthers. „Neben der Verwendung bei Andachten können die Auslegungen vielleicht auch als Hilfe für Bibelarbeiten in Gemeindekreisen, bei Mitarbeiterbesprechungen und Kirchenvorstandssitzungen dienen. Gespräche könnten auf diese Weise angeregt werden, die zu einer vertieften Einsicht in das Wort des Herrn führen“ (S. 15). Jede Auslegung mündet in ein Gebet und Fürbitten, worin die wesentlichen Gedanken aufgenommen werden.

Was es heißt, daß die Bergpredigt Jesu „nach Inhalt und Wirkung Einweisung in die Nachfolge und Zurechtweisung im Glaubensgehorsam in der Vorbereitung auf das kommende Reich Gottes ist“ (S. 12), wird hier Seite für Seite, den Text sorgfältig entlanggehend und mit zahlreichen Querverweisen auf den gesamtbiblischen Kontext meditiert. Inhalt und Wirkung aber zielen

mit der Vorbereitung auf das Reich Gottes auf die Rettung der Hörer aus dem Gericht Gottes. In diesem Horizont beginnen die Worte des Herrn zu leuchten als maßgebliche und wirksame Wegweisung und Verheißung für die Kirche und die Christen bis heute. Weder im Sinne einer bloßen Gesinnungsethik noch im Sinne einer Werkgerechtigkeit kann die Bergpredigt verstanden werden, wenn klar ist, daß hier der Herr Christus redet, der seine Jüngerschar durch die Kundgabe des ursprünglichen Schöpferwillens in ein vertrauensvolles Verhältnis zum himmlischen Vater hineinstellt. Mit Jesu Worten in der Bergpredigt aber bekommt die Christenheit einen Maßstab zur beständigen Selbstprüfung an die Hand, der den Maßstäben der Welt diametral entgegensteht. Das Evangelium vom Reich Gottes kommt zur heilsamen Wirkung nur dort, wo die Jünger sich nicht nach dem Gericht der Menschen, sondern nach dem Gericht Gottes richten. Die Umkehr zum Schöpfer aber beginnt mit dem Gebet, das in der Mitte der Bergpredigt steht. Daß dabei von den göttlichen Maßstäben her immer wieder die - angesichts des kommenden Reiches empfangene und gewährte - Vergebung der Schuld im Mittelpunkt der Nachfolge steht, wird vom Vaterunser her zu Recht von Slenczka betont. Das macht auch das scharfe Wort Jesu zur Ehescheidung verständlich, wenn nämlich dabei bedacht wird, daß es darum geht, ob Vergebung empfangen und gewährt oder - gegen Jesu klaren Willen - verweigert wird.

Daß es im Vollzug der Nachfolge nicht um Frömmelei und Weltfremdheit oder gar mangelndes hermeneutisches Bewußtsein geht, sondern um das, was die Kirche zur Kirche macht und von der Welt unterscheidet, und um das, womit die Kirche der Welt dienen kann und soll, ist das zentrale und den Worten Jesu gemäße Anliegen Slenczkas, wenn er schreibt:

„Es gibt viele Anlässe im christlichen Leben und bei kirchlichen Veranstaltungen, in denen etwas geschieht, um gesehen zu werden, und ausposaunt wird, wofür man auf Beifall rechnet. So können Gottesdienste zum ‚Theater‘ werden, Beschlüsse von kirchlichen Gremien können sich an der öffentlichen Meinung orientieren, wie sie in Schlagzeilen paßt, und kirchliche Arbeitsbereiche geraten unter den Zwang, die gesellschaftliche Nützlichkeit oder die Solidarisierung mit bestimmten Gruppen zu demonstrieren. Als Lohn haben wir dann dabei öffentliche Zustimmung, Anerkennung und steigende Mitgliederzahlen vor Augen. Aber die Folge ist absehbar, daß mit solchen Zielsetzungen zwar Kirche und Christliches Anerkennung finden mögen, während weder der Vater im Himmel gepriesen noch in seinem Sohn Jesus Christus erkannt wird“ (S. 80, zu Matth. 6,1-4).

„Der Widerspruch mit dem kraftlosen, ‚salzlosen‘ oder ‚törichten‘ Salz (vgl. Mk 9,49f) verbindet das natürliche Wesen des Salzes mit seiner lebensnotwendigen Wirkung für die Erde. Es fehlt, was die Welt braucht, und das Nutzlose wird unter den Füßen der Menschen, die das gar nicht mehr wahrnehmen, zertreten. Anders: Eine Kirche, die in der Welt aufgeht, verliert ihre Bedeutung für die Welt. Es mag gerade die Furcht vor der Verfolgung sein,

daß der Unterschied zur Welt peinlich vermieden und die Anpassung gesucht wird. Doch wenn die Gemeinde auf diese Weise der Welt zu dienen meint, gibt sie ausgerechnet das auf, was dieser Welt dient“ (S. 42, zu Matth. 5,13-16).

Armin Wenz

In der Wahrheit bleiben. Dogma - Schriftauslegung - Kirche. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag, herausgegeben von Manfred Seitz und Karsten Lehmkuhler, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 206 Seiten, ISBN 3-525-58163-7, DM 54,-.

Interessant an akademischen Festschriften ist u.a. der Sachverhalt, daß sie Einblicke geben können in das theologische Gespräch unter Kollegen. An diesem war und ist Reinhard Slenczka in herausragender Weise beteiligt - auch über konfessionelle Grenzen und die Grenze zwischen Kirche und Welt hinweg. Auch das spiegelt sich in dieser Festschrift wider.

Mit theologischen Grundsatzfragen beschäftigen sich *Gert Hummel* („Gottes Anderssein als Gottes Säkularität - zur Herausforderung der Theologie in der Postmoderne“) und *Friedrich Mildenberger* („Was heißt ökumenische Dogmatik heute?“). Beiden geht es um die Überwindung der klassischen metaphysischen Ontologie durch betont zeitgenössische Ansätze. Hebt Mildenberger dabei primär auf die heutige Vielperspektivität in der Theologie gegenüber früherer konfessioneller Einheitlichkeit ab, so möchte Hummel den theologischen Personalismus unter Anknüpfung an Tillich durch eine Ontologie der Liebe bzw. der Versöhnung weiterführen. Dadurch ließe sich, so Hummel, das Theodizeeproblem überwinden, „wenn der Leib Gottes, das Welt- und Menschsein als ein Werden, als Geschichte der eschatologischen Anverwandlung des Bösen an das Gute zur Sprache kommt“ (S. 89f). Das führt zu einer Theologie der universalen Versöhnung, in der die Vollendung von Gott und Welt - in Anknüpfung an Hegel und Pannenberg - im Eschaton zu erwarten ist, die universale Versöhnung aber aufgrund der noch ausstehenden endgültigen Verwandlung zum eigentlichen Gegenstand der Theologie und vor allem zur ethischen Aufgabe der Menschheit wird.

Gleich drei weitere Aufsätze der Festschrift können als (unbeabsichtigt) daran anknüpfende Gesprächsbeiträge gelesen werden. So setzt sich *Wolfgang Schoberth* („Erbsünde“) mit der Umformung der Erbsündenlehre in der Aufklärung und bei Pannenberg auseinander. Das Postulat der empirischen Aufweisbarkeit der Erbsünde führt bei Pannenberg dazu, daß die Sünde relativiert wird, „indem sie zu einem notwendigen Moment in einem heilsgeschichtlichen Drama wird“ (S. 169). Schoberth weist dem gegenüber im Anschluß an Paulus auf, daß es letztlich allein das universale Heilswerk Christi ist, „an dem die theologische Rede von der Erbsünde ihre Orientierung findet“ und „ihre Notwendigkeit“ hat (S. 174).

Mit der Thematik Weltvollendung und Weltverantwortung der Christen setzen sich die Aufsätze von *Wilfried Joest* („Hoffnung für die Welt - ist das

die Hoffnung des Glaubens?“) und *Vitaly Borovoy* („Tragödie des westlichen, byzantinischen und russischen utopischen Maximalismus als eine historische Warnung an die heutige Russische Orthodoxe Kirche“) auseinander. Joest versucht dabei, das christliche Welt-Engagement in Beziehung zu setzen zu den biblischen Aussagen zur kosmischen Eschatologie. Daß dabei freilich nicht bestimmte „Ziele“ und „Utopien“ oder Mittel für ihre Durchsetzung als christlich verbindlich und um der Zukunft willen unerlässlich durchgesetzt werden können, machen die warnenden Hinweise von Borovoy - erwachsen aus den leidvollen Erfahrungen eines jahrhundertlangen christlichen und antichristlichen Utopismus insbesondere in Rußland - deutlich. Daß beim Versuch politischer Erneuerung ohne Buße und nur mit frommer, emotionaler „Redekunst“ lediglich junger Wein in alte Schläuche gefüllt wird, sollte auch für die gesamtdeutsche Situation zu denken geben - ebenso wie die Einsicht des russischen Theologen: „Die notwendige Bedingung unserer Erneuerung ist ein resoluter, ehrlicher und unwiderruflicher Verzicht auf jeden utopischen Maximalismus unserer künftigen Programme und Ziele“ (S. 31).

Weitere grundsätzliche, dem Jubilar wichtige Themen werden von *Karl Lehmann* und *Wolfhart Pannenberg* mit der Schriftthematik aufgegriffen. Hier bekommt der Leser einen kleinen Einblick in das Schriftverständnis, wie es letztlich auch den ökumenischen Konsensdokumenten zugrundeliegt - und sich von der Position des Jubilars doch einigermaßen abhebt. Um das ökumenische Gespräch geht es auch in den ekklesiologischen Beiträgen von *Reinhard Frieling* („Der Kirchenbegriff in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte“) und *Gerhard Müller* („Die reformatorische Ekklesiologie und ihre ökumenischen Herausforderungen“). *Alasdair Heron* wirft mit einem Essay über die Widmungen der neutestamentlichen Kommentare Calvins das Licht auf Ansätze zum ökumenischen Gespräch im 16. Jahrhundert. *Tuomo Mannermaa* zeigt auf, wie aufgrund seines sakramentalen Wortverständnisses Luthers Theologie sehr wohl auch als „Theologie der Liebe“ verstanden werden kann - wobei freilich zugleich in der Rechtfertigung Glaube und Liebe zu unterscheiden sind.

Herausragend in dieser Festschrift sind die drei Aufsätze, die man im weitesten Sinn als pastoraltheologisch bezeichnen kann. So gibt *Walter Eisinger* („Zutrauen zum gesprochenen und geschriebenen Wort“) im Anschluß an den nicht gläubigen, aber zutiefst christlich geprägten Lyriker *Reiner Kunze* unzählige Anregungen für Predigt und Katechese, für den Umgang mit schweren Texten und mit Kindern. Mit der Fiktion, es müsse alles „verständlich“ und leicht verdaulich sein, räumt Kunze kräftig auf. „Das Selbstverständliche ist ohne Kraft und Wirkung. Erklären bedeutet ‘rationalisieren’, was psychologisch immer auch eine Fluchtbewegung kennzeichnet: im Blick auf die Notwendigkeit, sich auf Fremdes und schwer Verständliches einlassen zu müssen“ (S. 35). *Karl Christian Felmy* vergleicht „Die Vorberei-

tung auf den Empfang des Heiligen Abendmahls“ in der orthodoxen und der lutherischen Kirche. Defizite und Reichtümer sind dabei in der Tradition beider Kirchen zu entdecken. Ökumenisches Lernen heißt hier auch, Reichtümer aus der eigenen Geschichte (Felmy nennt v.a. Luther und Löhle) und aus anderen Kirchen wiederzugewinnen. Mit den vielfältigen Spannungsfeldern des Pfarramtes setzt sich *Manfred Seitz* auseinander („Pfarrer sein, zur Kirche gehören, sie nach außen vertreten und Gemeindeglied sein“). Seine „pastoraltheologischen Erwägungen“ verharren dabei nicht in analytischen (und meist frustrierenden) Bestandsaufnahmen, sondern dringen vor zu lesenswerten „theologischen Fundamentaldifferenzen und notwendigen Unterscheidungen“ zu den Themen „Preisgabe des Schriftprinzips“, „Das Überhandnehmen der Kontextualität“, „Die Theologisierung des Humanen“, „Die Relativierung des 1. Gebotes“, „Die Vertauschung von Glauben und Werken“. „Wir bestreiten die Auffassung, als könne an der Gesamteinsicht der Kirche in die Schrift, also an Dogma und Bekenntnis vorbei, nur das verkündigt und gelehrt werden, was für den Zeugen persönlich von Bedeutung sei“ (S. 186). Besser kann kaum formuliert werden, was bis in die jüngste Vergangenheit hinein ein *ceterum censeo* eines Teiles der ehrwürdigen Erlanger Fakultät gewesen ist.

Dieses Bemühen um „Orthodoxie“ würdigt *Jörg Baur* mit seinem Beitrag „Aristotelische Ursprünge der christlichen Orthodoxie?“, indem er aufzeigt, wie das heidnisch-philosophische Wort „orthodoxein“ zum Bade geführt werden muß und kann, um zum „Wahr“-zeichen christlicher Theologie zu werden.

Die Festschrift enthält über die besprochenen Beiträge hinaus ein Bild des Jubilars sowie im Anhang die Auflistung seiner Lebensdaten und akademischen Stationen, ferner eine detaillierte Bibliographie der Werke Slenczkas. Hier kann der interessierte Leser Monographien, Aufsätze und Rezensionen zu den unterschiedlichsten Themen entdecken. Die Auflistung der von Slenczka aus dem Russischen, Neugriechischen, Französischen und Englischen übersetzten Bücher und Aufsätze zeigt ebenso wie die Vielfalt seiner eigenen Werke, daß hier ein Theologe gewürdigt wird, der es verstand, seine eigene lutherische Identität mit einem weiten ökumenischen Horizont und einer - von jeder Schwärmerei freien, aber um so ernsthafter wahrgenommenen - Verantwortung für Kultur und Gesellschaft zu verbinden. Daß der Ruf und das „Ansehen“ bei den Menschen bis hin zur Verachtung und zum blinden Haß daher niemals der Maßstab der Würdigung sein kann, sondern nur die nüchterne Wahrnehmung und die aufmerksame Hör- und Lernbereitschaft, das konnte man bei Reinhard Slenczka und an ihm lernen. „Daß sich die Theologie in emsiger Geschäftigkeit verliert, wenn sie zwar <die in der Geschichte auftretenden menschlichen Meinungen über das, was man als 'wahr'> verfochten hat, zu referieren und vergleichen weiß, aber aus Furcht vor dem Verdikt des Dogmatismus das verantwortete theologische Urteil

scheut, hat der Jubilar seit langem den Zunftgenossen zu bedenken gegeben und unbesorgt um auch unfreundliche Reaktionen vorgehalten. Sein Votum für das Urteil war allerdings nie ein Plädoyer für die argumentationslose Dezision“ (Jörg Baur, S. 11).

Armin Wenz

Jürgen Diestelmann, Über die Lutherische Messe, Gemeindevorträge und Abhandlungen, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms - Groß Oesingen, 1998, ISBN 3-86147-006-3, 153 Seiten, DM 49,50.

Während seiner Dienstzeit in der Kirchengemeinde St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig hat der nunmehrige Emerit Pfarrer Jürgen Diestelmann eine Reihe von Vorträgen gehalten und Abhandlungen verfaßt, die er in diesem Sammelband herausgibt, „um damit zur Vertiefung des Verständnisses von Wort und Sakrament beizutragen“. Daß auch der Schriftsatz vom Verfasser stammt, beeinflußt sicher positiv einen noch günstigen Preis, birgt aber gelegentlich auch Layout und Setzprobleme. Dabei bleibt das Buch eine theologische Fundgrube und ist auch für „theologische Laien“ verstehbar:

In einem Vortrag zum Lutherjahr 1983 zum Thema „Luthers Abendmahlsglaube“ räumt Diestelmann mit der irrigen Auffassung des Mittelalters auf, die sich eigentümlicherweise bis heute hin fortsetzt, als könne man Abendmahlslehre und Abendmahlsfrömmigkeit getrennt behandeln. Luthers gelebte Verbindung von Theologie und Frömmigkeit könne nirgendwo so eindeutig demonstriert werden als an allem, was mit der Heiligen Messe zu tun hat und was ihm daran in Lehre und Praxis wirklich „heilig“ ist und bleibt, gleich, ob er sich gegen die Mißbräuche der Römischen Messe oder die der Zwinglianer und Schwärmer wendet.

In einem Artikel aus SANCT ATHANASIUS „Beobachtungen an Bildern aus dem lutherischen Gottesdienstleben des 16. und 17. Jahrhunderts“ erläutert Diestelmann zu 39 einer Bilddokumentation beigefügten Abbildungen überkommene Gebräuche zu den „vier Gnadenmitteln“: Predigt, Taufe, Beichte und Abendmahl. Auch wenn des öfteren darauf verwiesen wird, daß die Bilder selbst und die daran gemachten Beobachtungen keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erheben möchten, so ist das hierzu zu Sehende und zu Lesende mit Sicherheit eine spannende Reise an die Ursprünge der Lutherischen Kirche.

In einem Beitrag „Wort und Sakrament“ (27. Juni 1965) aus der gleichen Quelle geht der Verfasser auf die im heutigen Protestantismus üblichen Schwerpunktsetzungen ein, die durch unterschiedliche Akzentuierungen dieser drei Worte zu schweren Mißdeutungen beitragen. Ziel ist es, deutlich zu machen, daß Wort und Sakrament nicht beziehungslos nebeneinander stehen und keines dem anderen übergeordnet noch untergeordnet werden kann - auch wenn es Gottesdienste geben kann, in denen gelegentlich das eine oder andere Moment nicht in formaler Weise ausgeführt wird.

Mit dem vierten Beitrag, diesmal aus der Festschrift: „Die Reformation in der Stadt Braunschweig“ (im Bugenhagenjahr 1978) über die „Verkündigung des Evangeliums und Volksfrömmigkeit in der Braunschweiger Kirchenordnung von 1528“, erhält der Leser interessante Einblicke in die Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen aus dem angezeigten Jahr. Sie läßt Rückschlüsse auf bereits vorhandene Bräuche und Mißbräuche zu und läßt erwünschte Ziele erkennen. Allerlei Aberglauben, abstruse Volksmeinungen sind auch heute noch lebendig. Die eigentliche reformatorische Neuentdeckung damals, die der „Mann auf der Straße“ nunmehr in seinem Gottesdienst erlebte, war die im Evangelium geschenkte Glaubenszuversicht.

Beim „Falkensteiner Symposium“ am 30. September 1967 hat Jürgen Diestelmann zum Thema „Reformatio Missae - Die Feier der Messe als Ziel gottesdienstlicher Erneuerung“ gesprochen. Einsetzend mit gottesdienstlichen Erneuerungsbestrebungen unserer Zeit, geht er auf die Einführung von Luthers Deutscher Messe zurück. Die vollmächtige Predigt des Wortes Gottes nach reformatorischem Schriftverständnis und apostolischem Kirchenverständnis gehören ebenso zu jeder gottesdienstlichen Erneuerungsbestrebung wie die häufige Kommunion und der vorhandene Realpräsenz glaube. Er geht der Frage nach, warum das intensive Bemühen um eine rechte und sachgemäße Feier der lutherischen Messe auch heute im Raum lutherischer Kirchen auf Widerstand stößt.

In dem Aufsatz „Saft statt Wein?“ zeigt Diestelmann dogmengeschichtliche Parallelen z.B. in Schweden auf, wo diese Frage bereits im 16. Jahrhundert durch akuten Weinmangel entschieden wurde, bevor er der heutigen Fragestellung „Saft für Alkoholranke?“ nachgeht: Die Einhaltung der Stiftung Jesu bleibt für alle Kommunizierenden gleicherweise das Fundament des Abendmahlsglaubens. Wie dennoch seelsorgerliches Handeln an Alkoholkranken damit in Einklang zu bringen ist, wird ausführlich aufgezeigt.

Eine erst kürzlich bei der Tagung der Luther-Akademie in Riga, am 1. Dezember 1997 gehaltene Vorlesung hatte das Thema: „Martin Chemnitz' Beitrag in der Konkordienformel zur Bewahrung der Lehre Luthers im Hinblick auf die Konsekration beim Heiligen Abendmahl.“ Sie bringt in 5 Abschnitten auch schon sonst von Diestelmann Gesagtes in aktuellster Formulierung:

1. Luthers Lehre von Konsekration und Actio sacramentalis
2. Die philippistische Bestreitung der Konsekration
3. Martin Chemnitz und der Saligersche Streit
4. Actio sacramentalis und Konsekration in der Konkordienformel und
5. Aktueller Ausblick.

„Studien zur Auflösung der Privatbeichte in der lutherischen Kirche“ insbesondere nach Akten aus dem Stadtarchiv Mühlhausen in Thüringen zeigen die Ursachen auf: Pietismus und Aufklärung haben gemeinsam zum Verfall der Beichte beigetragen. „An den Folgen haben wir bis heute zu tragen.“ Und Therapien sind offenbar nicht in Aussicht?!

Nach Cyprians Äußerung: „Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat“ formuliert J. Diestelmann als Thema auf einem Gemeindetag 1989: „Gott - unser Vater, die Kirche - unsere Mutter.“ In dieser auch formalen Zweiteilung werden aktuelle Probleme unserer Zeit aufgegriffen und allgemeinverständlich beantwortet.

„Neues Leben aus der Feier der lutherischen Messe“ schließlich zeigt den Weg der Kirchengemeinde St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig nach, den sie seit der Nachkriegszeit gegangen ist. Als lutherische Christen erleben wir Freuden und Leiden, Höhen und Tiefen dieser Gemeinde in ihrer besonderen Prägung mit. Wir beten zu Gott, daß der geistliche Neubeginn 1947 damals unter Pastor Max Witte noch fortleben möge in einer Zeit, in der das sakramentale Leben in den Kirchen gefährdet und die heilige Liturgie in den Gottesdiensten verachtet und aufgegeben wird. Johannes Junker

Hans Möller, „Der Anfang der Bibel. Eine Auslegung zu 1. Mose 1 bis 11“. 3. bearb. Auflage 1997, hsg. vom Dozentenkollegium des Lutherischen Theologischen Seminars Leipzig. Concordia-Verlag Zwickau. 90 Seiten, ISBN 3-910153-33-X, DM 12,80.

Das Buch gehört - wie die Werke von Wilhelm Möller oder Karlheinz Rabast - zu jener Gruppe von Publikationen zum Bereich des Alten Testaments, die von seiten der „main stream theology“ kaum oder gar nicht beachtet werden. Das gilt besonders von Auslegungen zu den ersten elf Kapiteln der Bibel, deren Grundtenor lautet: „Die Bedeutsamkeit dieses Abschnittes beruht auf der Tatsächlichkeit des geschilderten Geschehens, und der Tatsachenbericht will in seiner Bedeutsamkeit erkannt, gewertet und angewendet werden“ (S. 88). Es liegt in der Natur der Sache, daß der Autor sich besonders mit der Quellenscheidungstheorie auseinandersetzt, die 1711 von Witter von Hildesheim angeregt und von Astruc 1753 in seinen *Conjectures* vertreten wurde; seitdem ist sie, wie Rabast mit Recht feststellte, „die *conditio sine qua non* und das *noli me tangere*“ der alttestamentlichen Theologie. (Die Genesis, EVA Berlin 1951, S. 15 - dies Werk des früh verstorbenen Dresdner Theologen beinhaltet eine sehr gründliche wissenschaftliche Exegese von Gen. 1-11, während Hans Möllers Buch den Akzent stärker auf die Auslegung selbst setzt und auch für Nichttheologen gut verständlich ist.) Ferner wendet sich Möller kritisch gegen einzelne Textversionen der zur Zeit geltenden Revision des Luthertextes (S. 40f., 43f u.ö.).

Die Kapitelaufteilung geschieht nach den „toledot“, welchen Begriff er mit „Fortpflanzungen“ übersetzt (Rabast a.a.O., S. 36: „Toledot“ = „Entwicklungsgeschichte, Generationsfolgen, Zeugungen, Nachkommen“); er faßt sie ausschließlich als Überschriften zu den jeweils nachfolgenden Berichten. Sorgfältig analysiert der Verfasser die einzelnen Kapitel der Bibel bis hin zu den Geschlechtsregistern; er bleibt immer argumentativ und sachlich, auch

wo er sich mit entgegenstehenden Auffassungen beschäftigt. Im Zusammenhang des biblischen Sintflutberichtes setzt er sich überzeugend mit der Behauptung auseinander, daß das Gilgamesch-Epos älter sei (S. 66ff.; 70ff). Auch Themen, die in der Gegenwart zu Streit geführt haben, z.B. die Stellung von Mann und Frau zueinander, werden auf Grund seiner Auslegung etwa von Gen. 2,18ff; 3,16 her berührt. Dazu macht er deutlich, daß die erste Sünde nicht als moralische Verfehlung, sondern als Ungehorsam gegenüber Gott begriffen werden muß (S. 38). Kapitel 4,1 versteht er, dem hebräischen Text entsprechend, als Ausdruck dessen, daß Eva in dem neugeborenen Kain die Erfüllung von Gen. 3,15 erwartet. Die Meinung, daß es sich bei Gen. 6,1f um „Engelehen“ handle, weist er mit überzeugenden Gründen zurück, usw.

Leider geht Möller nicht auf die Frage ein, ob ein Verhältnis zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen und dem in der Bibel enthaltenen Anthropomorphismus besteht (S. 19f - die ergänzende Anmerkung der Herausgeber hilft leider auch nicht weiter. Dagegen vgl. Rabast a.a.O., S. 60). Auch wäre hilfreich gewesen, wenn im Zusammenhang mit Gen. 4,20ff ein Hinweis darauf gegeben worden wäre, welche Bedeutung es hat, daß die Entwicklung kulturell-zivilisatorischer Bereiche gerade bei den Kainiten zu finden ist (vgl. Rabast a.a.O., S. 115f).

In einer zweiten Fußnote (S. 22f) betonen die Herausgeber den Charakter der Schöpfungstage als „natürlicher Tage“.

Wir möchten dies Büchlein empfehlen, nicht zuletzt wegen seiner klaren und verständlichen Darlegung der biblischen Aussagen von Gen. 1-11, von denen Möller schreibt: „Das Weitere setzt diese Grundlage voraus und baut auf ihr auf. Schon der Anfang aber sagt uns, wie Gott zu den Menschen steht und was Gott mit den Menschen vorhat“ (S.88).

Hans-Lutz Poetsch

Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstlerisches Christentum - Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, ISBN 3-525-55435-4, DM 98,-.

Der Verfasser dieses Buches bleibt den Wurzeln seiner eigenen Biographie verhaftet. Sie liegen in der Pfingstbewegung selbst und in der „reformierten Kirche“ (S.6). Das durchaus interessante Buch bietet schonungslos ein Bild dieser Bewegung, welches in allgemeinverständlicher Weise dann doch etwas geschönt erscheint. Charismatiker oder Pfingstler seien weltoffen, ökumenisch und vor allem nicht a-politisch. Auch wenn der Verfasser sich bemüht, ein objektives Bild zu zeichnen, fallen dann abkanzelnde Worte zu „einigen“ oder „früheren“ Pfingstlern auf. Sie durchziehen das ganze Buch. Dem Drang, die Pfingstbewegung in einen allgemeinen Zusammenhang zu stellen, entsprechen aufgezeigte Verbindungslinien zwischen dieser Bewegung und allen Konfessionen, zum Pazifismus, zum evangelikalen Bereich (der sehr schlecht wegkommt!), zum Ökumenismus, zur Frauenbewe-

gung (sehr interessant!) und schließlich auch zum Dadaismus (eher fraglich!). Wesley's Name taucht immer wieder auf, wenn auch nicht isoliert. Er habe „katholische“ Elemente in die Bewegung eingebracht (S.165ff.). Da sind Anfragen angebracht. War und blieb er nicht Methodist? Wichtig erscheint freilich auch die inhaltliche Auseinandersetzung mit dieser Bewegung, die vom lutherischen Standpunkt natürlich sehr kritisch gesehen werden muß. Neben der etwas merkwürdigen - vielleicht aus englischer Sicht zutreffenden These -, die Charismatiker seien „Kirche der arbeitenden Klasse“, gegen die Kirche der Herrschenden (S.239), fällt hier immer wieder die theologisch sicher relevante These auf, auch diese Bewegung sei „trinitarisch“ verankert, nur mit Schwerpunkt Pneumatologie (Lehre vom Heiligen Geist): Von der Geisttaufe wird auf nur zwei Seiten geredet. Die Zungenrede wird als etwas ganz „natürliches“ beschrieben. Auch „Heilungen“ erscheinen im ökumenisch-kulturell völlig normalen Bild als Beitrag zum modernen Gesundheitswesen, wenn sie nicht kommerziell ausgenutzt werden (S.260). Die Lehre von der Versöhnung durch Christus kommt bezeichnenderweise nicht über eine Bekehrungslehre hinaus. Heil und Bekehrung wachsen zusammen (S.276ff.; 282ff.)! Alles, was zur Kirche gesagt wird - und das ist eine ganze Menge - kulminiert in der Frage nach dem Gottesdienst. Hier gilt: Es muß etwas „Neues“ sein. Liturgie dürfe nur „mündlich“ bleiben, bzw. auswendig (S.301). So sei natürlich keine einheitliche Liturgie möglich. Aber der Verfasser meint - zu recht -, auch unter den Pfingstlern gäbe es feststehende Liturgie! - Da fragt es sich für uns: Welche? Und aus welchem Geist? Zu welchem Ziel? Daß auch eine so verwegene Bewegung irgendwann dem „Erstarrungsprinzip des Protestantismus“ (W. Elert) erliegen muß, wird durch dieses Buch wohl zum Leidwesen der eigenen Bewegung beschleunigt. Die Bewegung ökumenisch und politisch „salonfähig“ zu machen, hat seinen Preis. Die Rezeption Luthers, insbesondere seiner „Bekehrung“ erscheint auf dem „soteriologischen“ (heilslehrmäßigen) Hintergrund der Bewegung grotesk (S.281ff.). Wichtig aber solche ehrlichen Worte: „Mündliche Liturgie kann im übrigen genau so fixiert und langweilig werden, wie die schriftliche...“ (S.303), auch wenn der Nachsatz diese Erfahrung wieder einschränkt. Das Buch sieht in dieser Bewegung „des Geistes“ trotz aller „Gefahr“ (von der berichtet wird!) eine „Verheißung“ zur Freiheit und Befreiung bis hinein in die Kirchenmusik und in den interreligiösen Dialog. Die Gegenüberstellung westlicher und östlicher trinitarischer Modelle (S.245) erscheint mir nicht nur zu simpel, sondern schlichtweg falsch. Überhaupt kann ich dieses Buch nur dann empfehlen, wenn es kritisch, sehr kritisch, gelesen wird. Das wichtige Thema mündet nach jedem wissenschaftlich fundierten Kapitel in ein Gebet, vielleicht doch nachahmenswert, wenn die Gebetstexte mehr hergegeben würden, mehr von Christus, weniger von Vogelgefühlen.

Thomas Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anthropomorphismus = Übertragung menschlicher Merkmale/Verhaltensweisen auf Gott; **ceterum cense** = „übrigens meine ich“ d.h. hartnäckig wiederholte Forderung; **christologisch** = auf Christi Person und Werk bezogen; **conditio sina qua non** = unerläßliche Voraussetzung; **cooperativ** = mitwirkend; **Dezision** = Entscheidung; **Dialektik** = innere Gegensätzlichkeit; **Dissens** = Meinungsverschiedenheit; **Dogmatismus** = unduldsames Verfechten von Lehrpositionen; **Edition** = Herausgabe; **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche; **ekklesiologisch** = die Lehre von der Kirche betreffend; **empirisch** = aus Erfahrung; **eschatologisch** = endzeitlich, auf die Endzeit bezogen, von ihr her zu verstehen; **Eschaton** = das Letzte, Ewige; **essentiell** = wesentlich, hauptsächlich; **explicit** = ausdrücklich; **expressis verbis** = ausdrücklich; **fides efficax** = wirksamer Glaube; **fides formata** = gestalteter Glaube; **fides informis** = „toter“ Glaube; **forensisch** = richterlich; **Fundamentaldifferenzen** = in Grundlagen bestehende Meinungsverschiedenheiten; **genuin** = echt, rein, unverfälscht; **häretisch** = ketzerisch; **Haupttenor** = Hauptsinn, Hauptwortlaut; **insistieren** = auf etwas beharren, bestehen, dringen; **Irenik** = Friedfertigkeit (bewußt Ausgleich suchende Richtung in der luth. Orthodoxie des 17. Jahrhunderts); **iustificatio prima** = erstmalige Rechtfertigung; **iustificatio hominis** = die Rechtfertigung des Menschen; **Katholizität** = weltweite, allzeitige Gültigkeit; **komplementär (Komplementarität)** = gegenseitig(e) ergänzend (Ergänzung); **Konkupiszenz** = sinnliche Begierde; **Konsens** = Übereinstimmung; **konstatieren** = (eine Tatsache) feststellen, bezeichnen; **Kontext** = (Sinn-)Zusammenhang; **Konvergenz** = allmähliche Annäherung/Ähnlichkeit; **main stream theology** = Hauptstrom der Theologie; **Manichäer** = Anhänger des Persers Mani (+277), deren ethisches Prinzip Askese, Enthaltensamkeit zur Vollkommenheit führen sollte; **Maximalismus** = Forderung des Äußersten; **merita** = Verdienste; **meritorisch** = verdienstlich; **metaphysisch** = übersinnlich; **Nivellierung** = Gleichmachung, Gleichmacherei; **noli me tangere** = rühr mich nicht an!; **Nomenklatur** = Namensbezeichnung, Namensverzeichnis; **Ontologie** = Lehre vom Sein des Seienden; **opera meritoria** = verdienstliche Werke; **Pastoraltheologie** = praktische Theologie und Kirchenrecht; **Pelagianer** = Anhänger des britischen Mönchs Pelagius (+418), der lehrte, daß der Mensch sich durchs eigene Tun das Heil erwerben könne; **per definitionem** = als nicht hinterfragbare Festlegung; **polemisch** = streitbar, scharf, unsachlich; **Postulat** = vorausgesetzte Forderung; **Präparation** = Vorbereitung; **praxis pietatis** = Art der (täglichen) Frömmigkeit/Andacht; **Relation** = Verhältnis; **Rezeption** = Annahme, Übernahme (von Gedanken usw.); **satisfaktorisch** = genugtuend; **Synergismus** = Mitwirkung (des Menschen an seinem Heil); **Taufexorzismus** = Beschwörung, Teufelsaustreibung in der Ordnung der Taufe; **Theodizee** = Rechtfertigung Gottes angesichts der wahrnehmbaren Übel (z.B. Hiob); **utopisch** = unerfüllbar, unwirklich, schwärmerisch; **Utopismus** = wirklichkeitsfremde, schwärmerische Vorstellungen; **verbotenus** = wortwörtlich, ganz genau; **Verdikt** = Urteilsspruch, Verurteilung.

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

- APOL** = Apologia Augustana (Verteidigung der CA)
CA = Confessio Augustana (Augsburgisches Bekenntnis)
EKD = Evangelische Kirche in Deutschland
ELKG = Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch(= EKG-Stammteil + SELK-eigene Teile)
GE = „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“
ILC = International Lutheran Council (weltweiter Zusammenschluß bekennnistreuer lutherischer Kirchen)
LWB = Lutherischer Weltbund (engl.: LWF)
OKC = Oberkirchencollegium (Kirchenleitung der „Altlutheraner“)
OKR = Oberkirchenrat (Vorsitzender des OKC und geistl. Oberhaupt der „Altlutheraner“)
SELK = Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche
VELKD = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
- Siehe auch Seite 195

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

Professor Dr. Dr. habil. Armin-Ernst Buchrucker	Hubertusallee 9, D-42117 Wuppertal
Pastor Hans-Jörg Voigt	Pestalozzistr. 2 D-17489 Greifswald
Pfarrer und Direktor i.R. Drs. theol. Hans-Lutz Poetsch	Clüversborstel 45 D-27367 Sottrum

Für Archivzwecke unserer Redaktion erbitten wir:

„**Lutherischer Rundblick**“ Jahrgänge 1-15(1952-1967); 1970/2; 1971/4; 1972/1,2,3; 1973/3,4; 1974/1,2.

„**Lutherische Blätter**“ Nr. 1-31 mit: „Briefe an lutherische Pastoren“ von H. Sasse (DIN-A 4 -hektographiert) Nr. 32 (Sept. 1953) bis Nr. 125 (1982/83) im Format DIN-A 5.

„**Lutherische Theologie und Kirche**“ Von Beginn bis 1979/3 und 1981/1; 1982/1,2,3; 1983/1; 1984/2,3; 1985/1,2; 1986/1,2; 1990/3; 1991/1.

Angebote bitte an den Herausgeber:

Missionsdirektor i.R. J. Junker, Ohofer Weg 12, 38536 Meinersen,
Tel.+Fax: 0 53 72 / 76 41

Lutherisches Christentum ist Bergsteigen

Gottfried Nagel

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

- G. Kelter: Schöne Gottesdienste schauen
A. Eisen: Vom Herrenmahl zum Liebesmahl
H. Otto: Zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult
A. Ney: „Übung der Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen“ (Zum 400. Geburtstag von Johann Crüger)
A. Wenz: Loslassen, was einem teuer ist
J.W. Kalthoff: Der Pastor: Gottes Diener für Gottes Volk
D. Roth: Das Amt der Kirche
J. Eber: Das „Trost“-Amt des Pfarrers in den Lutherischen Bekenntnisschriften
C. Horwitz: Reflexionen zur Theologie des Buches Josua
- Rezensionen: G. Viertel: Evangelisch in Polen
L. Harms: Evangelien-/Epistel-Predigten
E. Schrup: ISRAEL und der Messias

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 Gert Kelter, Große Barlinge 35/37, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
- Bezugspreis: DM 36,- (\$ 20), Studenten DM 18,- jährlich einschl. Porto
Einzelhefte je DM 9,- (Zusendung nach Vorauszahlung)
(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
3. Jahrgang 1998 -ISSN 0949-880X

thol

Lutherische Beiträge

Nr. 4/1998

ISSN 0949-880X

3. Jahrgang

G. Kelter:	Schöne Gottesdienste schauen - Ein Plädoyer für Gottesdienstkultur in heutiger Zeit -	219
A. Eisen:	Vom Herrenmahl zum Liebesmahl Über den liturgischen Begriff „Agape“	231
H. Otto:	Zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult	288
A. Ney:	„Übung der Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen“ Gedanken anlässlich der 400. Wiederkehr des Geburtstages von Johann Crüger, Kantor zu St. Nikolai, Berlin	293
A. Wenz:	Loslassen, was einem teuer ist	299
Dokumentation:	Thesen zur „Diskussion um die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche in der SELK“	313

R



EINGEGANGEN

1 5. Okt. 1998

Univ-Bibl

✓
210

Inhalt

G. Kelter:	Schöne Gottesdienste schauen -Ein Plädoyer für Gottesdienstkultur in heutiger Zeit -	219
A. Eisen:	Vom Herrenmahl zum Liebesmahl. Über den liturgischen Begriff „Agape“	231
H. Otto:	Zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult	288
A. Ney:	„Übung der Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen“ Gedanken anlässlich der 400. Wiederkehr des Geburtstages von Johann Crüger, Kantor zu St. Nikolai, Berlin	293
A. Wenz:	Loslassen, was einem teuer ist	299
Dokumentation:	Thesen zur „Diskussion um die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche in der SELK“	313
	Rezensionen:	
J. Schöne:	Gunther Wenz: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche	314
T. Junker:	J. A. Steiger (Herausgeber): Johann Lorenz von Mosheim: Die Macht der Lehre Jesu	318
A. Wenz:	Klaus Schwarzwäller: Um die wahre Kirche. Ekklesiologische Studien	321
S. Süß:	Gerlinde Viertel: Evangelisch in Polen - Staat, Kirche und Diakonie 1945-1995	324
H. Junker:	Heinz-Lothar Worm/Martina Schlecht: Religion 3./4. Schuljahr, Bergedorfer Kopiervorlagen	326
H. Junker:	Hajo Bücken: Mit Hand und Fuß. Erprobte und neue Spiele und Spielideen	327
T. Junker:	Louis Harms: Evangelien-/ Epistel-Predigten/ Psalmen	327
R. Ziegler:	Frieder Schulz: Synaxis. Beiträge zur Liturgik	329

Zum Titelbild

Das Titelbild ist ein Ausschnitt aus den Bildtafeln des Hauptaltars der Stadtkirche St. Marien zu Wittenberg von Lucas Cranach, entnommen aus dem Band von Helmut Diwald/Karl-Heinz Jürgens: Lebensbilder Martin Luther, 1982 Gustav Lübbe Verlag GmbH, Bergisch Gladbach. Das Bild zeigt am runden Tisch zwischen den Aposteln Luther (rechts) als „Junker Jörg“, beim heiligen Abendmahl, das durch das gebratene Passahlamm auf dem Tisch als Passahlamm verstanden ist. J. J.

Der Lutherische Gottesdienst

Gert Kelter:

Schöne Gottesdienste schauen - Ein Plädoyer für Gottesdienstkultur in heutiger Zeit ✓

A. Destruktiver Umgang mit dem Gottesdienst

1. Bestandsaufnahme

Der lutherische Gottesdienst, liturgisch geprägt, historisch gewachsen, verändertem Sprach- und Stilgefühl sorgsam und zurückhaltend angepaßt, scheint vor Experimenten, vor Auflösung und Nivellierung einigermaßen sicher zu sein. Jedenfalls, sofern vom lutherischen Gottesdienst die Rede ist, der im Raum der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) gefeiert wird, wo er agendarisch und kirchenrechtlich verankert, geordnet und behütet ist. Scheint! Tatsächlich, und das ist grundsätzlich durchaus eher zu begrüßen als zu verwerfen, befindet sich jedoch auch die SELK nicht in einem kirchlichen Vakuum. Trends und Tendenzen, Fragen und kritische Einwände, die in den Großkirchen längst Gang und Gäbe sind, machen um die bekennnisgebundene lutherische Kirche keinen Bogen, bewegen Amtsträger und Gemeindeglieder und bringen hie und da Früchte (oder Früchtchen?) hervor, die es kritisch unter die Lupe zu nehmen gilt.

Mancherorts gelten als Kriterien für einen „wahren, schönen und guten“ Gottesdienst Prädikate wie „verständlich, durchschaubar, missionarisch, locker, wohlgefällig“.

Der Pfarrer bringt seine Authentizität schon äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß er unter dem Talar eine Jeans hervorlugen läßt und zumindest - wenn auch schwarze - Gesundheitsschuhe trägt.

Ein gewisser Grad von Ungekämtheit und ein „cooler“ Dreitagebart vervollkommen das Image eines modernen Geistlichen, der mit beiden Beinen auf dem Boden steht und aus einer gewissen Toleranz heraus die Amtstracht überwirft.

Begrüßungen sind beliebt, bringen eine persönliche Note in den ansonsten doch sehr steifen Gottesdienst. Mut zum Ich, lautet die Devise. „Ich freue mich, daß Sie trotz oder wahlweise auch: wegen des guten, oder wahlweise auch: des schlechten Wetters in unsere Kirche gefunden haben!“

Warum auch nicht? Schließlich ist es ja recht nett von der Gemeinde, den Pastor und seine Mühe dadurch zu honorieren, daß sie zahlreich erscheint. Begrüßung, Abkündigungen und Zwischenbemerkungen (sehr beliebt bei

kleinen Pannen ist etwa der Hinweis: „Das ist eben live!“), sind in einem jovialen Talkmaster-Ton gehalten, spontan und selbstverständlich unvorbereitet und geben dem Gottesdienst das gewisse „Gottschalk-Flair“, das die freundlicherweise zusammengekommene Gemeinde über das Versäumnis des ZDF-Fernsehgartens etwas hinwegtröstet.

Nach dem pragmatischen Motto „Das ist gut, das lassen wir weg“ wird die Eingangsliturgie, bestehend aus Rüstgebet, Eingangslied, Introitus, Kyrie, Gloria, Votum und Kollektengebet auf Lied, Begrüßung und Gebet reduziert, was selbstverständlich im Sitzen absolviert wird.

Natürlich steht der gesamte Gottesdienst unter einem Thema, das sich redundant¹ durch sämtliche Bestandteile zieht und die offenbar als etwas unterbelichtet eingeschätzten Gottesdienst-„Besucher“ in die Lage versetzt, nach der fröhlichen Feierstunde in einem Satz wiederzugeben, „worum es ging“. Das Sprachniveau ist bewußt niedrig angesetzt, politisch korrekt und integrativ werden „Lutheraner und Lutheranerinnen“, „Christen und Christinnen“, „Kinder und Kinderinnen“ ganz persönlich angesprochen (was den Gottesdienst um etwa fünfzehn Minuten verlängert).

In der Predigt wird der narrative² Stil bevorzugt. Intellektualismen und jeder Anschein von Dogmatik werden peinlichst vermieden. Jeder soll schließlich auf Anhieb verstehen können, wovon die Rede ist.

Gereinigt von „mißverständlichen Begriffen“ wie Sünde und Teufel, versteht nun wirklich jeder (und jede!), daß es der Kirche um die Guildo-Horn-Botschaft geht: Piep, piep, piep, wir ha'm uns alle lieb!

Nachdem der lockere Typ auf der Kanzel höchstens zehn Minuten „gehoffsummert“³ hat, folgt - wie ein erratischer Block - die Feier des Hl. Abendmahls.

Nun wird es plötzlich und unerwartet „wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam“, Gott für seine Heilstaten zu loben und zu preisen. Der Gemeinde wird zugemutet, in den unablässigen Jubel der Seraphim und Cherubim einzustimmen (was auch immer das ist) und schließlich den wahren Leib und das wahre Blut Christi zu empfangen (was auch immer man darunter ver-

1 redundant = sich langweilig wiederholend

2 narrativ = im erzählenden Stil

3 Willi Hoffsummer, röm.-kath. Priester und Verfasser mehrerer populärer Sammlungen von Kurzgeschichten und Anekdoten, die auch durch so manche lutherische Predigt geistern und ihnen den Anstrich gefällig-niedlicher Kindergottesdiensttrivialität verleihen.

Nota bene: Eine Hoffsummer-Anekdote, sparsam und zur rechten Zeit an rechter Stelle eingesetzt, ist manchmal hilfreich und nicht grundsätzlich „unlutherisch“, entbindet aber den Ausleger nicht von der Mühe, sich selbst Gedanken darüber zu machen, wie eine Predigt anschaulich, lebensnah, bildhaft und phantasievoll gestaltet werden kann. Wenn 50 % der Predigt „gehoffsummert“ wird und der Rest einer Nacherzählung mit eigenen Worten ähnelt, fühlt sich so mancher nicht ganz ernst genommen und das Kraftvolle, im positiven Sinne Unzeitgemäße des Evangeliums läuft Gefahr, auf der Strecke zu bleiben.

steht). Aber allzu lange dauert diese exotische Zeremonie schließlich nicht und die freundliche Verabschiedung durch den Pastor zeigt letztlich wieder, daß es in der Kirche erfreulicherweise doch nicht so himmlisch zugeht, wie das amtliche Sakramentsanhängsel fast vermuten lassen konnte. (Hübsch sind auch neue liturgische Wechselgrüße, wie sie in die römische Kirche teilweise Eingang gefunden haben: Der Pfarrer wünscht der Gemeinde einen „schönen Sonntag“ und die Gemeinde respondiert wie eine wilhelminische erste Grundschulklasse „Danke gleichfalls, Herr Pfarrer!“)

Zugegeben: Die bissige Ironie in der Darstellung dient nicht der Versachlichung der Diskussion und trifft auch kaum die Realität in der SELK. Sie überzeichnet, verallgemeinert, übertreibt, macht unzulässige Anleihen in anderen Kirchen und erkennt wohl auch die guten Absichten derer, die ansatzweise in ihren Gemeinden liturgische Erneuerung praktizieren.

Gleichwohl ist das Stilmittel der Satire geeignet, Tendenzen aufzuzeigen und auf mögliche Konsequenzen für die Gottesdienstkultur aufmerksam zu machen.

Was sind die Gründe dafür, daß auch innerhalb der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche tendenziell eine Gefährdung der Gottesdienstkultur konstatiert werden muß?

2. Die mangelnde liturgische Bildung

Der Gottesdienst der (alten wie der lutherischen) Kirche ist kein unbundenes Nebeneinander von Formeln, die es abzuarbeiten gilt, sondern hat eine kunst- und sinnvolle Struktur, die es zu durchschauen und zu verstehen gilt, wenn man sie - gegebenenfalls auch mit neuen Strukturelementen - füllen will.

Die Eingangsliturgie beispielsweise läßt liturgiegeschichtliche Verbindungen zum byzantinischen Hofzeremoniell erkennen, das die junge Kirche auf die Huldigung ihres Kyrios Christus übertrug. Der Grundgedanke dabei ist: Unser Herr kommt zu seinem Volk. Inkarnatorisch⁴ ist daher die Eingangsliturgie als Begrüßung des einziehenden, menschwerdenden, zu seinem Volk kommenden Herrn zu begreifen. Kein Element ist dabei überflüssig oder Wiederholung bereits dagewesener Elemente. Wo Symbolhandlungen wie das Hereintragen eines Vortragekreuzes, des Evangeliars⁵ oder das Voraustragen von Weihrauch nicht als römische Reste verunglimpft werden (in der US-amerikanischen lutherischen Schwesterkirche findet man derartige Traditionen gar nicht so selten noch lebendig vor), vermögen sie Inhalte ganzheitlich und Sinn-voll zu unterstreichen.

4 inkarnatorisch = von der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus her.

5 Evangeliar = Zusammenstellung der gottesdienstlichen Lektionen, eigentl. der Sonntags- und Festtagevangeliien.

Die Verkündigung durch Lektionen und Auslegung hat ihre Wurzeln im Synagogalgottesdienst, verbindet die Kirche mit dem Volk Israel, macht in ihrer dialogischen Struktur (Wort-Antwort) deutlich, was Luther meinte, als er den Gottesdienst in der Torgauer Kirchweihpredigt von 1544 so beschreibt: „... daß nichts anderes geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“⁶

Der Sakramentsteil wird dem, der sich damit befaßt, als durch und durch biblisch bewußt, in den Schriften des Neuen Testaments bis in den Wortlaut hinein verankert. Daß in Christus wirklich verschwunden ist, was „Erd und Himmel“⁷ trennt, kann der mitfeiernd ermessen und ergreifen, der sich darauf einläßt.

Mangelhafte liturgische Bildung, insbesondere bei den Liturgen selbst, aber dementsprechend auch bei den Gemeinden, führt zu zunehmendem Unverständnis für Sinn und Bedeutung unserer Liturgie und in der Folge zu deren Auflösung oder unsachgemäßen Simplifizierung.

3. Das prinzipielle Mißverständnis

Ein weitverbreitetes Mißverständnis lautet: Der Gottesdienst ist eine missionarische Veranstaltung und muß darum für jeden auf Anhieb durchschaubar und bis ins Detail hinein verständlich sein.

Historisch ist diese Ansicht zweifellos falsch. Das Gegenteil ist sogar richtig. Der christliche Gottesdienst unterlag lange der sog. Arkandisziplin.⁸ Ungetaufte mußten vor Beginn der Abendmahlsfeier den Kirchraum verlassen, wofür besonders beauftragte Amtsträger, die sogenannten Ostiarier (Türsteher) Sorge zu tragen hatten. Bis heute ist diese Tradition in der Liturgie der Ostkirche lebendig, wenn der Ruf „Das Heilige den Heiligen“ ertönt oder der Diakon den Hinweis gibt „Die Türen! Die Türen!“⁹

6 Martin Luther, Torgauer Kirchweihpredigt von 1544, in: Fr. Kalb, Grundriß der Liturgik, München 1985, 3. Aufl. S. 31.

7 Vgl. ELKG 476, 3.

8 Arkandisziplin = „Geheimhaltung“, Sitte i. d. alten Kirche, Ungetaufte von der Feier des Abendmahles fernzuhalten.

9 Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Mainz 1989, S. 88 / S. 116 / S. 156:

Zunächst werden die Katechumenen entlassen. „Alle Katechumenen, geht hinaus! Keiner der Katechumenen bleibe da!“

Dann, vor dem Glaubensbekenntnis, werden die Türen verschlossen: „Die Türen, achtet auf die Türen! Laßt uns in Weisheit achten!“

Schließlich, vor der Brotbrechung und der nachfolgenden Kommunion: „Das Heilige den Heiligen!“

Der Gottesdienst ist seinem Wesen nach die Versammlung der (getauften) Gläubigen um den gegenwärtigen, auferstandenen, lebendigen Herrn Christus, der in seinem Wort und Sakrament zu seinem Volk kommt. Urbild des christlichen Sonntagsgottesdienstes ist die Jüngerversammlung am Abend des ersten Ostertages, wie sie Joh. 20 überliefert wird.

„Missionarisch“ ist der Gottesdienst durchaus, jedoch von seiner Zielsetzung, nämlich der Sendung (*missa*) her. Die Jünger werden bevollmächtigt und mit den Gaben des Geistes dazu ausgerüstet, das Evangelium in die Welt zu tragen und taufend und lehrend Menschen zu Jüngern in der Nachfolge ihres Herrn zu machen.¹⁰

Manche charismatisch geprägte Gemeinde und manche Sekte hat dies besser begriffen als einige Lutheraner, indem sie nämlich besondere Gottesdienste mit evangelistischer Zielsetzung anbietet, die ausdrücklich für Gäste, Interessierte, Zweifler und Suchende deklariert sind. Daneben finden in diesen Gemeinschaften selbstverständlich Gemeindegottesdienste statt, die sich oft in Form und Sprache von den besonderen „Gästegottesdiensten“ deutlich abheben.

Zur etwas karikierenden Veranschaulichung sei folgender Vergleich gestattet:

Jemand, der zum ersten Mal ein wichtiges Fußballspiel in einem Stadion miterlebt, aber von Fußball nicht den Schatten einer Ahnung hat, wird von der Veranstaltung intellektuell nur begreifen, daß zwei Mannschaften versuchen, innerhalb eines bestimmten Zeitraumes einen Ball ins gegnerische Tor zu befördern. Ein solcher Mensch würde die Spannung kaum nachvollziehen können, die bei Fußballfans entsteht, wenn ein Spieler sich ins Abseits begibt, ohne es zu merken und dabei einen Freistoß der gegnerischen Mannschaft riskiert. Punktesysteme, Schiedsrichterentscheidungen, Emotionen der Zuschauer und vieles mehr bleiben ihm ein Buch mit sieben Siegeln, solange er sich nicht die Mühe macht, sich mit den FIFA-Regeln vertraut zu machen. Was trotzdem „überkommen“ kann, ist der Eindruck, daß hier Menschen begeistert bei einer Sache sind, daß Gemeinschaft und Kommunikation entsteht, daß Freude und Ausgelassenheit, Spannung und Entspannung existieren. Dieser Eindruck muß reichen, um den Nichtfußballer so zu reizen und zu faszinieren, daß er sich entschließt, sich eingehender mit der Materie zu befassen. Verzichtet er darauf, kommt es zu dem Kommentar: „Ich weiß nicht, warum 22 erwachsene Männer unablässig einem Stück Leder hinterherlaufen ...“

10 Der Begriff „Messe“ (vom lat. Schlußvotum „ite, **missa** est“ - „geht hin, dies ist die Sendung/Entlassung“) ist daher zutreffend. Der Gottesdienst hat die Funktion des pulsierenden Herzens. Vom Hören, von der Konzentration hin zum Verkündigen, zur Mission. Nicht vom Inhalt, aber vom Ziel her verstanden ist der sonntägliche Hauptgottesdienst daher „missionarisch“, ist er „Messe“.

Umgekehrt käme kein Fußballclub der Welt auf die Idee, die Spielregeln außer Kraft zu setzen, statt der üblichen Fußball-Insidersprache für die Begriffe „Abseits“ oder „Fallrückzieher“ andere Vokabeln zu suchen oder gar ganz aufs Fußballspielen zu verzichten und stattdessen zu elft ein heiteres Bunjee-Springen zu veranstalten, weil dabei wirklich jeder verstehen kann, was eigentlich läuft.

Die Kirche ist wesentlich schneller bereit, auf Substanz und Profil zu verzichten und um die Gunst der Massen dadurch zu buhlen, daß sie sich „unter Preis verkauft“, als so mancher Sportverein.

4. Fehlendes Selbstbewußtsein

Unter „Selbstbewußtsein“ soll nicht die menschenfeindliche Arroganz verstanden werden, die auf die Lebensumstände, Prägungen, Voraussetzungen und Erwartungen der Menschen unserer Zeit keine Rücksicht nimmt und es für überflüssige Mühe hält, den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude zu werden, um ihnen das Evangelium unverkürzt aber zielbewußt und ansprechend zu verkünden. Selbstbewußtsein meint in unserem Zusammenhang die apostolische Überzeugung, daß der neue Wein des Evangeliums nicht in die alten Schläuche dieser vergehenden Welt paßt, daß der neue Weg des Herrn (vgl. 1.Kor. 12,31) über die ausgetretenen Pfade nicht zu erreichen ist, auf denen die Herren dieser Welt ihre Botschaften zu transportieren pflegen. Das heißt: Der christliche Glaube hat eine Form, die ihm angemessen ist, die in herausragender Weise dazu angetan ist, ihn zur Entfaltung, zum Leuchten und zur Wirkung zu bringen, die man kennen-, verstehen- und schätzenlernen muß, wenn man nicht nur an einem faden Aufguß interessiert ist.

Wer selbst den schönen Gottesdiensten des Herrn nichts vorziehen würde, wer selbst aus der Begegnung mit dem lebendigen Christus im Gottesdienst der Kirche lebt, darin atmet und neue Kraft schöpft, der wird auch mit den Möglichkeiten und Machbarkeiten dieses Gottesdienstes so umgehen, daß selbst der als „Gottesdienst mal anders“ deklarierte Gottesdienst dennoch erkennbar der Gottesdienst der Kirche bleibt.

B. Die Gottesdienstkultur bewahren - den Gottesdienst verantwortlich gestalten

1. Eine „Theologie des Hauptgottesdienstes“

a. Von der „Katholizität“ des Hauptgottesdienstes

Als „Hilfe zur Überwindung der Polarisierung zwischen konservativer und progressiver Liturgik“ veröffentlichte die Lutherische Liturgische Kon-

ferenz (LLK) im Jahre 1974 das sogenannte „Strukturpapier“, eine Denkschrift, die unter dem bezeichnenden Namen „Versammelte Gemeinde“ erschien.

Mit diesem Titel gab die LLK bereits ein Gefälle vor. Der (Haupt-)Gottesdienst hat als Bezugsgröße immer **die versammelte Gemeinde**, also diejenigen, die sich im Namen Jesu Christi an einem bestimmten Ort sonntäglich zum Gottesdienst versammeln.

Damit zielte das Strukturpapier nicht auf Zielgruppengottesdienste, nicht auf Nebengottesdienste oder besondere gottesdienstliche Modelle, sondern auf den im evangelischen Bereich üblicherweise als „Hauptgottesdienst“ bezeichneten wöchentlichen Sonntagsgottesdienst.

Der sonntägliche Hauptgottesdienst ist biblisch verankert auch im Missionsbefehl, wo Christus seine Jünger zu „allen Völkern“ sendet, also ausdrücklich nicht nur zu einzelnen Gruppen. Gemeint sind nicht nur Juden und Heiden, sondern auch Frauen, Männer, Kinder, Sklaven und Freie gleichermaßen.

Dieser Hauptgottesdienst umfaßt als Vollgottesdienst Wortverkündigung und Sakramentsfeier, versammelt Männer, Frauen und Kinder aller Bildungs-, Neigungs-, und Berufsgruppen und spiegelt in seiner Struktur die Liturgiegeschichte der Kirche seit ihrem Bestehen.

Der Hauptgottesdienst ist von daher als „katholisch“ zu bezeichnen, weil er hinsichtlich seines Inhaltes, seiner Teilnehmer und seiner Struktur das Ganze der Kirche und Gemeinde berücksichtigt.¹¹

Dieser Hauptgottesdienst ist kein Gemeindekreis, also keine besondere Interessens- oder Neigungsgruppe, die sich unter einem Thema, einem bestimmten Arbeitsziel nach selbstgesetzten Richtlinien trifft, sondern geistliches Zentrum des gesamten Gemeindelebens, Herz der Gemeinde. Vom Gottesdienst geht alles aus, auf den Gottesdienst läuft alles hin.

In diesem sonntäglichen Hauptgottesdienst der Gemeinde ereignen sich auch komprimiert die drei Grundvollzüge oder Lebensäußerungen der christlichen Kirche: Leiturgia, Martyria, Diakonia. Lobpreis und Anbetung, Zeugnis und Verkündigung, Gemeinschaft und Dienst.

11 Martin Luther in der 1523 erschienenen Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde“:

„Sonntags aber soll eine solche Versammlung für die ganze Gemeinde stattfinden, über das tägliche Versammeln des kleineren Haufens hinaus, und daselbst sollen, wie bisher geschehen, Messe und Vesper gehalten werden, so daß man zu beiden Zeiten der ganzen Gemeinde predige, morgens das übliche Evangelium, abends die Epistel; oder es stehe bei dem Priester, ob er sich ein Buch oder zwei vornehme, wie es ihm das Nützlichste zu sein dünkt. Will nun jemand danach das Sakrament empfangen, dann lasse man es geben, so wie man das alles miteinander entsprechend der Zeit und der Person ausrichten kann.“ IL V, 30 (Inselausgabe, Frankfurt 1983, 2. Auflage).

Auch dies kennzeichnet den Hauptgottesdienst als „katholisch“.¹²

b. Vom parakletisch¹³-diakonischen Charakter des Gottesdienstes

Die Diakonie manifestiert sich in unserem Hauptgottesdienst, anders als Lobpreis und Zeugnis, strukturell eher als Randerscheinung.

Vor allem das Dankopfer zugunsten Notleidender und die damit verbundene Dankopfersammlung, sowie das Allgemeine Kirchengebet mit den einzelnen Fürbitten sind Manifestationen der Diakonie.¹⁴ Der neutestamentliche Befund zeigt jedoch, daß die Diakonie in frühester Zeit eine wesentlich zentralere Rolle im christlichen Gottesdienst spielte, als das heute weithin der Fall ist.

Der Apostel Paulus erinnert 1.Kor. 16,1 die Korinther daran, am ersten Tag der Woche etwas für die „Heiligen“, also die Gemeinde in Jerusalem zurückzulegen und zu sammeln.

Die Apostelgeschichte berichtet von der Gütergemeinschaft der ersten Christen¹⁵ und weist zweimal eine geprägte Wendung auf, die auf eine liturgische Praxis der ersten Christen schließen läßt: Sie legten es den Aposteln **zu Füßen**.¹⁶

Im 1. Korintherbrief¹⁷ beklagt Paulus die Unsitte der reichen korinthischen Gemeindeglieder, vor dem Gottesdienst zu ausgelassenen Mahlzeiten und Trinkgelagen zusammenzukommen und den ärmeren Gemeindegliedern die Sättigung vorzuenthalten. Er bezeichnet diese Praxis als „Verachtung der Gemeinde Gottes“ und „Beschämung derer, die nichts haben“.

Aber auch abgesehen von rein materieller Armenfürsorge wird der Gottesdienst als Ort gegenseitigen Dienstes, Trostes und gegenseitiger Erbauung im NT deutlich beschrieben. Das ganze 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes ist ein apostolischer Ruf zur Rücksichtnahme auf die Schwächeren, zum Frieden durch eine allen Gliedern gerecht werdende Ordnung, zur gegenseitigen Erbauung.

12 „katholisch“ ist nach der klassischen Definition des Vinzenz von Lerinum (5. Jh.) das, was überall, zu allen Zeiten und von allen geglaubt wird. Diese Definition läßt sich auf den Hauptgottesdienst übertragen, insofern darunter verstanden wird, daß der Hauptgottesdienst ein Kontinuum in der Geschichte der Kirche darstellt und den Gipfel des wachsenden Kirchenbaumes mit den Wurzeln verbindet.

13 parakletisch = tröstend.

14 Insbesondere dort, wo das Dankopfer noch in einem sog. Opferumgang der Gemeinde um den Altar eingesammelt wird, ist noch etwas lebendig von der altkirchlichen Tradition, Liebesgaben für die Armen der Gemeinde zum Altar zu bringen, aus denen der Bischof dann Brot und Wein für die Sakramentsfeier aussonderte.

15 Apg. 4,32-37.

16 Dahinter steht die Vorstellung vom Apostel als Leiter des Gottesdienstes in seiner Funktion als Repräsentant Christi, dem die Gemeinde ihr Dankopfer zu Füßen legt.

17 1.Kor. 11,17ff.

Wo der Apostel gezielte Verhaltensanweisungen für den Gottesdienst gibt, ohne sich dabei auf ein explizites Herrenwort zu beziehen, argumentiert er entweder mit dem Hinweis auf einen allgemein anerkannten Brauch¹⁸ oder mit der Bitte um Rücksichtnahme auf die „Schwachen“.¹⁹

Im ersten Fall soll offenbar Ärgernis durch äußerliche Uneinheitlichkeit vermieden werden, im zweiten Fall Spaltung durch Rücksichtslosigkeit. Dabei geht es letztlich nicht um menschliche Nettigkeiten, sondern um das Sichtbarwerden der Früchte des Geistes.²⁰

Gerade die Hervorhebung des allgemein anerkannten Brauches verdient Beachtung.²¹

In unserer individualisierten Gesellschaft gilt es als zeitgemäß, „aus dem Rahmen zu fallen“, seine Einzigartigkeit und Individualität zu unterstreichen. Machen, was alle machen, gilt als „out“, obgleich gerade in unserer Zeit das Diktat von Trend und Mode, dem sich besonders die so ausdrücklich auf ihre Individualität bedachte Jugend kritiklos unterwirft, auffällig ist.

Vor dem Hintergrund dieses Ideals findet die Betonung der Einheitlichkeit als äußeres Zeichen innerer Einheit nur noch wenig Verständnis.²² Die Liturgie des Gottesdienstes, und das machen die erwähnten Stellen im NT deutlich, ist jedoch äußeres Zeichen innerer, geistlicher Einheit. Der Blick auf die „Gemeinden der Heiligen“, also die Rück-Sicht auf die ganze Kirche, ist eine Tugend, die dem Leben aus dem Geist entspricht.

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Es gibt ein pseudo-christliches Berufen auf vermeintliche „Schwache im Glauben“, die mit diesem Argument lebendige Entwicklungen lähmen und ihre Mitchristen terrorisieren und mundtot machen. Nicht jede sture oder rechthaberische Weigerung, sich neuen Anforderungen gegenüber zu öffnen, läßt sich mit Paulus rechtfertigen. Ein Mißbrauch des Gottesdienstes für gedankenlose Selbstdarstellung einzelner oder einzelner Gemeindegruppen und eine Umgestaltung des Hauptgottesdienstes der Gemeinde zu einem Zielgruppengottesdienst, der das Ganze aus dem Blick verliert, jedoch ebensowenig.

Der parakletisch-diakonische Charakter des Hauptgottesdienstes erfordert es, ihn als Gottesdienst der ganzen versammelten Gemeinde zu feiern und als solchen zu erhalten.

18 Z.B. 1.Kor. 11,16.

19 Röm. 14,19: Darum laßt uns dem nachstreben, was zum Frieden dient und **zur Erbauung untereinander.**

20 Nach Gal. 5,22: „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit.“

21 1.Kor. 14,33b: Hier nimmt Paulus zunächst Bezug auf die allgemein verbreitete Sitte, stützt seine Anordnung dann aber zusätzlich mit dem Verweis auf ein Herrenwort.

22 Das schlägt sich auch in der allgemein eher negativen Bewertung von nationalen Symbolen nieder, wengleich der Sport hier sicher eine Ausnahme macht, wo Flaggen, Wappen und Hymnen, einheitliche Kleidung und uniformähnliche Vereinsmonturen breiten Raum einnehmen.

c. Kirchenmusik als besonderes Problemfeld

Musik ist immer auch Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls, abhängig von Zeit, Kultur, Lebensalter. Musik ist letztlich auch eine Frage des individuellen, auch gruppenindividuellen Geschmacks. Daß Musik Bestandteil des Gottesdienstes ist, läßt sich mühelos im AT und im NT aufzeigen. Welche Art von Musik, welche Instrumente hierbei Verwendung finden, bleibt hierbei eine streng biblisch nicht eindeutig zu beantwortende Frage.

Die calvinistische Tradition hat in ihren Anfängen in biblizistischer Weise versucht, die Kirchenmusik auf ihre biblischen (d.h. neutestamentlichen) Wurzeln zurückzuführen und von daher alles als unbiblisch verboten und verdammt, was nicht ausdrücklich bezeugt wurde. Der vokale Psalmgesang, der typische reformierte Psalter, war alles, was diesem Kriterium entsprach. Konsequentermaßen wurden Orgeln und jede Form höherer musikalischer Kunst aus Kirche und Gottesdienst verbannt.²³

Die katholische und in ihrer Folge die lutherische Kirche legte in der Frage der Kirchenmusik nicht nur größere Freiheit an den Tag, sondern räumte der Musik und dem Gesang (das gilt insbesondere für die lutherische Kirche) sogar eine herausragende Stellung ein. Pastor und Kantor, Predigt und Kirchenmusik waren die beiden Brennpunkte der gemeindlichen Ellipse. Der Zeitgeschmack spiegelte sich von jeher in der lutherischen Kirchenmusik.

Luthers eigene Kompositionen folgen durchaus dem Geschmack seiner Zeit und waren auf Singbarkeit (und zwar für die Gemeinde) hin angelegt. Luther war daran gelegen, das Evangelium mit effektiven Medien zu verkünden.²⁴ Und zwar um des Evangeliums willen.

Die Internationalität und Pluralität unserer modernen Gesellschaft bringt es mit sich, daß jede gesellschaftliche Gruppierung ihren eigenen Lebensstil, ihr eigenes Lebensgefühl und infolgedessen auch ihre eigene Musik hat. Selbst innerhalb einer Altersgruppe trägt die jeweils bevorzugte Musikrichtung zur Vergewisserung der Gruppenidentität bzw. zum Ausdruck einer bestimmten Gruppenidentität bei. Man wird heute kaum drei Sechzehnjährige musikalisch auf eine Richtung fixieren können.

Im Unterschied zum Mittelalter (wo der Individualismus kaum eine Rolle spielte und der Musikgeschmack allenfalls schichtenspezifisch leicht variierte) wird also die gottesdienstliche Musik, wenn sie denn effektives Medium des Evangeliums sein und bleiben soll, die Vielfalt der Gesellschaft spiegeln, aber dennoch den Gesichtspunkt der Einheit nicht außer acht lassen dürfen.

23 Bemerkenswerterweise ignorierte man die „Orchesteranweisung“ des 150. Psalms geflissentlich, der als Psalmlied dennoch in den Genfer Psalter von 1562 Eingang fand.

24 Das gilt auch für Luthers Forderung nach einer allgemeinverständlichen Bibelübersetzung. Hier sind wir heutigen Lutheraner recht „unlutherisch“, wenn die alt-originale Lutherübersetzung ohne Rücksicht auf ihre heutige Verstehbarkeit als unantastbares Kleinod verehrt und die unbestreitbare Schönheit der Lutherischen Sprache über die Verständlichkeit gestellt wird.

Für die Kirchenmusik stellt diese Realität eine große Herausforderung dar. Sie gestaltet ihren Dienstbereich nach ihren eigenen Kriterien, von denen ich zu wenig verstehe, als daß ich in diesem Rahmen darauf eingehen sollte. Sie unterliegt jedoch prinzipiell, wenn sie sich denn als Medium des Evangeliums und nicht als *l'art pour l'art*²⁵ versteht, denselben Kriterien wie der Gottesdienst insgesamt.

Das bedeutet dann aber auch, daß sie die Katholizität des Gottesdienstes hinsichtlich seines Inhaltes, seiner Teilnehmer und seiner Struktur zu berücksichtigen hat. Das bedeutet dann konkret auch, daß der parakletisch-diakonische Charakter des Gottesdienstes durch die Kirchenmusik gefördert und gewahrt und nicht zerstört werden darf. Dazwischen und daneben besteht sicherlich große gestalterische Freiheit.

Der parakletisch-diakonische Charakter des Gottesdienstes wird dann in Frage gestellt, wenn die Kirchenmusik, sie sei konservativ oder progressiv, eine Eigendynamik entwickelt. Das kann dadurch geschehen, daß verstärkt oder ausschließlich einzelne Interessengruppen der Gemeinde durch sie erreicht werden und die ganze versammelte Gemeinde aus dem Blick gerät. Das geschieht aber auch dann, wenn die Musik im Gottesdienst einen Rang erhält, der ihr nicht zukommt, wenn also Singchor und Posaunenchor sich über „Auftrittshäufigkeiten“ streiten, Kirchenmusiker ausschließlich musikalische Kriterien gelten lassen und gemeindepädagogische Aspekte ignorieren, Vertreter bestimmter Musikrichtungen ihre Geschmacksvarianten absolut setzen und der Gemeinde rücksichtslos überstülpen.²⁶

2. Folgerungen für unsere heutige gottesdienstliche Praxis

Es wäre verfehlt, pauschal alle Zielgruppengottesdienste, alle Nebengottesdienste zugunsten des Hauptgottesdienstes zu verdammen. Der Kindergottesdienst, der Jugendgottesdienst, der Gästegottesdienst, der Lobpreisgottesdienst haben ihren Sinn und ihre Berechtigung. Gleichwohl ist festzuhalten, daß alle diese Nebengottesdienste ein Defizit an Katholizität aufweisen, also den Hauptgottesdienst nicht ersetzen können und dürfen.

Genau genommen ist jeder Hauptgottesdienst zugleich immer Familiengottesdienst, insofern „Familie“ als Synonym für die ganze versammelte Gemeinde verstanden wird. Wo allerdings Familiengottesdienste am Sonntag als Zielgruppengottesdienste für Kinder und Jugendliche gefeiert werden,

25 „Kunst um der Kunst willen“ - Selbstzweck

26 Die „konservative Variante“ wäre eine Überfrachtung des Gottesdienstes mit „Werkauführungen“, die die Gemeinde im wahren Sinne des Wortes „entmündigen“, also zum Schweigen verurteilen, die „progressive Variante“ beispielsweise der Einsatz von Instrumentarium, das einen Kirchenumbau erforderlich macht und sich schon optisch ungehörlich in den Vordergrund drängt, ganz zu schweigen von akustischer Penetranz.

entbehren sie des Charakters eines Hauptgottesdienstes. Und das heißt: Sie zielen nicht mehr auf die ganze versammelte Gemeinde, sondern nur auf bestimmte Gruppen und Teile in der Gemeinde. Diese Zielsetzung schlägt sich in Struktur, Kirchenmusik, Sprache, Verhalten und Gebärden nieder. Damit dient ein solcher Gottesdienst auch nicht mehr der Erbauung der ganzen Gemeinde, sondern oft genug der Verärgerung eines Teils der Gemeinde. Im Hauptgottesdienst ist immer Christus der Einladende und der „Leiter“ des Gottesdienstes. Ein Zielgruppengottesdienst, „gestaltet vom Jugendkreis“ oder der „Mutter-Kind-Gruppe“, ein Gottesdienst für Tierfreunde, Homosexuelle, Motorradfahrer, Spätheimkehrer oder sonstige Gruppierungen läuft Gefahr, als Podium zur Selbstdarstellung und als Medium für die Zielgruppenbotschaft mißbraucht zu werden.

Gezielte und detaillierte Anweisungen zur Gottesdienstgestaltung lassen sich nicht pauschal geben. Lebendige Liturgie läßt Gestaltung zu, erfordert sie geradezu. Aber die Freiheit der Gestaltung hat Grenzen. Diese Grenzen gestalterischer Freiheit werden markiert durch das Prinzip der Katholizität des Hauptgottesdienstes nach Inhalt, Struktur und Teilnehmern, wobei der parakletisch-diakonische Charakter des Gottesdienstes hier eine herausragende Rolle spielt. Daß diese Prinzipien immer die ganze Kirche im Blick haben und nicht nur eine Gemeinde vor Ort mit ihren je eigenen Traditionen, Absprachen und Übereinkünften, dürfte selbstverständlich sein.

In vielen Gemeinden der SELK läßt sich Gottesdienstkultur noch erleben. In vielen Gemeinden fühlt man sich auch als „Gast“²⁷ heimisch und geborgen, weil die Gottesdienste verantwortlich gestaltet werden, das Ganze im Blick haben, das Bewährte bewahren, ohne aktuelle Bedürfnisse zu übersehen. Es mag an der selektiven Wahrnehmung des Betrachters liegen, wenn der Eindruck entsteht, daß gerade in solchen Gemeinden sich nach wie vor eine zahlreiche Gemeinde zum Gottesdienst versammelt, während anderswo, wo ein Experiment das andere jagt und liturgische Pausencloownerie eine durchaus wünschenswerte Zeitgemäßheit ersetzt, die Kirchen immer leerer werden und die Gemeinden in Gruppen und Kreise zerfallen, die kein Zentrum und kein Herz mehr haben.

Die Aufgabe und die Verantwortung der Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert wird es sein, den Gottesdienst als Kontinuum im Leben der Christen zu erhalten, dafür Sorge zu tragen, daß die schönen Gottesdienste des Herrn erhalten bleiben.

27 Den „Gast“ im Gottesdienst, der im Segen nach den Abkündigungen zuweilen besonders erwähnt wird, gibt es eigentlich nicht. Der Segen des dreieinigen Gottes gilt „der Gemeinde und allen ihren Gliedern“, also der hier und jetzt versammelten Gemeinde, ganz gleich, wo die einzelnen Glieder dieser gottesdienstlichen Gemeinde sonst ihren Wohnort haben. Damit ist zugleich gesagt, daß der Teilnehmer am sonntäglichen Hauptgottesdienst sich durch die Form des Gottesdienstes gerade nicht als Gast und Fremdling, sondern als Mitbürger und Hausgenosse fühlen sollte und nicht irritiert oder verärgert, sondern gestärkt und erbaut wieder nach Hause geht.

Andreas Eisen:

Vom Herrenmahl zum Liebesmahl. Über den liturgischen Begriff „Agape“

Einleitung

Was ist ein Liebesmahl? Um diese Frage geht es in diesem Artikel. In einem heute weit verbreiteten Verständnis stellt man sich unter dem Liebesmahl die gemeinschaftliche Zusammenkunft der urchristlichen Gemeinde zu einer Mahlzeit im Zusammenhang mit der Abendmahlsfeier vor. In der neuen Abendmahlsbewegung seit den 70er Jahren spielte dieses Ideal eines urchristlichen Liebesmahles eine bedeutende Rolle. Die neuen Formen der Abendmahlsfeier - Tischabendmahl, Feierabendmahl, Agapefeier - und ihre Rückwirkungen auf den sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde wären ohne dieses Leitbild gar nicht denkbar. Von hier aus ist zu verstehen, wie „Gemeinschaft“ anstelle von „Vergebung“ zum Hauptaspekt gegenwärtiger Abendmahlsfeiern wurde. Um dies zu illustrieren sei ein Satz aus dem Buch von Jörg Zink zitiert, das den bezeichnenden Titel trägt: „Zum Abendmahl sind alle eingeladen“: „... das Abendmahl gewinnt seinen eigentlichen Sinn, Menschen an einem gemeinsamen Tisch zu versammeln, neu.“¹ Was Zink in seinem Buch in journalistischer Manier popularisiert, entspricht dem, was man auch in der wissenschaftlichen Literatur finden kann. In der neutestamentlichen Wissenschaft hat ein Großteil der modernen Exegeten die urchristliche Abendmahlsfeier als Tischgemeinschaft gedeutet. Die gängige Meinung sei hier mit Worten von E. Schweizer wiedergegeben aus einem Artikel des theologischen Standardwerkes „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“: „So ist damit zu rechnen, daß Jesus selbst nur ein letztes Mahl mit seinen Jüngern gehalten hat, bei dem er sie auf sein Dienen verwies und ihnen die Tischgemeinschaft in der kommenden Königsherrschaft Gottes in Aussicht stellte. So sind die Deuteworte („Das ist mein Leib“, Anm. d. Vf.) nur die Entfaltung dessen, was von Anfang an in diesem Mahl enthalten war, das seinerseits nur ein letzter Ausdruck der Tischgemeinschaft war, die Jesu ganzen Dienst begleitete...“² Was die Exegese vorgab, wurde dann in der Liturgik auf den Gottesdienst angewandt. Bruno Jordahn schrieb 1970 in einer liturgiegeschichtlichen Betrachtung, daß das Thema „Agape und Abendmahl“ eine aktuelle Bedeutung erhalten habe. Es sei die Forderung erhoben worden, „das heilige Abendmahl gerade nicht dem sakralen Bereich zu überlassen. Der Weg für diese Bestrebung scheint in einer Verbindung des heili-

1 Jörg Zink, a.a.O., Stuttgart 1997, S.13.

2 E. Schweizer, Art. „Abendmahl I. Im Neuen Testament“ in: RGG³ I, Tübingen 1957, Sp.17.

gen Abendmahls mit einer profanen Mahlzeit gegeben. Es mag auf ein kras-
ses, wenn auch nicht zu verallgemeinerndes Beispiel hingewiesen werden:
Man hat außerhalb des Gemeindegottesdienstes in kleinem Kreis ein Essen
mit gebratenen Hähnchen veranstaltet und inmitten dieses Mahles das heili-
ge Abendmahl gefeiert.³ Dieser Schilderung kann man noch eine gewisse
Verwunderung entnehmen. Doch die Entwicklung ging rasch weiter. Tisch-
gemeinschaft, Agapefeiern, Feierabendmahl sind die Stichworte, die diese
neue Abendmahlsbewegung kennzeichnen. Man spricht von einer Wieder-
entdeckung der Agape.⁴

Die Frage ist nun, was wurde hier eigentlich wiederentdeckt? Was ist
eine urchristliche Agapefeier? Sieht man in die Heilige Schrift, so findet
man den Begriff „Liebesmahl“ nur an einer Stelle: im Judasbrief, Vers 12:
„Sie sind Schandflecken bei euren Liebesmahlen, prassen ohne Scheu...“.
Die Übersetzung des griechischen Wortes, das an dieser Stelle steht, Agape,
mit Liebesmahl findet sich allerdings erst seit der Revision der Lutherbibel
1956. Bis dahin hieß es: „Diese Unfläter prassen von euren Almosen ohne
Scheu“. Wie kam es zu dieser neuen Übersetzung in der Mitte unseres Jahr-
hunderts? Wurde vielleicht hier nicht etwas wiederentdeckt, sondern neuent-
deckt, bzw. erst neu geschaffen?

Und weiter: Dies ist eine einzige Stelle im ganzen Neuen Testament, die
in keiner Weise einen Bezug zum Abendmahl erkennen läßt. Und doch wer-
den aus dieser Stelle weitgehende Konsequenzen für die Feier des Abend-
mahles gezogen. So gehören Folgerungen wie die Folgende fast schon zum
christlichen Allgemeinut: Das nur in Judas 12 erwähnte „Liebesmahl“ ste-
he mit dem urchristlichen Gemeinschaftsmahl in Verbindung und könne mit
dem Herrenmahl identifiziert werden.⁵ Worauf kann man eine so weitgehen-
de Behauptung gründen?

Und nicht zuletzt: An der Frage, welchen Stellenwert die Agape für die
Feier des Abendmahles hat, kann verdeutlicht werden, daß sich ein tiefgrei-
fender Wandel, ein Paradigmenwechsel vollzogen hat: Nicht mehr das Wort
Gottes, die Stiftungsworte Jesu sind Maßstab kirchlichen Handelns, sondern
die Erfahrungen der Gemeinde in der Tischgemeinschaft. Will man dies zu-
spitzen, dann kann man formulieren: Nicht mehr die Lehre Jesu bestimmt
das Leben der Kirche, sondern das Leben der Christen bestimmt die Akzep-
tanz oder den Widerstand, ja die Abschaffung der kirchlichen Lehre. Hier
bricht der alte Streit der Stellung von Glaube und Liebe, von fides und

3 Bruno Jordahn, Agape und Abendmahl. Eine liturgiegeschichtliche Betrachtung, aus: Kerygma und Melos. Festschrift für Christhard Mahrenholz, hg. v. Walter Blankenburg u.a., Kassel/Basel/ Tours/London 1970, S.26-39. Hier S.26f.

4 So lautet der Artikel eines Aufsatzes von Heinrich Riehm: Zur Wiederentdeckung der Aga-
pe, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 20 (1976) S. 144-149.

5 Wolfgang Schrage, Der Judasbrief, NTD 10, Göttingen 1993, S.236 identifiziert den Be-
griff Agapen von Judas 12 mit den Herrenmahlsfeiern.

caritate (agape), neu auf. In der Reformationszeit ging es der lutherischen Kirche um die Widerlegung der römisch-katholischen Lehre von der fides caritate formata, dem von der Liebe geformten Glauben. Mit der Lehre Luthers wurde dem entgegengesetzt, daß Christus allein den Glauben formt, also fides Christo formata. Dies ist Ausdruck der Rechtfertigung des Sünders. Das Heil liegt außerhalb des Menschen, seines Vermögens, seiner Kräfte, seines Tuns. Es ist allein in Christus, in seiner Person begründet. Daher läßt der Christ sich durch Wort und Sakrament immer wieder dieses Heil, das außerhalb von uns - extra nos - liegt, zueignen. So wird der Christ durch Christus geformt, gewinnt Christus Gestalt in unserem Leben. Daher bedürfen wir aber der Lehre, des göttlichen Wortes und der Sakramente, die eben nicht in unserer Verfügungsgewalt stehen. Wer sich aber der Liebe bemächtigt, die Erfahrungen menschlicher Gemeinschaft in den Mittelpunkt stellt, läßt sich nicht mehr von Christus die Gerechtigkeit zusprechen, sondern ist auf dem Weg die eigene Gerechtigkeit aufzurichten. Die neue Abendmahlbewegung ist in diesem theologischen Horizont zu verorten. Die Tischgemeinschaft, das Liebesmahl als Erfahrungsort menschlicher Gemeinschaft, dient der Selbstvergewisserung des Menschen, der sich nicht mehr auf seine Sünde und Gottesferne ansprechen lassen will. Diese Liebe wird zum Formprinzip der Abendmahlsfeier. Die Liebe soll den Glauben formen, fides caritate formata, die Liebesgemeinschaft am Tisch soll die Feier des Abendmahles bestimmen. Damit ist der reformatorische Standpunkt verlassen. Das ist nicht nur eine andere Lehre, sondern eine Irrlehre. Denn der menschliche Zugriff auf die Liebe greift an Christus vorbei und beläßt den Menschen bei sich selbst. Auf der Suche nach Gemeinschaft verliert der Mensch die ihm von Christus angebotene Gemeinschaft mit Gott. Denn er sucht diese Gemeinschaft bei sich selbst und nicht bei Christus.

Vom Herrenmahl zum Liebesmahl. Dieser in der Liturgiegeschichte beschrittene Weg verweist auf Tieferes: auf den Verlust der Grundlagen des christlichen Glaubens. Das Bleiben in der Rechtfertigung, das ist die eigentliche Aufgabe, d.h. es geht um das Vertrauen auf das im Herrenmahl von Christus angebotene Heil in den Gaben des Sakramentes.

Um den hier aufgeworfenen Fragen nachzugehen, sollen in diesem Artikel folgende **Thesen** erläutert werden:

1. Der Begriff Liebesmahl (griechisch: Agape) als Bezeichnung für eine karitative und liturgische Mahlzeit findet sich nicht in neutestamentlicher und apostolischer Zeit.
2. Das Abendmahl, die Eucharistiefeier der frühen Kirche, geht auf die Einsetzungsworte Jesu zurück, die Stiftung des Sakramentes als sein Testament bei der Passahfeier in der Nacht, da er verraten wurde. Daher besteht kein Zusammenhang zwischen Eucharistie und Liebes-

mahl (Agapefeier). Das Abendmahl kann deshalb nicht als Tischgemeinschaft gedeutet werden.

3. Die Agapefeier ist vielmehr eine Form der christlichen Mildtätigkeit, die wohlhabende Gemeindeglieder an Ärmern, besonders an den Witwen, übten. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstanden diese abendlichen Mahlzeiten, die der Speisung der Armen dienten und durch Wort Gottes und Gebet mit einem liturgischen Rahmen versehen waren.
4. Der Ursprung dieser Form der Armenspeisung kann in der Darbringung der Gaben im Gottesdienst der christlichen Gemeinde und deren anschließende Verteilung durch die Diakone gesehen werden.
5. Das Liebesmahl war keine unangefochtene Einrichtung der frühen Kirche. Selbst in den eigenen Reihen mußte die Agapefeier gegen Mißstände und üble Verleumdungen verteidigt werden. Von daher ist zu verstehen, daß die ursprünglich in den Häusern gehaltenen Agapen im 3. Jahrhundert in die Kirchen verlegt und dem Bischof unterstellt wurden.
6. Als Armenspeisung und Verteilung von Almosen haben die Agapen eine lange Tradition, die bis in das Mittelalter hineinreicht.
7. Die sogenannte Wiederentdeckung der Agape in der neuen Abendmahlsbewegung ist als ein Irrweg zu bezeichnen. Der Hauptaspekt der Abendmahlsfeier liegt in der Vergebung der Sünden, gemäß des „für euch gegeben“ der Stiftungsworte Jesu, und nicht in einer Tischgemeinschaft.
8. Das Liebesmahl ist zum Deutungsrahmen des Herrenmahles geworden. Dagegen ist die evangelische Kirche zur Umkehr aufzurufen: Vom Liebesmahl zurück zum Herrenmahl!

In der folgenden Darstellung soll in dem ersten Kapitel der Weg vom Herrenmahl zum Liebesmahl umrissen werden. Es geht darum aufzuzeigen, wie das Liebesmahl, genauer, wie ein neues Verständnis der Agapefeier der frühen Kirche das Herrenmahl schrittweise verdrängt hat. Von diesem neuen Verständnis des Liebesmahles her stellt sich dann die Frage, was denn die Liebesmähler in der frühen Kirche waren und welche Quellen zur Verfügung stehen. Im zweiten Kapitel geht es daher um die ersten christlichen Zeugnisse für ein liturgisches, karitatives Liebesmahl vom Ende des zweiten Jahrhunderts an. Im dritten Kapitel werden die Quellen für den liturgischen Begriff Agape in den ersten beiden Jahrhunderten dargestellt und besprochen. An dieser Stelle bricht die kritische Frage auf: Hat es vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts überhaupt so etwas wie ein Liebesmahl gegeben? Die betreffenden Quellen sind daher eingehend zu erläutern. In einem vierten

Kapitel folgt dann der Blick in das Neue Testament, insbesondere in die schon erwähnte Stelle aus dem Judasbrief. Im fünften Kapitel geht es um die aus der Forschung hervorgegangenen Konsequenzen für die Praxis der Abendmahlsfeiern, um die sogenannte Wiederentdeckung der Agapen. Den Abschluß bildet das sechste Kapitel, in dem aus der dargestellten Entwicklung vom Herrenmahl zum Liebesmahl die Forderung nach einer Wiederentdeckung des Herrenmahls erhoben wird. Mit einer kurzen Zusammenfassung sollen die hier an den Anfang gestellten Thesen dann noch einmal aufgenommen und konkretisiert werden.

Um der Verständlichkeit willen wurden in diesem Aufsatz die zitierten Quellen gleich in deutscher Übersetzung angeboten, es wurde weitgehend auf Fachbegriffe verzichtet und nur die nötigsten Literaturangaben aufgenommen. So soll der Versuch gemacht werden, dieses liturgiewissenschaftliche Spezialgebiet, das doch bis in die Praxis der Abendmahlsfeier hineinwirkt, einem größeren Kreis zugänglich zu machen. Die Zwischenüberschriften sollen eine Hilfe sein, in dem doch umfänglichen Artikel den roten Faden der Darlegung auch im Überblick zu erkennen. Daher sei die Kapiteleinteilung auch in einer Übersicht hier vorweg wiedergegeben:

I	Vom Herrenmahl zum Liebesmahl	S. 235
II	Liebesmähler - Die frühchristlichen Agapen	S. 246
III	Der liturgische Begriff Agape in den ersten beiden Jahrhunderten	S. 255
IV	Das Liebesmahl (Agape) im Neuen Testament	S. 273
V	Die Wiederentdeckung der Agapen	S. 276
VI	Aufruf zur Wiederentdeckung des Herrenmahles	S. 283

I

Vom Herrenmahl zum Liebesmahl

Vom Herrenmahl

Die Abendmahlsworte unseres Herrn Jesus Christus, in der Nacht da er verraten wurde, sind das Testament, das er seiner Kirche hinterlassen hat. Von diesem Neuen Testament lebt die Kirche. Darum steht die Feier des Abendmahles im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens. Es ist das Mahl des Herrn. Die Feier des Abendmahles ist begründet in der Stiftung durch Christus selbst. „Mit großem Bedacht und Ernst“ hat er hier das Sakrament gestiftet, „welchs bis ans Ende der Welt mit großer Reverenz und Gehorsamb gebraucht worden und ein stetes Gedächtnis seins bitteren Leidens und Sterbens und aller seiner Guttaten, eine Versieglung des neuen Testaments, ein Trost aller betrübten Herzen und stetes Band und Vereinigung der

Christen mit ihrem Haupt Christo und unter sich selbst sein sollte“⁶. Weil das Abendmahl vom Herren eingesetzt ist, darum trägt es im Neuen Testament den Namen „Herrenmahl“. Der Apostel Paulus leitet die Überlieferung der Abendmahlsworte folgendermaßen ein: „Denn ich habe von dem HERRN empfangen, was ich euch weitergegeben habe“ (1.Korinther 11,23). So ist die Feier des Abendmahles, die vom Herrn gestiftet ist, empfangen und weitergegeben worden durch die Jahrhunderte hindurch. Alle Ausformungen und Veränderungen mußten und müssen sich bis heute an den Stiftungsworten Jesu messen lassen. Die entscheidende Frage ist, ob, wenn man zusammenkommt, dort das Herrenmahl gehalten wird⁷. Die Stiftungsworte des Herrn sind durch die Jahrhunderte hindurch, bei allen Reformen und besonders in der lutherischen Reformation, für die Feier des Abendmahles die einzige Richtschnur und Regel gewesen.

Das reformierte Abendmahlsverständnis

Aber schon die reformierte Theologie kehrte die Maßstäbe um und stellte die Vernunft über die Schrift, das eigene Verstehen über die Stiftungsworte des Herrn. Zwingli schrieb in seiner *Fidei ratio*: „Ich glaube, nein, ich weiß, daß alle Sakramente soweit entfernt sind, die Gnade mitzuteilen, daß sie sie noch nicht einmal mit sich bringen und verwalten.“⁸ Zu den Stiftungsworten Jesu selbst schrieb er an anderer Stelle: „Wenn aber der Glaube diesen Sinn (die wörtliche Bedeutung der Worte: Das ist mein Leib, Anm. d. Vf.) nicht ertragen kann, ... dann wird eine gänzlich andere Bedeutung dieses Wortes an der Stelle vorliegen, was nun immer ungelehrte oder gottlose Leute für ein Geschrei machen mögen. Es wird also nach unserem Urteil das Wort „ist“ hier im Sinne von „bedeutet“ verwendet... Und alles das, was nur irgendwie im Körper und irgendwie empfindbar ist, kann keineswegs Glaubensgegenstand sein.“⁹ Hier wird deutlich, wie die philosophische Abwendung vom Körperlichen und Hinwendung zum vermeintlich Geistlichen ein wörtliches Verstehen der Stiftungsworte nicht mehr ertragen konnte.

Entstehung einer Geschichtsphilosophie

Ein weiterer Schritt der Loslösung von den Stiftungsworten erfolgte durch den Deismus in England und der Aufklärung, besonders in Frankreich, die die Grundlagen des christlichen Glaubens erschütterten. Hier kam

6 Konkordienformel, *Solida Declaratio* VII: Vom heiligen Abendmahl §44, BSLK, 985f.

7 Vgl. 1. Korinther 10,20. Der Apostel Paulus urteilte, daß bei den Korinthern nicht das Herrenmahl gefeiert würde, weil dort jeder sein eigenes Mahl einnähme, Essen und Trinken also die Stiftung Jesu nicht mehr erkennen ließen.

8 Ulrich Zwingli (1484-1531), *Fidei ratio ad Carolum Quintum*, 3.VII.1530, in: H. A. Niemeyer (Hg.), *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig 1840, S.24.

9 Ulrich Zwingli, *Kommentar über die wahre und die falsche Religion*, zitiert nach F.Lau, *Der Glaube der Reformatoren*, Wuppertal 1988, S.360f.

es zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel. Nicht mehr der Herr Jesus Christus und sein Wort, sondern der Mensch und seine Vernunft wurden bestimmend in Theologie und Kirche.

Für das Verständnis der Stiftungsworte Jesu wurde der Wandel der Kirchengeschichtsschreibung von Bedeutung. Grundlegend ist hier die Auffassung von „Geschichte“. Vom Judentum her ist die Geschichte im Christentum als Heilsgeschichte verstanden worden. Der Sinn der Geschichte wurde in Gott gesehen und das Ziel aller Geschichte war die außer-geschichtliche Vollendung durch Gott. Mit der Aufklärung setzte dann jedoch der Versuch ein, in der Geschichte einen immanenten Sinn aufzuweisen. Es entstand die Geschichtsphilosophie. Einen bedeutenden Entwurf legte Auguste Comte (1798-1857)¹⁰ vor. Er unterschied drei Stadien der Geschichte: 1. ein theologisches Stadium, darin werden die Naturerscheinungen durch das Handeln übernatürlicher Personen erklärt; 2. ein metaphysisches Stadium, darin werden die Naturerscheinungen durch Bezugnahme auf abstrakte Wesenheiten strukturiert; 3. ein positives Stadium, darin wird auf letzte Erklärungen verzichtet und der Blick ganz auf die wissenschaftliche Erfassung der Naturerscheinungen konzentriert. Der unter 3. als letztes Stadium der Geschichte formulierte Positivismus beruft sich auf Gegebenes im Gegensatz zu Fiktionen, setzt Wissenschaft gegen Theologie. Damit wurde der Weg dafür bereitet, die Kirche als menschlichen Zusammenschluß und die Dogmen der Kirche als variable Lehrmeinungen zu verstehen. Die Kirchengeschichtsschreibung wurde von dieser Geschichtsphilosophie stark beeinflusst.¹¹ Gegen die aus der Schule Hegels und dem Deutschen Idealismus kommenden Ansätze einer spekulativen Kirchengeschichtsschreibung entstand ein positivistischer Ansatz, der von der konkreten Tatsächlichkeit und dem Gedanken der Entwicklung seinen Ausgangspunkt nahm. So kann von der „Durchsetzung des prinzipiellen Historismus im Sinne einer Aufhellung der Tatbestände und Zusammenhänge durch das immanente Kausalprinzip unter Preisgabe des heilsgeschichtlich-supranaturalen Charakters“¹² gesprochen werden. Im Sinne der Durchsetzung des Historismus wird das 19. Jahrhundert auch als „Jahrhundert der Geschichte“ bezeichnet. In der Kirchengeschichtsforschung wurde das Werk Adolf von Harnacks bahnbrechend. Er lenkte die Forschung auf die alte Kirche. Es erfolgte ein beispielloser Aufschwung. In der Person und dem Werk Harnacks kam allerdings zugleich auch der dem Positivismus innewohnende antidogmatische Affekt

10 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 Bde., 1830-42, in Auszügen deutsch: *Soziologie*, 3 Bde. 1923.

11 Schon Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755), der „Vater der modernen Kirchengeschichtsschreibung“ (so F.Christian Baur), sah die Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung in einer an den Tatsachen orientierten Arbeit im Gegensatz zu einer „dogmatischen“ Haltung. Diesen antidogmatischen Affekt brachte Comte in ein geschichtsphilosophisches System.

12 M.Schmidt, Art. „Kirchengeschichte I. Kirchengeschichtsschreibung“, *RGK*³ 3, 1429.

deutlich zum Ausdruck. Die von Harnack geprägte Dogmengeschichte und damit auch die Kirchengeschichtsschreibung brachten eine bewußte Ablehnung des kirchlichen Dogmas zum Ausdruck.¹³ Der positivistischen Orientierung blieb auch der Nachfolger Harnacks in Berlin, Hans Lietzmann, dessen Werk uns im Weiteren noch beschäftigen wird, treu. Das immanente Kausalprinzip führte zur Vorherrschaft von Fortschritt und Entwicklung als Sinn stiftende Grundgedanken.

Das Gemeindemahl als Leitbild

Damit hatte sich eine einschneidende Wende vollzogen: Das Abendmahl wurde nicht mehr als Stiftung Jesu, als Herrenmahl angesehen, sondern nun wurde die Heilige Schrift als Quellentext gesehen, der mit den üblichen philosophischen und historischen Methoden zu untersuchen sei. Auf der Suche nach dem „Historischen“ ging das Herrenmahl als Stiftung Jesu verloren. Dafür wurden die Quellentexte nun historisch verortet: d.h. sie wurden nach den historisch immanenten Entstehungsursachen und der historischen Fortentwicklung befragt. Das Herrenmahl wurde zum Mahl der Gemeinde, zum Gemeinschaftsmahl der christlichen Gemeinde. In dem Werk von Hans Lietzmann wurde erstmals das urchristliche Liebesmahl, die Agape, zum Deutungsschema für das Herrenmahl. In seinem wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Werk „Messe und Herrenmahl“ hat er dies ausgeführt.

Hans Lietzmann

Als Nachfolger Harnacks und als Verfechter des Positivismus ist auch in dem Werk Lietzmans der Gedanke einer immanenten Entwicklung festzustellen.¹⁴ Der Versuch, sich an die reinen Fakten zu halten bewahrt ihn nicht davor, aus den Fakten eine Geschichte zu konstruieren, die nur immanente Begründungszusammenhänge zuläßt. Sein Hauptwerk stellt quellennah in Form einer Erzählung die Geschichte der Alten Kirche dar.¹⁵ Doch die herangezogenen Quellen werden durch Mutmaßungen ergänzt, Lücken durch vermeintliche Entwicklungen oder rückwirkende Interpretationen geschlossen. So liest sich seine „Geschichte der Alten Kirche“ nicht wie eine auf die Fakten begrenzte Darstellung, sondern vielmehr wie ein Roman. Als Beispiel sei der unser Thema betreffende Abschnitt zur Abendmahlsfeier der Urgemeinde zitiert:

13 Vgl. Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde. (1885-89) ⁵1931. Harnack stellt die Entwicklung des Dogmas als Geschichte des Fortschritts vom AT zum Evangelium dar, als Geschichte des Abfalls durch die Verbindung des Evangeliums mit der griechischen Metaphysik und als Geschichte der Auflösung des Dogmas durch Luther und des Fortschritts zu reiner Gesinnungsgemeinschaft.

Für unser Thema s. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde. Leipzig 1924.

14 Man könnte sagen, daß Lietzmann Harnacks These von der Hellenisierung des Christentums auf die Abendmahlslehre übertragen und angewandt hat.

15 Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd.1-4, Berlin und Leipzig 1932-44.

„Die Erfahrung der Erscheinungen des Auferstandenen zitterte noch in den Herzen nach, und wenn man auch sehnüchlig seine endgültige, aller Welt sichtbare Wiederkunft erwartete, so wußte man doch auch, daß der vom Tod Erstandene unsichtbar bei den Seinen weilte, so oft zwei oder drei versammelt waren in seinem Namen. Jetzt gewann die Tischgemeinschaft eine tiefere Bedeutung. Wenn sich die Jünger nach frommer jüdischer Sitte zum Mahl vereinigten und einer über das Brot den Segen sprach, so erneuerten sich ihnen die glücklichen Tage, an denen einst der Meister ihnen das Brot gesegnet und es gebrochen hatte: Er war wieder unter ihnen und sie wurden sich seiner Gegenwart bewußt. Die Geschichte von den Emmausjüngern klingt wundervoll in dieses Empfinden aus. Und das Wissen um die Gegenwart Jesu und das heimliche Glück des Besitzes höchster göttlicher Gnade machte das schlichteste Mahl in der bescheidensten Hütte zu einem Vorschmack des himmlischen Freudenfestes, das den Herrn mit den Seinen zur messianischen Tafelrunde vereinigen würde.“¹⁶

Der Anspruch des Positivismus, sich auf das Gegebene anstelle der Fiktion und des Dogmas zu berufen, ist in diesem Werk kaum zu erkennen. Der zitierten Darstellung liegt die große Monographie Lietzmanns zugrunde: „Messe und Herrenmahl“. Hier hat Lietzmann seine Thesen zur Entstehung und Entwicklung des Herrenmahles ausgeführt und begründet. Sie sollen in Kürze dargestellt werden.

Lietzmann, „Messe und Herrenmahl“

Seinen Ausgangspunkt nimmt Lietzmann bei der Kirchenordnung Hippolyts (215 n. Christus)¹⁷. Hier findet er die altchristlichen Liebesmahle grundlegend beschrieben:¹⁸ Die Agape, als Herrenmahl bezeichnet, findet im Haus eines Privatmannes statt, der zugleich der einladende Gastgeber ist, also die Kosten trägt. Den Vorsitz führt normalerweise der Bischof, sonst ein Presbyter oder Diakon. Volle Mahlgemeinschaft haben die getauften Christen, während die Katechumenen¹⁹ nur stehend dem Mahl beiwohnen dürfen. Zu Beginn der Mahlzeit spricht ein Kleriker über dem Brot ein Dankgebet, bricht es und verteilt es unter die anwesenden Getauften. Die Katechumenen erhalten exorziertes Brot. Jeder Teilnehmer an dem Mahl hat einen Becher vor sich, über dem er ein Dankgebet spricht, ehe er daraus trinkt und zu essen beginnt. Dabei soll er dankbar des Gastgebers gedenken. An die Stelle dieser Normalform kann auch eine einfache Verteilung von Le-

16 Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Bd.1, Berlin und Leipzig 1937, S.54f.

17 Die Kirchenordnung, die um 215 in Rom von Hippolyt verfaßt wurde, kann nur aus späteren Quellen rekonstruiert werden. Grundlegend ist die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung, vgl. Kapitel II, S. 252f.

18 Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, AKG 8, Bonn 1926. Zum Folgenden vergleiche S.197-199.

19 Katechumene ist der altkirchliche Ausdruck für die Taufbewerber, die also noch nicht getauft sind, sondern noch in der kirchlichen Unterweisung stehen.

bensmitteln treten, die mit nach Hause genommen werden. Auch die Feier einer solchen Agape in der Kirche ist etwas Geläufiges.²⁰

Nun stellt Lietzmann zwischen den *Canones Hippolyti* und der koptischen Kirchenordnung einerseits und der Kirchenordnung Hippolyts andererseits eine Abweichung in der Stellung des Brotbrechens fest. In der Kirchenordnung Hippolyts und den *Canones* findet das Brotbrechen vor, im koptischen Text nach der Mahlzeit statt. Der gemeinsame Kern sei „die Verbindung einer Gemeindemahlzeit mit dem Ritus des Brechens und Verzehrens eines durch Gebet geweihten Brotes“²¹. Aus einer Gegenüberstellung der Kirchenordnung des Hippolyt mit der jüdischen Feier des Sabbateingangs (=Kiddusch) folgert Lietzmann, „daß die Agape in ihrem Ritus völlig einer der mit religiöser Weihe bekleideten jüdischen Mahlzeiten entspricht, wie sie jederzeit von einer Gemeinschaft von Freunden begangen werden konnten“²². Danach ergeben sich nach Lietzmann zwei Grundtypen der Mahlfeier:

1. *Jerusalemener Urgemeinde*: Das Mahl der Jerusalemener Urgemeinde wurde in Fortsetzung der alten Tischgemeinschaft, die unter dem historischen Jesus begonnen hatte, als Brotkommunion-Agape (=Liebesmahl) gefeiert.²³

2. *Paulus (Markusevangelium)*: Dieses Mahl wurde in Anknüpfung an die letzte Mahlzeit Jesu gefeiert: Brotbrechen - Mahl - Weinsegnung (=sakramentale Eucharistiefeier).²⁴

Zum Mahl der Jerusalemener Urgemeinde führt Lietzmann aus, daß das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl gewesen sei.²⁵ Die Urgemeinde setze vielmehr in der Feier des Brotbrechens einfach die Mahlzeiten des irdischen Jesus fort. Aus jüdischer Sitte heraus wurde dann bald der Segensbecher aufgenommen. In der Agapeordnung Hippolyts liege der Ritus dieser ältesten Form der Eucharistie vor. Zu einer sakramentalen Feier sei dieses Mahl erst durch den Apostel Paulus geworden. Dessen Abendmahlsauffassung stamme aus einer Offenbarung des Erhöhten. Bei diesem paulinischen Mahltyp sei der eigentliche Kultakt des Abendmahles im engeren Sinn nur ein Teil eines

20 Soweit die Darstellung der Kirchenordnung Hippolyts bei Lietzmann. Die Darstellung kann verglichen werden mit dem zitierten Abschnitt der Kirchenordnung Hippolyts nach der Ägyptischen Kirchenordnung, s.u. Kapitel II, S. 252ff.

21 Lietzmann, a.a.O., S.202.

Der hier konstruierte fundamentale Gegensatz ist angesichts der schwierigen Quellenlage äußerst bedenklich. Die Apostolische Überlieferung des Hippolyt von Rom (215) ist nicht direkt überliefert, sondern muß aus folgenden Quellen rekonstruiert werden, deren Abhängigkeitsverhältnis untereinander umstritten ist: das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen, dessen Epitome, die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung, das Testamentum domini und die *Canones Hippolyti*. Vgl. dazu die Angaben bei Berthold Altaner/Alfred Stuiber, *Patrologie*, Freiburg, Basel, Wien 1978.

22 Lietzmann, *Messe*, S.210.

23 A.a.O.250.

24 A.a.O.251.

25 A.a.O.212.

allgemeinen Mahles der Gemeinde, die man später Agape nannte. Lietzmann sieht darin ein genaues Abbild der jüdischen Festmahlzeit im engeren Kreis der Genossen: Brotsegen am Anfang, Weinsegen am Schluß, dazwischen die eigentliche Mahlzeit. Die Umstellung des Bechers an den Anfang der Mahlzeit sei dann eine Einrichtung dieses paulinischen Typus, um ihn von dem halb profanen Teil der Mahlzeit zu sondern.

Die Entwicklung geht dann nach Lietzmann folgenden Weg: Die Trennung dieser beiden Teile (kultisches Mahl und Agapemahl) führt über die Didache zur Kirchenordnung Hippolyts. Sie wurde notwendig als die Gemeinde wuchs und die Mahlzeiten nicht mehr alle Mitglieder umfassen konnten. Die Eucharistie wurde mit dem Wortgottesdienst am Sonntagmorgen verbunden. Mit dieser Verlegung der Eucharistie in den Morgengottesdienst war der alten Agapefeier ihre kultisch zentrale Bedeutung genommen. Die Agape verlor ihren eucharistisch-sakramentalen Charakter und wurde wieder, was sie einst gewesen war, eine durch Gebet und Brotbrechen eingeleitete kultische Mahlzeit kleinerer Kreise.²⁶

In dieser Darstellung Lietzmans wird der interesseleitende Entwicklungsgedanke sehr deutlich. Entstehung und Entwicklung des Abendmahles werden im Rahmen innerweltlicher Kausalität gedeutet. Ein Stiftungswort Jesu wird nicht einmal mehr erwähnt. Anstelle dessen tritt die These vom doppelten Ursprung des Abendmahles: einerseits führt die Urgemeinde in Jerusalem die vorösterlichen Gemeinschaftsmahle Jesu einfach fort und andererseits gestalten die hellenistischen Gemeinden unter Paulus ein Totengedächtnismahl. Beide Male steht die Mahlgemeinschaft der Gemeinde im Mittelpunkt. Das Herrenmahl hat aufgehört zu existieren. An seine Stelle ist das Gemeinschaftsmahl getreten. Das Liebesmahl, die Agape, ist zum Deutungsrahmen der Abendmahlsfeier geworden. Damit ist der Weg vom Herrenmahl zum Liebesmahl beschritten.

Die Aufnahme der Thesen Lietzmans

Wie sich dieses Deutungsschema, das Gemeindemahl (Agape) als Ursprungsform des Herrenmahls, mit der Zeit durchgesetzt hat, soll anhand der einschlägigen Lexikaartikel zum Begriff „AGAPE“ verdeutlicht werden.

Im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament ist zu lesen:

„Agape wird terminus technicus für das brüderliche Liebesmahl, das sich aus den Anfängen der Mahlgemeinschaft entwickelt und auch in sozialer Hinsicht bedeutsam sich auswirkt.“²⁷ Der Fachbegriff Agape wird hier schon auf Judas 12 angewandt. Darin erkennt man eine Übernahme der Thesen Lietzmans. Die Quellentexte der ersten drei Jahrhunderte geben allerdings keine so deutliche Auskunft, wie es nach Stauffer scheinen mag. Von einem Fachbegriff (terminus technicus) Agape schon im 1. Jahrhundert zu sprechen

26 A.a.O.258-260.

27 E. Stauffer, Art. „Agape“, ThWNT I, 55.

ist verfehlt. Der Begriff Agape im Sinne einer liturgisch, karitativen Mahlzeit ist erst ab dem 3. Jahrhundert eindeutig feststellbar.²⁸ Zuvor ist dieser Begriff je nach Kontext mit verschiedensten Bedeutungen belegt: als Liebesmahl, als Eucharistie, als Almosen, als Bruderliebe... So muß in den ersten beiden Jahrhunderten in der Bedeutung des Begriffs Agape stark differenziert werden. Eine solche differenzierte Sicht und Beschreibung liegt in den älteren Artikeln zum Begriff Agape vor. Mit der Rezeption der Ausführungen von Lietzmann geht dann diese Differenzierung verloren und weicht der Konstruierung eines ungeschichtlichen (!) Agapebegriffs im Sinne der positivistischen Darstellung²⁹: Aufhellung der Tatbestände und Zusammenhänge durch das immanente Kausalprinzip.

Geht man zeitlich vor das Werk Lietzmans, so findet man bei Theodor Zahn eine sehr differenzierte Darstellung der Agapen:³⁰

„Das Wort Agape diente in der alten Kirche, auch der lateinischen, zur Bezeichnung gewisser Bethätigungen der Bruderliebe oder auch der gesamten christlichen Liebesthätigkeit, insbesondere aber gewisser Mahlzeiten mehr oder weniger gottesdienstlichen Charakters.“ In dieser Umschreibung wird das weite Bedeutungsspektrum des Begriffs Agape sehr deutlich. Bis in das 2. und 3. Jahrhundert ist von einer solchen differenzierten Begriffsbedeutung auszugehen. Als sicheren Ausgangspunkt der Agapen als Liebesmahl setzt Zahn die Schilderung Tertullians (197 n. Chr.) an. Dabei betont er, daß diese Agapen nicht mit der Eucharistie verbunden waren. Der Grundsatz, die Eucharistie nüchtern zu empfangen war so selbstverständlich, daß Augustin ihn auf eine Anordnung des Apostel Paulus (1.Korinther 11,34) zurückführte. Diese Praxis schloß eine Verbindung von Eucharistie und Agape aus. Bei der Schilderung der Agapen im 3. und 4. Jahrhundert betont Zahn den karitativen Charakter. Für die Zeit vor der Mitte des 2. Jahrhunderts formuliert Zahn sehr vorsichtig. Wenn er hier eine Verbindung der Eucharistie mit einer wirklichen Mahlzeit sieht, dann verwendet er bewußt nicht den Begriff Agape. Vielmehr sieht er die Verbindung des Abendmahles mit einer Mahlzeit, die bis in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts fort dauerte, von Judas 12 und 1.Korinther 11 her als gegeben an. In diesem mit einer Mahlzeit verbundenen Abendmahl sieht er „die Wurzel der von da ab auseinandergehenden Geschichte sowohl der Eucharistie als der Agape.“

In sehr fundierter Weise ist der Lexikonartikel von Karl Völker geschrieben.³¹ Dieser beruht auf seinem im gleichen Jahr erschienenen Werk „Mysterium und Agape“. Die Hauptthese seines Buches lautet: „Die Agape als richtige Mahlzeit, an der Christen teilnehmen, taucht erst im sogenannten

28 Vgl. dazu Kapitel II.

29 Der Positivismus will allein das Gegebene betrachten, losgelöst von allem Fiktiven, und konstruiert dabei doch nur selbst eine neue Fiktion: eine Welt ohne Gott.

30 Theodor Zahn, Art. „Agape“, RE³ I (1896) 234-237.

31 Karl Völker, Art. „Agapen“, in: RGG² I (1927), Sp.143-144.

Zeitalter der Patristik auf³². Im nachapostolischen Zeitalter ist nach Völker eine Verbindung der Eucharistie mit einer richtigen Mahlzeit ebensowenig nachweisbar, wie das Vorhandensein von Agapen im Sinne von gemeinsamen Mahlzeiten mit karitativ-erbaulichem Grundcharakter. „Das regelmäßige Mahl der christlichen Gemeinde im nachapostolischen Zeitalter war die Eucharistie, die auch gelegentlich Agape genannt wird.“³³ Diese Ausführungen Völkers, die nur ein Jahr nach dem Werk Lietzmanns erschienen, haben erstaunlicherweise kaum Beachtung gefunden.

Sehr gedrängt und zusammengefaßt sind die Ausführungen Völkers in dem Lexikonartikel RGG². Er beschränkt seinen Artikel auf die Liebesmahlzeiten und setzt daher ein mit den „ersten zuverlässigen Angaben über die Veranstaltung von Agapen“ bei Tertullian. „Es sind Liebesmahlzeiten, die von bemittelten Gemeindegliedern in ihren Privathäusern zugunsten anderer veranstaltet werden, mit einer dreifachen Abgrenzung: Pflege der christlichen Geselligkeit, charitative Hilfeleistung an den Unbemittelten und Erbauung.“³⁴ Völker verweist darauf, daß der Ursprung der Agapen umstritten sei. Der differenzierte Sprachgebrauch in den ersten Jahrhunderten und die fehlenden Quellen für eine Agape in der nachapostolischen Zeit führen Völker dazu, das Entstehen der Agapen als selbständige Einrichtung mit dem 2. Jahrhundert anzusetzen. Er vermutet, daß sie im Kampf mit der Gnosis³⁵ feste Formen angenommen haben. Ursprung und Ausklang der Agapen bleiben jedoch im Dunkeln.

Diese sehr differenzierte, von den Quellen ausgehende und sich nicht in Mutmaßungen verlierende Darstellung zu den frühchristlichen Agapen ist bis heute unübertroffen. Völker läßt sich nicht durch eine positivistische Orientierung dazu verleiten, die Quellen in eine immanente Entwicklungslinie unter dem Leitgedanken eines Fortschritts hineinzuzwängen. Um so bedauerlicher ist es, daß die Gedanken Völkers nicht aufgenommen wurden, vielmehr die Ausführungen Lietzmanns sich durchgesetzt haben. Dies wird in den folgenden Lexikaartikeln deutlich.

J. Leipoldt führt in seinem Artikel³⁶ in der Literaturangabe das Werk Völkers auf, das von Lietzmann fehlt. Inhaltlich ist von den Ausführungen Völkers jedoch nichts mehr zu spüren. Er beginnt mit dem urchristlichen Abendmahl als einer sättigenden Mahlzeit, die vom Ende der Apostelzeit an den Namen Agape trage. Im zweiten Jahrhundert werde Agape der Name außergottesdienstlicher Mahlzeiten, die den Notleidenden dienen solle. Leipoldt stellt also das Entstehen der Agapen als konsequente Entwicklung,

32 Karl Völker, *Mysterium und Agape*. Die gemeinsamen Mahlzeiten der alten Kirche, Gotha 1927, S.147.

33 Völker, *Mysterium und Agape*, S.114.

34 Völker, Art. „Agapen“, 144.

35 Die Gnosis ist eine zur Zeit der frühen Kirche weit verbreitete Erlösungsreligion, in der das Wissen und die Erkenntnis (=Gnosis) göttlicher Geheimnisse im Mittelpunkt stehen.

36 J. Leipoldt, Art. „Agapen“ in: RGG³ I (1957), Sp.169f.

Ausgliederung aus dem Abendmahl dar. Darin sind Lietzmanns Ausführungen deutlich wiederzuerkennen.

In ähnlicher Weise ist die Schilderung von J. A. Jungmann aufgebaut.³⁷ Nach den Ausführungen über Agape als neutestamentlichem Liebesbegriff folgt ein neuer Abschnitt „II. Agape als Mahl“. Dort schreibt Jungmann: „Agape ist das gemeinsame abendliche Mahl der Christen in den ersten Jhh. unter dem Vorsitz des Bischofs oder seines Stellvertreters, das zum Ausdruck der Bruderliebe (Agape) von wohlhabenden Gemeindegliedern veranstaltet wurde.“³⁸ Er schreibt, daß die Agape im vollen Licht und mit dieser Bezeichnung am Ende des 2. Jahrhunderts erscheint. Doch beginnt er mit der zitierten Verallgemeinerung einer Mahlzeit in den ersten Jahrhunderten, sieht im weiteren auch eine Verbindung mit der Eucharistie und führt erstmals die Entstehung ausdrücklich nach Lietzmann auf den Brauch des jüdischen Festmahls zurück. Eine Bestätigung findet er im Regelbuch von Qumran. Hier tritt zum positivistischen Ansatz, den er von Lietzmann übernommen hat, die religionsgeschichtliche Parallele. Damit tritt zu der Konstruktion einer Entwicklungsgeschichte gleichzeitig die Relativierung durch den religionsgeschichtlichen Vergleich hinzu.

Für die heutige Forschung maßgebend und bestimmend ist der Artikel von Wolf-Dieter Hauschild in der Theologischen Realenzyklopädie.³⁹ Er beginnt mit einer knappen Definition: „Als Agapen werden in der altkirchlichen Literatur seit dem 2. Jahrhundert Mahlzeiten bezeichnet, die nicht wie das Sakrament der „Eucharistie“ als symbolisches Kultmahl, sondern als Sättigungsmahl mit liturgischer Gestaltung gefeiert wurden. Bis ins 2. Jahrhundert hinein bilden diese beiden Typen eine einheitliche Feier.“⁴⁰ Zwar wird hier der Begriff auf die Mahlzeiten seit dem 2. Jahrhundert beschränkt, der Begriff also wieder differenzierter gebraucht, doch in der Unterscheidung zweier verschiedener Typen in der Abendmahlsfeier ist Hauschild von den Thesen Lietzmanns abhängig. Dies wird deutlich in der Konstruktion einer Entwicklungsgeschichte. Hauschild setzt ein mit dem Begriff Agape in Judas 12 und zeigt, daß er zugleich die Eucharistie bezeichnen konnte. Schon in dieser Zeit setzt er einen terminus technicus „Agape“ an in der Bedeutung von Gemeinschaft. Und dann folgt inhaltlich die Darstellung der These Lietzmanns, ohne daß dies Erwähnung finden würde: „Der Sache nach sind die Agapen im Urchristentum entstanden, einmal als Mahlzeiten in Verbindung mit dem Todesgedächtnis Christi, zum anderen als religiös bedeutsame Mahlfeiern in Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. Beide Male liegt der Ursprung also in der Person Jesu, in beiden Formen dienten sie primär dazu, der Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes

37 J. A. Jungmann, Art. „Agape II.A. als Mahl“ in: LThK I (1957) Sp.180-181.

38 Jungmann, a.a.O., Sp. 180.

39 Wolf-Dieter Hauschild, Art. „Agapen I. In der alten Kirche“ in: TRE I (1977) S.748-753.

40 Hauschild, a.a.O., S.748.

Ausdruck zu verleihen.“⁴¹ Zu beachten ist, daß hier nicht die Stiftungsworte Jesu (statt dessen das Todesgedächtnis der Gemeinde) im Mittelpunkt stehen. Wird der Ursprung als in der Person Jesu liegend bezeichnet, dann ist der Ursprung nicht in einem ausdrücklichen Befehl Jesu, sondern im erinnernden Tun der Gemeinde an die Person Jesu begründet. Hier liegt die Verschiebung vom Herrenmahl zum Mahl der Liebe sehr deutlich zutage. Die Betonung liegt allein auf der Gemeinschaft. Damit ist das Mahl der Liebe (als Gemeinschaftsmahl) zum Deuterahmen des Herrenmahles geworden. Die beiden Typen von Mahlzeiten führt Hauschild wie Lietzmann auf Paulus (sakramentales Todesgedächtnis) und auf die Jerusalemer Urgemeinde zurück (Brotbrechen, das die Sitte der Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern fortsetzt). Für die Agapen des 2. Jahrhunderts seien beide Mahltypen als Wurzeln anzusehen. Erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts würden die Agapen zu isolierten Feiern als Form der Geselligkeit und der Armenfürsorge.

Ein letzter Schritt in dieser Entwicklung vom Herrenmahl zum Mahl der Liebe findet sich im Artikel von Jürgen Roloff im EKL³.⁴² Die vier neutestamentlichen Einsetzungsberichte, also die Stiftungsworte Jesu, sind nach Roloff der Gattung „kultische Ätiologien“⁴³ zuzurechnen. In diesen Berichten habe sich die liturgische Praxis der Gemeinden niedergeschlagen. Betont wird, daß sich die Einsetzungsberichte dem erschlossenen Gesamtbild des Wirkens Jesu harmonisch einfügen. Dann wird die Entstehungsthese Lietzmanns geschildert und gesagt, daß sich diese nicht durchsetzen konnte. Doch dann fährt Roloff, Gedanken Lietzmanns aufnehmend, fort: „Das letzte Mahl Jesu gehört zwar eng zusammen mit den Mahlzeiten, die er mit seinen Jüngern sowie mit Zöllnern und Sündern hielt und in denen er in Vorwegnahme der messianischen Heilszeit heilvolle Gemeinschaft mit Gott gewährte, aber es stellt ihnen gegenüber zugleich einen Wendepunkt dar: War bisher die Gemeinschaft durch Jesu Gegenwart ermöglicht, so blickt das Abschiedsmahl auf die durch sein bevorstehendes Sterben bestimmte neue Situation aus.“ Durch den Tod Jesu werde die Gemeinschaft mit ihm aber nicht aufgehoben, sondern neu begründet. „Das ist der Sinn der sogenannten Deuteworte, die Jesus mit dem üblicherweise das jüdische Festmahl eröffnenden Tischgebet beim Brotbrechen und mit dem Dankgebet über dem es beschließenden Segensbecher verbindet, wobei ‚Leib‘ die geschichtlich personhafte Existenz, ‚Blut‘ die Lebenshingabe meint ... Die eigentliche Gabe des Abendmahls ... ist die Jünergemeinschaft.“⁴⁴ Sehr deutlich ist

41 Ebd.

42 Jürgen Roloff, Art. „Abendmahl 2. Die neutestamentlichen Texte“ in: EKL³ 1 (1986) Sp. 10-13.

43 Eine kultische Ätiologie ist eine Erzählung, die dem Zweck der Begründung einer gottesdienstlichen Praxis dient.

44 Roloff, a.a.O., Sp.11.

hier, wie das Abendmahl nicht mehr von den Worten Jesu her, sondern von dem Gesamtbild der Tischgemeinschaft Jesu als Jüngergemeinschaft verstanden wird. Das Herrenmahl wird vom Gemeinschaftsmahl (Agape) her gedeutet. „Das eigentliche Abendmahl wurde zunächst als Sättigungsmahl gehalten, das durch das feierliche Brotbrechen mit dem Brotwort einerseits und durch die Darreichung des Segensbechers mit dem Becherwort andererseits umrahmt war.“⁴⁵ Das Herrenmahl ist nach Roloff also lediglich der Rahmen des eigentlichen Gemeinschaftsmahles.

Das neue Leitbild für die Feier des Abendmahles ist damit die Gemeinschaft geworden. Es soll im V. Kapitel aufgezeigt werden, wie die Wiederentdeckung der „Agape“ dieses Leitbild forciert hat. Im EKL heißt es daher folgerichtig im Artikel „Abendmahl“ von Karl-Heinrich Bieritz:

„Als Ausdruck der *Gemeinschaft (communio)* ist das Abendmahl ... das hervorragende Legitimitätsmerkmal der Kirche Jesu Christi. Die vollzogene Tischgemeinschaft gilt als Zeichen der Einheit der Kirche...“⁴⁶ Weiter heißt es dann bei Günther Schnurr im Artikel „Abendmahl 3. Kirchliche und theologische Entwicklung“: „Schon sehr früh habe das Abendmahl tiefgreifende Modifikationen erfahren: „Die das Abendmahl aller Großkirchen beeinträchtigende Abkoppelung der gemeinschaftlichen, ursprünglich mit dem Abendmahl verbundenen Mahlzeit (Agape). In ihr wirkt sich die zunehmende Dominanz des mysterienreligiösen Einflusses über die Verbundenheit mit der jüdischen Mahlfeier aus.“⁴⁷ Noch einmal wird die zweifache Wurzel der Abendmahlsfeier, treu nach der These Lietzmanns, bemüht: Paulus versus jüdische Mahlfeier, Sakrament gegen Gemeinschaft, Dogmatik gegen Ethik. Die neue Abendmahlsfrömmigkeit ist am Aspekt der Mahlgemeinschaft orientiert. Die für die Abendmahlsfeier daraus zu ziehende Konsequenz ist nach Schnurr „die der einladend sich öffnenden Kommunion“⁴⁸.

Abschließend muß geurteilt werden: Das Liebesmahl hat das Herrenmahl verdrängt. Damit ist der Weg vom Herrenmahl zum Liebesmahl an sein Ende gekommen.

II

Liebesmähler - Die frühchristlichen Agapen

Der Blick auf den Weg vom Herrenmahl zum Liebesmahl läßt die Frage entstehen, was denn eigentlich nun das Liebesmahl, die Agape, sei. Worauf berufen sich diejenigen, die die Agapefeier als die ursprüngliche Form der

45 Roloff, a.a.O., Sp.12.

46 Karl-Heinrich Bieritz, Art. „Abendmahl“ in EKL³ 1 (1986) Sp.5.

47 Günther Schnurr, Art. „Abendmahl 3. Kirchliche und theologische Entwicklung“ in: EKL³ 1 (1986) Sp.14.

48 Schnurr, a.a.O., Sp.21.

Abendmahlsfeier darstellen. Welche historischen Quellen können sie als Beleg heranziehen?

Zur Quellenlage

Für die ersten beiden Jahrhunderte liegen keine Quellen über ein liturgisches Liebesmahl vor, aus denen man einen konkreten Ablauf rekonstruieren könnte. Was in neuerer Zeit über die Liebesmähler der frühchristlichen Zeit geschrieben wurde, beruht zumeist auf Rückschlüssen aus den Quellen des 3. und 4. Jahrhunderts. Denn erst mit dem dritten Jahrhundert liegen sichere Quellen für das Bestehen von Agapen als Mahlzeiten mehr oder weniger gottesdienstlichen Charakters vor. Zwei ausführliche Schilderungen eines Agapenmahles können vorgebracht werden: Die Apologie von Tertullian aus dem Jahr 197 und die Rekonstruktion der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt um 215 in Rom. Die für diese Rekonstruktion grundlegende Quelle ist die Ägyptische Kirchenordnung, aus der hier zitiert werden soll.

Tertullian

Einen festen Ausgangspunkt bietet Tertullian in seiner Apologie. Im 39. Kapitel seiner „Verteidigung des Christentums“ legt Tertullian Rechenschaft ab über „das Tun und Treiben der christlichen ‚Organisation‘“. Er beschreibt das Leben der Christen, ihre Zusammenkünfte und daß sie sich Brüder nennen. So faßt er das christliche Leben in dem Satz zusammen: „Alles ist bei uns allen gemeinsam - außer den Frauen.“ Von diesem Grundsatz her ist es selbstverständlich, daß Menschen von solcher Liebe auch miteinander speisen. Und nun folgt die erste uns vorliegende Schilderung einer Agape:

„Unsere Mahlzeit gibt ihren Sinn vom Namen her zu erkennen: mit einem Ausdruck wird sie bezeichnet, der bei den Griechen ‚Liebe‘ bedeutet [Agape]. Wie teuer der Aufwand sich auch stellen mag, ein Gewinn ist es, um der Frömmigkeit willen Aufwendungen zu machen, da es jedesmal Arme sind, die wir mit dieser Erquickung stärken - nicht in der Weise, wie bei euch Parasiten nach dem Ruhm gieren, ihre Freiheit knechtisch ihrem Bauch zu verdingen, und beim Fressen jede Entwürdigung hinnehmen, sondern insofern bei Gott den Schwachen größere Beachtung zuteil wird. Wenn der Anlaß des Gastmahls anständig ist, dann beurteilt die übrige Abfolge, die vorgeschrieben ist, von dem Anlaß aus! Da sie sich aus einer religiösen Verpflichtung herleitet, läßt sie nichts Niedriges, nichts Ungehöriges zu. Nicht eher legt man sich zu Tisch als ein Gebet zu Gott im voraus verkostet ist; man ißt soviel, wie man für den Hunger braucht; man trinkt soviel, wie Anständigen gut ist. So sättigt man sich wie jemand, der daran denkt, daß er auch zur Nachtzeit zu Gott beten muß; so spricht man miteinander wie jemand, der weiß, daß Gott es hört. Nachdem das Wasser für die Hände gereicht ist

und die Lichter angezündet sind, wird jeder aufgefordert, wie er es aus den heiligen Schriften oder aus eigenem Können vermag, vor den anderen Gott Lob zu singen; damit wird geprüft, in welcher Weise er getrunken hat. Ebenso löst ein Gebet die Tischgesellschaft auf. Von da geht man auseinander, nicht um truppweise Gewalttaten zu verüben oder in Scharen umherzuschlendern oder lüsternen Begierden freien Lauf zu lassen, sondern so, daß man wie zuvor Ordnung und Anstand wahrt – wie jemand, der sich weniger an einer Mahlzeit gelabt hat als vielmehr an einer Lehre.⁴⁹

Die Beschreibung dieses Liebesmahles dient apologetischen Zwecken. So kann man aus den Worten Tertullians die Vorwürfe der heidnischen Umwelt heraushören. Eine abendliche Mahlzeit mit Frauen und Männern gemeinsam, das hatte den Hauch der Anrührigkeit. So ist denn auch dem Liebesmahl der Christen immer wieder der Vorwurf der Unzucht gemacht worden. Tertullian selbst schreibt nur einige Sätze zuvor:

„Denn auch unseren bescheidenen Mahlzeiten werft ihr nicht nur Schändlichkeiten (scelus = Ruchlosigkeit im Sinne des Inzest) vor, sondern brandmarkt sie auch als verschwenderisch.“⁵⁰

Um diese Vorwürfe zu entkräften wird betont, daß das Liebesmahl dazu diene, Arme zu stärken und sie mit der Lehre zu laben.

Drei Vorwürfe gegen das Christentum

An dieser Stelle ist es nötig, einen Blick auf die stereotypen Vorwürfe, die gegen das Christentum erhoben wurden, zu richten. Immer wieder wurden drei Vorwürfe von den Heiden gegen die Christen vorgebracht: der Vorwurf der Gottlosigkeit (Atheismus), der Vorwurf des Kindermordes und des Essens von Menschenfleisch (thyesteische Mahlzeiten) und der Vorwurf sexueller Ausschweifung (Ödipodeische Unzucht).⁵¹ Die ganze apologetische Literatur der frühen Christenheit ist geprägt von der Abwehr dieser Vorwürfe. Bei Athenagoras, in seiner Bittschrift für die Christen, sind diese Vorwürfe schlagwortartig benannt:

„Drei Anschuldigungen erheben sie gegen uns: Gottlosigkeit, Thyesteische Mahlzeiten, Ödipodeischer Umgang (Begattung).“⁵² Auch Tertullian setzt sich in seiner Verteidigungsschrift mit diesen Vorwürfen auseinander. Nach der Einleitung der Apologie nennt Tertullian am Anfang des 7. Kapi-

49 Tertullian, *Apologeticum*, hg. von Carl Becker, München 1984, 186-189.

50 A.a.O. 186/7.

51 Thyestes und Ödipus sind Gestalten der griechischen Mythologie. In der Tragödie „Thyestes“ von Seneca wird geschildert, wie dem nichtsahnenden Thyestes von seinem Bruder Atrous das Fleisch seiner eigenen Söhne zum Verzehr vorgesetzt wird. Von Ödipus wird berichtet, daß er seine eigene Mutter, Iokaste, heiratete.

52 Athenagoras, *Bittgesuch für die Christen an Kaiser Marc Aurel*, um 177, c.3.

tels die Hauptvorwürfe, „die verleumderische Bezichtigung“ gegen das Christentum:

„Man sagt, wir seien die größten Verbrecher wegen des rituellen Kindermordes und des Fraßes von den Gemordeten und wegen der auf das Mahl folgenden Blutschande, die durch das Umstürzen der Leuchter die Hunde - offensichtlich die Kuppler der Dunkelheit - so vorbereiteten, daß die frevelhaften Ausschweifungen mit allem Anstand vonstatten gingen. Man sagt es jedoch immer nur, ohne daß ihr es euch angelegen sein ließe, dem, was man so lange schon sagt, einmal auf den Grund zu gehen.“⁵³

Der Vorwurf des Atheismus wird an dieser Stelle nicht erwähnt, sondern erst im 10. Kapitel der Apologie: „Ihr erweist den Göttern keine Ehren“. Die Abwehr dieses Vorwurfes nimmt bei Tertullian einen breiten Raum ein.

Der zweite Vorwurf der thyesteischen Mahlzeiten hängt aufs engste mit der Feier des Altarsakramentes zusammen. Der Glaube an die Realpräsenz Christi, daß das Brot der Leib Christi und der Wein das Blut Christi sei, führte zum Vorwurf der Menschenfresserei. In auffallender Weise geht Tertullian nicht auf diesen Vorwurf ein. Zum einen unterlag das Abendmahl in dieser Zeit der Arkandisziplin (Schweigepflicht)⁵⁴. Selbst Katechumenen waren noch von der Feier des Abendmahles ausgeschlossen. Erst zum Abschluß des Taufunterrichtes wurden sie in die Eucharistie eingeführt.⁵⁵ Zum anderen hätte eine öffentliche Behandlung der sehr realistischen Vorstellungen der Realpräsenz von Leib und Blut Christi diesen Vorwürfen eher noch Vor-schub geleistet. So schweigen die Apologeten bis auf wenige Ausnahmen zu diesem Vorwurf.

Agape als ödipodeische Unzucht

Der dritte Vorwurf der sexuellen Ausschweifung ist zutiefst mit dem Liebesmahl, der Agape verbunden. Im Dialog Octavius des Minucius Felix ist der Vorwurf sexueller Ausschweifung bei den Liebesmahlen näher ausgeführt:

53 Tertullian, Apologeticum, a.a.O., 80/81.

54 Vgl. z.B. die Ausführungen der Ägyptischen Kirchenordnung, s.u., Kapitel 46: „Dieses aber haben wir euch in Kürze übergeben in Betreff der heiligen Taufe und des heiligen Opfers, da ihr ja vollständig unterrichtet worden seid über die Auferstehung des Fleisches und alles übrige gemäß dem, wie es geschrieben steht. Wenn es sich aber geziemt, etwas anderes zu sagen, so möge der Bischof es denen, welche die Taufe empfangen wollen, in Ruhe sagen; laß es aber nicht die Ungläubigen wissen, es sei denn, daß sie zuerst die Taufe empfangen haben.“ Hans, Achelis, Die ältesten Quellen..., s.u., S.103.

55 Vgl. z.B. die große Katechetische Rede Gregor von Nyssas, in der nach Unterweisung in der Lehre von Gott und der Christologie die Taufe als Zugang zum neuen Leben (Kapitel XXXIII-XXXV) und dann erst die Eucharistie (K. XXXVII) behandelt wird. Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede, hg. von Joseph Barbel, Stuttgart 1971, bes. S.85-88.

„Bekannt sind auch ihre Schmausereien. Alles redet davon... An einem festlichen Tag versammeln sie sich mit allen Kindern, Schwestern, Müttern, Leute jeglichen Geschlechts und Alters zum Schmause. Ist hierauf nach einem reichlichen Gastmahl die Tischgesellschaft erhitzt und die Glut unreiner Lust durch Trunkenheit entbrannt, so wird ein Hund, der an den Leuchter gebunden ist, durch einen vorgeworfenen Bissen gereizt. Er stürzt los und springt zum Fang über die Länge der Schnur, mit welcher er gebunden ist, hinaus. Dadurch wird das verräterische Licht umgestoßen und erlischt. Nun schlingen sie in einer der Schamlosigkeit günstigen Finsternis die Bande unsagbarer Leidenschaft, wie es gerade der Zufall fügt. So sind sie, wenn auch nicht alle durch die Tat, wenigstens durch ihr Mitwissen in gleicher Weise blutschänderisch; entspricht ja alles, was durch die Handlung des einzelnen geschehen mag, dem Wunsche der Gesamtheit.“⁵⁶

Gerade durch den Bericht des Minucius Felix wird deutlich, daß sich die beiden letzten Vorwürfe auf Eucharistie und Agape verteilen. Der Vorwurf der Unzucht auf die Agape, der Vorwurf des Kinderfleischverzehens auf die Eucharistie. Zu dem letzteren Vorwurf wird bei Minucius Felix die Erzählung der Heiden von der Weihe neuer Mitglieder bei den Christen wiedergegeben:

„Ein Kind, mit Teigmasse bedeckt, um die Arglosen zu täuschen, wird dem Einzuweihenden vorgesetzt. Dieses Kind wird von dem Neuling durch Wunden getötet, die sich dem Auge völlig entziehen; er selbst hält durch die Teighülle getäuscht die Stiche für unschädlich. Das Blut des Kindes - welch ein Greuel! - schlürfen sie gierig, seine Gliedmaßen verteilen sie mit wahrem Wetteifer. Durch dieses Opfer verbrüdern sie sich, durch die Mitwissenschaft um ein solches Verbrechen verbürgen sie sich gegenseitiges Stillschweigen. Solche heiligen Gebräuche sind schändlicher als jegliche Heiligtumsschändung.“⁵⁷

So verwundert es nicht, daß in der apologetischen Literatur die Liebesmahle unter drei Stichworten Erwähnung finden: züchtig, maßvoll, karitativ. So legt auch Tertullian den Schwerpunkt der Darstellung darauf, daß die Agape den Armen der Gemeinde bereitet wird und zur Erbauung dient.

Innerkirchliche Ablehnung der Agape

Zugleich führte der stereotype Vorwurf der ödipodeischen Unzucht dazu, daß der Begriff Liebesmahl abgelehnt, ja die Existenz solcher Liebesmahle auch innerkirchlich bekämpft wurde. So kam es zu dem Versuch, die Liebes-

56 Minucius Felix, Octavius, hg. von Alfons Müller, *Des Minucius Felix Octavius*, BKV, *Frühchristliche Apologeten II*, 1913, S.27f.

57 Minucius Felix, Octavius, a.a.O., S.27.

mahlzeiten kirchlich einzubinden. Zu diesem Punkt sind die Kirchenordnungen als Quellen heranzuziehen.

Zuvor ist aber noch ein Blick auf die weitere Verwendung des Vorwurfes der ödipodeischen Unzucht zu werfen. Dieser Vorwurf taucht auch von Seiten der Christen gegen die gnostische Sekte der Karpokratianer auf. Über sie berichtet Clemens von Alexandria:

„Von ihnen und einigen anderen Anhängern der gleichen Irrlehren erzählt man, daß sie sich zu den Mahlzeiten versammeln (denn Liebesmahl [Agape] möchte ich ihre Zusammenkunft nicht nennen), Männer sowohl wie Frauen. Wenn sie sich aber gesättigt haben (beim Sattsein stellt sich die Kypris, die Liebesgöttin, ein⁵⁸, wie es heißt), da stürzen sie den Leuchter um und beseitigen so das Licht, das die Schande ihrer zuchtlosen Gerechtigkeit aufdecken würde, und vermischen sich, wie sie wollen und mit wem sie wollen;⁵⁹“

Von daher wird es verständlich, daß die Bezeichnung Liebesmahl als ein mißverständlicher Begriff ganz abgelehnt wurde. Clemens Alexandrinus schreibt:

„Wenn aber einige mit zuchtloser Zunge jene nach Bratendampf und Brühen duftenden Festgelage ein Liebesmahl (Agape) zu nennen wagen, wobei sie das herrliche und heilbringende Werk des Logos, die geheiligte Liebe, mit ihren Kochtöpfen und ihrem Verschütten von Brühen verunehren und dem Namen mit Trinken und Schwelgen und Fettdampf Schande machen, so täuschen sie sich in der Annahme, wenn sie erwarten, die Verheißung Gottes mit Festessen erkaufen zu können. Denn auch wir selbst rechnen Mahlzeiten und Frühstücke unter die Zusammenkünfte zum Zweck des Frohsinns und nennen, der Vernunft gehorchend, ein solches Zusammenkommen mit Recht Gastmahl; aber der Herr hat solche Schmausereien nicht Liebesmahle (Agapen) genannt... Die Liebe (Agape) aber ist in der Tat eine himmlische Speise, ein Gastmahl des Logos; sie erträgt alles, sie duldet alles, sie hofft alles, die Liebe stürzt nie.⁶⁰“

Tertullian selber hat in späterer Zeit, als er die Großkirche verlassen hatte und Montanist⁶⁰ geworden war, die Liebesmahle der Kirche scharf angegriffen:

58 Clemens von Alexandrien, Teppiche, hg. von Otto Stählin, Des Clemens von Alexandria Teppiche, BKV, Clemens von Alexandria III, 1936, S.263.

59 Clemens von Alexandria, Der Pädagoge, hg. von Otto Stählin, Des Clemens von Alexandria der Erzieher, BKV, Clemens von Alexandria II, 1934, S.12f.

60 Der Montanismus ist eine 172 n. Chr. in Phrygien entstandene radikale Prophetenbewegung.

„Denn dein Gott ist der Bauch, die Bauchhöhle dein Tempel, der Wanst dein Altar, der Koch dein Priester, der Fettdunst vertritt dir den Hl. Geist, die Gewürze sind deine Geistesgaben, dein Prophezeien besteht im Rülpsen ... bei dir brodeln die Agape in den Kochtöpfen, der Glaube dampft in der Küche, die Hoffnung liegt auf den Tellern. Die Agape aber wird um so höher gehalten, weil bei Gelegenheit derselben deine Jünglinge bei den Schwestern schlafen. Natürlich, Anhängsel der Gaumenlust sind Ausgelassenheit und Wollust ... Als der Heiligste gilt bei euch immer der, welcher am regelmäßigsten mitschmaust, die verschwenderischsten Gastmähler veranstaltet und sich am besten aufs Bechern versteht.“⁶¹

Aus allen diesen, auch innerkirchlichen, Andeutungen und Angriffen wird deutlich, daß das Liebesmahl keine unangefochtene Einrichtung der christlichen Kirche war.

Eine geordnete Gestalt der Agape: die Ägyptische Kirchenordnung

Nun aber zu der Darstellung der Agape in den frühen Kirchenordnungen. Wir halten uns an die Ägyptische Kirchenordnung, die die hauptsächliche Quelle zur Rekonstruktion der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt darstellt.⁶² Behandelt werden zuerst die Ämter und Dienste in der Gemeinde. In diesem Abschnitt wird auch sehr detailliert der Abendmahlsritus beschrieben. Dann folgen die Bestimmungen über die Aufnahme neuer Gemeindemitglieder. Nach der Beschreibung des Katechumenats werden Taufe, Firmung und Eucharistieempfang der Neugetauften beschrieben. Dann folgt ein Abschnitt über das Fasten (Kapitel 47). Nun werden die Liebesmahl beschrieben (K. 48-52). Es folgen Abschnitte über das Darbringen von Früchten, über das Osterfasten und die Sorgfalt beim Abendmahl. Die das Liebesmahl betreffenden Kapitel haben folgenden Wortlaut:

„48. Über die Zeit des Essens.

Es ziemt sich für alle, bevor sie trinken, einen Becher zu nehmen und darüber Dank zu sagen und auf diese Weise rein zu trinken und zu essen. Den Katechumenen soll Beschwörungsbrot und ein Becher gereicht werden.

49. Darüber, daß die Katechumenen mit den Gläubigen nicht essen sollen.

61 Tertullian, *De ieiunio adversus psychicos*, hg. von K. A. H. Kellner, Tertullians apologetischen/dogmatischen und montanistischen Schriften, BKV, Tertullian II, 1915, S.557f.

62 Die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung, hg. von W. Till / J. Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts, Berlin 1954. Anhand dieser Ägyptischen Kirchenordnung wurde versucht, die Apostolische Überlieferung des Hippolyt zu rekonstruieren, die um 215 in Rom verfaßt wurde. Vgl. dazu auch die Synopse der Apostolischen Konstitutionen, hg. von Hans Achelis. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I. Die Canones Hippolyti, Leipzig 1891, in: TV 6/1891, Insbesondere S.38-137.

Die Katechumenen sollen sich nicht mit den Gläubigen zum Tisch des Herrn setzen. Der Essende soll jedesmal, wenn man ißt, dessen gedenken, der ihn eingeladen hat, denn deshalb hat er sie (ja) gebeten, unter sein Dach zu kommen.

50. Darüber, daß man mit Einsicht und Genügsamkeit essen soll.

Wenn ihr geziemend eßt und trinkt, trinkt nicht, um euch zu betrinken, damit sich niemand über euch lustig macht und sich euer Gastgeber nicht kränkt über eure Zügellosigkeit, sondern daß er vielmehr bete, die Heiligen mögen zu ihm kommen. Denn Er sagte: „Ihr seid das Salz der Erde.“ Wenn euch allen zugleich Anteile gegeben werden, so sollst du nur deinen Teil nehmen. Wenn ihr also zum Essen eingeladen werdet, so sollt ihr nur bis zu eurer Sättigung essen, damit dein Gastgeber das, was euch übrig bleibt, schicken kann, wem er will, als ob es Überbleibsel von den Heiligen wären, und er sich freut, wenn ihr zu ihm kommt. Wenn die Eingeladenen essen, so sollen sie in Ruhe essen, nicht streitend; aber wenn der Bischof einen auffordert, nach etwas zu fragen, soll er ihm antworten. Und wenn der Bischof spricht, sollen alle aufmerksam schweigen, bis er sie wieder fragt. Wenn aber kein Bischof da ist, sondern nur Gläubige beim Mahle sind, sollen sie vom Priester, falls er anwesend ist, Segen empfangen. Wenn aber keiner da ist, dann sollen sie (ihn) von einem Diakon empfangen. Desgleichen soll der Katechume das Brot der Beschwörung erhalten. Wenn die Laien unter sich ohne Kleriker sind, sollen sie verständig essen. Der Laie kann keinen Segen geben.

51. Darüber, daß man mit einer Danksagung essen soll.

Jeder soll mit einer Danksagung im Namen Gottes essen, denn das ist der Frömmigkeit angemessen, damit wir alle besonnen werden und die Heiden uns beneiden.

52. Über das Mahl der Witwen.

Wenn jemand einmal die Witwen einladen will, soll er alle, die alt geworden sind, speisen und soll sie entlassen, bevor der Abend anbricht. Wenn es ihnen wegen des Loses, das sie gezogen haben, unmöglich ist, (in das Haus des Gastgebers zum Mahle zu kommen), so soll er ihnen Wein und etwas zu essen geben, und sie werden nach Belieben zuhause essen.⁶³

Auffallend ist die Einordnung dieser Abschnitte. Sie stehen im Zusammenhang des Fastens und der Darbringung von Opfergaben. Betont werden diese Mahlzeiten von der Eucharistie geschieden. Es heißt im Abschnitt 47. Über das Fasten:

„... es wird geschehen, daß jemand etwas (gemeint sind wohl Fastenabgaben für die Kirche zur Speisung der Armen, Anm. d. Vf.) in die Kirche bringen will; da kann er (der Bischof, Anm. d. Vf.) nicht ablehnen. Wenn er das Brot zerteilt, so wird er sicher das Brot kosten. Wenn er es aber in Gesellschaft anderer Gläubiger ißt, sollen sie ein einziges Stück Brot aus der Hand des Bischofs empfangen, bevor jeder das Brot, das er vor sich hat, bricht. Denn das ist eine Segensgabe und keine Eucharistie, wie der Leib des Herrn.“⁶⁴

Man kann hier erkennen, wie aus der Darbringung der Gaben, die zur Unterstützung der Armen verwendet wurden, die Feier der Agape entstand. Besonderer Anlaß für die Agapenfeiern waren die Fastenzeiten, in denen man in besonderer Weise Almosen gab. Diese Armenspeisungen wurden auch in den Privathäusern abgehalten (K. 50). Eine besondere Einrichtung war die Witwenspeisung (K. 52). Wegen der immer wieder erhobenen Vorwürfe gegen die christlichen Agapen, wurde in den Kirchenordnungen der Versuch unternommen, diese Mahlzeiten kirchlich einzubinden. Nun wurde darauf gedrungen, daß der Bischof oder in dessen Vertretung ein Presbyter oder Diakon die Leitung übernahmen (K. 50). Der Ablauf der Agapen wurde in den Kirchenordnungen geregelt und durch einen liturgischen Rahmen ergänzt.

Der Ablauf einer Agape

Das Liebesmahl war eine Form, durch die wohlhabende Gemeindeglieder Mildtätigkeit übten und besonders Witwen und sonstige Arme einladen. Zu der Agape wurde von einem Gastgeber eingeladen. Die Räumlichkeiten waren also zumeist private Häuser. Agapen konnten aber auch in der Kirche stattfinden. Das Mahl fand statt zur Zeit der gewöhnlichen Hauptmahlzeit und dehnte sich bis in die Dunkelheit hin aus. Die Agape diente besonders den Armen der Gemeinde. Ein gewisser verdienstlicher Gedanke klingt an, wenn die Gäste dazu angehalten werden, für den Gastgeber zu beten.

Vorstellbar ist es, daß die Agapen aus der Darbringung der Gaben bei der Eucharistie, wie sie schon Justin schildert, herausgewachsen sind und zu einer selbständigen und auch liturgischen Feier wurden.

Nach den Quellen des 3. und 4. Jahrhunderts hatten die Agapen folgenden Ablauf:

Der Bischof eröffnete das Mahl durch Gebet, Brotbrechen und Darreichung eines Bissens an die Gäste. Er leitete das Gespräch bei der Mahlzeit. Am Schluß standen Lobpreis und Schlußgebet.

Agapen als Liebestätigkeit

Wenn solch eine Mahlzeit den Titel Agape trug, dann lag die Betonung auf der Liebestätigkeit. Die Agape kann daher als eine Form der Armenfürsorge und der christlichen Geselligkeit⁶⁵ bezeichnet werden. Agapen in diesem Sinne tauchen zum Ende des 2. Jahrhunderts als selbständige Einrichtungen der Kirche auf. In einer gewissen Nähe dazu stehen die Mahlzeiten zu Ehren der Toten und Märtyrer, die im 4. und 5. Jahrhundert sehr beliebt und verbreitet waren. Auch sie galten der Speisung von Armen, stellen jedoch eine eigene Art von Mahlfeier dar.

Die Agapen als soziale und karitative Einrichtung der Kirche sind bis ins frühe Mittelalter nachweisbar. Auf der Synode von Gangra (341/2, Kanon 11) wurden sie gegen asketische Tendenzen⁶⁶ verteidigt. Die Synoden von Laodicea (343/44, Kanon 27f), Karthago (397, Kanon 30), Orleans (533), das Quinisextum (oder Trullanum 692, Kanon 74) verboten das Abhalten von Agapen in den Kirchen, „da Gott dadurch eher erzürnt als milde gestimmt werde, wenn jemand durch Singen, Trinken und Ausgelassenheit sich seines Gelübdes entledige“⁶⁷.

Ein letzter Hinweis ist das „Gebet zur Agape für die Armen“ im Sacramentarium Gregorianum (715-31). Zahlreiche Belege können auch in späterer Zeit noch angeführt werden für die Agape im Sinne einer Armenspeisung.

III

Der liturgische Begriff Agape in den ersten beiden Jahrhunderten

Zur Quellenlage

Wenden wir uns nun den ersten beiden Jahrhunderten zu, so findet man nur an wenigen Stellen den Begriff Agape im Zusammenhang einer liturgischen, gottesdienstlichen Feier. Ist man sich zudem bewußt, daß der Begriff Agape in dieser Zeit kein terminus technicus, kein Fachbegriff, ist, so wird das Quellenmaterial noch weiter eingeschränkt. Es ist hier nicht möglich, den Begriff Agape in seiner ganzen Differenzierung darzustellen. Für unseren Zusammenhang kommen nur die Stellen in Betracht, in denen der Begriff Agape in irgend einem Bezug zum Gottesdienst der christlichen Gemeinde, oder zu einem kultischen Mahl steht. Dabei wird das Material nun

65 So Wolf-Dieter Hauschild, TRE I, 1977, 750.

66 Askese ist der Verzicht um Christi willen auf Essen, Trinken, Schlaf usw. Einer asketischen Bewegung mußte die Armenspeisung, die oft laut und fröhlich zuzugingen, ein Dorn im Auge sein.

67 Zitiert nach K.Völker, Art. Agapen, RGG², 1927, 144.

auf die nachapostolische Zeit beschränkt. Nach oben hin liegt die Grenze bei dem Ende des 2. Jahrhunderts. Denn mit Beginn des 3. Jahrhunderts sind wir schon bei den Apologeten Clemens Alexandrinus, Tertullian und Minucius Felix angelangt. Diese Quellentexte wurden im II. Kapitel behandelt.

Für den beschriebenen Zeitraum liegt eine kleine Anzahl von Quellen vor, die den Begriff Agape nur sehr nebensächlich im Zusammenhang einer Mahlzeit oder eines Gottesdienstes erwähnen. Da der Sinn des sehr differenziert gebrauchten Begriffs Agape jeweils aus dem Kontext erschlossen werden muß, führen diese Texte kaum weiter. Sie seien hier aber kurz aufgelistet, da sie immer wieder als Belegstellen für ein Liebesmahl genannt werden.

Zeitlich an erster Stelle steht der Brief des römischen Schriftstellers Gaius Plinius Caecilius Secundus

als Legat von Bithynien um 112 an Kaiser Trajan (98-117). Plinius erbitet des Kaisers Rat, weil er ungewiß ist, wie er gegen die Christen in seinem Amtsgebiet verfahren soll. In seinem Brief teilt er eine Beschreibung der christlichen Zusammenkünfte mit, die gefangene Christen (zum Teil unter Folter) ihm geschildert haben:

„Sie versicherten aber, das sei ihre ganze Schuld bzw. ihr ganzer Irrtum gewesen, daß sie die Gewohnheit gehabt hätten, an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen, im Wechselgesang ein Lied zu Christus gewissermaßen als ihrem Gott zu singen und sich durch einen Eid nicht zu einem Verbrechen zu verpflichten, sondern dazu, keine Diebstähle, keine Räubereien, keine Ehebrüche zu begehen, nicht gegen Treu und Glauben zu verstoßen, nichts Hinterlegtes abzuleugnen, wenn es eingefordert werde. Danach sei es ihre Sitte gewesen, auseinanderzugehen und später wieder zusammenzukommen, um ein Mahl einzunehmen, allerdings ein ganz gewöhnliches und harmloses; doch selbst das hätten sie aufgegeben nach meinem Edikt, durch das ich entsprechend Deinen Verfügungen das Bestehen von Hetairien⁶⁸ verboten hatte.“⁶⁹

Was hier unter dem Mahl zu verstehen ist, wird nicht deutlich. Es ist denkbar, daß damit die Eucharistiefeier gemeint ist, über die die Christen auch unter Androhung von Strafen und Folter sicher nicht ausführliche Berichte preisgaben, da dieses eher gegen als für sie gesprochen hätte.⁷⁰ Auf die Existenz eines Liebesmahles kann also an dieser Stelle nicht geschlossen werden.

68 Altgriechische Bezeichnung für eine Gruppe innerhalb der Bürgerschaft mit politischen oder kultischen Aufgaben.

69 Plinius, Brief an Kaiser Trajan, epist. X 96, übers. Antonie Wlosok, in: Rom und die Christen, Stuttgart 1970,

70 Vgl. dazu auch den oben erwähnten Vorwurf der thyesteischen Mahlzeiten. Der Verdacht der Menschenfresserei hätte sicher nicht strafmildernd gewirkt.

Die nun folgenden Hinweise auf eine Agape sind äußerst kurz und nur wenig aufschlußreich. Sie werden in zeitlicher Reihenfolge zitiert:

Epistula Apostolorum (170 ?) c.15:⁷¹

„Und ihr begeht also das Gedächtnis meines Todes, d.h. das Pascha; dann wird man einen von euch, die ihr bei mir stehet, um meines Namens willen ins Gefängnis werfen, und er wird sehr betrübt und traurig sein, weil, während ihr das Pascha feiert, er, der in Gewahrsam ist, es nicht mit euch gefeiert hat. Und ich werde nämlich meine Kraft in der Gestalt eines Engels senden, und die Tore des Gefängnisses werden sich öffnen, und er wird heraus kommen zu euch, um mit euch zu wachen und zu ruhen. Und wenn ihr beim Hahnenschrei meine Agape und mein Gedächtnis vollendet, so wird man ihn wiederum nehmen und ihn zum Zeugnis ins Gefängnis werfen...“⁷²

Schrift an Diognet (ca. 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), V,7:⁷³

„Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett.“

Acta Pauli (185-195), c.25:⁷⁴

„Und drinnen in der Grabanlage herrschte große Liebe; und Paulus und Onesiphorus und alle jubelten. Sie hatten aber fünf Brote und Gemüse und Wasser, und sie waren fröhlich über die heiligen Werke Christi.“⁷⁵

71 *Epistula Apostolorum*, in: H. Duensing, *Epistula Apostolorum*. Nach dem äthiopischen und koptischen Texten herausgegeben. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 152, Bonn 1925, S.13f. Hier nach dem äthiopischen Text zitiert.

72 Diese apokryphe Jüngerbelehrung Jesu bezieht sich auf die in der Apostelgeschichte geschilderte Befreiung des Petrus aus der Hand des Herodes, Apg. 12,1-17. Die Passahfeier der ersten Christen ist hier in diese Geschichte eingetragen: Nach Fasten und Wachen wurde beim Hahnenschrei die Eucharistie als Auferstehungsfeier begangen. Die Eucharistiefeier wird hier mit den Begriffen Agape und Gedächtnis umschrieben. Ein Liebesmahl wird hier also nicht geschildert.

73 Schrift an Diognet, in: Klaus Wengst (Hg.), *Schriften des Urchristentums, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*, München 1984, S.319.

Dieser kurze Satz spricht im Rahmen einer Aufzählung von Vorzügen der Christen wohl eher von deren Gastfreundschaft als von gemeindlichen Mahlzeiten.

74 *Paulusakten*, in: E. Henneke / W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II*, Tübingen 1971, S.247.

75 Im Bericht des Leidens der Thekla befindet sich Paulus fastend in einer offenen Grabanlage. Brot und Gemüse und Wasser sind daher auf das Fasten zu beziehen. Als Thekla aus dem Feuer befreit zu dem Apostel kommt, herrscht große Freude und Liebe. Dies schließt nicht aus, daß nun eine Mahlzeit gefeiert wurde. Nur, es wird davon nichts berichtet. Diese Erzählung hat zum Hintergrund die zur Zeit des Verfassers aufkommenden Versammlungen der verfolgten Christen in den Gräbern.

Schon in die Zeit der Apologeten reicht die *Passio Perpetua*⁷⁶, wo beschrieben wird, wie karthagische Märtyrer 202/3 ihr letztes Mahl als „Agape“ feiern, und die *Thomasakten* (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts)⁷⁷, in denen das Abendmahl zugleich Eucharistie und Agape genannt wird:

„Komm und nimm mit uns teil an dieser Eucharistie, die wir in deinem Namen begehen, Und an dem Liebesmahl, zu dem wir auf deinen Ruf versammelt sind.“

Mit diesen Zeugnissen wird deutlich, wie lange sich ein sehr differenzierter Sprachgebrauch durchgehalten hat. Die angeführten Quellen zeigen, wie der Gebrauch des Begriffs Agape in der Bedeutung von Bruderliebe, Eucharistiefeier und Mahlzeit wechselt. Ein terminus technicus „Liebesmahl“ ist in den geschilderten Texten nicht zu finden.

Es bleiben drei Quellentexte zu besprechen, deren jeweiliger Zusammenhang die Bedeutung des dort gebrauchten Begriffs Agape verdeutlicht. Es sind dies die Ignatiusbriefe, die Didache (Apostellehre) und die erste Apologie Justins.⁷⁸

Eucharistie und Agape bei Ignatius

Für Ignatius steht die Christologie im Mittelpunkt seines Denkens. Der fleischliche Tod Jesu, sein Leiden und seine Auferstehung werden als heilsbedeutsam genannt. Die Betonung des Leidens Christi führt Ignatius zur Sehnsucht nach dem Martyrium. Er will das Leiden Jesu nachahmen. Eine weitere wesentliche Voraussetzung seines theologischen Denkens ist die kirchliche Einheit. Diese drei Motive: Christologie, Martyriumssehnsucht und Einheitsgedanke kehren in den Ignatiusbriefen immer wieder. Der Inhalt dieser drei Motive kann begrifflich auch in dem Wortpaar Glaube und Liebe (= Agape) zusammengefaßt werden. Dieses Wortpaar tritt sehr häufig auf. Die beiden Begriffe bezeichnen das Erfülltsein von Gott, das von der Kirche als Ganzer wie auch von den einzelnen Christen ausgesagt wird. Glaube und Liebe sind das Fundament jedes Christenlebens. Sehr deutlich wird dies im

76 *Passio Perpetua et Felicitatis*, in: W. H. *Shewring*, *The Passion of ss. Perpet. and Fel.*, London 1931.

77 *Thomasakten*, in: *Hennecke / Schneemelcher*, *Neutestamentliche Apokryphen* Bd. II, S.329.

78 Ignatius, Bischof von Antiochien, wurde zur Zeit des Kaisers Trajan von Syrien nach Rom geschleppt und in der Arena von wilden Tieren zerrissen (†110). Auf der Reise nach Rom schrieb er sieben Briefe.

Die Didache (Apostellehre) ist eine Unterweisung für Heiden, die zum christlichen Glauben kamen, und ist in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Syrien-Palästina verfaßt.

Justinus, der Philosoph und Märtyrer ist der bedeutendste Apologet (Verteidiger des Christentums), der aus Sichem in Palästina stammte und 165 in Rom mit sechs anderen Christen enthaupet wurde. Seine erste Apologie ist um 150/55 von ihm verfaßt worden.

Epheserbrief des Ignatius 14,1: „Hiervon entgeht euch nichts, wenn ihr in vollkommener Weise den Glauben und die Liebe (Agape), die Anfang und Ende des Lebens sind, auf Jesus Christus richtet; Anfang ist der Glaube, Ende die Liebe; beides aber vereinigt, das ist Gott; alles andere, was zur Tugendhaftigkeit gehört, folgt daraus.“⁷⁹ In der Verwirklichung des Glaubens und der Liebe ist Gott selbst anwesend. Für Ignatius läßt sich der gesamte Inhalt des Glaubens darin zusammenfassen. In den Begriffen Glaube und Liebe ist gewissermaßen das paulinische und johanneische Erbe vereinigt⁸⁰. So läßt sich die Agape bei Ignatius als eine von brüderlicher Liebe durchdrungene Lebensweise bestimmen.

Das Substantiv Eucharistia verwendet Ignatius ausschließlich für das Herrenmahl. Er bezeichnet damit auch die eucharistischen Gaben. Die Teilnahme am Herrenmahl vermittelt nach Ignatius Heil. Dieses Heil wird durch die eucharistischen Gaben vermittelt, indem sie als Fleisch und Blut Christi eine direkte Beziehung zum Herrn herstellen. So wird deutlich, daß in der Eucharistiefeier die oben genannten Leitgedanken der ignatianischen Theologie und Weltanschauung zusammenfallen. Das Erfülltsein von Gott, die in der Eucharistie mitgeteilte Unvergänglichkeit, äußert sich in Glaube und Liebe. Die Bedeutung des Begriffs Agape im Kontext der Eucharistie bei Ignatius soll in der folgenden Einzelversauslegung herausgearbeitet werden.

Einzelversauslegung

Brief an die Smyrner 7,1:

„Von der Eucharistiefeier und vom Gebet bleiben sie fern, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Die nun der Gabe Gottes widersprechen, sterben an ihrem Streiten. Es wäre ihnen aber nützlich, Liebe (Agape) zu bekunden, damit auch sie auferstünden.“⁸¹

Smyrner 1 und 2 zeigen sehr deutlich die antidoketische Tendenz dieses Briefes. Ignatius wirft seinen Gegnern nicht nur falsche Lehre, sondern auch ihr falsches ethisches Verhalten vor. Dieses falsche Verhalten gipfelt im Fernbleiben von der Eucharistie und vom Gebet. Ignatius stellt dem falschen Verhalten der Irrlehrer, dem Fernbleiben, dem Nichtbekennen, dem Widersprechen und dem Streiten das Liebekunden gegenüber. Als die entsprechenden Folgen stehen sich Sterben und Auferstehen gegenüber. Tod und Leben entscheiden sich an der Teilhabe der Eucharistie. Selbst das Leiden und die

79 Ignatius, Briefe, zitiert nach: Joseph A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1986, 109-225, hier S.153.

80 O. Tarvainen, *Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien*, SLAG 14, Joensuu 1967, S.22.

81 Ignatius, nach Fischer, a.a.O. 208-211.

Auferweckung Jesu werden auf das Fleisch Jesu bezogen. Die Gabe Gottes im allgemeinen meint die heilsvermittelnde Gnadengabe Gottes. In unserem Zusammenhang ist das christologische Verständnis durch die Eucharistie konkretisiert. Die Eucharistie ist hier so eng an das christologische Bekenntnis gebunden wie an keiner anderen Stelle der Ignatiusbriefe. Dem Fernbleiben von der Eucharistie steht das Bekunden der Agape gegenüber. Es ist der Gegenbegriff zu den Verben des Zwistes, des Widerspruchs, der Spaltung. Agape ist damit Zusammenfassung all dessen, was ein Christ in seiner Gemeinde zu tun hat: Wer sich an das Gebot der Liebe hält, kommt zum Herrenmahl und wer zum Herrenmahl geht, hält das Gebot der Liebe. Das schließt also neben der Absage an Widerspruch und Streit besonders die Teilnahme an der Eucharistiefeier und das rechte Bekenntnis zum Fleisch Christi ein.

Brief an die Smyrner 8,2:

„Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen noch die Agape halten; was aber jener für gut findet, das ist auch Gott wohlgefällig, auf daß alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei.“⁸²

Mit 7,2 und 8,1 wendet sich Ignatius dem Teil der Gemeinde zu, der zum Bischof hält. Gegen Irrlehre und Spaltung mahnt er zur Einheit unter dem Bischof. In 8,2 gibt er dann Anweisungen zum rechten Gebrauch der Eucharistie, nachdem er in 7,1 den Irrglauben der Doketen verurteilt hat. Thema des 8. und 9. Kapitels ist die Rolle des Bischofs in der Gemeinde. Das Halten der Agape ist der Eucharistie gleichzusetzen. Als eine Handlung, die nur unter dem Bischof vollzogen werden darf, ergäbe eine Übersetzung mit Liebe keinen Sinn. Zudem wird die Eucharistie im Kontext unmittelbar vorher 8,1 benannt. Auch der Bezug zur Taufe deutet darauf hin, daß Agape halten Bezeichnung für das Herrenmahl ist. Warum Ignatius hier den Begriff Agape dem der Eucharistie vorzieht, kann folgendermaßen erklärt werden: Im Brief an die Magnesier 5,2 erläutert Ignatius, daß die Gläubigen die Prägung Gottes des Vaters durch Jesus Christus tragen, nämlich den Charakter der Agape. Im Brief an die Epheser 2,1 und an die Trallianer 3,2 wird insbesondere der Bischof als ein Abbild der Agape bezeichnet. Da es in unserem Kapitel um die Stellung des Bischofs geht, ist zu verstehen, warum Ignatius statt Eucharistia den Begriff Agape hier einführt. Durch die Eucharistie wird die Agape den Christen eingeprägt. Aber ohne das Exempel der Agape, den Bischof, ist keine Eucharistiefeier möglich. Der Begriff bezieht sich hier in einer gewissen Doppeldeutigkeit auf den Bischof und die Eucharistiefeier

82 Ignatius, nach Fischer, a.a.O. 210f.

zugleich. Dadurch wird die Einheit von Bischof und Eucharistiefeier betont. Ganz im Sinne der Grundgedanken des Ignatius.

Brief an die Römer 7,3:

„Ich habe keine Freude an vergänglicher Speise und an den Ergötzungen dieses Lebens. Gottes Brot will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus Davids Samen stammt, und als Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Agape.“⁸³

Thema des Römerbriefes ist das Martyrium des Ignatius. So dient ihm auch in diesem Abschnitt das Herrenmahl als Bild für das Schicksal, das ihn erwartet. Es ist eine Gegenüberstellung des irdischen Lebens zum himmlischen Heil. L. Wehr weist mit formalen und inhaltlichen Gründen nach, daß der letzte Satzteil „das ist die unvergängliche Agape“, sich auf den gesamten zweigliedrigen Satz zurückbezieht.⁸⁴ Brot Gottes und Trank werden als Fleisch und Blut Christi gedeutet. Diese beiden Satzglieder werden durch „das ist die unvergängliche Agape“ erläutert. Würde der Nachsatz nur Erklärung zum Blut Christi sein, wäre der Gedankenfluß gestört. Denn es geht Ignatius in diesem Abschnitt um das Martyrium. Nicht das unvergängliche Blut Christi, sondern die unvergängliche Eucharistie des Himmels steht im Mittelpunkt. Die Charakterisierung der Agape als unvergänglich deutet damit auf die Eucharistie. Das Herrenmahl verleiht Anteil an der göttlichen Unvergänglichkeit. Diesen Gedanken hat Ignatius schon im Brief an die Epheser 20,2 ausgeführt. Ein weiterer Hinweis darauf, daß Agape hier die Eucharistie meint, ist der Gegensatz zwischen „unvergänglicher Agape“ und „vergänglicher Speise“. Der vergänglich-irdischen Speise steht die unvergänglich-heilswirksame Speise der Eucharistie gegenüber. Es ist deutlich, daß Ignatius hier Agape als synonymen Begriff für Eucharistie verwendet.

Brief an die Trallianer 2,3:

„Aber auch die, die Diakone der Geheimnisse Jesu Christi sind, müssen sich auf jede Weise allen gefällig machen. Denn sie sind nicht Diakone für Speisen und Getränke, sondern der Kirche Gottes Diener. Darum müssen sie sich vor den Anschuldigungen hüten wie vor Feuer.“⁸⁵

Auf diese Stelle wird oft verwiesen als ein Beleg für die altchristlichen Liebesmahle. Daher soll diese Stelle hier besprochen werden, auch wenn sie nicht in einem Zusammenhang mit der Eucharistie steht.

83 Ignatius, nach *Fischer*, a.a.O. 190f.

84 L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, NTA.NF 18, Münster 1987, S.133f. Im Brief an die Trallianer bezieht sich Agape auf das „Blut Jesu Christi“ und ist Teil des Begriffspaares „Glaube und Liebe“. Daher liegt ein unterschiedlicher Kontext vor. Es ist fraglich, ob diese Stelle zur Erläuterung von Römer 7,3 herangezogen werden kann. Wehr, a.a.O. 138.

85 Ignatius, nach *Fischer*, a.a.O. 172-175.

Mysterion, Geheimnis, verwendet Ignatius im Brief an die Magnesier 9,1 und an die Epheser 19,1 für das geschichtliche Heilshandeln Jesu Christi. Daher ist es unwahrscheinlich, daß es hier singular die Eucharistie bezeichnen sollte. Auch Speisen und Getränke ist wohl keine Umschreibung der Eucharistie, sondern eher der Almosenverteilung. Die Hervorhebung der Diakone als der Kirche Diener betont die Würde ihres Dienstes im Gegenüber zum Dienst für Speisen und Getränke. Damit erhält Letzteres eindeutig einen negativen Sinn. Wäre damit ein Liebesmahl gemeint, wäre dieses mit diesem Vergleich von Ignatius abgewertet worden. So wird jedoch vielmehr die Armenfürsorge ins rechte Licht gerückt: Die Diakone sind der Kirche Gottes Diener. Darin liegt Ursprung und Würde ihres Dienstes. Doch bleiben die konkreten Aufgaben der Diakone und damit die nähere Gestalt der Armenfürsorge für uns undurchsichtig, da wir zu wenig von ihrer Tätigkeit erfahren. Einen Beleg für ein urchristliches Liebesmahl sollte man auf jeden Fall in dieser Stelle nicht sehen.

Zusammenfassung

Ignatius nimmt durch das Wortpaar Glaube und Liebe (Agape) die paulinische und johanneische Tradition auf. Die Agape ist bei ihm die von Gott ausgehende Liebe, die zu einer von brüderlicher Liebe durchdrungenen Lebensweise führt. Die Eucharistie stellt eine direkte Beziehung zum Herrn her, die sich in der Agape äußert. Im Leben der Gemeinde wird das Liebesgebot konkret in der Eucharistie. In der Eucharistiefeier unter einem Bischof verwirklicht sich Einheit, geschieht ein Bekenntnis der Gemeinde zum fleischgewordenen Christus und wird die Sehnsucht, Jesus vollkommen gleich zu werden, genährt. Aus der Mitte seines theologischen Denkens wird Agape für Ignatius ein Synonym für die Eucharistie. Andeutungen auf ein Liebesmahl, oder gar der Gebrauch des Begriffs Agape als terminus technicus für ein christliches Liebesmahl, sind in den Briefen des Ignatius nicht zu finden.

Eucharistie und Agape in der Didache (Apostellehre)

Die Didache handelt in den Kapiteln 9f und 14 von der Eucharistie. Kapitel 14 fordert zur Eucharistiefeier am Herrentag auf. Dies kann, auch gegen die These von K. Wengst⁸⁶, als allgemein anerkannt gelten. Die Streitfrage, ob die Didache eine Eucharistiefeier, eine Agapenfeier oder auch beides kennt, entzündet sich allein an Kapitel 9f. Daher wird im Folgenden nicht näher auf Kapitel 14 eingegangen.

Die Frage, was für ein Mahl mit den Gebeten der Kapitel 9 und 10 umrahmt wird, ist noch immer nicht gelöst. Einig ist man sich nur über den jü-

86 K. Wengst, *Schriften des Urchristentums*, München 1984, 56: „Die Eucharistie in der Didache ist damit etwas völlig anderes als das Herrenmahl bei Paulus und das Abendmahl in den Synoptikern“, nämlich nach Wengst ein leicht verchristlichtes jüdisches Mahl!

dischen Charakter der Gebete.⁸⁷ In der Beantwortung der Frage, ob Agape oder Eucharistie, gehen die Antworten weit auseinander. Folgende typischen Deutungen werden vertreten:

- a) Didache 9-10 schildert eine Agape.⁸⁸
- b) Didache 9-10 schildert eine Eucharistiefeier.⁸⁹
- c) Didache 9-10 enthält beides in einem.⁹⁰
- d) Didache 9-10 schildert erst eine Agape, dann die Eucharistie.⁹¹
- e) Didache 9-10 schildert erst die Eucharistie, dann eine Agape.⁹²
- f) Didache 9-10 sind bloße Tischgebete, die aus ursprünglich eucharistischen Gebeten umgestaltet wurden.⁹³

Die Argumente für und wider lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Für die These vom Agapencharakter des Mahles sprechen:

- der Hinweis auf die erfolgte Sättigung in 10,1,
- die Reihenfolge der Dankgebete in 9,2f (erst Becher, dann Brot),
- fehlende Hinweise auf das letzte Mahl Jesu,
- die Konkurrenz der Zulassungsbedingungen zwischen 9,5 und 10,6.

Beobachtungen, die für ein sakramentales, eucharistisches Mahl sprechen sind folgende:

- das gesamte Mahl wird als Eucharistie bezeichnet 9,1,
- insbesondere die Speise wird als Eucharistie bezeichnet 9,5,
- die Reihenfolge in 9,5: essen und trinken,
- die Bezeichnung des eucharistischen Brotes in 9,3f als „das Gebrochene“ durch die textkritische Variante in H,
- der eschatologische Ausblick der Dankgebete 9,4; 10,3; 10,5f.,
- der Dank für geistliche Speise und Trank in 10,3.

Da in dieser Arbeit nicht die ganze Diskussion aufgenommen werden kann, sollen in der folgenden Einzelversauslegung allein die Argumente, die für ein Agapemahl sprechen, geprüft werden.

87 M. Dibelius, Die Mahl-Gebete der Didache, in: ZNW 37 (1938) 32-41. Einen sehr ausführlichen Kommentar zur Didache bietet Kurt Niederwimmer, Die Didache KAV 1, Göttingen 1993.

88 J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1967, führt S.111 folgende Vertreter dieser Ansicht auf: P. Ladeuze, F. Kattenbusch, P. Drews, V. Ermoni, van Crombrughe, E. Baumgärtner, P. Cagis, R. Knopf, T. E. J. Ferris, W. Goossens, J. Brinktrine, R. H. Connolly, F. J. Dölger, F. L. Cirlot, G. Dix.

89 Nach Jeremias, ebd.: P. Batiffol, J. Bricout, K. Völker, A. Greiff, O. Casel, ferner nach J. Betz, Die Eucharistie in der Didache, in: ALW 11 (1969) 10-39, S.15: G. Rauschen, C. Ruch, M. Goguel, Quasten, G. Rietschel/P.Graff, B. Reicke, H. Lilje.

90 Nach Betz, a.a.O.12: B. Reicke, H. Lilje.

91 Nach Betz, a.a.O.13: T. Zahn, M. Dibelius, J. Jeremias, ferner nach Jeremias, Abendmahlsworte, 111: E. v. d. Goltz, E. Hennecke, R. Stapper, R. Hupfeld, J. Quasten, A. Arnold, R. Bultmann, A. M. Schneider.

92 Lietzmann, Messe, 233-238.

93 E. Peterson, Agape. In: BZ 20 (1932) 378-382.

Der Kontext

Kapitel 7-10 der Didache enthalten liturgische Anweisungen. Nach der Taufe (Kapitel 7), Fasten (K. 8,1) und Herrengebet (K. 8,2f) folgen Anweisungen zur Eucharistie (K. 9,1ff). 10,1 leitet zu keinem neuen Gebiet über, erst 10,8 folgt ein neues Thema, die Anweisung betreffs des Salböls. Daran schließen sich die Richtlinien für das Gemeindeleben an (K. 11-15).

Didache 9,1-5:

„9,1. Betreffs der Eucharistie: Sagt folgendermaßen Dank:

2. Zuerst betreffs des Bechers: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns offenbart hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit.
3. Betreffs des Brotes: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben, das du uns offenbart hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit.
4. Wie dies auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht ein Brot geworden ist, so soll deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich! Denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft in Ewigkeit.
5. Niemand aber soll von eurer Eucharistie essen noch trinken als die auf den Namen des Herrn Getauften! Denn auch hierüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden!“⁹⁴

Nach der Überschrift in 9,1 folgen in 9,2+3 je eine Handlungsanweisung mit folgender Danksagung. Diese Danksagungen gehen auf jüdische Tischbenediktionen zurück. Die Verchristlichung dieser Gebete ist jedoch größer als Wengst⁹⁵ annimmt. Die christologischen Einschübe in 9,2+3, der Kirche in 9,4 geben den Gebeten eine christologische Dimension, der eine sehr große Bedeutung zukommt.⁹⁶ Und 9,5 ist sogar ein rein christlicher Vers: Das Wortpaar „essen/trinken“, die Reihenfolge essen-trinken, das „von der Eucharistie“ Essen und Trinken und die damit gegebene eucharistisch-sakramentale Bezeichnung der Mahlelemente, desgleichen die Bezeichnung der Mahlelemente als „das Heilige“ entstammen der christlichen Herrenmahls-terminologie. Diese Handlungsanweisung untersagt Ungetauften an der Eucharistie teilzunehmen. Gerade dadurch, daß das Herrenwort Matthäus 7,6a auf die eucharistischen Gaben bezogen wird, wird der sakramentale Charakter dieses Mahles verdeutlicht. Die Mahlfeier wird hier jedoch keineswegs

94 Didache, zitiert nach K. Wengst, *Schriften des Urchristentums. Didache. Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet*, München 1984, S.78-81.

95 Wengst, *Schriften*, 56.43f.

96 Wehr, *Arznei*, 343.

vollständig wiedergegeben. So bleibt sehr wohl Platz für die Einsetzungsworte und ein Todesgedächtnis Jesu innerhalb der Dankgebete der Didache. Daher ist es auch verständlich, daß die Zulassungsbeschränkung erst hier erwähnt wird. Die Umstellung des Kelches vor den Brotdank in 9,2+3 und der fehlende Hinweis auf das letzte Mahl Jesu, auf seinen Tod, den Bundesgedanken, die Einsetzungsworte können damit erklärt werden, daß der Wortlaut der heiligen Worte nicht der Öffentlichkeit preisgegeben werden sollte (Arkandisziplin).⁹⁷

Didache 10,1:

„Nach der Sättigung sagt folgendermaßen Dank.“⁹⁸

Vers 10,1 enthält wieder eine Handlungsanweisung. Diese muß nicht zwingend auf eine Sättigungsmahlzeit umgedeutet werden.⁹⁹ Jeremias weist auf die Entstehung einer liturgischen Kultsprache¹⁰⁰, die eine eigene Bedeutung annimmt. „Nach dem Mahl“ (vgl. 1.Korinther 11,25 und Lukas 22,20) und „nach der Sättigung“ sind altertümliche Formulierungen, die längst ihren wörtlichen Sinn, die Sättigung, verloren haben können. Zieht man die geistliche Speise und Trank aus 10,3 heran, so wird 10,1 in Anklang an das letzte Mahl Jesu schlicht die sakramentale Speisung bezeichnen. Zumal sich die Christen in 10,3 bewußt von denen absetzen, die bei ihren Zusammenkünften Speise und Trank nur zur Stärkung des Leibes genießen. Die Sättigung in 10,1 kann also sehr gut auf die geistliche Kost der Eucharistie bezogen werden.¹⁰¹ Dafür spricht auch, daß in den Apostolischen Konstitutionen¹⁰² die Didachegebete der Kapitel 9 und 10 in nur leicht erweiterter Form als Eucharistiegebete verwendet werden, ohne daß auch nur der leiseste Anklang an eine Mahlzeit zu finden wäre.¹⁰³

97 K. G. Goetz, Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls, bloße Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte Jesu?, Basel 1929, S.8. Jeremias, Abendmahlsworte, 119.126-128. Selbst Justin zitiert die Einsetzungsworte nur in verkürzter Form, vgl. seine Apologie I,66,3.

98 Didache, nach Wengst, a.a.O. 80f.

99 So Wehr, Arznei, 347 u.a. Selbst eine Eucharistiefeier, die mit einer Sättigungsmahlzeit verbunden wäre, könnte nur bedingt als Agape bezeichnet werden, wenn man darunter einen Fachbegriff für das brüderliche Liebesmahl versteht. Eine feste Institution der frühen Christenheit, die der Speisung der Armen durch ein Gemeindemahl im Zusammenhang einer liturgischen Feier nachkommt, ist in dieser Zeit nicht bezeugt. Vgl. B. Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, AUU 5, Uppsala 1951.

100 Jeremias, Abendmahlsworte, 102-108.

101 P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, Paris 1920, 281-313, bes. 291 und Ders., La Controverse sur l'agape, in: Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse, 1904, 185-206, bes. 284.

102 Apostolische Konstitutionen VII,25,26 nach M. Metzger, Les constitutions apostoliques Tome III, Sch 336, Paris 1987, 53-57.

103 Völker, Mysterium, 107.

Didache 10,2-6:

- „10,2. Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unseren Herzen hast Wohnung nehmen lassen, und für die Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit, die du offenbart hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit.
3. Du, Herrscher, Allmächtiger, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank den Menschen zum Genuß gegeben; uns aber hast du geistliche Speise und Trank geschenkt und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht.
4. Für alles danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir die Herrlichkeit in Ewigkeit.
5. Gedenke, Herr, deiner Kirche, daß du sie bewahrst vor allem Bösen und sie vollendest in deiner Liebe; und führe sie zusammen von den vier Winden in dein Reich, das du ihr bereitet hast! Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.
6. Es komme Gnade, und es vergehe diese Welt! Hosianna dem Gotte Davids! Wenn jemand heilig ist, komme er; wenn er es nicht ist, tue er Buße! Maranatha. Amen.“¹⁰⁴

10,2 dankt für den Namen des Vaters, für die Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit. Dieses Gebet stammt aus dem Nachtschgebet des hellenistischen Diaspora-Judentums. Verchristlicht ist es insofern, als Jesus als Mittler der genannten Heilsgüter ausgewiesen wird. Von 9,2f her, wo Wein und Brot als Zeichen des in Jesus gekommenen Heils gedeutet werden, ist ein Anklang an die eucharistischen Gebete gegeben. 10,3 ist gegen Wengst betont antijüdisch christlich durch das hervorgehobene „uns aber“. Die eucharistische Nahrung wird durch die Charakterisierung als „geistlich“ von der gewöhnlichen Nahrung abgesetzt. Gerade die Parallelität zu „ewiges Leben“ und das „durch Jesus“ qualifizieren die geistliche Kost als Heilsgabe. 10,4 dankt zusammenfassend für alle in 10,3 genannten Wohltaten Gottes: Für den heiligen Namen des Vaters, für die Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit und die geistliche Speise. Dies alles ist vermittelt durch einen Akt göttlicher Macht. Darum auch das „weil du mächtig bist“. 10,5 folgt eine Bitte für die Kirche, die als Ganzes kein Vorbild im Judentum hat. Sie umfaßt die irdische Existenz, die Bitte um Bewahrung und richtet dann den Blick auf das eschatologische Ziel. 10,6 enthält ältere liturgische Stücke. Die Behauptung, 10,6 sei nur ursprünglich ein Stück Abendmahlsliturgie gewesen¹⁰⁵, wirft die Frage auf, warum später in den Didache-Gemeinden die Erinnerung an diese Abendmahlstradition verloren gehen konnte. 10,6a zeigt, daß der Blick auf

104 Didache, nach Wengst, a.a.O. 80-83.

105 Wengst, Schriften, 46f.

das eschatologische Ziel von 10,5 weitergeführt wird. Im zweiten Teil dieses Verses folgt dann eine Mahnung zur Umkehr und Aufruf zur Heiligkeit angesichts des kommenden Reiches Christi. Es handelt sich also nicht um eine Zulassungsbedingung zur Eucharistie, sondern um einen Aufruf zur Heiligung der Gemeinde, die ihre Quelle in der im Gottesdienst gespendeten Gnade hat und die Christen aus der vergehenden Welt in das Reich Gottes führt.

Zusammenfassung

In der *Didache* tritt der Begriff *Agape* als *terminus technicus* des christlichen Liebesmahles nicht auf. Kapitel 14 und 9f handeln ausschließlich von der Eucharistiefeier. Anklänge an eine Sättigungsmahlzeit finden sich kaum. Alle Aussagen der Kapitel 9 und 10 lassen sich auf die sakramentale Eucharistiefeier der christlichen Gemeinde beziehen. Der Kontext fordert dieses sogar! Die Annahme einer *Agape* als Sättigungsmahlzeit der christlichen Bruderliebe, also mit karitativem Charakter, muß eine unbestätigte Hypothese bleiben.

Eucharistie und *Agape* in Justins erster Apologie

Justin wird als der erste Zeuge dafür angeführt, daß die Trennung von Eucharistie und *Agape* vollzogen sei.¹⁰⁶ Hierbei liegt jedoch meistens ein *argumentum e silentio* vor. Da in Justins Schilderung der Eucharistie, jeglicher Hinweis auf einen Mahlcharakter fehlt und die Feier nun am Morgen statt am Abend stattfindet, müsse die *Agape* eben von der Eucharistie schon getrennt sein.¹⁰⁷ Jeremias schreibt: „Nach Justin findet die Eucharistie, losgelöst von der *Agape*, am Sonntagmorgen statt.“¹⁰⁸ Pfäffisch findet sogar einen Beleg für die *Agape*. Er umschreibt in seiner Komposition der ersten Apologie das 67. Kapitel folgendermaßen: „Am Sonntag versammeln wir uns in Stadt und Land und lesen die heiligen Schriften. Der Vorsteher spricht dann Worte der Ermahnung, und wir beten und feiern die Eucharistie und *Agape*.“¹⁰⁹ Und in seiner Disposition folgt zwischen der Feier der Taufe (Kapitel 61-62 und 64) und der Feier des Sonntags (K. 64-67) die „Feier der sich an die Taufe anschließenden Eucharistie und *Agape*“¹¹⁰. Die Feier einer *Agape* läßt sich jedoch am Text nicht belegen, wie schon die weitaus sachgerechtere Disposition der ersten Apologie von Hubik zeigt. Er findet in den entspre-

106 Betz, Eucharistie, 89, allerdings ohne Belege.

107 W.-D. Hauschild, Art. „Agapen I“ TRE 1, 750.

108 Jeremias, Abendmahlsworte, 109. Mit einem Verweis auf Apologie I,67,3-7.

109 J. M. Pfäffisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins, FChLDG X,1 Paderborn 1910, 177.

110 A.a.O. 182, D II ohne Kapitelangabe.

chenden Kapiteln allein die Eucharistie bezeugt.¹¹¹ Hier wird deutlich, wie sehr eine vorgefaßte Theorie die Textinterpretation beeinflußt. Justin bezeugt die sakramentale Eucharistiefeier. Dies ist wohl allgemeiner Konsens. Um aber nachzuweisen, daß bei Justin von einer Agape weder direkt noch indirekt die Rede ist, werden die fraglichen Stellen im Folgenden dargestellt werden.

Justinus der Märtyrer, Erste Apologie 13,1+2:

„Daß wir nun nicht gottlos sind, da wir doch den Schöpfer dieses Alls verehren und, wie wir gelehrt worden sind, behaupten, daß er keiner Schlacht-, Trank- und Räucheropfer bedarf, und die wir ihn bei allem, was wir zu uns nehmen, durch Gebet und Danksagungswort, soviel wir können, lobpreisen, indem wir als die seiner allein würdige Ehrung nicht die kennen lernten, das von ihm zur Nahrung Geschaffene durch Feuer zu verzehren, sondern die, es uns und den Bedürftigen zugute kommen zu lassen, ihm aber zum Danke in Worten Huldigungen und Gesänge emporzusenden für unsere Erschaffung und für alle Mittel zu unserem Wohlsein, für die Mannigfaltigkeit der Arten und für den Wechsel der Jahreszeiten, und die wir Bitten emporsenden, daß wir wieder in Unvergänglichkeit erstehen durch den Glauben an ihn - welcher Vernünftige wird das nicht einräumen?“¹¹²

Mit Kapitel 13 beginnt der zweite Teil der ersten Apologie. Das Kapitel zerfällt in eine Rückschau (13,1+2) und der Vorschau und Gliederung des zweiten Teils (13,3+4). 13,1f ist eine Zusammenfassung der Kapitel 9 und 10, in denen es um die Stellung der Christen zur Staatsreligion und zum Staatswohl geht. Der heidnischen Gottesverehrung, die ihrem Gott durch Verbrennen Opfer darbringt, stellt Justin den christlichen Brauch gegenüber: Die Christen genießen die von Gott hervorgebrachte Nahrung selbst, lindern vorhandene Not damit und bringen dem Schöpfer Lob- und Dankopfer. Aus der rechten Gottesverehrung folgt der rechte Gebrauch der Nahrung. Darunter fällt natürlich auch die Unterstützung der Armen. Diese Armenfürsorge wird jedoch nur kurz gestreift. Es lassen sich keine Anhaltspunkte dafür finden, hieraus eine Institution des karitativen Liebesmahles, der Agape, abzuleiten. Im Gegenteil, man fragt sich, warum Justin, hätte es diese Institution eines Liebesmahles gegeben, sie nicht ausführlich darlegt. Die Agape wäre doch ein herausragendes apologetisches Motiv?¹¹³

111 K. Hubik, Die Apologien des Hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Literarhistorische Untersuchungen, ThSLG 19, Wien 1912, 126f.130.134.

112 Justinus, Apologie I,13,1+2 zitiert nach G. Rauschen, Des heiligen Justins des Philosophen und Märtyrers zwei Apologien, BKV Frühchristliche Apologeten I, 1913, 23.
Der griechische Text findet sich bei G. Krüger, Die Apologien Justins des Märtyrers, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften H.1, 1891, S.9f.

113 Vgl. dazu die Ausführungen Tertullians, der die Agape ja apologetisch nutzt und breit entfaltet!

Justinus der Märtyrer, Erste Apologie 14,2+3:

„Hatten wir früher an unzünftigen Dingen Gefallen, so huldigen wir jetzt der Keuschheit allein; gaben wir uns mit Zauberkünsten ab, so haben wir uns jetzt dem guten und ungezeugten Gotte geweiht; wenn wir Geldmittel und Besitz über alles schätzten, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen jedem Dürftigen davon mit; haßten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unseres Stammes sind, wegen der verschiedenen Stammesgewohnheiten nicht einmal Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hasssen, zu bereden, daß auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, daß auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrscheden Gott erlangen werden.“¹¹⁴

In ähnlicher Weise wie in 13,1+2 ist auch hier von der Armenfürsorge die Rede. Nach einer Warnung vor der Verführung durch die Bemühungen der Dämonen (14,1) folgt eine Reihe von Gegensätzen, die die Kluft kennzeichnen, die das heidnische vom christlichen Leben trennt (14,2+3). Dann folgt ein Verweis auf die Lehre Christi (14,4). Das „als Tischgenossen zusammenleben“ ist sehr freie Übersetzung von G. Rauschen. Das griechische Wort „homodiaittoi ginomenoi“ beinhaltet schlicht das gemeinsame Leben, das Zusammenleben und ist bei Justin der Feindschaft der Völker, dem Hassen und Morden entgegengesetzt. Es drückt die Verbundenheit und Liebe der Christen untereinander aus, die nicht nach der Abstammung fragt. Von Tischgenossenschaft ist hier nicht die Rede. Das Zusammenleben ist in dem Erscheinen Christi begründet und umschreibt damit umfassend das neue Sein in Christus. Eine Deutung auf das Liebesmahl ist nicht möglich.

Justin der Märtyrer, Erste Apologie, 65+66:

„65,1 Wir aber führen nach diesem Bade den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, zu denen, die wir Brüder nennen, dorthin, wo sie versammelt sind, um gemeinschaftlich für uns, für den, der erleuchtet worden ist, und für alle andern auf der ganzen Welt inbrünstig zu beten, damit wir, nachdem wir die Wahrheit erkannt haben, gewürdigt werden, auch in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinde und als Beobachter der Gebote erfunden zu werden, und so die ewige Seligkeit zu erlangen.

2 Haben wir das Gebet beendet, so begrüßen wir einander mit dem Kusse.

3 Darauf werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht; der nimmt es und sendet Lob und Preis dem Allvater durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes empor und spricht eine lange Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt wor-

den sind. Ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, so gibt das ganze Volk seine Zustimmung mit dem Worte „Amen“.

4 Dieses Amen bedeutet in der hebräischen Sprache soviel wie: Es geschehe!

5 Nach der Danksagung des Vorstehers und der Zustimmung des Volkes teilen die, welche bei uns Diakone heißen, jedem der Anwesenden von dem verdankten Brot, Wein und Wasser mit und bringen davon auch den Abwesenden.

66,1 Diese Nahrung heißt bei uns Eucharistie. Niemand darf daran teilnehmen, als wer unsere Lehren für wahr hält, das Bad zur Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und nach den Weisungen Christi lebt.

2 Denn nicht als gemeines Brot und als gemeinen Trank nehmen wir sie; sondern wie Jesus Christus, unser Erlöser, als er durch Gottes Logos Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir belehrt worden, daß die durch ein Gebet um den Logos, der von ihm ausgeht, unter Danksagung geweihte Nahrung, mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei.

3 Denn die Apostel haben in den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten, welche Evangelien heißen, überliefert, es sei ihnen folgende Anweisung gegeben worden: Jesus habe Brot genommen, Dank gesagt und gesprochen: „Das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib“, und ebenso habe er den Becher genommen, Dank gesagt und gesprochen: „Dieses ist mein Blut“, und er habe nur ihnen davon mitgeteilt.

4 Auch diesen Brauch haben die bösen Dämonen in den Mithrasmysterien nachgeahmt und Anleitung dazu gegeben. Denn daß Brot und ein Becher Wassers bei den Weihen eines neuen Jüngers unter Hersagen bestimmter Sprüche hingesetzt werden, das wißt ihr oder könnt es erfahren.¹¹⁵

Der letzte Teil der Apologie dient der Beleuchtung und Klarstellung der christlichen liturgischen Handlungen. Nach der Verteidigung des Christentums folgt nun die positive Darstellung, die auf die Frage Antwort geben soll: Wie wird man in die christliche Gemeinde aufgenommen? Nach der Beschreibung der Vorbereitungen zur Taufe, der Taufe selbst, ihrer Bedeutung und Prophezeiung (K. 61) wird ihre Nachäffung und Mißbildung in der heidnischen Kultur (K. 62-64) eingeschoben. Nach der Taufe folgt die Eucharistie. 65,1 bezieht sich zurück auf die Taufe in Kapitel 61. Der Getaufte wird nun auch zur Eucharistie zugelassen. Der Gebrauch und die Bedeutung der Eucharistie werden in Kapitel 65 und 66 beschrieben. An dieser Stelle liegt uns die erste ausführliche Schilderung der frühchristlichen Eucharistie-

feier vor. Sie trägt einen ausgesprochen sakramentalen Charakter und wird als Herrenmahl aus den Stiftungsworten Jesu begründet. Eine Verbindung zu einer Mahlzeit, zu einem Liebesmahl liegt hier nicht vor, sondern ist vielmehr ausgeschlossen!

Justinus der Märtyrer, Erste Apologie, 67:

„67,1 Wir aber erinnern in der Folgezeit einander immer hieran, helfen, wenn wir können, allen, die Mangel haben, und halten einträchtig zusammen.

2 Bei allem aber, was wir zu uns nehmen, preisen wir den Schöpfer des Alls durch seinen Sohn Jesus Christus und durch den Heiligen Geist.

3 An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht.

4 Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten.

5 Darauf erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor. Und wie schon erwähnt wurde, wenn wir mit dem Gebete zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Vorsteher spricht Gebete und Dank-sagungen mit aller Kraft, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. Darauf findet die Ausspendung statt, jeder erhält seinen Teil von dem Konsekrierten; den Abwesenden aber wird er durch die Diakonen gebracht.

6 Wer aber die Mittel und guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will, und das, was da zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher hinterlegt;

7 dieser kommt damit Waisen und Witwen zu Hilfe, solche die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen und Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind, kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger.

8 Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt erschuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist. Denn am Tage vor dem Saturnustage kreuzigte man ihn und am Tage nach dem Saturnustage, d.h. am Sonntage, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie das, was wir zur Erwägung auch euch vorgelegt haben.“¹¹⁶

Kapitel 67 beschreibt das Leben der Christen aus der Taufe, insbesondere den Sonntagsgottesdienst. 67,1 schließt direkt an die geschilderte Tauf-eucharistie an. Aus der Erinnerung an die Tauf-eucharistie folgt das christliche Leben, die Unterstützung der Armen und das füreinander Dasein. Die

116 Justinus nach *Rauschen*, a.a.O. 81-83 und *Krüger*, a.a.O. 57f.

Übersetzung von Rauschen in 67,2 „Bei allem aber, was wir zu uns nehmen“ ist verkehrt. Das griechische Verb „prosphero“ heißt hinzu- und herbeitragen und kann nicht mit „zu sich nehmen“ übersetzt werden. Es muß daher heißen: „Und bei allem, was wir hinzutragen, loben wir den Schöpfer...“. In Vers 1 wird gesagt, daß die Besitzenden den Bedürftigen helfen. Damit wird allgemein die Fürsorge der Christen, die Unterstützung, das Almosengeben beschrieben als ein füreinander Dasein auch in den leiblichen Dingen. Eine Beschreibung dieser Fürsorge, etwa als ein kultisches karitatives Mahl, findet sich hier nicht. Vielmehr wird in Vers 2 beschrieben, wie das Geben der Almosen in der Feier der Eucharistie verwurzelt ist. Das Hinzutragen der Gaben zum Altar wird zum Anlaß, noch einmal den Gottesdienst am Sonntag zu schildern mit besonderer Betonung der Gabendarbringung in Vers 6. Die Eucharistie führt nicht nur zur Diakonie, der Armenfürsorge, die in Vers 1 und dann Vers 6f beschrieben wird, sondern sie führt die Christen auch dazu, Gott zu loben und miteinander immer wieder neu die Eucharistie zu feiern. In Vers 3 folgt die Beschreibung der sonntäglichen Eucharistiefeier. Es wird an die Schilderung im Kapitel 65 erinnert. Nach einer erneuten Darstellung des Gottesdienstes wird 67,6 die Gabendarbringung der Gemeinde geschildert. Die Verbindung von Gabendarbringung und Eucharistiefeier ist nicht deutlich. Justin beschreibt nach der Darstellung des Gottesdienstes das Einsammeln der Almosen. Möglich bleibt es, sich das Darbringen dieser Kollekte mit dem Herbeibringen von Brot, Wasser und Wein im Gottesdienst zu denken.¹¹⁷ Es könnte aber auch eine äußerliche Trennung von Eucharistiefeier und anschließender Kollekte vorliegen. Ein innerer Bezug ist jedoch sicherlich vorhanden. Eine Parallele zur Erwähnung der Kollekte nach der Eucharistiefeier ist die im Anschluß an die Taufanamnese erwähnte Diakonie in Vers 1 und 2. Von einer Mahlzeit anläßlich der Gabendarbringung ist jedoch nirgends die Rede. Die Kollekte untersteht dem Vorsteher der Gemeinde, der nach Bedarf die Armen versorgt. Die Art der Armenspeisung wird nicht erläutert. Der Vorsteher ist allen ein „Fürsorger“, sicherlich auf mancherlei Weise. Das kann eine Armenspeisung durch die Gemeinde einschließen, ist jedoch noch kein Beleg für das Bestehen von liturgischen, karitativen Liebesmahlen.

Zusammenfassung

Die von Pfädtich und anderen postulierte Agape bei Justin läßt sich an den Textquellen nicht belegen. Des öfteren geht Justin auf die Armenfürsorge ein. Denn die Fürsorge der Christen untereinander ist ein wichtiges apologetisches Motiv. Aber nirgends wird diese Fürsorge detailliert geschildert. Hätte es zu dieser Zeit die Einrichtung eines Liebesmahles gegeben, so müß-

¹¹⁷ In der Didache und der Didaskalia wird beispielsweise geschildert, wie auf dem Altar Naturalien, Lebensmittel niedergelegt wurden.

te man eine Schilderung bei Justin erwarten. Besonders im Kapitel 67, wo von der gegenseitigen Fürsorge und dem Darbringen von Almosen die Rede ist, hätte die Schilderung einer Agape einen Platz bekommen müssen. Jedoch ist von Justin eine Speisung der Armen durch die Reichen in der Form eines Gemeindemahles, also einer Agape, nicht bezeugt. Das Schweigen Justins spricht dafür, daß er die Einrichtung einer Agapefeier nicht kannte. Die Eucharistie ist nach Justin eine sakramentale Speise, die in der Gestaltung und Feier auf die Stiftungsworte des Herrn gegründet ist. Aus dem Taufgedächtnis und der Feier der Eucharistie folgen Armenfürsorge und Gemeinschaft der Christen untereinander. So ist die Eucharistie der Ursprung für das Entstehen der Agapefeier, wie sie dann Tertullian schildert. Ihre Existenz kann allerdings nicht vor Ende des 2. Jahrhunderts nachgewiesen werden. Die Begründung der Eucharistiefeier aus der Feier eines Gemeinschaftsmahles muß als abwegig verurteilt werden. Die Eucharistie ist Ursprung der Agape, nicht umgekehrt.

IV

Das Liebesmahl (Agape) im Neuen Testament

Im Vorhergehenden wurde nachgewiesen, daß Ignatius, Didache (Apostellehre) und Justinus der Märtyrer ein Agapenmahl nicht kennen. Auch frühere Zeugnisse können nicht angeführt werden. Wie steht es dann mit dem Neuen Testament? Agape wird dort als Bezeichnung „Liebe“ verwendet und an keiner einzigen Stelle in der Bedeutung „Liebesmahl“. Und doch findet man in der Fassung des revidierten Luthertextes seit 1956 Vers 12 des Judasbriefes folgendermaßen übersetzt:

„Diese Schandtäter prassen bei euren Liebesmahlen ohne Scheu, weiden sich selbst; sie sind Wolken ohne Wasser, von dem Winde umgetrieben, kahle, unfruchtbare Bäume, zweimal erstorben und ausgewurzelt“.

In der revidierten Fassung von 1984 heißt es:

„Sie sind Schandflecken bei euren Liebesmahlen, prassen ohne Scheu, weiden sich selbst;...“

In den Sach- und Worterklärungen der Lutherbibel 1984 findet sich unter dem Stichwort „Liebesmahl“ die Erklärung:

„Die Einheit der urchristlichen Gemeinden, die sich als eine große Familie fühlten, sollte auch in gemeinsamem Essen sichtbar werden, doch zeigten sich früh böse Mißstände (1.Kor 11,17-34; Jud 12).“¹¹⁸

Dieser Auffassung und Übersetzung liegt die Arbeit Lietzmanns und dessen Wirkungsgeschichte zugrunde, wie sie im ersten Kapitel geschildert wurde. Am Text selbst läßt sich diese Übersetzung nicht festmachen. Die neueren kleinen Kommentare zum Judasbrief setzen alle die Existenz eines Agapemahles voraus.¹¹⁹ F. Maier geht in seiner Monographie zum Judas-

¹¹⁸ Die Bibel nach der Übersetzung von Martin Luther, Stuttgart 1985, Anhang S.25.

brief gar nicht auf Judas 12 ein.¹²⁰ Am ausführlichsten ist immer noch F. Spitta in seinem Kommentar zu dieser Stelle.¹²¹ Aber auch er setzt die Existenz eines Agapemahles voraus. Doch ist auch bei ihm diese Hypothese, ähnlich wie dann bei Lietzmann, nicht am Text begründet, sondern er deutet diese Stelle aus den späteren Schilderungen der Agape, wie z.B. bei Tertullian. Solch eine Rückprojizierung ist allerdings nicht zulässig. Da bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts keine Zeugnisse für die Existenz von Agapen im Sinne Tertullians oder Hippolyts vorliegen, muß Judas 12 aus seinem eigenen Kontext heraus interpretiert werden. Daher sollen im Folgenden Übersetzungsmöglichkeiten aufgezeigt werden, die Judas 12 ohne vorgefaßten Interpretationsrahmen aus seinem eigenen Zusammenhang zu verstehen versuchen.

Judas 12

Das Verständnis dieses Verses kann nicht mit letzter Sicherheit geklärt werden. Das Problem liegt darin, daß allein Judas 12 Agape im Plural, Agapai, gebraucht wird. Im Neuen Testament, in der Septuaginta und bei den apostolischen Vätern wird Agape immer im Singular verwendet.¹²² Aus dem nur hier auftretenden pluralen Gebrauch einen Fachbegriff „Agape“ abzuleiten¹²³, scheitert eben an seiner Einmaligkeit und könnte erst ab dem Ende des zweiten Jahrhunderts Geltung finden. Die plurale Bedeutung kann daher nicht einfach ohne Belege als Fachbegriff „Liebesmahl“ gedeutet werden. Der Sinn muß vielmehr direkt aus dem singulären Gebrauch von Agape abgeleitet werden können. Folgende Lösungsvorschläge wären möglich:

a) Stünde in Judas 12 statt Agapais Apatais, wäre auf einen Schlag die Problematik beseitigt. Dann würde hier ein einfacher Schreibfehler vorliegen, wie er in der Überlieferungsgeschichte des Textes immer wieder vorkam. Beleg dafür ist, daß einige Handschriften Judas 12 Apatais haben¹²⁴ und andererseits in 2.Petrus 2,13, wo eigentlich Apatais steht, einige Handschriften die Lesart Agapais haben. Daß es mit diesen so ähnlich klingenden

119 M. Holland, Judasbrief, Edition C Bibelkommentare zum NT 23, Neuhausen-Stuttgart 1988; P.-A. Seethaler, 1. und 2.Petrusbrief. Judasbrief, SKK 16, Stuttgart 1985 u.a.

120 F. Maier, Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die katholischen Briefe, Freiburg i.Br. 1906.

121 F. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. Eine geschichtliche Untersuchung, Halle a. S. 1885.

122 Vgl. unter dem Stichwort Agape bei K. Aland, Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament I,1, Berlin/New York 1983, Hatch / Redpath, A Concordance to the Septuagint I, Oxford 1897, H. Kraft, Clavis Patrum Apostolicorum, Darmstadt 1963.

123 So Liddell&Scott, Greek-English Lexicon, Oxford 1953.

124 Diese Lesart bieten immerhin der Codex Alexandrinus aus dem 5. Jahrhundert, wie es scheint auch der Codex Ephraemi (5. Jh.) und zwei ältere Handschriften aus dem 11. Jahrhundert und andere. Dazu zwei Bearbeitungen des syrischen Textes.

und geschriebenen Wörtern zu Verwechslungen kam, ist damit belegt. Anstelle von Liebe im Plural wäre also zu lesen: „Betrug, Täuschung, Ränke“. Es müßte also im Zusammenhang heißen:

„Diese sind eure Schandflecken, die in Übertretungen mit euch ohne Scheu prassen...“¹²⁵

Mit dieser Lesart wäre die Schwierigkeit des Plurals von Agape und das Fehlen von Zeugnissen über ein Liebesmahl in dieser Zeit erklärt.

b) Bleibt man bei der von den meisten Handschriften bezeugten Lesart und geht nicht von einem Schreibfehler aus, so muß Agapais vom Singular Agape verstanden werden. Hier wäre Luthers Übersetzung dieser Stelle anzuführen:

„Diese Unfleter brassen von ewrem Almosen on schew...“¹²⁶ Dabei ist Luther wohl vom mittelalterlichen, liturgischen Sprachgebrauch beeinflusst, der Agape im weiteren Sinne als Synonym für Almosen, als der Liebe Güter, verstand.¹²⁷

In Anlehnung an Luther könnte also übersetzt werden:

„Diese Schandtäter sind es, die von euren Liebesgaben mit euch prassen ohne Scheu...“

Das hieße, daß der Verfasser des Briefes Anstoß nähme an der Überfülle des Genossen, das von der Liebe, also als Almosen von den Christen gegeben wurde und vielleicht gar nicht mehr an die Armen, für die es bestimmt war, gelangte.

c) Wenn Justin Agape als eine Bezeichnung für die Eucharistie verwendet, wäre es denkbar, daß auch schon wenige Jahrzehnte vorher Agape in eben diesem eucharistischen Sinne gebraucht worden wäre. Dann könnte auch in Judas 12 die Eucharistie gemeint sein, die freilich von Irrlehrern in ihr Gegenteil verkehrt wurde. Dieser Mißbrauch stünde betont antithetisch zu der Seite der Eucharistie, die durch den Begriff Agape hervorgehoben wird. So könnte man folgendermaßen umschreiben:

„Jene Windbeutel sitzen zwar mit euch an dem Tisch des Herrn zusammen, blähen sich in ihrer vermeintlichen höheren Erkenntnis (V. 19) auf; aber es ist für sie kein sakramentales Genießen, sondern - nennen wir es einmal ganz profan, übertrieben - eine weltliche Prasserei; sie sind Schandflecken.“¹²⁸

125 Diese Lesart stünde in erstaunlicher Parallele zu 2.Petrus 2,13: „sie sind Schandflecken, schwelgen in ihren Betrügereien, wenn sie mit euch prassen“. Ist 2.Petrus nach herrschender Lehre von Judas abhängig, wäre dies ein weiterer Beleg für die Lesart Apatais.

126 M. Luther, WA Bibel VII, 403. So die flüssige Übersetzung. Vorher übersetzte er jeden Satzteil für sich: „Dise leben von ewer liebe gutter und sind der unflat vnnd zeeren wol, on sorge...“, a.a.O. 646.

127 Vgl. z.B. das „Gebet zur Agape für die Armen“ im Sacramentarium Gregorianum, nach Deshusses, Sacramentaire, Nr. 210, S.339.

128 So ähnlich formuliert auch *Völker*, Mysterium, 109.

Dann wäre das Verb „mitprassen“ ironisch verstanden. Dies wäre bei der sonstigen Polemik des Judasbriefes, z.B. in Vers 19, gut möglich. Ein weiteres Argument dafür ist die Lesart *Apatais*, die einige Handschriften bezeugen. Sollte hier kein Schreibfehler vorliegen, so wäre es eine „Verbesserung“ der späteren Abschreiber, die die Ironie, die in dem „mitschmausen“ liegt, nicht mehr unmittelbar verstanden. Denn sobald die Sonderart der Abendmahlsfeiern der Irrlehrer nicht mehr bekannt war, wurde das Schwelgen bei der Eucharistiefeier (= *Agape*) unverständlich.

Damit ist deutlich geworden, daß der Plural *Agapais* in Judas 12 zwar ungewöhnlich ist, jedoch aus dem Zusammenhang des Judasbriefes verstanden werden kann. Die Bedeutung von *Agapais* geht dann nicht über den üblichen Bedeutungsrahmen von *Agape* hinaus. Die Postulierung eines Fachbegriffes „Liebesmahl“ ist von daher weder nötig noch überhaupt an dieser Stelle möglich.

Damit ist nachgewiesen, daß auch im Neuen Testament an keiner Stelle der Begriff *Agape* in der Bedeutung von Liebesmahl, also als Fachbegriff benutzt wird.

V

Die Wiederentdeckung der „Agapen“

Im vorangehenden Kapitel ist deutlich geworden, daß die These Lietzmanns von der Existenz eines urchristlichen Agapemahles nicht haltbar ist. Die *Agape* als Institution einer liturgischen karitativen Gemeindemahlzeit tritt erst zum Ende des zweiten Jahrhunderts in Erscheinung. Eine Entwicklung von den Mahlzeiten des irdischen Jesus über die Urgemeinde in Jerusalem bis zur Agapenordnung Hippolyts mit einer im Kern gleichbleibenden Form und Inhalt ist nicht nachweisbar. Damit ist auch die Deutung des Abendmahls von der Agapefeier her als Mahl der Liebe und Gemeinschaftsmahl hinfällig. Doch trotz dieser Quellenlage kam es in unserem Jahrhundert zu einer „Wiederentdeckung der *Agape*“¹²⁹. Fragt man, wie es zu solch einer „Wiederentdeckung“ kommen konnte, so steht man vor dem Phänomen eines totalen Umbruchs „in der Abendmahlsfrömmigkeit und den Abendmahlsgewohnheiten“¹³⁰. Die Ursprünge für diesen Umbruch sind vielfältig. Ein Ursprung liegt mit Sicherheit in dem wachsenden Einfluß der Freikirchen reformierter Tradition: Mennoniten, Baptisten, Methodisten und die böhmische Linie der Herrnhuter Brüdergemeine.

129 So ausdrücklich der Titel des Artikels von Heinrich Riehm, Zur Wiederentdeckung der *Agape*, in: *JLH* 20 (1976) 144-149.

130 Karl-Heinrich Bieritz, Art. „Abendmahl 4. Gegenwärtige Praxis“ *EKL*³ 1, Sp.22.

Huldrych Zwingli

Den Anfang kann man schon bei Zwingli finden in seinem Gutachten im Ittinger Handel, auf das Melanchthon Bezug nimmt in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses: „Einige nette Leute (Zwingli, Anm. d. Vf.) bilden sich ein, daß das Abendmahl des Herrn aus zwei Gründen eingesetzt worden sei. Erstens, daß es ein Kennzeichen und Bekenntnis eines Berufes sei... Dann meinen sie, daß ein solches Zeichen Christus besonders gefallen hat, nämlich das Gastmahl (convivium), damit es die wechselseitige Verbundenheit und Freundschaft unter den Christen anzeige, weil die Gastmähler (symposia) Kennzeichen von Brüdern und der Freundschaft sind.“¹³¹ Schon hier bei Zwingli steht die Tischgemeinschaft ganz im Zentrum.

Herrnhuter Brüdergemeine

Aufgenommen wurde dieser Gedanke der wechselseitigen Verbundenheit in besonderer Weise von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine. Die Herrnhuter, die ja einen starken Einfluß im preußischen Königreich hatten, betonten im Rückgriff auf die altchristlichen Agapefeiern den Gemeinschaftsgedanken. Zinzendorf differenzierte allerdings noch genau zwischen Agape und Abendmahl. Für ihn ersetzten die Agapen alle Arten von weltlichen Feiern im kleinen oder größeren Kreise. Sie dienten der Vorbereitung auf das Abendmahl oder allgemein der christlichen Geselligkeit. Der Ort dieser Feier war zunächst das Haus des Grafen, später dann auch die Chorhäuser, die Anstalten oder der Gemeindesaal. Dabei war der Verlauf der Agapefeier nicht festgelegt. Zinzendorf selber beschrieb die Agapefeiern der Brüdergemeine:

„Liebesmahle oder Agapen sind nichts anderes als solche Zusammenkünfte, da man sich wohl sein läßt, einen Sabbatsgeist fühlt, richtig Othem schöpft und bei wachendem Mute schläft. Ein Liebesmahl hat just den Sinn, den bei fleißigen Leuten das Abendessen oder die Symposia bei den Alten hatten, wenn man seine Geschäfte getan hat und nun ruht; nur daß wir uns auf eine andere Art wohl sein lassen als die Welt. Und so wünsche ich, daß unsere Liebesmahle einen soliden und geistlichen Charakter behalten, da uns in dem Manne wohl ist, der keinen leichtsinnigen Gedanken erlaubt.“ „Bei unseren Agapen ist die Musika eine Hauptsache, so daß, wenn nicht diskutiert wird, die Musika immer fortgehen muß, wenn auch nicht immer in Choralmelodien, doch sonst mit einer der Sache gemäßen Rezitation und Kirchengesumm.“¹³²

131 Huldrych Zwingli, Gutachten im Ittinger Handel, SW III, CR 90,535,5ff, angeführt hier von Melanchthon, Apologie XXIV. Von der Messe § 68, BSLK S.369.

132 Zitiert nach O. Uttendörfer, Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst, Herrnhut 1931, 52.

Diese Art der Agapefeier ist noch weit entfernt davon mit dem Abendmahl in Konkurrenz zu treten, wie es dann die Thesen Lietzmanns ausführen. Vorbild sind hier die Symposia der Alten, einfache Mahlzeiten, nun aber mit christlichem Geist gefüllt. Betont wird hier allerdings der Gemeinschaftscharakter, der später auf das Abendmahl als Liebesmahl übertragen wurde.

Wilhelm Löhe

Eine engere Verbindung von Agape und Abendmahl sieht auch der lutherische Pfarrer Wilhelm Löhe in seinen Prüfungstafeln und Gebeten für Beicht- und Abendmahlstage. Dort findet sich der Abschnitt „150. Von der heiligen Agape oder dem rechten Liebesmahle“:

„Wenn die erste Gemeinde zu Jerusalem hin und her in den Häusern das Brot brach mit Freuden, so geschah dies in einem doppelten Sinne; sie brach das Brot zum Sakrament und zur täglichen irdischen Mahlzeit. In reichen Tischgesellschaften aßen die Jünger zusammen nach heiliger Ordnung; jede gemeinschaftliche Mahlzeit wurde durch die heilige Liebe, die sie durchdrang, zu einer Liebesmahlzeit, einer Agape, zum irdischen Abbild der vorangehenden himmlischen Mahlzeit des Sakraments. Was waren das für Tage, die Tage der ersten Gemeinde zu Jerusalem, und im Gegenteil: Was sind das für Leute, die sich hinstellen und die ersten Christen und ihre Liebesglut tadeln können, welche sie selbst doch niemals weder gehabt noch verstanden haben. Wahrlich, das war eine schöne und heilige Weise, das Sakrament zu feiern, da man die Liebesmahlzeit folgen ließ und da die Freuden der brüderlichen Gemeinschaft beim irdischen Mahl genoß, nachdem man sich aufs neue sakramentlich mit dem Herrn und seinem heiligen Leibe vereinigt hatte. Abendmahl und tägliche Mahlzeit in Vereinigung, liebe Brüder, das wäre wohl wert, als ein hohes Ziel des Lebens auf Erden aufgestellt zu werden, wenn es auch freilich jetzt so wenig, wie früher, zu einer stehenden und unveränderlichen Sitte in der Christenheit werden kann.“¹³³

Auch hier liegt noch eine deutliche Unterscheidung von Agape und Abendmahl vor. Diese beiden Beispiele zeigen jedoch schon, wie sehr der Gemeinschaftsgedanke immer mehr prägend wurde, wie er aber auch vom altchristlichen Liebesmahl her deutlich vom Abendmahl getrennt gesehen wurde.

Gemeinschaftsmahl

Der Gedanke der Gemeinschaft wurde zunehmend prägend in der Romantik und dann auch in der Jugendbewegung am Anfang unseres Jahrhunderts. Paul Althaus schrieb nach dem ersten Weltkrieg, daß das Stichwort „Gemeinschaft“ der Zugang der jungen Generation zum Abendmahl sei. Der

¹³³ Wilhelm Löhe, Prüfungstafel und Gebete für Beicht- und Abendmahlstage. Beicht- und Kommunionbüchlein für evangelische Christen 1837/1858, Gesammelte Werke 7/2, S. 306.

in dieser Zeit laut werdende Ruf nach Gemeinschaft und Gemeinde trug wesentlich dazu bei, auch in Liturgie und Kultus ganz neu nach Gemeinschaft zu fragen. In diese Zeit hinein fällt das Werk Lietzmanns, Messe und Herrenmahl, und gibt seine eigene, neue Antwort auf diesen Ruf nach Gemeinschaft. So ist es verständlich, daß die Thesen Lietzmanns schnell Aufnahme und Verbreitung fanden. Nicht nur in der Kirchengeschichtsschreibung und der Liturgiewissenschaft, sondern nun auch in den liturgischen Bewegungen und in der Praxis der Abendmahlsfeier fanden seine Thesen Aufnahme. Einen weiteren Schub in dieser Richtung waren die aus der liturgischen Bewegung hervorgehenden neuen evangelischen Bruderschaften. Hier wurde Gemeinschaft praktiziert, auch in Form gemeinsamer Mahlzeiten. Der Zweite Weltkrieg unterbrach diese Entwicklung. Die Aufbaujahre der Nachkriegszeit führten zur Liturgiereform, die im nachhinein von manchen als restaurativ bezeichnet wurde, vielmehr aber durch die Rückbesinnung auf die liturgischen Quellen zu einer wirklichen Erneuerung der Liturgie führten. Für den Bereich der lutherischen Kirchen wurde die Arbeit an der Agende für den Hauptgottesdienst 1954 abgeschlossen. Doch schon bald nach ihrer Einführung stieß die Agende I auf zunehmende Kritik. Der Ruf nach Revision und erneuter grundlegender Reform wurde immer lauter. Nach nur fünfzehn Jahren wurden 1969 „Erwägungen zur Gottesdienstreform“ herausgegeben. Es kam zur Erprobung neuer Gottesdienste, die in drei Gruppen auf gegliedert werden können: kontrapunktische Gegenmodelle zum herkömmlichen Gottesdienst¹³⁴, Ergänzungen und Alternativen einzelner Gottesdienstelemente¹³⁵ und neue Formen¹³⁶, besonders im Zusammenhang mit der Abendmahlsbewegung.¹³⁷

Die neue Abendmahlsbewegung

Für die Abendmahlsbewegung ist sicher auch der Anstoß von außen zu beachten: die Schalom-Gruppen der Niederlande und Taizé, sowie die römisch-katholische Hauseucharistie. Vielmehr prägend ist meines Erachtens allerdings die weitgehende Akzeptanz der Thesen Lietzmanns nun auch in der Exegese und Dogmatik. Als Beispiel sei hier Rudolf Bultmann angeführt, der im Sinne Lietzmanns davon ausgeht, daß „das hellenistische Christentum das sakramentale Mahl der *Kommunio* selbst geschaffen“¹³⁸ habe. Auch Jürgen Roloff nimmt die Ausführungen Lietzmanns auf. In seinem 1977 zuerst erschienenen Buch „Neues Testament“ setzt Roloff seine Aus-

134 Als Beispiel: das Politische Nachtgebet.

135 Als Beispiele: Themen-, Dialog-, Kommentar- und Meditationsgottesdienste, Familiengottesdienste, Liturgische Nacht.

136 Als Beispiele: Tischabendmahl, Agape (!), Feierabendmahl.

137 Vgl. dazu Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie*, Stuttgart 1990, bes. S.111ff und 139ff.

138 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 91984, S.153.

fürhungen zum Abendmahl unter die bezeichnende Überschrift „Die Anfänge der urchristlichen Mahlfeier“. Die These Lietzmanns vom doppelten Ursprung des Abendmahls wird dargestellt und abgelehnt. Dennoch sucht Roloff nach einem erweiterten Bezugsrahmen und findet ihn im jüdischen Gastmahl: „So ergibt sich als Fazit, daß wir weder im Passahmahl noch in kultischen Sektenmahlzeiten, sondern im normalen jüdischen Festmahl den Bezugsrahmen der Mahltradition zu suchen haben.“¹³⁹ Damit ist doch wieder die Ursprungsthese Lietzmanns, das Abendmahl von den Mahlzeiten der Jerusalemer Urgemeinde her zu verstehen, wenn auch in gewandelter Form aufgenommen. Roloff kommt zu dem Ergebnis: „Die sogenannten Deuteworte über Brot und Wein wollen darum nichts über das Verhältnis der ‚Elemente‘ Brot und Wein zur Gabe des Sakraments aussagen. ... *was gedeutet wird, ist die Jüngergemeinschaft*; sie ist die eigentliche Gabe des Sakraments.“¹⁴⁰

Diese exegetischen Aussagen zum Abendmahl sind zum Allgemeingut geworden. Sie sind mittlerweile aus der Exegese in die Praxis der Abendmahlsfeiern eingewandert. Bestimmend für die sogenannte „neue Abendmahlsfrömmigkeit“ sind nicht mehr die Einsetzungs- und Deuteworte Jesu, sondern der Bezugsrahmen der Gemeinschaft. Das Mahl der Liebe hat seine Herrschaft angetreten.

Das Feierabendmahl

Ein bezeichnendes, markantes Datum dieser Entwicklung war der Evangelische Kirchentag in Nürnberg 1979. Dort wurde in der St. Lorenzkirche das Feierabendmahl begründet. Auf dem Forum Abendmahl wurde ausgerufen: „Heute ist die Stunde der Anstiftung!“¹⁴¹ Anstiftung zu einer menschlicheren Kirche, einer offenen Kirche, einer eucharistischen Kirche. Das Feierabendmahl ist in diesem Sinne ein Mahl, das weder zum kultischen Mysterium noch zur saloppen Brotzeit degeneriert ist. Für die Abendmahlsreform gilt nach Georg Kugler der Grundsatz Mao Tse Tungs: „Nie die Städte angreifen, zuerst das Land besetzen!“ Übersetzt heißt das: „Nie zuerst die klassische Tradition antasten und sie zu verändern suchen, sondern sie vielmehr liebevoll und mit Geduld mit soviel neuen Erfahrungen umgeben, bis das neue Leben in das alte sickert.“¹⁴² Die neuen Erfahrungen bei der Abendmahlsfeier speisen sich aus dem Gedanken der Gemeinschaft, der Feier eines Liebesmahles. Auffallend ist, daß in neuerer Zeit selbst von Georg Kugler eine deutliche Unterscheidung von Herren- und Sättigungsmahl ge-

139 Jürgen Roloff, Neues Testament, Neukirchen-Vluyn⁴ 1985, S.217.

140 A.a.O. 219.

141 Georg Kugler, Vortrag auf dem Kirchentag in Nürnberg, in: ders. (Hg.), Forum Abendmahl (FA), Gütersloh 1979, S.150ff.

142 Georg Kugler, Feierabendmahl: Zwischenbilanz - Gestaltungsvorschläge - Modelle, Gütersloh 1981, S.17.

fordert wird. „In wenigen Jahren hat sich wiederholt, wozu die alte Kirche offenbar viel länger gebraucht hat. Gemeint ist der Weg von urchristlichen Formen des Herrenmahls, in denen ein Liebesmahl eingeschlossen war, hin zu einer deutlichen Trennung jener Mahlformen. Mit den neuen Gottesdiensten der sechziger Jahre begann der Versuch, liturgische Formen zu verlebendigen ... die Mahlfeier als Mahlzeit erfahrbar zu machen. Es ging ja auch um den Leib Christi, um die Gemeinde, die hier sichtbar und erlebbar wird. Daraus ergab sich freilich sehr bald die Frage, wie denn Sakramentsempfang und gemeinsames Essen sich zueinander verhielten. Eine Fragestellung, die an die Probleme der alten Kirche mit den Liebesmahlen erinnerte. Es ist kein Wunder, daß sich hier bei jenen Unsicherheit breit machte, die an einem stark verinnerlichten Sakramentsempfang orientiert sind.“¹⁴³ Die daher geforderte Unterscheidung, aber nicht Trennung, von Sättigungsmahl und Herrenmahl bedeutet aber nun keine Umkehr zum Mahl des Herren. Vielmehr bleiben die neuen Deutungskategorien in Geltung. Von der neuen Abendmahlsbewegung her ist das Herrenmahl Gemeinschaftsmahl und Mahl der Liebe. Als Beleg dafür sei die These Theophil Müllers zur Abendmahlsfeier zitiert:

„Die Abendmahlsfeier ist die gemeinsame symbolische Handlung, bei der die Versammlung - anhand der Erinnerung an Mahlzeiten Jesu mit den Jüngern und mit anderen Menschen - der Person Jesu und seiner Bedeutung gedenken, neue Begegnung mit Gott suchen und sich auf die Zukunft des Gottesreiches ausrichten, indem sie einander die Zeichen von Brot und Wein reichen und so ihre Gemeinschaft bestätigen.“¹⁴⁴

Zusammenfassung

Die Dimension der Gemeinschaft bleibt Leitbild für die Feier des Abendmahles. Sieht man rückblickend auf den geschilderten Umbruch in der Abendmahlsfrömmigkeit, so lassen sich folgende Merkmale der neuen Abendmahlsfrömmigkeit feststellen:

Die Abendmahlsfeier ist weithin nicht mehr an den Stiftungswillen und die Stiftungsworte Jesu gebunden. Ein Zusammenhang des Abendmahls mit dem letzten Mahl Jesu, gerade auch im Rahmen einer Passahfeier, wird weithin geleugnet oder durch die Konstruktion eines weiten Bezugsrahmens relativiert. Es ist nicht Herrenmahl, sondern Mahl der Gemeinde. Es geht nicht um die Realpräsenz Jesu, sondern um die Jüngergemeinschaft. Das Mahl der Liebe, die Agapenfeier, prägt, auch wenn sie vom Abendmahl getrennt gefeiert wird, die Feier des Herrenmahls.

143 A.a.O. 78f.

144 Theophil Müller, *Evangelischer Gottesdienst. Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld*. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, S.88.

Durch die Loslösung der Abendmahlsfeier von den Stiftungsworten unseres Herrn Jesus Christus steht das Herrenmahl ohne Begründung da und ist haltlos den verschiedenen Meinungen ausgeliefert. Wohin die Entwicklung vom Herrenmahl zum Mahl der Liebe noch führen kann, das hat Jörg Zink in seinem die Zukunft vorwegnehmenden Buch beschrieben: „Zum Abendmahl sind alle eingeladen“. Ausgehend von der Wiederentdeckung des Abendmahls in den evangelischen Kirchen der Gegenwart wird die neue, lebendige Abendmahlsfeier „in festlicher Atmosphäre und in einer neuen persönlichen und spontanen Nähe und Freundlichkeit“¹⁴⁵ den traditionell eher bedrückenden Abendmahlsfeiern gegenübergestellt. In bunter Folge durchziehen das ganze Werk eine Reihe von plakativen Gegensätzen, in die sich der Leser mühelos einordnen kann. Denn wer möchte schon ein Abendmahl in schwerer Atmosphäre, Strenge, Angst und Traurigkeit, in einem Rest von Schwärze und von Steifheit¹⁴⁶ feiern?! „Aber wie soll man ein Fest feiern können, wenn ein anderer Mensch für einen geschlachtet worden ist? Muß einem da nicht die Lust am Essen vergehen? Und ist das die Spiegelung der fröhlichen und zuversichtlichen Mahlfeiern, die Jesus in Galiläa mit Zöllnern und Sündern gefeiert hat?“¹⁴⁷ Da erscheint auch bei Zink wieder das Leitbild der fröhlichen Agapefeier. Und unter diesem Leitbild des Liebesmahles wird kurzerhand die ganze Lehre der Kirche vom stellvertretenden Sühnetod Jesu vom Tisch gefegt. Es geht bei Zink auch nicht mehr um das Tun Gottes, um den Frieden, den Jesus Christus am Kreuz erwirbt. Vielmehr sind wir Menschen gerufen, Frieden zu schaffen: „Wo man um einen Tisch sitzt und miteinander ißt, da herrscht nach uralter Sitte das Gesetz des Friedens... Das Essen schafft Frieden.“¹⁴⁸ Menschlicher, offener und liebevoller – so kann man die visionären Abendmahlsfeiern Zinks umschreiben. So wundert es nicht, daß für ihn „jedes Essen, das im Namen des gegenwärtigen Christus gefeiert wird, zu einem Abendmahl werden“¹⁴⁹ kann. Alles kann Sakrament werden, alle sind eingeladen (auch die Beteiligung eines Teddybären am Abendmahl hat „einen guten und wichtigen Sinn“¹⁵⁰), jeder kann teilnehmen, jeder kann einem Abendmahl vorstehen. Mit der Behauptung, die Zeit der Konfessionen sei vorbei, schließt Zink sein Buch. Im Sinne moderner Ökumene fragt er: „Warum setzt man sich nicht zuerst zum gemeinsamen Essen zusammen und spricht an der Tafel über die vielen Möglichkeiten seiner Deutung?“¹⁵¹ Damit hat das Herrenmahl ein Ende gefunden. Als

145 Jörg Zink, *Zum Abendmahl sind alle geladen. Warum ziehen die Kirchen Grenzen?*, Stuttgart 1997, S.11.

146 A.a.O. 14.

147 A.a.O. 15.

148 A.a.O. 83.

149 A.a.O. 102.

150 A.a.O. 104.

151 A.a.O. 108.

Mahl der Liebe hat es seine letzten christlichen Wurzeln verlassen. Nun steht nach Zink die „Wiederentdeckung des heiligen Mahles bevor, eine Entdeckung des heiligen Essens, wie sie jede Zeit und jeder Generation aufs neue bevorsteht.“¹⁵² Die Theologie hat sich in Anthropologie hinein aufgelöst. Das Herrenmahl ist zum Ritus heiligen Essens geworden.¹⁵³

VI

Aufruf zur Wiederentdeckung des Herrenmahles

Die aufgezeigte Entwicklung vom Herrenmahl zum Liebesmahl kann man nur mit tiefer Erschütterung zur Kenntnis nehmen, wenn man sich unter das Wort Gottes und den Stifterwillen Jesu stellt. Sie ist ein einziger Ruf zur Umkehr. Die evangelische Christenheit in Deutschland benötigt eine Wiederentdeckung des Herrenmahls. Der Abfall vom Wort Gottes, die Mißachtung der Stiftungsworte Jesu haben die evangelischen Kirchen in Deutschland weithin vom Evangelium weg und in ein Traumland grenzenloser Gemeinschaft und Liebe geführt. Damit hat die Kirche ihr Fundament verloren. Denn nur dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gefeiert werden, ist die Kirche Jesu Christi zu finden.¹⁵⁴ Diesen Dienst und diesen Auftrag ist die Kirche den Menschen schuldig. Dazu ist sie berufen und beauftragt. Doch wo das Herrenmahl als Mahl der Liebe gefeiert wird, da hat die Kirche nicht nur ihren Auftrag verleugnet, sondern den Herrn der Kirche selbst verlassen. An die Stelle des Herrn ist die Gemeinschaft der Menschen getreten, anstelle des Wortes des Herrn die geschichtliche Entwicklung, anstelle der Stiftung Jesu die Gemeindebildung, Liebesmahl statt Herrenmahl, Menschenliebe statt Kreuzestod Jesu. Im Sog der Utopie von einem urchristlichen Ideal einer Agapefeier ist das Herrenmahl verdrängt und beseitigt worden. Der communio-Charakter des Gottesdienstes und der Abendmahlsfeier, wie ihn Luther wiederentdeckt hatte¹⁵⁵, ist neu wahrzunehmen. Doch widerspricht dieser communio-Gedanke dem Zeitgeist und dem Gemeinschaftscharakter eines Liebesmahles. Der altkirchliche und von Luther wiederentdeckte communio-Charakter des Gottesdienstes hat sein Zentrum im Kreuzestod

152 A.a.O. 116.

153 Diese Entwicklung wird noch radikaler fortgeführt im theologischen Feminismus. Vgl. dazu z.B. „Wir Frauen und das Herrenmahl“, hg. von der Frauenarbeit der Ev. Kirche Württemberg, Stuttgart 1996. Hier findet sich der Vortrag von Elisabeth *Moltmann-Wendel*, Ich, ich und meine Sünden, a.a.O. 13, wo zu lesen ist, daß „die Sündenbekenntnisse beim Abendmahl ... für Frauen, die begonnen haben, ein eigenes Selbstbewußtsein zu entwickeln, fragwürdig geworden“ seien.

154 CA VII. Von der Kirche, BSLK 61.

155 Vgl. dazu *Leiturgia I*, 50ff, wo geschildert wird, wie in der Gotik der religiöse Individualismus zum Verfall des communio-Charakters der Messe führte.

Jesu. Durch das stellvertretende Sühnopfer Jesu am Kreuz (Römer 3,25f) haben wir Frieden mit Gott und den Zugang zur Gnade (Römer 5,1f). In diese von Christus am Kreuz erworbene Gemeinschaft werden wir durch die Taufe und das Altarsakrament hineingenommen. Durch die Teilhabe am Leib und Blut Jesu haben wir Gemeinschaft mit Christus und dann auch untereinander. Von dieser Gemeinschaft in Christus her ist die Gemeinde *sanctorum communio*. „Das also macht das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft aus, daß sie durch das Sakrament, durch die im Sakrament geschehende Liebestat Gottes begründet wird. Das unterscheidet die Kirche von allen weltlichen Gemeinschaften, auch von den religiösen Gemeinschaften der Welt.“¹⁵⁶ Das begründet auch den Unterschied zwischen Herrenmahl und Liebesmahl. Von der Teilhabe am für uns gegebenen Leib und Blut Christi her ist auch der liturgische Grundsatz zu verstehen und neu anzuwenden: Das Heilige den Heiligen. Es geht in der Feier des Abendmahles nicht um eine sich grenzenlos verströmende Liebe, nicht um emotionale Gemeinschaft, sondern um das Heiligste, ja um den Heiligen selbst: Jesus Christus, seinen Kreuzestod, sein Leib und Blut. Wo dies nicht deutlich ist und wo der Glaube daran fehlt, dort ist das Heilige vor Profanierung, vor Verschleuderung zu schützen. Darum steht das Abendmahl nicht allen offen. Darum sind vom Wort Gottes Grenzen gezogen, die die Kirche nicht überschreiten darf. So heißt es schon in der ältesten Kirchenordnung: „Niemand aber soll von eurer Eucharistie essen noch trinken als die auf den Namen des Herrn Getauften! Denn auch hierüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden!“¹⁵⁷ Dazu kommt die Warnung des Apostels Paulus, der auf die Gefährlichkeit „unwürdigen“ Essens und Trinkens aufmerksam macht und jeden Teilnehmer zu strenger Selbstprüfung verpflichtet (1.Korinther 11,27ff). Dabei ist die Würdigkeit auf das glaubende Essen und Trinken bezogen und nicht auf ein Verhalten des Menschen.¹⁵⁸ So bilden Taufe und Glauben an die Realpräsenz Christi die Voraussetzung zum Empfang des Abendmahles.¹⁵⁹ Nur dort, wo diese harte Rede ausgehalten wird und die Menschen sich nicht von Christus abwenden (vgl. Johannes 6,60), nur dort, wo das liturgische Handeln an die Stiftungsworte Jesu gebunden wird, wird das Herrenmahl gefeiert, bekommen Christen im heiligen Altarsakrament Anteil an Christus selbst, geschieht wirkliche *communio*, Gemeinschaft. Eine Kirche, die nicht zu dieser *communio* zurückfindet, wird weltlichen und mit dem Herrenmahl auch den Herrn der Kirche verlieren.

156 Hermann Sasse, *Kirche und Herrenmahl*, Fürth ²1990, S.34.

157 Didache (Apostellehre) 9,5, in: Klaus Wengst, *Schriften des Urchristentums*, S.80f.

158 Im Griechischen steht ein Adverb und kein Adjektiv. Die Übersetzung der 1984 Lutherbibel mit der irreführenden Erläuterung ist also schlichtweg falsch.

159 Vgl. zum Ganzen Werner Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Fürth ²1985, bes. 23ff und 64ff.

Menschlicher, offener, liebevoller - diese Forderungen von Jörg Zink führen vielleicht Menschen zusammen, führen sie aber von Christus weg. Dagegen ist das Handeln der Kirche zu orientieren an Christus, an den Grenzen, die er setzt, an seinem Stifterwillen. Also nicht menschlicher, offener, liebevoller, sondern in umgekehrter Reihenfolge muß die Abendmahlsfeier der Kirche: stiftungsgemäß, begrenzt und christuszentriert sein. Wo die Kirche so handelt, da ist sie auch wirklich menschlich, offen und wahrhaft liebevoll, weil sie den Menschen Christus bringt und ihn nicht ohne Christus in ein utopisches Phantasieland verführt.

Darum der Ruf zur Umkehr: Zurück vom Liebesmahl zum Herrenmahl. Das bedeutet zugleich eine erneute Hinkehr zur Heiligen Schrift als dem Wort Gottes. Mit großem Bedacht und Ernst sind die Stiftungsworte Jesu zum Abendmahl wieder neu zu hören. Denn Gemeinschaft als christliche Gemeinschaft ist nur dort möglich, wo Christus in seiner Gemeinde gegenwärtig ist in seinem Wort und Sakrament. Denn „Christus will uns zum Brot des Lebens, nicht zum Spezialgebäck für Ausnahmesituationen werden, zum Trank des Heils, nicht gar zum Opiat einer Traumwelt.“¹⁶⁰

Zusammenfassung

Diese Arbeit sollte aufzeigen, daß die immer noch herrschende Hypothese über das Bestehen eines urchristlichen Liebesmahles nicht länger haltbar ist. Die am Anfang dieses Artikels aufgestellten Thesen können als belegt gelten. Es konnte gezeigt werden, daß in den ersten beiden Jahrhunderten ein Liebesmahl, die Agape als Institution einer liturgischen karitativen Gemeindemahlzeit nicht nachgewiesen werden kann. Ein Fachbegriff „Liebesmahl“ ist daher nicht vor Ende des 2. Jahrhunderts denkbar. Die Agapefeier als eine Form der christlichen Mildtätigkeit zur Unterstützung der Armen ist nicht mit der Feier des Abendmahles identisch. Ihre Verbindung zur Eucharistiefeier liegt aber im Einsammeln und Darbringen der Gaben zum Altar. Als eigenständige, diakonische Einrichtung tritt sie allerdings erst zum Ende des zweiten Jahrhunderts in Erscheinung. Eine, auch wenn heute übliche, Ableitung des Herrenmahls von einem Gemeinschaftsmahl ist also eine grundlose Spekulation, ja eine haltlose Irrlehre. Eine Entwicklung von den Mahlzeiten des irdischen Jesus über die Urgemeinde in Jerusalem bis zur Agapenordnung Hippolyts, wie Lietzmann sie konstruierte und popularisierte, ist nicht nachweisbar. Daher kann die moderne Deutung der Eucharistie vom Liebesmahl her, also die sogenannte Wiederentdeckung der Agape in der neueren Abendmahlsbewegung, nicht auf ein urchristliches Vorbild zurückgeführt werden, sondern muß als eine haltlose und moderne Neuinterpretation des Abendmahles angesehen werden. Der sich daraus er-

160 Albrecht Peters, Tischabendmahl - Agape - Feierabendmahl, in: JLH 25 (1981), 92.

gebenden Deutung des Herrenmahles als Gemeinschaftsmahl muß vehement widersprochen werden. Nach den Stiftungsworten Jesu wird im Abendmahl der Leib und das Blut Jesu Christi zur Vergebung der Sünden ausgeteilt und empfangen. Damit ist der Glaube an den für uns dahingegebenen Leib des Herrn Voraussetzung zum heilwirkenden Empfang des Sakramentes. Dieser Glaube schließt die Ehrfurcht vor den Gaben des Sakramentes und den Gehorsam gegenüber den Testamentsworten des Herrn ein. Abendmahl ist Herrenmahl. Eine Vermischung von Eucharistie und Mahlzeit war nicht mehr möglich, nachdem der Apostel Paulus das Wort 1.Korinther 11,29 ausgesprochen hatte: „Denn welcher also isset und trinket, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn, der isset und trinket sich selber zum Gericht“¹⁶¹. In den schriftlichen Zeugnissen der apostolischen und nachapostolischen Zeit steht der sakramentale Charakter der Eucharistie fest. Es muß daher gefragt werden, inwieweit seit der Passahfeier Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht, da er verraten wurde, überhaupt eine Verbindung zwischen dieser Feier und einem Sättigungsmahl bestehen konnte. Der jungen Christenheit ist von Anfang an die Prasserei als gefährliche Irrlehre entgegengetreten.¹⁶² Dazu ist auch der bewußte Gegensatz der Christen zu den antiken Mählern zu berücksichtigen.¹⁶³ Der Ursprung der von Tertullian und Hippolyt geschilderten Agapen liegt in der Ausdifferenzierung der Diakonie. Hier stellt sich die Frage nach der Sozialgeschichte des zweiten Jahrhunderts. Auf jeden Fall sollte der terminus technicus Agape, also das karitative, kultische Gemeindemahl, nicht in die Zeit vor Ende des zweiten Jahrhunderts zurückprojiziert werden. Als Konsequenz für die sogenannte Wiederentdeckung der Agape in unserer Zeit kann nur eine radikale Umkehr und Rückkehr gefordert werden: Vom Liebesmahl zum Herrenmahl.

161 Die Übersetzung der revidierten Fassung von 1984 verdreht die Worte des Apostels sinnentstellend!

162 Dies betont Bo Reicke, *Diakonie*, 368-373.403f.

163 So Hamann, für die Agapen in der Zeit Tertullians in Afrika, A. Hamann, *De l'agape à la diaconie en Afrique chretienne*, in: *ThZ* 42 (1986) 214-221., bes. 221.

Viele moderne Versuche leiden darunter, daß sie zwar von einer richtigen Erkenntnis ausgehen, aber daraus falsche Konsequenzen ziehen. Man geht nämlich davon aus, daß unsere modernen Gottesdienste kein wirkliches Gemeinschaftserlebnis mehr vermitteln. Wie sollten sie auch, wenn nur eine Handvoll von Menschen verloren in einer großen Kirche sitzt? Man will also das Gemeinschaftserlebnis als Selbstdarstellung der Gemeinde herausbringen. Das ist die Zielvorstellung. Genau dieses aber läßt sich nicht machen, weil sich der Heilige Geist seine Wege nicht vorschreiben läßt. Wer also meint, das heilige Mahl nur zum Gemeinschaftserlebnis umfunktionieren zu sollen, weiß offenbar nicht, daß er in Gefahr ist, die Schwelle zur Gotteslästerung zu überschreiten. Christliche Solidarität kann man nicht machen, auch dadurch nicht, daß man etwa die Herrnhuter Form der Abendmahlsfeier als Tischgemeinschaft für obligatorisch erklärt. Es gibt viele Arten, das heilige Mahl zu feiern. Will man eine neue einführen, die in sich an ihrem Ort gut ist, so ist noch längst nicht gesagt, daß sie auch anderswo gut ist. Augenöf-figte Gemeinschaftserlebnisse, schön ausgedacht und, wie man heute sagt, „selbstgestrickt“ dargeboten, rufen fast immer den Effekt hervor, den schon Lessing beschrieben hat: „Man merkt die Absicht und ist verstimmt.“ Es geht hier um weit mehr als um natürlichen Takt, nämlich um die Phantasie der Liebe. Die neue Form allein tut es nicht, denn das mindestens genauso wichtige Problem ist das Einleben. Das ist der kritische Punkt vieler Experimente. Man kann nicht allein von dem ausgehen, was aus der Sicht des Augenblicks heraus gut ist.

Wo man den Gottesdienst prinzipiell als Gemeinschaftserlebnis oder als Selbstdarstellung der Gemeinde will, ist man schon auf dem falschen Wege, ist der Auftrag und die Verheißung des Gottesdienste schon im Ansatz verfehlt. Daher auch die vielen blasphemischen Abendmahlsexperimente, die als moderne Formen ausgegeben wurden und deren Beschreibung man sich besser versagt.

Ulrich Asendorf, Ist Opas Gottesdienst tot?

Christliches Verlagshaus GmbH Stuttgart, 1973 S. 15f.

Hermann Otto:

Zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult

Ich habe mir erlaubt, den in der letzten Nummer der „Lutherischen Beiträge“ angekündigten Titel „Zwischen Predigtstuhl und Orgelbank“ etwas zu modifizieren, d.h. zu erweitern und dem heutigen Sprachgebrauch anzupassen.

In meiner Amtszeit als Pastor erlebte ich in den ersten Jahren eine ungewöhnlich harmonische Beziehung und eine geradezu perfekte Kommunikation zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult. Das Geheimnis dieser wunderbaren Konstellation beruhte allerdings auf der Tatsache, daß ich sowohl den Posaunen- als auch den Kirchenchor leitete. Infolgedessen standen die Lieder für den Gottesdienst rechtzeitig zur Verfügung. Außerdem konnte ich abschätzen, wie lange die Erarbeitung eines Musikstücks brauchte, und somit auch planen, wann es im Gottesdienst oder in einer Geistlichen Abendmusik aufgeführt werden sollte. Gar nicht selten trat die Verbindung zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult optisch ins Bewußtsein der Gemeinde, dann nämlich, wenn ich mit wehendem Talar von der Empore durch das Kirchenschiff eilte, um den pastoralen Dienst zu übernehmen.

Damit ich nicht mißverstanden werde: Diese Verhältnisse kennzeichnen eine Ausnahmesituation und nicht einmal eine erstrebenswerte; denn durch die kirchenmusikalischen Verpflichtungen des Pastors als Chorleiter muß Zeit investiert werden, die dann in anderen Bereichen der Gemeindegarbeit (etwa beim Besuchsdienst) fehlt. Andererseits läßt es sich nicht leugnen, daß das „liturgische Dreieck“ (Kanzel, Orgelbank, Chorleiterpult) oft ein Problemfeld darstellt, auf dem es zu Konflikten und Frustrationen kommt, bildlich gesprochen: die Verstimmungen und Dissonanzen aus dem akustischen Bereich in den seelischen eindringen und die zwischenmenschlichen Beziehungen belasten.

Um solchen Zuständen entgegenzuwirken, hat das Amt für Kirchenmusik im Zusammenhang mit den Allgemeinen Kirchenmusiktagen 1995 versucht, auf gesamtkirchlicher Ebene eine Begegnung zwischen Pastoren, Chorleitern und Organisten herbeizuführen - übrigens: rechtzeitig in der „Lutherischen Kirche“ angekündigt, so daß, zumindest was das „spezielle Priestertum aller Gläubigen“ betrifft, niemand sagen konnte, er habe davon nichts gewußt. Als Tagungsort war Oberursel gewählt worden in der stillen Hoffnung, daß die künftigen Amtsträger sich zahlreich an der Veranstaltung beteiligen. Außer dem Referenten Prof. Dr. Wilhelm Rothfuchs, der die „Kanzelseite“ repräsentierte, war niemand erschienen; auf der Orgelbank- und Chorleiterseite hatten sich immerhin ca. 60 Personen eingefunden.

In der Aussprache zum Thema „Zusammenarbeit von Pastoren und Kirchenmusikern“ wurden folgende Schwierigkeiten genannt (die natürlich nicht verallgemeinert werden dürfen):

- Der Organist erhält die Lieder erst am Sonntabend oder gar am Sonntagmorgen vor dem Gottesdienstbeginn mit der Begründung, der Pastor müsse seine Predigtarbeit beendet haben, bevor er die Lieder aussuchen könne.

- Wenn der Kirchenchor mitwirkt, soll er grundsätzlich nach der Epistel lesung singen, obgleich das Lied oder die Motette inhaltlich überhaupt nicht dorthin paßt.

- Ein offensichtlich weitverbreiteter Grundsatz lautet: „Der Gemeinde darf nichts weggenommen werden“ - kein liturgischer Gesang (z.B. Introitus, Kyrie oder Gloria) und schon gar kein Gesangbuchlied. Wenn denn der Kirchenchor singt, dann muß seine „Darbietung“, falls es nach der Epistel nun gar nicht geht, sonst irgendwo zusätzlich in die Gottesdienstordnung eingeschoben werden.

Nun gebietet freilich eine einigermaßen objektive Betrachtung der „Dreiecksbeziehung“ zwischen Kanzel, Orgelbank und Dirigentenpult zuzugeben, daß die Spannungsimpulse (oder besser: Verspannungsimpulse) nicht nur von der Kanzelseite, sondern auch von der Orgelbank oder dem Chorleiterpult ausgehen, z.B.:

- wenn in einer Gemeinde, in der es üblich ist, während des Ausgangsstückes sitzenzubleiben, der Organist durch sein maßlos langes Spiel die Gottesdienstbesucher gegen ihren Willen auf den Kirchenbänken festhält;

- oder wenn der Chorleiter kurzfristig mitteilt, was der Chor zu singen beabsichtigt, und der Pastor die größte Mühe hat, das gewünschte Opus sinnvoll in dem bereits feststehenden liturgischen Ablauf des Gottesdienstes unterzubringen. (Oft ist nicht der Text, sondern der angenehme musikalische Eindruck das entscheidende Auswahlkriterium).

Um solche Steine des gegenseitigen Anstoßes aus dem Wege zu räumen, sollten regelmäßig Gespräche zwischen Pastor und Chorleiter bzw. Organist stattfinden, in denen die verschiedenen Anliegen erörtert, Vorschläge koordiniert und Programme für den kirchenmusikalischen Dienst festgelegt werden. Dabei wäre es im Interesse einer friedlichen Koexistenz hilfreich, wenn sich alle Beteiligten auf folgende Grundsätze verständigen könnten:

1. Der Organist muß die Lieder für den Gottesdienst rechtzeitig erhalten.

Der Begriff „rechtzeitig“ ist natürlich nicht an eine bestimmte Anzahl von Tagen oder Stunden festzumachen. In den meisten Fällen wird in unseren Gemeinden der Organistendienst von Laien ausgeübt, darunter auch Anfänger, die sich „mit Zittern und Zagen“ auf die Orgelbank wagen. Die Vorbereitungszeit, die der Pastor für seine Predigt beansprucht, muß er auch den Or-

ganisten zubilligen. Gelegentlich mag es sogar erforderlich sein, die Lieder länger als eine Woche vorher auszuwählen, um einem Neuling den Einstieg in das gottesdienstliche Spiel zu erleichtern.

Die Behauptung, man könne die Lieder erst dann aussuchen, wenn man die Predigt fertig hat, läßt sich nicht halten, denn das einzige Lied, das sich unmittelbar auf die Predigt bezieht, ist der Gesang danach. (Hier mag man dem Pastor vielleicht noch mildernde Umstände zubilligen, wenn er sich sträubt, das betreffende Lied „rechtzeitig“ mitzuteilen. Ich halte es allerdings für zumutbar, zu Beginn der Woche den Predigttext des kommenden Sonntags zu meditieren und danach ein geeignetes Lied zu bestimmen.) Alle anderen Lieder sind nicht „predigtabhängig“, sondern korrespondieren mehr oder weniger mit dem Proprium des Tages.

2. Die kirchenmusikalische Chorliteratur ist zu reichhaltig, als daß man sie auf einen bestimmten liturgischen Ort beschränken könnte.

Die Gewohnheit, den Kirchenchor nach Epistellessung und Halleluja einzusetzen, geht offensichtlich auf die altlutherische Tradition zurück; denn im Ordinarium der „Breslauer Agende“ von 1935 (Seite 11) heißt es - und zwar nur an diesem Ort! -: „Chorgesang kann hier seine Stelle finden. Nun singt die Gemeinde das der Bedeutung des Tages entsprechende Hauptlied...“

Es gibt eine kaum überschaubare Fülle gottesdienstlicher Musik, mehrstimmige Sätze zu Gesangbuchliedern, Motetten über biblische Texte, Vertonungen liturgischer Stücke (etwa des Meßordinariums: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei, Da pacem). Würde man den Einsatz des Chores auf die Stelle nach der Epistel beschränken, könnte man nur einen bescheidenen, eher kümmerlichen Teil dieses Reichtums nutzen. Die meisten Werke blieben den Konzertveranstaltungen vorbehalten, für die sie ursprünglich nicht gedacht waren. Der Schatz alter und neuer kirchenmusikalischer Literatur umfaßt die ganze inhaltliche Bandbreite unserer Liturgie. Wir sollten soviel wie möglich davon Gebrauch machen, um unsere Gottesdienste aus einer gelegentlich zu beobachtenden formalen Erstarrung zu befreien, sie abwechslungsreich, lebendig und dennoch sachgemäß zu gestalten.

3. Der Chor kann liturgische Stücke bzw. Gemeindelieder ganz oder teilweise übernehmen.

Die Mitwirkung des Chores muß also nicht grundsätzlich eine Verlängerung des Gottesdienstes nach sich ziehen. Wie oben angedeutet, kann er z.B. anstelle eines der üblichen Ordinariumsstücke (Kyrie, Gloria usw.) eine entsprechende Vertonung oder anstelle des Jahr für Jahr wiederkehrenden Introitus eine kleine Psalmotette singen, die zum Proprium des betreffen-

den Sonn- oder Feiertages paßt. Der Gesang eines Liedes im Wechsel mit der Gemeinde ist gewiß als eine Bereicherung zu begrüßen, aber wenn sich der Chorsatz wegen der Tonart oder der Melodiefassung nicht eignet, sollte man keine Bedenken haben, dem Chor den Gesang (etwa des Hauptliedes zwischen den Lesungen) ganz zu überlassen. Allerdings gilt es darauf zu achten, daß die Beteiligung von Chor und Gemeinde in einem ausgewogenen Verhältnis steht. Den Grundsatz: „Der Chor kann liturgische Stücke bzw. Gemeindelieder übernehmen“ möchte ich nur an zwei Punkten einschränken: Das Glaubensbekenntnis (Credo) und das Predigtlied (als Antwort auf die Verkündigung) sollte von der ganzen Gemeinde gebetet oder gesungen werden.

4. Die Einführung neuer Lieder im Gottesdienst bedarf der Vorbereitung.

Es gibt im speziellen und im allgemeinen Priestertum aller Gläubigen Leute, die Krämpfe kriegen, wenn zu Beginn des Gottesdienstes ein Pastor oder Chorleiter auftritt, um die Gemeinde aus ihrer Andacht aufzuscheuchen und ein neues Lied einzuüben. (Ich kenne solche Reaktionen aus eigener leidvoller Erfahrung.) Ob es freilich hilfreicher ist, sich mit der Klampfe vor die Gemeinde zu stellen, anzukündigen: „Wir wollen aus Così I die Nr. xy singen“ (was die also Angeredeten vielleicht gar nicht alle wollen), und dann - schrum, schrum - loszulegen, - das wage ich zu bezweifeln. Denn gelegentlich sind die Melodien rhythmisch so schwierig, daß selbst erfahrene Musikanten sie nicht auf Anhieb bewältigen. Tante Lydia und Onkel Ernst verheddern sich denn auch heillos in dem Gestrüpp ungewohnter Synkopen und haben nicht die geringste Chance, Melodie und Text zusammenzubringen. (Auch hier durfte ich als stiller Beobachter „eindrucksvolle“ Erfahrungen sammeln.)

Um solchen Frust zu vermeiden, die Freude am Singen und die Bereitschaft, etwas Neues kennenzulernen, zu fördern, sollte man bei der Einführung eines Liedes umsichtig und behutsam vorgehen (vor allem, wenn auf dem Weg einer Melodie rhythmische Fußangeln drohen):

a) Der Kirchenchor, der Jugendkreis oder eine andere Gruppe üben das Lied ein, bevor es im Gottesdienst vorgetragen wird.

b) Bei einem Refrain-Lied singt der Chor die Strophen und die Gemeinde zunächst nur den Kehrsvers (vielleicht unterstützt von einer Trompete oder Posaune). Auf diese Weise lernt die Gemeinde das ganze Lied kennen, ohne die „Strapazen des gottesdienstlichen Trainings“ erdulden zu müssen.

c) Der Chor, singt einige Strophen vor, um die Zuhörer mit der Melodie vertraut zu machen; dann erst setzt die Gemeinde ein.

d) Manche Lieder sind wegen ihrer rhythmischen Kompliziertheit für die Gemeinde ungeeignet (z.B. „Nähme ich Flügel der Morgenröte“, Così I, 59,

oder „El Shaddai“, Così II, 261) und sollten deshalb einer fähigen Gruppe vorbehalten bleiben, welche die Schwierigkeiten meistern kann.

Das Dreieck zwischen Kanzel, Orgelbank und Dirigentenpult muß kein liturgisch-musikalischer Kriegsschauplatz, auch keine Müllhalde unterdrückter Frustrationen sein - ein lebendiges, kreatives Spannungsfeld darf und soll es allemal bleiben, dann nämlich, wenn man von allen Seiten einander mit gegenseitiger Rücksichtnahme begegnet, wenn man sich bei der Auswahl und Einordnung der Musikstücke, Lieder und Motetten an der Verkündigung orientiert und sich dabei auf gemeinsame Grundsätze verständigen kann. Wenn ich dazu durch meine Überlegungen ein wenig beigetragen habe, würde ich mich freuen.

Luther und die Kirchenmusik

„Wir wissen heute, daß Luther auf musikalischem Gebiete ein Wissen und Können besaß, wie es heute nicht gerade allzuvielen Theologen ihr eigen nennen. Wir können mit einer an absolute Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit nachweisen, daß er die ihm zugeschriebenen Kirchenlieder nicht nur gedichtet, sondern zum überwiegenden Teil auch mit selbst-erfundenen Weisen versehen hat. Wir wissen, daß Luther die Musiktheorie und die Musikästhetik seiner Zeit vollkommen beherrschte, daß er auf der Universität Vorlesungen über die Musik gehört hat, daß er nicht nur einstimmige Sätze, sondern auch mehrstimmige kunstvoll-polyphone Tonstücke komponieren konnte und komponiert hat, daß er mit bedeutenden Tonsetzern seiner Zeit lebhaften Briefwechsel pflegte, daß er fremde Kompositionen zu ergänzen imstande war und Druckfehler in den Werken anderer Meister nicht nur aufzufinden, sondern auch richtigzustellen in der Lage war. Wir müssen in ihm auch den Entdecker bestimmter musikalisch-metrischer Eigentümlichkeiten sehen, die das Melos der deutschen Sprache und Musik an sich trägt. Zwar beherrschte er - im Gegensatz zu Zwingli, der so ziemlich alle damals bekannten Instrumente meisterte - aus dem Instrumentarium seiner Zeit nur die Laute und die Querflöte, widmete sich aber dafür um so hingebender der Vokalmusik; mit seinem kleinen hohen Tenor sang er auch Stimmen schwierigerer zeitgenössischer Tonstücke vom Blatt. Alle diese, früher oftmals bezweifelten und gern bestrittenen, aber heute nicht mehr wegzuleugnenden Tatsachen könnten jetzt auf Grund nochmaliger Durchprüfung der dafür in Frage kommenden Quellen in neuen Formulierungen wiederum vorgelegt werden, und es würde schon eine ganz interessante Abhandlung sein, die uns zeigte, was Luther auf diesem Gebiet alles gewußt, gekonnt und geleistet hat.“

Aus: MUSICOLOGICA ET LITURGICA, Gesammelte Aufsätze von Christhard Mahrenholz. Bärenreiter Kassel, 1960 (aus einem Aufsatz von 1937)

Antje Ney:

„Übung der Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen“

Gedanken anlässlich der 400. Wiederkehr des Geburtstages von Johann Crüger, Kantor zu St. Nikolai, Berlin

Johann Crüger wurde am 9. April 1598 in Groß-Breesen bei Guben/Niederlausitz als Sohn des Gastwirtes Georg Crüger und der Pfarrerstochter Ulrike Crüger, geb. Kohlheim, geboren.

Bis zu seinem 15. Lebensjahr besuchte er die Lateinschule in Guben. Anschließend führte ihn eine Schulwanderung nach Breslau an das evangelische Elisabethgymnasium, nach Ölmütz an das 1580 gegründete Jesuitenkolleg, an die Regensburger Poetenschule, wo er vermutlich durch Paul Homberger in der Kunst des Tonsatzes unterwiesen wurde. Homberger war seit 1601 protestantischer Kantor und hatte seinen Unterricht bei dem venezianischen Komponisten Giovanni Gabrieli abgeschlossen. Für Crüger folgten Aufenthalte in Österreich, Ungarn, Mähren und Böhmen, bis er abschließend eine Zeit in Freiberg/Sachsen verbrachte, wo er aller Wahrscheinlichkeit nach den Kantor Christoph Demantius kennenlernte.

1615 begibt sich Crüger, vermutlich auf Empfehlung der Familie Runge, seines späteren Buchdruckers, als Hauslehrer der Familie des kurfürstlichen Hauptmanns Blumenthal nach Berlin. Diese Tätigkeit unterbricht er vorübergehend, um seine Schulstudien am Grauen Kloster abzuschließen, einem ehemaligen Franziskanerkloster, dessen Gebäude zum Teil seit 1574 durch kurfürstlichen Beschluß der „Berlinischen Schule“ zugesprochen wurden.

1620 nimmt Crüger in Wittenberg für zwei Jahre das Studium der Theologie auf. Für ihn wurden folgende Professoren wichtig: Prof. Meisner (Ethik, Theologie), ein Schüler des streng orthodoxen Hunnius, Prof. Balduin (Neues Testament), ein Schüler Hutterers, der das „Compendium locorum theologicorum“ (Handbuch der Glaubenslehre) verfaßt hatte, des weiteren Nikolaus Hunnius, ein streitbarer Dogmatiker, Sohn des o.g. Hunnius. Ferner zählten zu seinen Lehrern August Buchner (Latein, Rhetorik, Dichtkunst), der mit seiner „Anleitung zur deutschen Poeterey“ in Verbindung mit Martin Opitz gesehen werden muß, der humanistisch geprägte Professor Erasmus Schmidt, dessen Bearbeitung der lateinischen Grammatik Melanchthons über 150 Jahre sächsisches Lehrbuch blieb, und zuletzt der Mathematikprofessor Rhodius, der bei dem dänischen Astronom Tycho de Brahe gearbeitet hatte.

Während des Studiums pflegt Crüger weiterhin seine kompositorische Begabung. Nach dem Erscheinen seines ersten größeren Werkes „Medita-

tionum musicarum Paradisus primus" im Jahre 1622 wird er zum Kantor an St. Nikolai, Berlin und zum Lehrer am Gymnasium zum Grauen Kloster berufen. Bis zu seinem Tode im Jahre 1663 hat er diese Aufgabe wahrgenommen.

Durch die Eheschließung mit Maria Beling im Jahre 1628, sie war Tochter des Bernauer Bürgermeisters, frühe Witwe eines Berliner „Ratsverwandten", hatte Crüger in Patrizierkreise eingeheiratet und seine gesellschaftliche Stellung gefestigt. Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor. Die Lasten des Krieges und der Seuchen trafen auch das Haus Crüger. 1636 stirbt seine erste Frau, zwei seiner Kinder waren zuvor verstorben. 1637 schließt Crüger eine zweite Ehe mit Elisabeth Schmidt, einer Berliner Gastwirtstochter. Von den 14 Kindern aus dieser Ehe starben sechs bereits zwischen 1648 und 1657.

Johann Crüger erfüllte das Kantorenamt mit großer Sorgfalt und Hingabe. Neben den zahlreichen täglichen Gottesdiensten, die er als Organist und Chorleiter betreute, und über alle außerordentlichen Verpflichtungen hinaus, wie Teilnahme an städtischen Festen, Schulumzügen, Hochzeiten etc., pflegte er in besonderer Weise den Unterricht am Grauen Kloster.

Für die musikalische Ausbildung der ihm anvertrauten Schüler entwickelte Crüger in den ersten Jahren seiner Tätigkeit zwei Elementarwerke: „Kurzer und verständlicher Unterricht, recht und leichtlich singen zu lernen" und „Praecepta musicae practicae figuralis" (Lehren der praktischen Figuralmusik). Diesen Schriften aus dem Jahre 1625 folgten später drei weitere. Crüger verstand es, musiktheoretische Kenntnisse der Zeit zusammenzufassen und zu verbinden. 1630 erscheint die „Synopsis musica", die erste vollständige Kompositionslehre des 17. Jh.

Auch im Bereich der praktischen Musikausübung bieten zahlreiche Kompositionen Hinweise auf die pädagogischen Möglichkeiten Johann Crügers und die Chorpraxis an St. Nikolai.

Der ersten großen Ausgabe „Meditationum musicarum Paradisus" von 1622 folgte 1626 eine zweite unter gleichem Titel. In dieser Sammlung vertont Crüger ausschließlich das Magnificat, das auch im Schulleben seinen festen Platz in der Vesperliturgie hatte. Großangelegtes doppelchöriges Musizieren und solistische Ausführung im Stile kleiner geistlicher Konzerte wechseln sich ab. Einflüsse der italienischen Schule sind an diesen Werken Crügers spürbar, aber auch seine Kenntnis von Kompositionen Joh. H. Scheins („Opella nova") und M. Praetorius' („Musae sioniae") scheint nahe zu liegen.

1645 erscheinen die „Laudes Dei Vespertinae", sechsstimmige Magnifikatkompositionen, in denen Crüger ungewöhnliche Tonarten anwendet; diese Vertonungen waren ausschließlich für den Schulgebrauch bestimmt, ebenso wie die 1680 posthum erschienenen „Hymni selecti", eine Ausgabe vierstimmiger Hymnen im schlichten Kantionalstil.

Eine Neuerung stellen die Bearbeitungen für vierstimmigen Chor und drei Instrumente dar. 1649 erscheint die erste Sammlung dieser Art: „Die geistlichen Kirchenmelodien in 4 Vocal- und 2 Instrumentalstimmen als Violinen und Cornetten“. Sie umfaßt 161 vierstimmige Gesänge, von denen 109 mit Instrumentalstimmen ergänzt sind. 1657 und 1658 folgen zwei weitere Ausgaben dieser Gattung. Die Ausführung des vierstimmig gesungenen Choralatzes, ergänzt durch ein Generalbaßinstrument und durch zwei oft sehr bewegte Oberstimmen, hatte im Bereich der privaten Andacht ihren Platz und erfreute sich großer Beliebtheit. Der Nachfolger Crügers an St. Nikolai, Johann Ebeling, pflegte diese Gattung mit leicht variiertem Stilistik.

Bei allen als fortschrittlich zu bewertenden Ansätzen in bezug auf die Veränderungen im Bereich der Harmonik und Satztechnik, sowie in bezug auf die Behandlung des Wort - Tonverhältnisses in seinem Melodienschaffen (s.u.) ist bemerkenswert, daß Crüger neue Entwicklungen nicht als rein ästhetisches Problem betrachtete, sondern sich kompositorisch immer auf der Grundlage verhielt, daß musikalische Gesetze Ordnungen der Schöpfung seien und der Ehre Gottes dienten („musica est scientia artificiose et prudenter conjugendi et inflectendi intervalla harmonica, in diversis sonis concentum efficientia, hominis maxime movendi causa in Dei gloriam“. MGG).

Crüger als Tonsetzer und Verfasser von musiktheoretischen Lehrschriften zu betrachten, erscheint angesichts seines eigentlichen Hauptwerkes als Hinführung zum Thema. Im Mittelpunkt seines Schaffens steht neben seinem Wirken als Melodienschöpfer seine weitreichende und bedeutungsvolle Tätigkeit als Gesangbuchherausgeber.

1640 erscheint das „Neue vollkommliche Gesangbuch“. Hatten Gesangbücher bisher als Chorbuch gedient, so zeichnet sich mit dieser Gesangbuchveröffentlichung ein erster Wandel in der Zuordnung seiner Aufgaben ab. Im Vorwort widmet Crüger diese Ausgabe dem Haupt der Kirche, Christus, der Kirche und deren Glieder „... zum erbaulichen Nutz und Gebrauch, ... fromme Liebhaber deines heiligen Namens zu mehrer devotion und Andacht damit anzumahlen und aufzumuntern“. Das Gesangbuch dient der Gemeinde für ihre häusliche Andacht. Neben dem Stamm der protestantischen Lieder nimmt Crüger erstmals neue „Geist- und Trostlieder“, u.a. von Johann Heermann auf. Der sonst in Stimmen notierte Kantionalsatz wird nun durch die Wiedergabe des cantus firmus und eines bezifferten Baß' ersetzt. Alt- und Tenorstimme erscheinen 1641 in einem weiteren Stimmenheft.

Eine Fortführung und Erweiterung des ersten von Crüger herausgegebenen Gesangbuches stellt die „Praxis pietatis melica“ von 1647 dar. Diese Ausgabe wird ausdrücklich auch zur „Beförderung des Kirchengottesdienstes mit beygesetzten Melodien nebst dem Basso continuo verfertigt“. Es sei vorweggenommen, daß dieses Gesangbuch über einen Zeitraum von hundert Jahren in Gebrauch genommen wurde und einschließlich der Erstausgabe insgesamt 44 Auflagen bei einem Verleger erlebte. Die letzte Neu-

auflage erschien 1740! Umfaßte die erste Veröffentlichung von 1640 248 Lieder, davon 20 mit Crügerscher Melodie, so wies die vorletzte Auflage 1316 Lieder auf und viele der Melodien Crügers waren anderen Fassungen gewichen. - Neben der Hauptauflage des Verlegers Runge in Berlin erschienen wegen der großen Beliebtheit des Gesangbuches Ausgaben in Frankfurt a. M. bei Wust, des weiteren eine Stettiner und eine Hamburger Ausgabe. Nach Crügers Tod wurde ab 1666 die „Praxis pietatis melica“ durch Jakob Hintze, einem Vertrauten Crügers herausgegeben. Dieser 10. Auflage wurden zusätzlich auf Empfehlung von Crüger „65 geistreiche epistolische Lieder auf alle Sonntage und ... Festtage“ beigefügt. War bereits der Aufbau des ersten Gesangbuches Abbild für Crügers Auffassung über den lutherischen Gottesdienst, so spricht aus dieser Empfehlung eine starke Verwurzelung im Kirchenjahr und der Wunsch, auch die Lehrtexte der Gemeinde durch Lieder näher zu bringen. Eine genaue Betrachtung der sich in Folge ständig ändernden Liedauswahl und der zahlreichen Vorreden, die die unterschiedlichen Ausgaben von namhaften Theologen erhielten, böte eine besondere Möglichkeit, den Stellenwert dieses Gesangbuches zwischen Orthodoxie und Pietismus aufzuzeigen.

Welches Anliegen Crüger mit seiner Gesangbuchveröffentlichung verbindet, beschreibt er selbst in den Worten der Dedikation von 1647 an den Nürnberger Rat: „... daß das von Gottes Gnaden im Schwang gebrachte heilige Evangelium auch hierdurch noch ferner weit und breit im Schwang verbleibe“. Aus der Erfülltheit von Gottes Tun und dem Wissen um Gottes tröstendes Wirken auch durch Anfechtungen des dreißigjährigen Krieges hindurch erinnert Crüger an die Einsicht, daß Singen und Musizieren im praktischen Vollzug die Werke Gottes in die Gegenwart des Einzelnen und der Gemeinde stellt.

Die deutsche Übersetzung des Gesangbuchtitels „Übung in christlichen und trostreichen Gesängen“ bietet Anlaß, darüber nachzudenken, daß durch diese Herausgabe eines solchen Werkes die Einübung und Ausübung des Glaubens jedes einzelnen gefördert werden möchte, daß häusliches und gottesdienstliches Singen sich ergänzen auch im Hinblick auf den priesterlichen Dienst der Gemeindeglieder aneinander. Im Gesang werden Gebet und Andacht nicht nur in der Stille, sondern als offenes Bekenntnis vollzogen, wird Gottes Evangelium lebendig erhalten. Dabei geht es nicht um Bekenntnis im Sinne eines subjektiven Ausdrucks, sondern um dessen sachbezogenen Charakter. Das singende Subjekt ordnet sich, musikalisch zustimmend, dem vorgegebenen Lehrbestand zu und ist Teil des sich daraus bildenden Kirchenverbundes, eine Singehaltung, die zu entdecken bzw. neu zu erleben wesentlich ist.

Um einem „äußerlichen Gebrauch“ der Musik entgegenzuwirken, schließt das o.g. Vorwort mit der Bitte, daß Gott sich selbst aus dem Munde

der Christenheit durch gnädigste Kraft und Mitwirkung des Heiligen Geistes ein Lob bereiten möge.

In der Liedauswahl bemüht sich Crüger darum, neben dem überlieferten Liedgut Luthers und „anderer vornehmer und gelehrter Leute“ neue Dichtungen in den Gemeindegesang einzubinden, sie als Quelle der Kraft für das Glaubensleben des Einzelnen zu entfalten und der Gemeinde ein Sprachrohr für neue, persönliche Ausdrucksweisen zu vermitteln. Trotz verändertem sprachlichem und inhaltlichem Gewand blieben dabei alle Gesänge auf „objektive Vorgaben“ in Bibel, Lehre und Gottesdienst bezogen und wurden in dieser Hinsicht vor Aufnahme in das Gesangbuch sorgfältig geprüft.

Neudichtungen bilden die Choräle von Johann Heermann („Herzliebster Jesu“), Johann Franck („Schmücke dich, o liebe Seele“, „Jesu, meine Freude“, hier sei an die Vertonung durch Joh. Seb. Bach erinnert), Simon Dach („O, wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“), von Martin Rinckart („Nun danket alle Gott“) und Georg Weißel („Mein Mund soll fröhlich preisen“).

Die zahlreichen Dichtungen Paul Gerhardts aber bilden den wesentlichen Bestandteil des neuen Liedgutes. In den letzten fünf Lebensjahren Crügers von 1657 - 1666 wirkte Gerhardt als Diakon an der Nikolaikirche. Bereits ab 1643 hatte er sich einige Jahre als Hauslehrer in Berlin aufgehalten. Crüger verhalf Gerhardts bedeutsamen Gesängen durch ihre Aufnahme in die „Praxis pietatis melica“ zu großer Zustimmung. In der ersten Ausgabe waren es 18 Lieder, in späteren Ausgaben folgten weitere 70.

Zu einigen dieser Dichtungen hatte Crüger selbst besondere und hervorragende Weisen geformt. Es sei erinnert an: „Wie soll ich dich empfangen“, „Fröhlich soll mein Herze springen“, „Auf, auf, mein Herz, mit Freuden“, „Zeuch ein zu deinen Toren“, „Schwing dich auf zu deinem Gott“, um Beispiele zu nennen, die auch in unserer Zeit Verbreitung in Gottesdienst und häuslicher Andacht fanden und sowohl von der dichterischen Meisterschaft Gerhardts, als auch von der Unvergleichlichkeit des Melodieschaffens Crügers zeugen.

Auf eine Analyse dieser Kunstwerke sei an dieser Stelle verzichtet. Interessant ist es aber, auf Crügers Art einzugehen, mit der er aus Umarbeitungen alter Sammlungen oder Vorlagen von Komponisten neue Melodien bildet.

Eine Vorlage bildete der Genfer Psalter der reformierten Kirche, entstanden zwischen 1539 und 1560. Crüger hatte sich mit diesem Psalter eingehend befaßt, als er für die reformierte Hofgemeinde Berlins ein Gesangbuch herausgeben mußte. Im Auftrage des Gr. Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg war 1658 die Sammlung „Psalmodia sacra“ erschienen. In diesem Werk hatte Crüger neben die Weisen des Ambrosius Lobwasser zum Psalter auch ausgesprochen lutherische Lieder, z.B. Choräle zum Johannis- und Michaelisfest gestellt.

Die Melodie des Weihnachtsliedes „Wir Christenleut habn jetzund Freud“ gehört ursprünglich zu Paul Gerhardts Dichtung „O Jesu Christ, dein

Kripplein ist". Crüger hatte sie in seiner 5. Ausgabe der „Praxis pietatis melica“ von 1653 veröffentlicht. Als Vorlage diente ihm eine Melodie des Genfer Psalters zum 54. Psalm.

Genfer Psalter

O Dieu tout-puis-sant, sau-ve moy par ton nom et force im-mor-tel-le

Joh. Crüger

O Je-su Christ, dein Kripplein ist mein Pa-ra-dies, da mei-ne See-le wei-det.

Crüger hat in diesem Beispiel Schlußtöne versetzt („weidet“ f statt a), einige Noten neu eingefügt („mein Paradies“) und im hier nicht abgebildeten Fortgang des cantus firmus die ursprüngliche Weise verkürzt. Bei den Chorälen „Nun danket all und bringet Ehr“ sowie „Lobet den Herren alle, die ihn ehren“ entwickelte er aus der Melodie des Genfer Psalters durch geringe Veränderungen des Notenbestandes ein neues musikalisches Gebilde.

Ähnliches gelingt ihm bei einer Vorlage des Leipziger Thomaskantors Johann Hermann Schein. In dessen Cantional von 1627 findet sich eine eigene Weise zum 121. Psalm. An diese Vorlage lehnt sich Crüger stark an, fügt jedoch textbedingte rhythmische Verschiebungen, leichte Intervallunterschiede und eine Verlängerung des Schlußabschnittes ein. Durch diese Abweichungen entsteht eine neuartige und kunstfertige Melodie.

Crüger verstand es, der dichterischen Sprache ein musikalisches Gewand zu geben, das durch Wortgebundenheit und Ausdrucksstärke geprägt ist. Das Taktschema vermochte er mühelos der Syntax gemäß zu führen, z.B. „Herzliebster Jesu“ (ELKG 60), auch die Hervorhebung einzelner Worte oder Satzbilder finden in seinen Melodien klangliche Entsprechungen, z.B. „... laßt uns mit Freuden“ (ELKG 347), „... gen Himmel ist gereist“ (ELKG 86).

So bleibt am Ende unserer Gedanken über Johann Crüger, dem Kantor an St. Nikolai in Berlin, der als „stiller“ und „allzu demütiger Mann“ galt, der sich „vor den Augen der Stolzen nicht stattlich genug halten wollte“, und bei einigen am Hofe für „gar zu Luthers“ gehalten wurde, die Dankbarkeit. Vielfältige, tiefe und kunstvolle Anregungen sprechen aus seinem Wirken für Musiker und Laien. Zusammengefaßt in der Überschrift seines Gesangbuches von 1647 werden sie wegweisend für lutherische Christen:

die Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen zu üben!

Armin Wenz:

Loslassen, was einem teuer ist¹

Wenn wir Menschen loslassen, dann kann das als ein Akt der Freiheit oder aber als ein schicksalshafter Zwang, ein Verhängnis empfunden werden. Hiob ist so ein Beispiel, dem fast alles genommen wurde, ohne daß er sich vorher darauf einstellen konnte. Auch wir kennen solche Schicksalsschläge. Da wird viel zu früh der Ehepartner heimgeholt, da stirbt ein geliebtes Kind, da bleibt ein junges Paar kinderlos, da schafft einer die entscheidende Zugangsprüfung für den Traumberuf nicht – loslassen muß man, was einem teuer ist, ohne daß man gefragt wird, ob man denn loslassen will.

Loslassen kann freiwillig auch ein Akt der Freiheit sein. Es gibt Menschen, die verzichten freiwillig auf Ehe und Familie, um sich ganz dem Dienst an den Armen und Elenden zu widmen; oder aber weil ihr Beruf sie so sehr aufzehrt, daß eine Ehe und Familie zu kurz kommen müßte.

Zwischen dem freiwilligen und dem schicksalshaften Loslassen lassen sich die Vorgänge einordnen, die uns durch unsere Lebensgeschichte vorgegeben sind. Im Grunde ist unser ganzes Leben von der Geburt bis zum Grabe eine Geschichte des Loslassens. Der Ablauf der Zeit übt auch hier einen gewissen Zwang aus, dem wir uns nicht ohne Schaden für uns und unsere Nächsten entziehen können. Wer die Kinder nicht loslassen kann, wenn es Zeit ist, der richtet unausweichlich Schaden an. Wer sie zu früh losläßt, geht ein ähnliches Risiko ein. Loslassen ist unausweichlich und doch nur sehr bedingt planbar.

Loslassen gehört also zu unserem Leben als Menschen dazu. Ja, vielleicht kann man sagen: Daran, ob und wie wir loslassen, läßt sich erkennen, inwiefern wir diesem Leben gerecht werden, inwiefern unser Menschsein gelingt, wir zur Reife gelangen. Weil man nun aber das Loslassen nicht planen kann, stehen wir da auf ziemlich ungesichertem Terrain. Wer weiß schon genau, was wann für die eigenen Kinder gut ist? Und ist nicht jedes Kind anders? Das eine braucht die Eltern länger, das andere ist schon früh unabhängig.

Weil aber die Sache mit dem Loslassen so schwierig ist, gibt es unzählbare Bücher, Hilfsangebote, Kurse, Seminare, die uns Lebenshilfe anbieten für die Erziehung, für die Pubertät, für die Midlife-Krise, für den Ruhestand, für das Kranksein und das Altwerden. Hier kann sich sozusagen jeder für seine eigene Situation ganz spezielle Tips und Hilfen holen, wie das Loslassen so gelingen kann, daß wir dabei intakt, gesund, heil bleiben. Auf diesem Lebenshilfemarkt kann man ausgefeilte psychologische Rezepte ebenso entdecken wie das Potpourrie des gesunden Menschenverstandes. Auch da tut es

1 Um Anmerkungen ergänzter Vortrag, gehalten auf der 20. Louis-Harms-Konferenz am 8. November 1997 in Farven.

Not loszulassen, was vielleicht auf den ersten Blick verlockend erscheint, aber nicht wirklich weiterhilft, weil wir da am Ende doch nur bei uns selbst bleiben, uns um uns selber drehen.

Über all das kann und möchte ich heute nicht in erster Linie sprechen. Sie haben zu einem Thema, das alle angeht, als christliche Konferenz einen Träger des geistlichen Amtes als Referenten eingeladen. Auch damit vollziehen wir heute hier gemeinsam einen Akt des Loslassens. Wir wollen heute den ganzen Lebenshilfemarkt unserer Gesellschaft beiseite lassen und fragen, was denn theologisch, geistlich zu dieser Lebensfrage zu sagen ist. Wir gehen also mit der Vorentscheidung an das Thema heran, daß uns die biblisch-theologische Lehre vom Menschen entscheidende und heilsame Wegweisungen für die schwierigen Fragen und Phasen des Lebens bietet.² -

Wenn wir vom Loslassen reden, ist vorausgesetzt, daß wir Menschen solche sind, die etwas festhalten. Loslassen kann nur, wer zuvor festgehalten hat. Wenn ich loslasse, gar loslasse, was mir teuer ist, dann stehe ich allerdings mit leeren Händen da. Das aber fällt schwer.

In der Bibel ebenso wie in unserer Lebenserfahrung lassen sich zwei menschliche Grundmöglichkeiten entdecken, wie wir damit umgehen können. Da ist der Lösungsweg des gefallen Menschen, der sich für die Freiheit entschieden hat, selber auszuwählen, was er festhalten oder loslassen möchte. Und da ist der Lösungsweg des Menschen, der von Gott gehalten wird und deshalb die Freiheit und Fähigkeit besitzt, alles loszulassen, ja, sich selbst hinzugeben. Dieser zweite Weg ist in Jesus Christus in dieser Welt erschienen; und dieser zweite Weg wird für uns Menschen möglich durch unsere Taufe.

1. Der allgemeinmenschliche Weg: Von der Freiheit und dem Zwang zur Selbstwahl

Die Bibel beschreibt uns den Sündenfall des Menschen als Abwendung von Gott, als Zuwendung zur Freiheit, das Gute und das Böse erkennen und wählen zu können. Der Mensch, der seinen Halt in Gott verloren hat, wählt sich selbst den Halt, den er braucht. Die Außengründung des Menschen in Gott, sein Angewiesensein auf den Schöpfer wird geleugnet. Der Mensch ist dazu da, sich selbst seinen Bedürfnissen oder Anlagen gemäß zu verwirklichen. Und in der Regel gehen wir davon aus, daß jeder von uns weiß, was gut

2 Vgl. Johannes Wirsching: Geschöpflichkeit. Vom Humanvorsprung des christlichen Menschenbildes, in: Ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Frankfurt am Main u.a. 1988, S. 150: „Weder braucht die Theologie ihr (vermeintliches) Erfahrungsdefizit zu beklagen und ihre eigenen Empiriebewältigungen durch (vermeintlich) humanere zu ersetzen, noch haben empirisch-analytische Wissenschaften, nur weil sie (vermeintlich) wirklichkeitsgerechte Systeme des Humanum ermöglichen, den anthropologischen Fortschritt auf ihrer Seite. Entscheidend bleibt, ob die Frage nach dem Menschsein des Menschen am Ende beantwortet wird oder nicht beantwortet wird.“

für ihn ist. Jeder hat seine Vorstellung von einem guten, von einem erfolgreichen Leben. Wir setzen uns Ziele und strengen uns an, um diese Ziele auch zu erreichen. Ja, wir beanspruchen für uns, gleichsam als Menschenrecht, ein erfolgreiches Leben und wehren uns daher kräftig gegen alle Hindernisse und Einschränkungen, die uns auf diesem Weg begegnen können. Johannes Wirsching, Professor für Systematische Theologie in Berlin, schreibt in seinem auch für unsere Thematik empfehlenswerten Buch „Lernziel Glauben“: „Darum spricht man heute, wenn vom Menschen die Rede ist, immer wieder und immer gebieterischer von seiner Selbstverwirklichung und Lebenserfüllung, von ‚Emanzipation‘ und Chancengleichheit, und sieht darin in der Regel Rechtsansprüche, die im Namen der Menschlichkeit einzulösen sind.“³

„Aber wird nicht der Mensch“, so fragt Wirsching, „auf eben diese Weise an den eigenen Existenzwiderspruch gefesselt und wird ihm nicht jede echte befreiende ‚Revolution‘ unmöglich gemacht? Was ist das für ein Mensch, der sich im Schlepptau seiner Ansprüche befindet, ohne ihnen an einer einzigen Stelle kritisch überlegen zu sein? Was ist das für eine Menschlichkeit, die sich erst dann zeigen kann, wenn der Mensch all seine Ansprüche auf Lebensglück und Daseinserfüllung befriedigt bekommt? Müßten nicht zunächst einmal diese Ansprüche selbst befragt werden, ehe überhaupt von Menschwerdung des Menschen die Rede sein kann? ... Denn im Grunde wird der Mensch hier als reines Naturwesen festgelegt, das sich unter den Anforderungen und in den Grenzen seines vegetativ-kreatürlichen Glücksverlangens praktisch im Kreise dreht.“⁴

Mit anderen Worten: Der Mensch, der die Verwirklichung seines Menschseins sich selbst zutraut, dem die Selbstfindung der einzige durchgehaltene Nenner des Lebens ist, bleibt bei sich selbst, bleibt letztlich allein, wird damit aber zugleich unfähig, Gemeinschaft, Beziehungen zu stiften und zu erleben, wird zugleich unfähig, zugunsten einer Gemeinschaft loszulassen, was ihm teuer ist. Die Folgen sind für den Einzelnen wie für die Gesellschaft fatal. Wenn beispielsweise Kinder nur noch als Wunschkinder denkbar sind, verstanden gleichsam als die „Verlängerung elterlicher Selbstentfaltungswünsche“⁵, dann ist der Schritt zur „Abtreibung“ nicht weit. Denn Freizeit, eigene Lebensentfaltung sollen möglichst nicht eingeschränkt werden. Durch Gentechnik, künstliche Befruchtung oder Leihmütter wiederum können dann Wunschkinder geradezu geplant und wunschgemäß produziert werden. Und so wie man dort beliebig die Embryonen auswechseln kann, so scheint die Kategorie der „Auswechselbarkeit“ überhaupt unser gesellschaftliches Leben

3 Johannes Wirsching: *Lernziel Glauben*. Einführung in die Theologie, Frankfurt am Main 1995, S. 114.

4 Ebd. S. 114f.

5 Johannes Wirsching, *Geschöpflichkeit*, (wie Anm. 2), S. 158.

zu prägen. Das betrifft insbesondere auch Ehe und Sexualität. Hier baut man zunehmend auf gegenseitige Vereinbarung statt lebenslanger Vereinigung⁶. Der Mensch von heute muß flexibel sein, und so kann bei wechselnden beruflichen Anforderungen, wechselnden Neigungen und Bedürfnissen auch ein Partnerwechsel eben das sein, was gerade gut für das augenblickliche Wohlbefinden oder für die eigene Selbstfindung ist. Oder wer sich plötzlich als homosexuell entdeckt, hat selbstverständlich um seiner Selbstfindung willen nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, sich von der Frau und gegebenenfalls von den Kindern zu trennen.

Der Mensch, der sein Leben vorwiegend als Gegenstand bedürfnis- und lustorientierter Planung und Verwirklichung ansieht, will dann auch den Tod möglichst weit hinausschieben oder ihn aber, wenn das Leben nicht mehr lebenswert ist, selbstverantwortlich bestimmen und gestalten. „Noch mit siebzig Jahren ein neues Herz“, so lautete die Überschrift in einem Zeitungsartikel Ende Oktober 1997⁷. Dort wurde von einer Klinik in den USA berichtet, die sich auf Herztransplantationen für alte Menschen spezialisiert hat. Der leitende Chirurg begründet das so: „Wer vor 30 Jahren 70 wurde, der lebte mit der Philosophie, daß man nun alt sei und ein baldiges Sterben akzeptieren müsse. Heute sagen sich die Siebzيجjährigen: Ich will reisen, Golf spielen und wieder heiraten.“ Und wenn das nicht geht, dann muß halt unter Umständen ein neues Herz her. Zu diesem Beispiel paßt trefflich, was Ulrich Eibach vor kurzem so formulierte: „Die Verabsolutierung der Gesundheit und des irdischen Lebens und die Leugnung der Unausweichlichkeit von Krankheit und Tod in der heutigen Wohlstandsgesellschaft lassen die Menschen immer unfähiger werden, Krankheiten und Leiden anders als durch technische Bekämpfung zu verarbeiten und zu bewältigen.“⁸

All diese Beispiele, die sich wohl lange fortsetzen ließen, zeigen uns den Menschen, der sich in seiner verzweifelten Liebe zum diesseitigen Leben gerade als unfähig erweist, dauerhafte Beziehungen zu stiften, eigene Wünsche und Bedürfnisse zugunsten verheißungsvoller, tragfähiger Gemeinschaft zurückzustellen, loszulassen. Die Stichworte „Leistungsgesellschaft“ und „Erlebnisgesellschaft“⁹ decken auf, wonach der Lebenswert bemessen wird. Darin offenbart sich zugleich „ein neurotischer Zwang des Menschen, das verlorene Paradies aus eigenen Kräften wiederzufinden“¹⁰. Daß der Mensch darin heute ebenso wie früher scheitert, daß sich Langeweile und Resignation

6 Ebd. S. 160-164.

7 Frankfurter Allgemeine Zeitung 22.10.1997, S. 14.

8 Ulrich Eibach: Ökonomische Grenzen des Gesundheitswesens und die Fürsorge für unheilbare schwerstpflegebedürftige Menschen. In: Kerygma und Dogma 43 1997, S. 227.

9 Vgl. dazu Armin Wenz: Die lutherische Kirche in der Erlebnisgesellschaft, in: Lutherische Beiträge 2 1997, S. 235-245.

10 Johannes Wirsching: „Pforte des Himmels“. Über das Wesen und Ziel der christlichen Taufe, in: Ders.: Glaube im Widerstreit (wie Anm. 2), S. 96.

breitmachen, daß wir in ökonomischer wie in politischer Hinsicht uns unser Anspruchsdenken nicht auf Dauer werden leisten können, ohne tiefen Schaden für uns und die kommenden Generationen davonzutragen, das ist uns in lichten Momenten bewußt.

Der sich um sich selbst sorgende, ängstliche, auf sein Recht pochende Mensch erweist sich aber als unfähig zum Loslassen. Und so scheint unsere Lage ausweglos zu sein, so daß wir zu dem Schluß kommen könnten: Wenn es denn so ist, dann rette sich, wer kann – wenn auf andere kein Verlaß ist, dann muß ich mich halt selbst darum kümmern, daß ich zu meinem Recht komme. Damit aber liefern wir uns aus an das Gesetz des Stärkeren. Und wir müssen dann auch in Kauf nehmen, daß wir den kürzeren ziehen, früher oder später. Denn eines ist gewiß: Daß wir durch unsere Unfähigkeit loszulassen nicht nur andere, sondern auch uns selber mit in den Abgrund reißen. Die Selbstwahl des Menschen ist zum Verhängnis, zur Sackgasse geworden. Die Alternative aber heißt Jesus Christus.

2. Jesus Christus ist der menschengewordene Gottessohn, der uns Menschen Halt gibt, indem er sich selbst losläßt, sich selbst ausliefert an Gott und die Menschen

Jesus Christus hat es gelebt und verkündet, das Loslassen. Ja, mehr noch, er hat es gefordert, das Loslassen; oder besser: Er hat Menschen dazu freigegeben, daß sie loslassen können. Er hat sie dazu freigemacht, weil er selbst vorlebte, was Loslassen, was Selbsthingabe, was Verzicht auf die Selbstwahl, auf den Eigennutz, auf Eigenliebe bedeutet und bringt. An ihm und in seiner Verkündigung läßt sich begreifen, wie loslassen möglich wird und was der Lohn, die Verheißung des Loslassens ist, welche Lebensmöglichkeiten darin verborgen sind, wenn Menschen lernen, in der Nachfolge Jesu loszulassen, was ihnen teuer ist.

Paulus hat das, was die Evangelien in aller Ausführlichkeit berichten, im Philipperbrief so zusammengefaßt: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (Phil. 2,6-8). Der ewige Gottessohn hat losgelassen, indem er Mensch wurde. Gerade darin ist er der erste Mensch, der das Menschsein vollkommen erfüllt hat. Denn er hat darauf verzichtet, sein zu wollen wie Gott, er hat anders als unsere Urahnen im Paradies dem Versucher in der Wüste widerstanden, er blieb ganz ohne Sünde, wie der Hebräerbrief sagt (4,15). Gerade indem er sich ganz zu Gott hielt, ganz gehorsam war, ganz frei vom Zwang zur Selbstverwirklichung blieb, erwies er sich als Mensch, weil er eben nicht göttlich zu sein verlangte, nicht auf seine göttlichen Rechte pochte oder doch wenigstens paradiesische Glückszustände auf Erden für sich beanspruchte.

Und gerade durch diesen Weg des Loslassens, des Verzichtes auf die Durchsetzung des eigenen Lebensrechtes, gerade so gewann er das Leben – freilich durch den Tod, durch das Kreuz hindurch. Paulus setzt im Philipperbrief fort: „Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters.“ (2,8-11). Den Weg ans Kreuz mußte Jesus gehen, weil die Menschen seine Selbstlosigkeit nicht ertragen konnten. Sie wollten durch seinen Tod auch das beweisen, daß er Unrecht hatte mit seiner Botschaft der Selbstverleugnung, des Rechtsverzichtes, der Feindesliebe; sie versuchten zu beweisen, daß dieser Weg scheitern mußte. Deshalb brachten sie ihn, brachten wir ihn ans Kreuz. Doch indem Gott der Vater ihn auferweckte vom Tode, ist das Gegenteil bewiesen. Der Inhalt der Verkündigung, des Schicksals Jesu lautet: Selbsthingabe, Verzicht, Loslassen um Gottes willen lohnt sich. Denn durch die Selbsthingabe hindurch schafft Gott neues Leben; Gott bekennt sich zu Jesus Christus, dem Menschen, der sich selbst verlor um Gottes willen, er setzt ihn ein zu seiner Rechten, er erhöht den von den Menschen Verworfenen. Durch die Selbsthingabe und Auferweckung hindurch stiftet Jesus eine neue, weltweite Gemeinschaft derer, die Gott die Ehre geben, stiftet er seine Gemeinde, in der Selbsthingabe, Verzicht, Loslassen menschenmöglich werden, wo Menschen nicht mehr ihre eigenen, selbstgewählten Wege gehen, sondern hinter Jesus herziehen, ihm nachfolgen, auf ihn blicken im Leben und im Sterben.

Freilich macht Jesus und auch später der Apostel Paulus eines ganz deutlich: Dieser Weg ist nicht nur ein verheißungsvoller, sondern auch ein notvoller, ein schwieriger Weg, weil er auch für die Jünger Jesu nur über das Kreuz geht, das Kreuz der Selbstverleugnung. Jesus stellt nämlich die menschliche Logik bei der Beantwortung der Frage nach dem, was eigentlich gutes, gelungenes Leben ist, auf den Kopf. Er leugnet, daß wir von uns aus wissen können, was gut für uns ist. Er reißt Menschen aus ihrer vertrauten Umgebung heraus, wenn er ihnen vollmächtig zuruft: „Folge mir nach!“ „Laß die Toten ihre Toten begraben“ muß der hören, der ihm folgen will, zuvor aber noch den Vater beerdigen möchte (Matth. 8,22). Hier werden doch Beziehungen relativiert, ja zerstört. „Ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter“ (Matth. 10,35). Das ist doch des Loslassens etwas viel, das grenzt an sozialen Selbstmord! Und in der Tat geht es Jesus um unser ganzes Leben. Dem sich selbst suchenden Menschen ruft er zu: „Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.“ (Matth. 10,39).

Entsprechend sieht ja auch seine sonstige Botschaft aus: Da ist etwa in der Bergpredigt die Rede davon, daß wir die Feinde lieben sollen, segnen

sollen, die uns fluchen, daß wir auf unser Recht verzichten sollen, daß wir auch den Mantel dem geben sollen, der von uns das Hemd fordert, daß wir Glieder an unserem Leibe lieber vernichten sollen, als daß wir durch sie zur Sünde verführt werden (Matth. 5). Und die Almosen, die wir geben, unser Beten und unser Fasten, also unser soziales Engagement, unsere Frömmigkeit und Selbstdisziplin sollen wir im Verborgenen üben, so daß es andere nicht sehen können (Matth. 6). Das alles spottet doch jeder Vernunft und jeder psychologischen Einsicht. Wie soll sich denn da unser Selbstwertgefühl entwickeln, wenn wir nicht einmal bei anderen Menschen Anerkennung und Bestätigung suchen dürfen, wenn uns zugerufen wird: „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht“ (Matth. 23,12)? Nicht Selbstdurchsetzung und Machtstreben sollen mehr gelten, sondern in seiner Gemeinde gilt: Die höchste Verwirklichung gelungenen Lebens ist der Dienst, die Selbsthingabe an andere. „Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener; und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht, so wie des Menschensohn nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele“ (Matth. 20,26-28).

Freilich ist das nicht alles; Jesus fordert solches ja von denen, die er selig preist, die er in seine Nachfolge ruft. Das müssen wir berücksichtigen, wenn wir die vielen aufgezählten Forderungen an seine Jünger nicht falsch verstehen wollen nach dem Motto: Wenn ihr endlich über euren Schatten springt, dann werdet ihr es schon schaffen. Das wäre ja nur eine weitere, christlich-moralische Variante unseres menschlichen Selbstverwirklichungstriebes. Nein, wenn Jesus solche Forderungen erhebt, dann weist er seine Jünger ein in ein neues, vertrauensvolles Verhältnis zum Schöpfer, zum himmlischen Vater, in das Verhältnis, das wir seit dem Sündenfall verloren hatten. Immer wieder erscheint in der Bergpredigt mit ihren so unmöglichen Forderungen der Hinweis auf den Vater als die entscheidende Begründung. Weil der Vater die Sonne über Bösen und Guten scheinen läßt, sollen seine Kinder Rechtsverzicht und Feindesliebe üben (Matth. 5,38-48). Weil der Vater es ist, der auch in das Verborgene sieht, müssen seine Kinder ihre Frömmigkeit, Selbstdisziplin und ihr soziales Engagement nicht vor den Menschen an die große Glocke hängen (Matth. 6,1-18). Weil der Vater ihnen alles vergeben hat, müssen sie Schuld nicht mehr gegenseitig aufrechnen (Matth. 6,12-15; 18,15-35). Weil der Vater um die Bedürfnisse ihres leiblichen Lebens wie Nahrung und Kleidung weiß, müssen seine Kinder sich nicht mehr um den morgigen Tag sorgen (Matth. 6,19-34), können sie sich vielmehr darauf konzentrieren, daß ihr Verhältnis zum Reich Gottes stimmt (Matth. 6,33).

Das heißt nicht, daß sich diese neuen Menschen nun aus der Welt zurückziehen sollen. Nein, sie sind das Salz der Erde, das Licht der Welt, gerade weil sie von aller Angst und Sorge frei in eine vertrauensvolle Geschöpflichkeit und Gotteskindschaft hineingestellt werden. Hier aber, in dieser neu-

en Menschheit, gilt von der durch den Sündenfall besonders belasteten Ehe: „Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!“ (Matth. 19,6). Hier erschallt der Ruf: „Lasset die Kinder zu mir kommen, denn solchen gehört das Himmelreich“ (Matth. 19,14). Hier werden mit den Zöllnern die Landesverräter und sozialen Ausbeuter ebenso von ihrer Sünde zu neuem, selbstlosem Leben befreit wie mit den Huren diejenigen, die ihren Leib verkauft haben, um davon zu leben. Kurz: Der Mensch erscheint hier nicht mehr als austauschbare Größe, sondern wird als Mensch ernst genommen und befreit von seinen bisherigen, schicksalshaften Bindungen und Prägungen, er wird entlassen in die Freiheit der Kinder Gottes, in die vertrauensvolle und dankbare Gotteskindschaft. Jesus Christus gründet mit diesen Menschen eine neue Menschheitsfamilie: „Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter“ (Matth. 12,50). „Wahrlich, ich sage euch: Es ist niemand, der Haus oder Frau oder Brüder oder Eltern oder Kinder verläßt um des Reiches Gottes willen, der es nicht vielfach wieder empfangen in dieser Zeit und in der zukünftigen Welt das ewige Leben“ (Lk. 18,29f).

Wer loslassen will, was ihm teuer ist, muß einen Halt haben. Jesus Christus hat es uns vorgelebt. Er konnte loslassen, was ihm teuer war bis hin zu seinem Leben, weil er bis zum Tod am Kreuz sich an seinen Vater hielt. In Jesus Christus greift aber zugleich die Hand des Schöpfers, des himmlischen Vaters nach seinen verlorenen, in sich selbst verkrümmten Menschen, um sie wieder aufzurichten, um ihnen eine wahrhafte Lebensperspektive und Hoffnung zu geben, die weit über den Tod hinausreicht und zugleich doch das Leben schon jetzt ganz durchdringt. In der Auferstehung Jesu Christi hat Gott, der Vater, sich nicht nur zu seinem Sohn bekannt, ihn als den Herrn der Welt offenbart. Nach der Auferstehung Christi hat Gott zugleich durch die Sendung des Geistes die neue, von Jesus ins Leben gerufene Menschheit bestätigt und begründet. Jesus Christus soll nicht der einzige bleiben, der loslassen kann, der sein Menschsein, sein Leben fand, indem er es preisgab. Sein Beispiel soll Schule machen. Er ist der Erstgeborene der neuen Menschheit (Kol. 1,18; vgl. 1. Kor. 15,20), in der bis zu seiner Wiederkunft Menschen in neu-gewonnenem Vertrauen zu ihrem Schöpfer zum Licht der Welt und Salz der Erde werden, Menschen, die die Logik der Selbstsuche und Eigenliebe durchbrechen, weil sie als Geliebte lieben, als Vergebung Empfangende vergeben, als von Jesus Bediente anderen dienen können.

3. Die Taufe als Geburtsdatum des neuen Menschen: Wie Loslassen heilsame Wirklichkeit wird

Aufgenommen in die neue, von Jesus gegründete Menschheit werden nach Ostern diejenigen, die getauft werden auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und die Lehre halten, die Jesus seinen Jün-

gern mit auf den Weg gegeben hat. Hier, in der Taufe, streckt Gott seine Vaterhand nach uns aus, um uns zu ergreifen, um uns das Leben zu schenken. Hier, in der Taufe, wird die Logik des sich selbst suchenden Menschen von vornherein überflüssig gemacht. Besonders manifest wird das, was für jede Taufe gilt, in der Kleinkindertaufe. Hier wird ein Kind von Gott beim Namen gerufen. Nicht ein austauschbares, programmierbares, planbares Etwas, sondern von Gott ins Leben gerufen ist dieser Mensch. Die Taufe offenbart, daß der Lebensgrund außerhalb des Menschenkindes in Gott liegt. Sie offenbart unser Leben als Gabe, als Geschenk Gottes. Sie offenbart unser Leben als verlorenes, erlösungsbedürftiges, als auf Rettung durch Gott angewiesenes. Und sie offenbart unser Leben als wiedergeborenes. Hier muß Leben nicht verwirklicht werden, hier wird Leben als Geschenk empfangen, bevor auch nur eine Gegenleistung des Menschen möglich ist.¹¹

Der Wert dieses Lebens bemißt sich nicht danach, ob dieser Mensch gesund ist oder behindert, nach seiner Intelligenz oder seinem Leistungsvermögen; der Wert dieses Lebens bemißt sich allein danach, daß Gott zu diesem Leben „Ja“ sagt. Eltern, die ihre Kinder taufen lassen, geben diese so gleichsam aus der Hand, geben sie dem zurück, von dem sie die Kinder empfangen haben. Der Herr hat's gegeben, ihm soll es nun auch gehören. Doch zugleich empfangen die Taufeltern auf Zeit ihr Kind wieder aus Gottes Hand; sie sind die Treuhänder Gottes, diejenigen, die diesem Kind helfen, seine unverwechselbare Identität aus der Hand Gottes zu empfangen, die das neue Leben zusammen mit diesem Kind einüben durch das Gewähren von Vertrauen, von Liebe, von Vergebung und Versöhnung. Wer sich selbst seinen Kindern gegenüber als Treuhänder Gottes versteht, der wird sie auch freigegeben können, weil er sie von Anfang an freigegeben hat an ihren Schöpfer und Erlöser.

Für den Getauften selbst aber ist die Taufe zugleich Lebensgrund und, um mit Johannes Wirsching zu sprechen, „Daseinseinübung“ und „Daseinsvollendung“¹². Daseinseinübung ist die Taufe, weil sie mich lebenslang an meine Gotteskindschaft, an meine Geschöpflichkeit erinnert und mich so über das Machbare, die eigenen Leistungen und Erfahrungen hinausführt. Im Glauben ist der Getaufte sich selbst und anderen entzogen. Der Tübinger Sy-

11 Vgl. zu diesem Abschnitt Johannes Wirsching, Lernziel Glauben (wie Anm. 3), S. 215: „Die Taufe in den Tod Jesu Christi (Röm 6,1-11), vollzogen als Kleinkindertaufe, ist ein Akt der Wahrhaftigkeit über dem noch ungelebten Menschenleben: Es wird in seiner Gefallenheit ernstgenommen, noch ehe es sich im einzelnen zu bewähren hat. Und zugleich ist die Kleinkindertaufe der denkbar umfassendste Humanakt über dem noch ungelebten Menschenleben: Der Täufling darf Mensch sein noch vor jeder Erwägung über Wert oder Unwert seines Lebens. Die Unfertigkeit des kleinen Kindes wird zum Gleichnis für Menschsein überhaupt und also für die Unfertigkeit jedes Menschen: daß niemand fertig sein muß, um vor Gott treten zu können. Dem Täufling ist sein Menschsein immer schon stellvertretend zugesichert – durch das unverdorbene Menschsein Jesu Christi, mit dem er in der Taufe verbunden wird und das er im Glauben ergreifen und leben kann.“

12 Vgl. Pforte (wie Anm. 10), S. 97-104.

stematiker Oswald Bayer beschreibt das in seinem Buch „Aus Glauben leben“ sehr treffend: „Der neu Geborene ist nicht mehr in sich selbst verfangen, sondern von der Selbstverfangenheit und unentwegt das Seine suchenden Selbstreflexion frei. ... Indem Gott das Entscheidende wirkt, lebst du außerhalb deiner selbst allein in ihm! So bin ich mir selbst verborgen und dem eigenen Urteil sowie dem der anderen über mich ... entnommen. ‚Wer bin ich?‘ Solche Selbstreflexion kommt nicht in sich zur Ruhe. Sie löst sich vielmehr im Gebet, in das Bonhoeffer sich hineingibt, in dem er sich aufgehoben sein läßt: ‚Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!‘“ „Der Glaube ... geschieht als Befreiung vom Zwang zur Selbstvergewisserung und damit als Befreiung aus der Ungewißheit; er geschieht als Befreiung vom Zwang der Identitätssuche und Identitätsfindung.“¹³

„Daseinsvollendung“ ist die Taufe, weil durch sie alle späteren – auch alle falschen und problematischen – Prägungen und Bewußtseinsbestimmungen relativ werden. „Die Unumkehrbarkeit des Daseins und entsprechende temporale Zuweisungen verlieren angesichts des Taufglaubens ihren Zwangs-Charakter. Entfremdungsgefahren, erlittene Erziehungsfehler, Zwänge aus der Ich- und Umwelt, Schuld- und Schicksalszusammenhänge werden von der eschatologischen Gabe des neuen Lebens umklammert und so in sich selbst relativiert. Der Wiedergeborene ist geheilt und befreit durch das Auferstehungsleben Jesu Christi; und er kann deshalb selber in seiner Umgebung heilen und befreien.“¹⁴

Läßt sich das durch die Taufe gewährte Leben als Einweisung in eine vertrauensvolle, Gott zugewandte Geschöpflichkeit verstehen, so bringt das sowohl eine Begrenzung als auch die Entfaltung unserer Lebensvollzüge mit sich¹⁵. Gott weist uns als seine Kinder ein in konkrete Lebensvollzüge und Lebenszusammenhänge. Wir sind als Christen den Ordnungen des Schöpfers nicht einfach enthoben, wie schon die Haustafeln im Neuen Testament überaus deutlich machen. Christsein bewährt sich in vielfältigen Beziehungsfeldern in Ehe und Familie, in Politik und Wirtschaft, in Gemeinde und Kirche. Der Taufglaube aber bewahrt uns auf allen diesen Feldern vor unrealistischen Traumvorstellungen, befreit uns zu einer glücklichen Skepsis¹⁶, befähigt

13 Oswald Bayer: *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, Stuttgart, 2. Auflage 1990, S. 34f.

14 Johannes Wirsching, *Pforte* (wie Anm. 10), S. 104.

15 Johannes Wirsching, *Geschöpflichkeit* (wie Anm. 2), S. 167f.

16 Vgl. Oswald Bayer: *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen, 2. Auflage 1990, S. 156-158; 167f; ferner dazu Johannes Wirsching, *Geschöpflichkeit* (wie Anm. 2), S. 167: „Indem die Welt als Schöpfung wahrgenommen wird, kommt es zu einer *Begrenzung* des Fühlens, Denkens und Handelns. Der Mensch bleibt an konkrete Denkgegenstände und Handlungsfelder gewiesen, an denen und auf denen er sich abarbeiten soll. Sicher gibt es auch Unbegreifliches, Utopisches, aber nicht als Gegenstand des Denkens oder Handelns. Wer sein Denken und Handeln nominalistisch schweifen läßt, verliert die sinnhafte Verbindlichkeit von Himmel und Erde. Die Folgen sind Weltschmerz oder Weltverbesserungsträume. Beides kündigt vom Verlust an Schöpfung. Beides gehört darum auf die Seite des Unglaubens.“

higt uns, die Spannungen des Lebens auszuhalten und macht uns so gerade fähig, das Leben in dieser Welt wirklich mitzugestalten¹⁷. Als durch die Taufe Gerettete wissen wir, daß von all diesen Beziehungen die Errichtung paradiesischer Zustände nicht erwartet werden können. Die Meinung, sei es in Ehe und Familie, sei es in der Politik oder aber auch in der Kirche, schon vor dem Jüngsten Tag paradiesische Zustände schaffen oder durchsetzen zu können, schlägt regelmäßig ins Gegenteil um, überlastet diese Beziehungen und macht aus ihnen Varianten der Hölle.

Mit anderen Worten: Mein Ehepartner ist ebensowenig mein Erlöser, mein Heiland oder der Garant meiner Glückseligkeit wie die Regierung der Garant meines immerwährenden Wohlstandes und die Gemeinde Garant meiner Frömmigkeit und Heilsgewißheit sein kann. Meine Beurteilung dieser Beziehungsgeflechte darf sich niemals danach richten, was sie *mir* bringen oder nicht bringen. Sondern hier hat der getaufte Christ Lebens- und Aufgabenfelder, in denen er selber Gottes gute Gaben empfangen darf nach dem Maß, das Gott austeilt, und in denen er sich zugleich mit seinen von Gott verliehenen Gaben einbringen und heilsam wirken kann. Hier gilt durchaus der Spruch des ermordeten US-Präsidenten Kennedy: „Frag nicht, was dein Land für dich tun kann, sondern frag, was du für dein Land tun kannst.“ Auf Ehe und Familie ist das genauso problemlos zu übertragen wie auf die Kirche. Wer aufhört, seine Mitmenschen und seine Umgebung nach ihrem Leistungsstand oder nach ihrem Erlebnis- und Freizeitwert zu beurteilen, wer stattdessen Vertrauen gewährt, ohne immer gleich auf Vorleistungen zu pochen, erst dem wird sich das Leben reichhaltig entfalten, so daß er aus dem Staunen nicht mehr herauskommt.

Die wichtigste Übung aber für alle diese Bereiche ist, was Luther in seiner Auslegung des dritten Gebotes in seinem Dekalogied so formuliert: „Du sollst heil'gen den siebten Tag, daß du und dein Haus ruhen mag; du sollst von deinem Tun lassen ab, daß Gott sein Werk in dir hab. Kyrieleis.“ (ELKG 240,4). Wir brauchen diese Ruhe des siebten Tages, weil wir hier das Loslassen einüben können. Denn im Gottesdienst steht weder unsere berufliche Leistung noch der Erlebniswert unserer Freizeit im Mittelpunkt; an diesem Tag sind wir ganz Geschöpfe, quasi mit hineingenommen an den Anfang der Welt, als der Mensch gerade von Gott gemacht war, in den Garten gesetzt, um zu genießen, frei von Sorge, frei von der Angst um sich selber. Hier be-

17 Vgl. Johannes Wirsching, *Geschöpflichkeit* (wie Anm. 2), S. 167f: „Wenn der Glaube von Himmel und Erde spricht, dann steckt er das Feld vernünftigen menschlichen Daseins ab. Es ist ein Dasein, das sich in Spannungen vollzieht und sie durchstehen muß als ihm eingestiftete Grundmuster des Denkens und Handelns. Wer Spannungen durchleben kann, bleibt alternativenfähig und darum frei für neue Möglichkeiten und andere Menschen. Und nur der alternativenfähige ist auch der politische Mensch. Alternativen-Angst und Streben nach spannungsloser Sofortbefriedigung kennzeichnen den lebensfremden Menschen. Die Folgen solcher Haltung sind Langeweile und Resignation. Beides kündigt vom Verlust an Schöpfung. Beides gehört darum auf die Seite des Unglaubens.“

kommt jeder das Gleiche, nicht mehr und nicht weniger als die Heilsgaben Gottes, Vergebung der Sünden und ewiges Leben; Gaben, die nie ausgehen werden und von denen wir doch niemals zuviel bekommen können. Hier sind wir ganz Empfangende, die sich selbst loslassen, indem wir unser Leben im Bekenntnis zu unserem Schöpfer, Erlöser und Vollender als Geschenk wahrnehmen und es im Bekenntnis, Lobpreis und Dank zugleich dem Geber aller guten Gaben zurückgeben. Hier üben wir ein, was es heißt: Der Herr hat's gegeben, dem Herrn soll's nun auch wieder gehören; hier vertrauen wir uns ihm an und werden frei zum Dienst an Gott und an den Menschen.

Hier im Gottesdienst werden wir durch das Wort Gottes hineingenommen in die Kirche aller Zeiten und Zonen. Hier wird auch in guten Zeiten durch biblische Beispiele und durch die Erfahrungen der Generationen der Kirche vor uns das Wissen lebendig erhalten, daß Christsein immer wieder heißt: loszulassen, Vertrautes, Liebgewonnenes loszulassen. Die biblischen Menschen offenbaren uns das, allen voran Abraham, das Vorbild im Glauben schlechthin für das Neue Testament. Was mußte er nicht alles loslassen: Die Heimat, weil Gott ihn in ein unbekanntes Land rief; die guten Weidegründe zugunsten seines Verwandten Lot; schließlich sogar seinen einzigen Sohn Isaak, der ihm wiedergeschenkt wurde, als er bereit war, ihn loszulassen. Oder wir denken an die Mobilität, die immer wieder in Erweckungszeiten die Christen auszeichnete, etwa als Louis Harms im letzten Jahrhundert Missionare und ganze Handwerkerfamilien mit der Kandaze aussandte in ein unbekanntes Land, um dort dem Lauf des Evangeliums zu dienen.

Wenn wir diese Beispiele betrachten, dann wird uns deutlich, daß wir Christen die Freiesten aller Menschen sind. Wir können loslassen um des Evangeliums willen. Und Menschen, die das tun, wissen davon zu erzählen, wie reich sie beschenkt wurden. Sicher muß und kann nicht jeder in ferne Länder gehen. Aber im Kopf und im Herzen uns mobilisieren lassen für das Evangelium, das können wir alle.

So muß ein Arbeitsloser oder Frühergeständler nicht endlos sein Schicksal beklagen, sondern kann sich fragen, wie er seine nun doch reichlich vorhandene Zeit vielleicht auch in den Dienst anderer Menschen oder der christlichen Gemeinde stellen kann. So müssen Eltern nicht den verlorenen Karrierechancen oder verpaßten gesellschaftlichen Erlebnissen lebenslang nachtrauern, sondern dürfen mit Luther wissen, daß es vor Gott ein wohlgefälliges Werk ist, den Kindern den Hintern zu putzen¹⁸, ganz abgesehen von

18 Wie auch hier der christliche Glaube zu einer Umkehrung der weltlichen Vernunft führt, sei mit folgendem sehr schönen Lutherzitat veranschaulicht (WA 10/II, 295,16-296,11; zitiert nach Oswald Bayer, *Schöpfung – wie Anm. 16* -, S. 59):

„Wenn die kluge Hure, die natürliche Vernunft, welcher die Heiden gefolgt sind, wo sie am klügsten sein wollten, das eheliche Leben ansieht, so rümpft sie die Nase und spricht: Ach, sollte ich das Kind wiegen, die Windeln waschen, Betten machen, Gestank riechen, die Nacht wachen, beim Schreien für es sorgen, seinen Ausschlag und Geschwür heilen, danach

alles, was man durch die Kinder auch geschenkt bekommt. So kann auch die Zeit der Krankheit oder des Älterwerdens bewußt aus Gottes Hand angenommen werden, indem die Frage nach neuen Gaben und Aufgaben, die Gott uns durch solche Lebensphasen schenkt, siegt über das Trauern um vergangene Zeiten und verflossene Möglichkeiten. In Gottes Reich haben auch Alte, Kranke, Gebrechliche ihre Aufgaben und ihren Lebenssinn. Die Zeit für Gebete, Gespräche, Briefkontakte etwa zu Verwandten, Patenkindern, Zeit auch zum Mitdenken, Mitsorgen und Mitbeten für Kirche und Gemeinde, Zeit, in der Bibel zu lesen, sollen wir uns in allen Lebensaltern nehmen. Aber vielleicht ist diese Zeit gerade auch Gottes Gabe für die Älteren und Kranken, die nicht mehr so sehr in beruflichen und familiären Anspannungen stehen.

Und schließlich: Wer sich durch die biblischen Vorbilder und die Kraft der Selbsthingabe unseres Erlösers lebenslang neue Horizonte eröffnen läßt, für den wird auch der Gedanke an das Sterben zunehmend seinen Schrecken verlieren. Johannes der Täufer, der Vorläufer Jesu Christi, hat von sich gesagt: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“ (Joh. 3,30). Er wird dabei wohl auch schon an seinen Tod gedacht haben, der dann ja tatsächlich sehr bald nach Beginn der Wirksamkeit Jesu gewaltsam Wirklichkeit wurde. Diese Haltung des Täufers kann durchaus auch als *Maxime* für unser Leben gelten, für ein Leben, in dem das Loslassen nicht verdrängt oder verweigert, sondern bewußt wahrgenommen und um anderer willen auch angenommen wird. Kinder erziehen heißt: Ich nehme mich immer mehr zurück, mache mich selber immer mehr überflüssig, damit sie wachsen und groß werden. Und im Grunde geht es ja in der christlichen Erziehung darum, daß sich Eltern immer mehr zurücknehmen, damit in den Kindern der Glaube an Jesus Christus und das Vertrauen zum Schöpfer wächst, damit sie lernen: Nicht auf die Eltern bin ich lebenslang angewiesen, sondern auf Gott.

das Weib pflegen, sie ernähren, arbeiten, hier sorgen, da sorgen, hier tun, da tun, das leiden und dies leiden und was denn mehr an Unlust und Mühe der Ehestand lehrt. Ei, sollt ich so gefangen sein? O du elender, armer Mann, hast du ein Weib genommen, pfui, pfui des Jammers und der Unlust. Es ist besser, frei bleiben und ohne Sorgen ein ruhiges Leben geführt. Ich will ein Pfaff oder Nonne werden, meine Kinder auch dazu anhalten!

Was sagt aber der christliche Glaube hierzu? Er tut seine Augen auf und siehet alle diese geringen, unangenehmen und verachteten Werke im Geist an und wird gewahr, daß sie alle mit göttlichem Wohlgefallen wie mit kostbarstem Gold und Edelsteinen geziert sind, und spricht: Ach Gott, weil ich gewiß bin, daß du mich als einen Mann geschaffen und von meinem Leib das Kind gezeugt hast, so weiß ich auch gewiß, daß dir's aufs allerbeste gefällt, und bekenne dir, daß ich nicht würdig bin, das Kindlein zu wiegen, seine Windeln zu waschen und für seine Mutter zu sorgen. Wie bin ich in die Würdigkeit ohne Verdienst gekommen, daß ich deiner Kreatur und deinem liebsten Willen zu dienen gewiß geworden bin? Ach, wie gerne will ich solches tun, auch wenn's noch geringer und verachteter wäre. Nun soll mich weder Frost noch Hitze, weder Mühe noch Arbeit verdrießen, weil ich gewiß bin, daß dir's so wohlgefällt."

Hier gilt wie auch sonst: Loslassen ist schmerzlich; doch Loslassen befreit zugleich, wenn wir es wie Johannes der Täufer in Christus und um Christi willen tun. Wir können loslassen, weil wir durch die Taufe bereits Teil der endzeitlichen Neuschöpfung sind, weil uns das ewige Leben gehört. Damit aber wird das Loslassen zur lebenslangen Vorbereitung auf das Sterben, zur Einübung in die Kunst des Sterbens, die *ars moriendi*. Der Tod muß von uns ebenso wie die dunklen und schmerzhaften Seiten des Lebens nicht verdrängt werden. Gerade in den dunklen Stunden des Lebens finden wir Trost in Gott, weil wir wissen, daß das wahre Ziel unseres Lebens nicht diesseits des Todes in unserer Verfügungsgewalt liegt, sondern jenseits dieser Welt als Gottes Gabe auf uns wartet. Noch einmal: Das ist nicht weltfremd, sondern das befreit und entlastet unser Leben von falschen Heilsansprüchen; das führt uns weg von unserer Selbstüberschätzung hin zum Vertrauen an unseren Schöpfer, Erlöser und Vollender.

Im Sterben müssen wir uns endgültig loslassen, dann fallen alle anderen Sicherungen dahin, die wir in unserem Leben neben dem Glauben noch so festhalten. Dann ist die Frage, ob wir uns allein auf das eine gründen: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid, damit will ich vor Gott bestehn, wenn ich zum Himmel werd eingehn.“ Dann können wir mit Martin Luther – nicht in heroischer Pose, aber in vertrauensvollem Glauben – singen: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib; laß fahren dahin, sie habens kein' Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben“ (ELKG 201,4). Einfach ist das nicht, so zu singen. Aber wir können so singen, weil wir Halt haben in unserem Gott, weil uns in allen Nöten unseres Lebens und Sterbens gilt: „Ein feste Burg ist unser Gott.“

Dokumentation

Ev. luth. Arbeitskreis Bibeltheologie und Kirche

Thesen zur „Diskussion um die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche in der SELK“

1. Die Entscheidung darüber, ob Frauen zum Pfarramt zugelassen werden können, kann nur von den Aussagen der Heiligen Schrift her gefällt werden. Diese legt sich selbst aus und ist so die einzige Autorität für kirchliche Lehre und Praxis (Joh. 8,31f; 2.Tim. 3,16f u.a.), was auch bedeutet, daß sie selbst über zeitweise bzw. dauernde Geltung ihrer Aussagen bestimmt. An diesen Grundsatz ist jede biblische Exegese gebunden (2.Petr. 1,19-21), wenn sie im unbedingten Gehorsam gegenüber Jesus Christus, dem Herrn der Kirche, geschieht.

Damit wird die Meinung verworfen,

daß außerbiblische Menschenbilder und Weltanschauungen das Verständnis biblischer Texte beherrschen dürfen.

2. Die Frage, ob Frauen zum Pfarramt ordiniert werden dürfen, berührt unmittelbar das von Christus gestiftete Amt der Kirche und muß deshalb von solchen biblischen Texten her beantwortet werden, die darüber Aussagen machen (besonders 1.Kor. 14; 1.Tim. 2). Ihre Verbindlichkeit bedeutet, daß niemand in der Kirche das Recht hat, darüber anders zu entscheiden.

Damit wird die Meinung verworfen,

daß es in das Belieben einer Kirche gestellt sei, Frauen zum Pfarramt zuzulassen oder nicht. Traditionen, Zweckmäßigkeitserwägungen u.ä. können den biblischen Aussagen weder theoretisch noch praktisch übergeordnet werden.

3. Das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ist von Christus gestiftet (Matth. 16,19; 18,18; Joh. 20,21ff; 1.Kor. 4,1 u.a.) und ist von seinen Worten her zu verstehen („christonom“). Es leitet sich ab von dem Amt der von Christus unmittelbar berufenen Apostel. Diese haben hin und her Älteste geordnet (vgl. Apg. 14,23), damit sie Christi Gemeinde „weiden“ (1.Petr. 5,1ff; Apg. 20,28), die Gottes Volk (1.Petr. 2,9ff) und „sein Leib“ ist (1. Kor. 12). Der Charakter dieses Amtes ist nicht der des Herrschens (1. Kor. 4,8), sondern des Dienens (Matth. 20,25ff par). Es läßt sich von den biblischen Aussagen her klar definieren und so von den sonst in der Gemeinde bestehenden Diensten und Gaben auch hinsichtlich ihrer Träger unterscheiden. Es steht zu diesen Ämtern und Charismen nicht in Konkurrenz.

Damit wird die Meinung verworfen,

daß das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung

- auf Grund der Vielfalt von Diensten und Charismen in der heutigen Gemeinde oder Kirche nicht mehr eindeutig zu definieren sei,
- nicht in direktem Zusammenhang mit dem heutigen Hirtenamt stehe,
- einen (weltlichen) Machtanspruch einschließe, und der Ausschluß von Frauen eine Diskriminierung darstelle.

4. Was der Apostel Paulus zur Stellung der Frau in der Gemeinde ausführt, hat auch Gewicht für das Predigtamt. In 1.Kor. 14 ist immerhin von einem „Gebot des Herrn“ die Rede. In 1.Tim. 2,13 wird zur Begründung auf die göttliche Schöpfungsordnung verwiesen. Diese wird durch die Gal. 3,28 bezeugte Gleichheit vor Gott in Christus nicht außer Kraft gesetzt (siehe auch Eph. 5,21-25).

Damit wird die Meinung verworfen,

- daß 1.Kor. 14,33-40 und 1.Tim. 2,11-15 für die Kirche der Gegenwart keine verpflichtende Bedeutung mehr hätten,
- daß sie nicht auf die Frage nach der Ordination von Frauen zum Pfarramt bezogen werden dürften,
- daß es sich bei ihnen allenfalls um Aussagen handele, die in den Bereich der Adiaphora (Mitteldinge) gehörten.

VON BÜCHERN

Gunther Wenz: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Walter de Gruyter, Berlin, New York; Band 1: 1996, 719 Seiten; Band 2: 1998, 816 Seiten, br. 68,- und 88,- DM.

„Das konfessionalistische Zeitalter ist vergangen“ - ach, mit solch einem Diktum muß es beginnen, auch bei Wenz, mit einer so weidlich strapazierten Schimäre. Gab's das denn überhaupt, ein „konfessionalistisches“ Zeitalter? Ein „konfessionelles“ gewiß, aber das ist doch wohl schon mit dem 17. Jahrhundert zu Ende gegangen. Beschwört man nun aber ein ganzes „konfessionalistisches Zeitalter“ als (erst jüngst) vergangen, macht's einem auch gleich zu schaffen: denn dann muß man jede „Theologie der Bekenntnisschriften“ und erst recht ein so umfangreiches Opus, wie es Wenz vorlegt (1535 Seiten in zwei Bänden), erst einmal rechtfertigen und ihm seinen Stellenwert sichern, der seinerseits vom Stellenwert der Bekenntnisse selbst abhängt. Die „versöhnte Verschiedenheit“ und Leuenberg sind da im Wege, die solche Bekenntnisse relativieren wollen. Geschähe solches gar zu Recht, dann wäre eine intensive Beschäftigung mit den Texten des Konkordienbuches eher obsolet. Sie ist es aber nicht, ganz im Gegenteil. Wenz weiß

genau, wie arm es um „jene Art von Historismus“ bestellt ist, „welcher alles - nur nicht sich selbst - relativiert und dessen systematisches Vorverständnis daraufhin angelegt ist, die Frage verbindlicher Wahrheit zu unterlaufen bzw. ihre Beantwortung dem willkürlichen Belieben zu überlassen“ (S. 25). Ist das so, dann wirken Lobgesänge auf so fragwürdige Konzepte wie das der „versöhnten Verschiedenheit“ und auf so vieldeutige und darum unklare Texte wie den der Leuenberger Konkordie fast wie Pflichtübungen, weil doch Kritik daran tabu ist.

Merkwürdig bleibt, daß trotz des so oft konstatierten Endes eines konfessionellen Zeitalters immer neue Untersuchungen seiner Grundlagen, nämlich der fixierten Bekenntnisse, vorgelegt werden. So tot, wie beständig behauptet, kann das Bekenntnis denn doch wohl nicht sein. Allein über die lutherischen Bekenntnisschriften sind in den letzten Jahrzehnten bereits vier gestandene „Theologien“ vorgelegt worden (von ungezählten Einzeluntersuchungen ganz zu schweigen): 1940 die von Schlink, 1951 folgte Brunstäd, 1965 schloß sich Fagerberg an, 1983 schließlich kam Mildenberger auf den Markt. Alles Schwanengesänge auf die nun endgültig abtretende, dem Untergang geweihte Lehrbildung des 16. Jahrhunderts? Wohl kaum.

Wenz will Schlink, Brunstäd und Fagerberg aufnehmen und zugleich über sie hinausführen. Von Mildenberger hält er weniger, der differenziert ihm nicht genug und läßt das Profil lutherischen Bekenntnisses nicht klar genug hervortreten. Wenz hat beides im Sinn: historische wie systematische Einführung ins Konkordienbuch unter Herausarbeitung des Literalsinnes der Texte. Er gliedert in recht ungewohnter Weise: Zu Beginn stellt er die Grundeinsicht der Reformation, die sich in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium manifestiert, buchstäblich vor Augen mit einer kompetenten Interpretation Cranach'scher Altarbilder („Lehr- und Merkbilder“ nennt er sie und gibt ihre Abbildungen den beiden Bänden bei). Dem folgt dann im ersten Kapitel ein Abriß der Entstehungsgeschichte und des theologischen Stellenwertes des Konkordienbuches: „Christliches Zeugnis als Schriftauslegung in der Kontinuität der altkirchlichen Symbole“. Im zweiten Kapitel untersucht Wenz die Katechismen unter dem Stichwort „Reformatorisches Einsicht“; im dritten geht's um die *Confessio Augustana*, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und den *Tractatus* - „Evangelischer Glaube“ ist hier der Leitbegriff. Wenz folgt dabei dem gleichen Schema wie in den ersten Kapiteln: Erst kommt die historische Einführung, dann die systematische, die im dritten Kapitel drei Paragraphen umfaßt: „Der Dreieinige Gott und die Vermittlung des Heils“ (womit der 1. Band abschließt), dann (im 2. Band) „Die Rechtfertigung des Sünders“ und „Die Kirche und ihr Amt“. Das vierte Kapitel widmet sich der Konkordienformel, deren Entstehung und Theologie unter dem Stichwort „Lutherische Konfession“ abgehandelt werden. Ein hochinteressanter Epilog, in dem sich Wenz mit dem Häresiebegriff auseinandersetzt, beschließt das Werk, ihm folgt noch ein Register (Sachre-

gister; Historische Personen; Orte, Gebiete und Länder). Das alles erweist sich als sachgerechte und äußerst hilfreiche Gliederung, die sowohl der chronologischen Entstehung der Texte wie ihrer unterschiedlichen Zweckbestimmung gerecht wird.

Wir stehen vor einer großen und bewundernswerten Leistung: Hier ist eine immense Fülle von Daten, Fakten, Beobachtungen, Analysen und Interpretationen zusammengetragen worden, auch Abgelegenes ist berücksichtigt, wird zitiert und ausgewertet. Das Ziel dieses „interpretatorischen Gesamtunternehmens...“, nämlich den Horizont reformatorischen Bekenntnisses hermeneutisch auf Gegenwart und Zukunft hin zu erschließen (II, 747), ist erreicht, der Geltungsanspruch der Texte ist evident gemacht, sie sind für die heutigen ökumenischen Gespräche eine erstklassige Rüstkammer.

Die Verbindung von historischer und theologischer Betrachtung (weil sich beide „bekenntnishermeneutisch nicht auseinanderdividieren“ lassen, I, 24) eröffnet hilfreiche Einsichten. Wenz weiß, wie tief die Lehrdifferenzen zwischen Luthertum und Calvinismus reichen, und kritisiert (implizit) die Voraussetzung der preußischen und anderer Unionen, nämlich „daß die Lehrverschiedenheit namentlich zwischen Luthertum und Calvinismus keineswegs eine Prinzipiendifferenz, sondern lediglich eine Sache von Schulen darstelle, deren Einheit hinwiederum im wesentlichen durch den Unterschied zum Katholizismus bestimmt sei“ I, 83). Das läßt ihn dann auch die Verwendung des Sammelbegriffs „Protestantismus“ anfechten (I, 83f.) - freilich ohne daß diese Kritik bei ihm selbst Wirkung gehabt hätte: Er spricht in der Folge weiter wie gehabt von „protestantisch“ und „Protestantismus“, leider. Dafür stößt man auf heute so ungewohnte Feststellungen wie diese: „So wahr echte Kirchengemeinschaft wesentlich als Verkündigungs- und Sakramentsgemeinschaft besteht, so wahr kann sie nicht ohne Bekenntnisgemeinschaft zustande kommen und erhalten bleiben“ (I, 149). Wer muß sich davon wohl getroffen fühlen? Nimmt man aus dem Epilog die „häresiologische Abschlußthese“ hinzu, „daß evangelische Theologie und Kirche das Problem der Häresie als die notwendige, als von ihrem Begriff her erforderte Aufgabe der Selbstbegrenzung durch Vollzug reflexer Unterscheidungen wahrzunehmen hat“ (II, 773), dann zeigt sich die Brisanz des Gedankenganges.

Hervorzuheben ist, wie sorgfältig Wenz die Aussagen der Bekenntnisschriften zur Realpräsenz analysiert (I, 634ff. und II, 645ff.); daß er dabei auch Mißverständnisse (z.B. das von J. Baur bzgl. einiger Aussagen des Rezensenten: II, 669ff.) weitertradiert, fällt nicht groß ins Gewicht. Erfreulich, daß endlich einmal wieder Ernst Kinder gewürdigt wird! Leider wird die falsche Aufschlüsselung des Verweises auf Luther in § 87 SD nicht vermerkt (BSLK 1001, Anm. 2: nicht WA 30,II, 254f ist zutreffend, sondern WA Br X, 348f mit Luthers zweitem Brief an Wolferinus, weil „Tom. 4. Jen.“ sich auf die lateinische Ausgabe der Werke Luthers beziehen muß; vgl. Bjarne W.

Teigen, *The Lord's Supper in the Theology of Martin Chemnitz* 1986, S. 135ff.).

Der Autor belegt Seite um Seite seine Kompetenz und dokumentiert seine Belesenheit und Detailkenntnis (die ihn freilich auch dazu verführt, gelegentlich Überflüssiges und Anekdotenhaftes einfließen zu lassen). Bei aller Hochachtung, die diesem Werk zu zollen ist, muß schließlich doch noch auf einige Defizite und Schwachstellen verwiesen werden. Da fällt zunächst auf, daß die Darstellung der Textgeschichte streckenweise auswuchert und ein Übergewicht erlangt. Und Mühe macht es, wenn die Diktion des Verfassers schwerfällig wird und man ganze Absätze zwei- und dreimal lesen muß (oder - um nur ein einziges Beispiel zu nennen - versteht etwa jemand auf Anhieb, was das heißen soll: „Im Vollzug des Gebets nimmt der Glaubende ... wahr, daß er ‚recht bei Trost‘, will heißen: recht gläubig und aus Glauben heraus tätig nur ist bzw. nur sein kann, wenn er sich - und eben diese Hingabe wird im Gebet aktuell - ganz auf Jesus Christus verläßt, um durch solch - im wahrsten Sinne des Wortes - ekstatisches Außersichsein in der Kraft des göttlichen Geistes ganz zu sich zu kommen und zu dauerhafter Gewißheit seines unvergänglichen Grundes in Gott zu gelangen” - na, ob man das nicht auch einfacher sagen kann?). Vor allem aber und nachdrücklich zu beklagen ist der Verzicht auf die Bibliographie (der Verweis auf eine in St. Louis erschienene, aber in Deutschland schwer zugängliche „Bibliography of the Lutheran Confessions” ist da kein Trost). Wenn wenigstens ein Autorenregister beigelegt worden wäre! (Wie soll man denn z.B. in den 1535 Seiten die einzige Fußnote wiederfinden, in der Manfred Roensch lobend erwähnt wird?) Binnenverweise sind ebenso ausgelassen worden: Wo etwa ist der volle Titel eines nur mit Autorennamen identifizierten Werkes erstmalig angeführt? Ach, das ist sehr schade und mindert den Nutzen leider erheblich. Für seine Ausführungen zur Leuenberger Konkordie hat Wenz die Untersuchung von Tuomo Mannerman „Von Preussen nach Leuenberg”, 1981, soweit ich sehe nicht herangezogen. Solche u.a. Defizite könnten leicht behoben werden. Ganz dringend wünschte man sich für eine zweite Auflage einen größeren Druck - die Fußnoten zumal sind pures Augenpulver und geradezu eine Zumutung. Ein hohes Lob dagegen gebührt dem Korrekturleser: Ich habe im 1. Band nur zwei, im 2. Band nur sieben Satzfehler gefunden, bemerkenswert wenig für soviel Text.

Man geht wohl nicht fehl in der Voraussage, daß diese Theologie der Bekenntnisschriften einmal zu den „Klassikern” gehören wird. Eine Fundgrube, die man nur der fleißigen Benutzung empfehlen kann, ist sie allemal.

Jobst Schöne

Johann Lorenz von Mosheim: Die Macht der Lehre Jesu, hrsg. und erläutert v. Johann Anselm Steiger, in: DOCTRINA ET PIETAS; Abt. II, Band 1, Stuttgart (Verlag: frommann-holzboog, ISBN 3-7728-1821-8) 1998, 134 S., Ln.; ca. 78,-DM

Johann Lorenz von Mosheim (1694?-1755) erscheint in den meisten Darstellungen als „Übergangserscheinung“ zwischen orthodoxer lutherischer Theologie und Aufklärung. Gegen diese eingängige These wehrt sich Steiger wiederholt (S. 5; 59; 83). In der Sturm- und Drangperiode, die J. J. Semler einleitete und die R. Rocholl dennoch nur als „dürren Wirbelwind“ bezeichnete, der „nicht mit der Religion brechen“ wollte, nur kritischer und historischer vorzugehen meinte, gehört Mosheim zu jenen Männern, die in dieser kritischen Arbeit vorsichtiger und zurückhaltender waren. Mosheim, von Helmstedt nach Göttingen berufen, hat vor allem auf die Kirchengeschichtsschreibung bleibende Wirkung gehabt. Noch heute wird er als Bahnbrecher „moderner“ Geschichtsschreibung immer wieder zitiert.¹

Aber er war doch durch und durch, wie schon Rocholl herausstreicht, der kirchlich-konfessionellen Tradition verpflichtet, auch in Fragen der Union. „Zwischen denjenigen Kirchen und Gemeinden kann kein wahrer Friede und Eintracht aufgerichtet werden, deren eine die andere öffentlich schändlicher Irrtümer bezichtigt und die Schlüsse der Concilii, darinnen solches geschehen, heftig als göttliche Schlüsse vertheidigt werden.“² Mosheim hat sich immer dagegen gewehrt, in der Kirche irgendwelche Neuerungen einzuführen, sondern wollte „aufs heiligste dem Glauben der Vorfahren“ folgen.³ „Ich bin nicht der, welcher die Lehre der alten Theologen umzuändern die Absicht hat.“⁴

Das Buch Steigers bietet nun die Edition des Traktates „Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes über die Worte Pauli 2.Tim. 1,10“ in kritischer Edition. Auch hier wird nach Steiger deutlich, wie sehr sich Mos-

1 Steiger, S. 80ff.; auch Bengt Högglund, Geschichte der Theologie, Berlin 1983, S. 269 - Gemeint ist da eine Betrachtung der Kirchengeschichte von „profanhistorischen Ausgangspunkten“ her. Es geht um das Recht einer „anthropologischen Kirchengeschichte“ (K. D. Schmidt, Kirchengeschichte, Göttingen 5. Aufl. 1979, S. 17; auch E. Hirsch, Geschichte der neuen evangelischen Theologie, Band II, Gütersloh 1951, S. 355), die nur ein Teil des allgemeinen Denkens darstellt. Wir stellen freilich mit Schmidt die Frage, ob trotz Ineinander und Hineinverflochtensein der Kirche ins Weltgeschehen diese isolierte Methode „sachlich“ ist (Schmidt, ebd. S. 18).

Im Blick auf Mosheim muß schließlich gefragt werden, ob seine Kirchengeschichtsschreibung wirklich so „neutral“ zu nennen ist, wenn er sich einerseits gegen die Darstellung der Kirchengeschichte als Sieg einer Konfession wendet, andererseits aber auch gegen die pietistische Sicht der Geschichte einer „kleinen Schar“. Dazu Fr. W. Kantzenbach, Geschichte des Protestantismus von 1789-1848, Gütersloh 1969, S. 16.

2 Bei Rocholl, Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 1897, S. 384.

3 Ebd. S. 384.

4 Bei Hirsch, Geschichte II, S. 365.

heim auf dem Boden orthodox-lutherischer Versöhnungslehre bewegte (S. 59). Seine Bibliothek war voll von lutherischen Dogmatiken, auch wenn er vom Ireniker Calixt⁵ nicht unbeeinflusst war. Sein Abendmahlsverständnis blieb doch lutherisch (S. 60). Der Inhalt der edierten Schrift dreht sich um das Thema der „Unsterblichkeit der Seele“ ausgehend von 2.Tim. 1,10: „Jesus Christus; welcher hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergänglich Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium ...“ - In 18 Paragraphen entfaltet er die Vergänglichkeit menschlichen Lebens, knüpft an alte Literatur zur „ars moriendi“⁶ an, legt Psalm 90 aus. Unter anderem der Satz: „Die von keiner Krankheit wissen, reden oft mit großer Freiheit von der Großmut im Tode ...“ Wichtig ist Mosheim nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch noch die Auferstehung des Leibes (S. 68f.). Jesus habe sich gegen die Sadduzäer für die Unsterblichkeit der Seele verwandt und heidnische Vorstellungen vervollkommen. Auch das Jüngste Gericht mit seinem doppelten Ausgang wird im Traktat durchaus nicht ausgespart. Damit nahm Mosheim den Kampf gegen alle die auf, die aus rationalistischen Gedanken Seele, Auferstehung und Gericht leugneten. Was „Seele“ sei, darüber könne der Mensch nicht zu letzter Gewißheit gelangen. Aber daß es sie gäbe, sei für ihn gewiß. Drei Quellen gäbe es für die Furcht vor dem Tode, die Ungewißheit über die „Seele“, über den Ausgang des Jüngsten Gerichts, der Verlust aller irdischen Güter, bzw. des Leibes. Sie werden anhand biblischer Texte erläutert und durchaus „evangelisch“ beantwortet.

Mosheim gilt als „Bahnbrecher der modernen Predigt“ (S. 81). Und damit wird er für Steiger im Zusammenhang der Reihe DOCTRINA ET PIETAS⁷ besonders interessant. Oft wurde schon Mosheims theoretische Homiletik beachtet.⁸ Aber *wie* er nun predigte, seine Reden und Traktate selbst, blieben dabei unbekannt und vor allem nicht analysiert. Man sah in seinen Predigten vor allem den Aufklärer, der seine unterrichtende Art mit Psychologie verband. Steiger stellt dagegen die Christus-Zentriertheit seiner Predigten heraus, die Sühnetod, Zorn Gottes, Stellvertretung Christi nach lutherischer Theologie nachvollziehe in einer Zeit, in der für viele Gebildete dies schon zu den Ammenmärchen des Christentums gehörte. Freilich kann auch Steiger nicht verhehlen, daß Mosheim sich von lutherisch-orthodoxer Homiletik⁹ abzusetzen versuchte (S. 99). Er war dem Zerrbild verfallen, das

5 Irenisch = friedfertig; Georg Calixt stellte auch in seinem System der Dogmatik den Menschen und sein Heil in den Mittelpunkt. Er setzte sich damit von dem System Melancthons und der alten Dogmatiker ab. „Als Endziel, von dem aus die Analyse („analytisches System“; Verf.) vorgenommen wurde, sah Calixt die ewige Seligkeit des Menschen an. Von da aus werden aber der Zorn Gottes und Luthers Vorstellungen vom Deus absconditus (= verborgenen Gott; Verf.) unvollziehbare Gedanken.“ *Schmidt*, Kirchengeschichte, a.a.O., S. 357.

6 ars moriendi = Bereitung zum Sterben.

7 = Lehre und Frömmigkeit.

8 Von Karl Rudolf Hagenbach, Martin Peters, Karl Heussi.

9 Homiletik = Predigtlehre.

der Pietismus vorbereitet hatte (S.100). Außerdem scheint der Aufruf aktiv nach Leidenserfahrungen zu suchen (wie bei Karlstadt; Schwenkfeld) ganz und gar nicht lutherisch, wie Steiger selbst bemerkt (S.109). Hier stößt Mosheim nach Steiger an seine Grenzen (S.111ff.) und hat „leidens-emphatische Tendenzen“, die eher an römische Vorbilder erinnern oder auch pietistischen Ursprungs sind (S. 115).

Steiger analysiert diesen Irrtum Mosheims sehr genau und schließt: Mosheim sei nicht in „traditionell“ oder „modern“ entwicklungsgeschichtlich einzuordnen (S. 119). Ja, da hat er sicher nicht nur im Blick auf Mosheim recht. Erst in den Predigten zeigt sich die wahre Theologie - und auch die falsche, auf jeden Fall aber die Kontinuität der christlichen Kirche überhaupt in Anfechtung durch Irrtum und Zweifel. Die Sicht von Emanuel Hirsch von einem Mann, dem „die Fee das Geschenk der wissenschaftlichen Methode“ geschenkt habe, „vom Pietismus unberührt“ immer die „Mittelstraße“ gegangen sei und deshalb verdiene, „harmonisch“ in die aufklärerischen Geister seiner Zeit eingeordnet und dementsprechend gerühmt zu werden, muß jedenfalls eine Korrektur erfahren.¹⁰

Thomas Junker

Klaus Schwarzwäller: Um die wahre Kirche. Ekklesiologische Studien (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Band 20), Frankfurt am Main 1996, 324 S., ISBN 3-631-30059-X, 89,-DM.

Mit seinen ekklesiologischen Studien legt der Göttinger Systematiker und ausgewiesene Lutherforscher Klaus Schwarzwäller ein im besten Sinne zeitgemäßes Buch vor, das gerade für modern sein wollende Theologen (aber nicht nur für sie) lesenswert ist. Denn seine ekklesiologischen Überlegungen stellt er nicht in Distanz zur kirchlichen Wirklichkeit an. Am Anfang dieses Buches stehen vielmehr „Anlässe“, Fallbeispiele aus dem kirchlichen Leben. In brillantem Stil – und nicht ohne Humor und einen gesunden Schuß Ironie – schreibt hier ein theologischer Lehrer, der sich zugleich bewußt als Träger des kirchlichen Amtes, als Prediger des Wortes und nicht zuletzt als Glied seiner – evangelischen – Kirche versteht, deren faktische Wirklichkeit er erleidet und darum kritisch zu begleiten sucht.

Die Zeitgemäßheit dieses Buches erweist sich darin, daß der Autor sich in den von ihm beschriebenen Anlässen den vielfältigen Ausprägungen kirchlichen Reformeifers zuwendet. Im Blickpunkt stehen dabei die landeskirchlichen Bemühungen um eine Reform der theologischen Ausbildung und der kirchlichen Strukturen, ferner Erfahrungen mit Bemühungen um zeitgerechte („wo man sie ‚die Zeitgemäßheit‘ sucht, verfehlt man die eigene Zeit

10 Hirsch, Geschichte II, a.a.O., S. 354f - Allerdings bemerkt auch Hirsch eine Diskrepanz zwischen Mosheims Grundsätzen und einem wirklich „modernen“ Begriff der Historie. Er sei ein „vorsichtig hinüberleitender Theolog“ gewesen.

üblicherweise", S. 147) Gottesdienste und modern-„verständliche" Glaubensbekenntnisse. Daneben stellt Schwarzwäller schonungslos in seinen Augen zutiefst problematische Umgangsformen im innerkirchlichen Miteinander heraus – konkret: was den Umgang mit dem theologischen Nachwuchs und das Miteinander von Vorgesetzten und Untergebenen betrifft.

Mit aller wünschenswerten Klarheit setzt er sich mit den „Grundsätzen für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerrinnen der Gliedkirchen der EKD" aus dem Jahr 1988 auseinander, deren „Wirkungsgeschichte" sich inzwischen auch in den Bereich des freikirchlichen Lutheriums hinein erstreckt¹. Nach Schwarzwäller kommt durch die alles normierende Übernahme des Kompetenzbegriffes eine problematische Funktionalisierung des Theologiestudiums, der theologischen Inhalte und des Pfarramtes zum Ausdruck. Denn damit wird die wesentliche Dimension des Theologiestudiums unterschlagen: die Dimension „des Verwachsens mit dem Gegenstand, so daß dieser Gegenstand das Ich prägt und ihm unmittelbare Verbindlichkeit auferlegt" (S. 27). Aufgabe der theologischen Lehrer aber ist es demnach, „in die theologischen Gegenstände" einzuführen, dazu anzuleiten, „sich ihnen auszusetzen, an ihnen zu reifen, sich an ihnen zu reiben, sich von ihnen betreffen zu lassen, in und mit alledem mit ihnen zu verwachsen", so „über das Bestehende" hinauszuführen; kurz, es geht um mehr als um „Kompetenz", es geht um die „Gewinnung einer *theologischen* Existenz" (S. 29).

Mit seiner fundierten Kritik am reformpädagogischen „Theorie-Praxis"-Schema vom reformatorischen Wort- und Theologieverständnis her trifft sich Schwarzwäller mit den wissenschaftstheoretischen Einsichten, wie sie vor allem von Johannes Wirsching² und Oswald Bayer³ der Öffentlichkeit jüngst vorgelegt worden sind, wie sie zugleich freilich weithin von den „Reformtheologen" hartnäckig und zum Nachteil der Sache ignoriert werden. Das Einfordern und Antrainieren der sog. „kommunikativen Kompetenz" ist nach Schwarzwäller der Wirklichkeit des Evangeliums völlig unangemessen und degradiert den theologischen Kandidaten zu einem „Werkstück" der Psychologen und Technokraten. Nicht durch kommunikative Professionalität, sondern nur durch das Einstehen für die Wahrheit, das aus dem Umgang mit der Schrift und aus der Berufung Gottes fließt, läßt sich das Evangelium evangeliumsgemäß vermitteln.

Was dabei konkret herauskommt, wenn man meint, man müsse dem Evangelium mit Professionalität nachhelfen, läßt sich an entsprechend kommunikativ frisierten Gottesdiensten und Glaubensbekenntnissen ablesen. Die

1 Bericht der Studienreformkommission der SELK, S. 10 (Anm. 1), in: Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche 8. Allgemeiner Pfarrkonvent, Uelzen, 2.-6.7.1997, Nummer 102.

2 Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie, Frankfurt am Main 1995 (dazu meine Rezension in dieser Zeitschrift, 2. Jahrgang, 1997, Heft 4, S. 279-285).

3 Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen, 1991.

Folge ist, so zeigt Schwarzwäller jeweils überzeugend an den konkreten und wohl keineswegs atypischen Beispielen auf, daß Klarheit und Wirksamkeit von Schrift und Bekenntnis entleert werden durch zum Teil sinnlose Floskeln oder schlicht durch Irrlehre. Das Problem, das freilich in diesen Konkretionen wie in der beschriebenen Bemühung um eine Studienreform gleichermaßen zum Ausdruck kommt, ist die Ausblendung der geistlichen Wirklichkeit des Gottesdienstes, der Gemeinde, des Amtes und des Glaubensbekenntnisses.

Folgerichtig stellt Schwarzwäller im zweiten Hauptteil die „Besinnung“ auf das Bekenntnis in den Mittelpunkt. Seine Ekklesiologie schöpft er aus Luthers Schmalkaldischen Artikeln, wobei für ihn von vornherein der unlösbare Zusammenhang von Rechtfertigung und Ekklesiologie gegeben ist, was ihn dann wiederum zu einer scharfen Kritik an der heute höchst aktuellen Behauptung einer Konvergenz oder gar eines Konsenses zwischen Rom und den lutherischen Kirchen in Fragen der Rechtfertigungslehre führt. Wer sich darüber – zu Recht – freut, sollte freilich nicht übersehen, daß das Bekenntnis auch innerkirchlich eine eminent kritische Kraft entwickelt, wenn man sich ihm nicht – unter Hinweis auf seine mangelnde Relevanz, heutige Insuffizienz und hermeneutische Naivität – entzieht. Fast überflüssig ist es zu betonen, daß für Schwarzwäller die inhaltliche Auseinandersetzung mit Schrift und Bekenntnis in der Theologenausbildung ebenso unerläßlich ist wie für die Ausübung des Kirchenregimentes. Denn das Bekenntnis hat nach Schwarzwäller nicht nur Gegenwartsrelevanz, sondern ist unerläßlich für die *Zukunft*, das *Bleiben der Kirche*. „Dabei schützen uns vor dem Versanden im Subjektiven oder in Projektionen insbesondere die Bekenntnisse der Kirche und die traditionellen dogmatischen loci: Sie halten die Horizonte offen und drängen gerade das ins Blickfeld, was wir – warum auch immer – zu übersehen geneigt sind.“ (S. 210).

Auf dieser Basis entfaltet Schwarzwäller im dritten und nicht minder lesenswerten Hauptteil ekklesiologische „Grundlagen“. Daß die Lehre von der Realpräsenz nicht etwa „trockene Historie“ ist, die heute niemandem mehr zugemutet werden kann, sondern eminente Auswirkungen auch darauf hat, wie Gottesdienst gefeiert wird, legt Schwarzwäller in der Auseinandersetzung mit der Zeitverfallenheit vieler Gottesdienstversuche dar. Was doch eigentlich durch Wort und Sakrament *gegenwärtig ist*, versucht man krampfhaft eingängig und „verständlich“ zu machen und so zu vergegenwärtigen. Dem so motivierten Gottesdienst als Entertainment setzt Schwarzwäller einen Gottesdienst im Zeichen reformatorisch verstandener Buße entgegen: Buße als Beginn der Erneuerung, als Eingeständnis unserer geistlichen Armut (wodurch die Kirche zugleich geistliche Vollmacht gewönne), als Einlassen auf Gottes Gegenwart und als Gehorsam gegen Gottes Führen, um dann „Konsequenzen für die Liturgie“ zu formulieren. Gottesdienst macht demnach „Ansprüche“ geltend, „durch die er sich grundlegend von anderen Zu-

sammenkünften und Veranstaltungen unterscheidet und die Verbiederung, Entertainment und Jargon etc. von vornherein ausschließen. Und die Stille wird buchstäblich geschehen: als Meditation, als Stillgebet, als Betrachtung etwa des Altarbildes, insbesondere auch als Schweigen von Vorlautheit und Geschwätz" (S. 189). Wo Gott kommt, um den Menschen zu erquicken, da sind fehl am Platz „pädagogische Geschäftigkeit, aktionistische Betriebsamkeit oder auch jene im Kern schamlosen Versuche, die Gemeinde zu aktivieren oder in ihr Gemeinschaft zu produzieren" (S. 191).

Die weiteren Titel der noch folgenden Aufsätze deuten jeweils programmatisch schon den Inhalt an: „Die Krise der Volkskirche und das Kirchenregiment“, „Credo in spiritum sanctum – credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam“ und schließlich - in Anknüpfung an Johannes Wirsching geschrieben - „Lernziel Glauben – Glaube, Theologie und die Schule des Heiligen Geistes“.

Sicher wird man an einigen Stellen kritisch Fragen stellen müssen; so erscheint mir z.B. Schwarzwällers wiederholte Kritik am protestantischen „Filioquismus“ als überzogen, wenngleich sein intensives Bemühen um eine trinitarisch verankerte Pneumatologie in Anlehnung an Luther sehr zu begrüßen ist. Freilich scheint mir auch die Behauptung, die fatale Überschätzung der Hermeneutik in der heutigen Theologie sei auf Luthers Bindung des Geistes an die Schrift und die Sakramente zurückzuführen (S. 301), in der Sache jedenfalls eine mißverständliche Überzeichnung zu sein.

Nichtsdestoweniger handelt es sich bei Schwarzwällers Buch um ein ungemein anregendes, hervorragend lesbares und lehrreiches Buch, das hier in seiner ganzen Fülle gar nicht vorgestellt werden kann. Spannend ist es vor allem zu beobachten, wie Schwarzwäller vom lutherischen Bekenntnis her zu einer Wiedergewinnung einer Lehre vom geistlichen Amt vordringt, daß er etwa die Differenz zum Priestertum der Gläubigen betont (ohne dabei die Korrelation mit diesem aufzuheben!) – und das gerade um der Wiedergewinnung des geistlichen Wesens der Kirche willen! Bei Luther lernt er, daß die Mißachtung des Amtes „zum Verlust des Evangeliums führt. Die Vermengung von ministerium und sacerdotium führt dazu, daß keine Verbindlichkeit mehr besteht. Das Evangelium, durch das der Herr sein Regiment vollzieht, verkommt zur allgemeinen Verfügungsmasse, die allen beliebig zu Händen steht als ein Besitz, dessen man sich erfreut und mit dem man sich bläht oder auch zufrieden zurückzieht. Schon zu neutestamentlicher Zeit mußte man das erfahren und wehrte dem durch die Betonung von Ordnung und Amt" (S. 222f). Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß Schwarzwäller kein Gegner des Frauenpfarramtes ist, er vielmehr „politisch korrekt" durchweg von Pastoren und Pastorinnen spricht. Die Lektüre seines wiederholten Plädoyers für die unbefangene und von basisdemokratischer Ideologie unbelastete (S. 222) Wahrnehmung des geistlichen Charakters und

der geistlichen Vollmacht des Amtes freilich ist wie das ganze Buch nur mit Nachdruck zu empfehlen.

Wer solche Bücher wie das von Schwarzwäller mit Gewinn liest, sollte sich freilich auch des „Risikos“ bewußt sein, dem er sich damit aussetzt und das Schwarzwäller auch klar formuliert: Wo Pragmatismus und „kommunikative Kompetenz“ zum Kriterium von Kirche und Amt werden, unterliegt derjenige von vornherein dem Verdacht, „ideologisch zu sein“, der die Kirche „mit allem Nachdruck an ihren Herrn und sein Wort“ (S. 207) erinnert.

Armin Wenz

Gerlinde Viertel, Evangelisch in Polen - Staat, Kirche und Diakonie 1945 - 1995, Martin-Luther-Verlag Erlangen. 1997, 223 S., DM 32,-

Die hier als Buch herausgegebene Veröffentlichung von Gerlinde Viertel geht auf eine Diplomarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut an der Karls - Universität in Heidelberg zurück. Das Verdienst dieser für den deutschsprachigen Raum bisher einmaligen Veröffentlichung hat Theodor Strohm in einem Vorwort würdigend eingeschätzt. Gerlinde Viertel kommt das Verdienst zu, akribisch die wenigen verstreuten Veröffentlichungen in deutscher Sprache zur Nachkriegsgeschichte der Ev.-Augsburgischen Kirche in Polen zusammengetragen zu haben. Dank langjähriger intensiver Kontakte zur Ev.-Augsburgischen Kirche in Polen (seit 1972) hat sie auch zahlreiche polnische Veröffentlichungen einbeziehen können und aktuelle Interviews mit leitenden Persönlichkeiten dieser Kirche verwendet. Erstmals bekommt mit diesem Buch die deutsche Leserschaft einen Überblick über die jüngste evangelische Kirchengeschichte dieses europäischen Nachbarlandes im Kontext politischer Entwicklungen und im Gegenüber zur starken Römisch-Katholischen Kirche (etwa 80 000 Lutheraner stehen ca. 36,5 Mio. Katholiken in Polen gegenüber, die 94% der Bevölkerung Polens umfassen). Dafür ist der Autorin unbedingt zu danken.

Der Titel des Buches deckt nur einen Teil der Publikation ab. Die Autorin hat notwendigerweise zum Verständnis der Situation Evangelischer Kirche in Polen den politischen und den kirchlichen Kontext beleuchten müssen. Zunächst wird die „Geschichte Polens von 1944-1945“ (Kapitel I) entfaltet. Daran schließt sich eine Darstellung der „Römisch-Katholischen Kirche in Polen seit 1945“ (Kapitel II) an. Erst ab S. 89 dieses 223 Seiten starken Buches wird die Ev.-Augsburgische Kirche in den Blick genommen, ihre rechtliche Lage in Polen (Kapitel III), ihre Geschichte seit 1945 (Kapitel IV), die Entwicklung der Diakonie (ein Proprium der Veröffentlichung dieser Diplomarbeit) (Kapitel V) sowie des Polnischen Ökumenischen Rates (Kapitel VI).

Die Autorin sieht insbesondere in der Zeit nach dem politischen Umbruch in Polen und im gesamten Osteuropa die Chance kirchlicher Entwicklung im

diakonischen Bereich. Die Ev.-Augsburgische Kirche hat dies begriffen und baut seit 1992 (Synodalreferat von Landesbischof Jan Szarek) eine ehrenamtliche Diakonie-Struktur verstärkt auf. Im Unterschied zu den personalstarken Landeskirchen in Deutschland mit ihrer besonderen Diakoniegeschichte hat die kleine Diasporakirche keine Möglichkeit, ein diakonisches Werk als Institution zu errichten. Das wird aber gerade als Chance begriffen. Dadurch bleiben Kirche und Diakonie zusammen. Wort und Tatverkündigung gehören bewußt und fast selbstverständlich zum Grundkonzept. Das Ideal einer diakonischen Kirche nach 1.Kor. 12 (Leibstruktur) wird von den leitenden Persönlichkeiten im diakonischen Bereich wiederholt gezeichnet (so Bischof Szarek und die Diakoniebeauftragte Wanda Falk).

Die Ev. Kirche in Polen hat spätestens seit 1944 einen Weg gehen müssen, der sich als Gratwanderung zwischen „rotem Bruder und schwarzer Schwester“ darstellt. Das hat sie manchmal in die Nähe einer zu großen Loyalität zum kommunistischen Staat gebracht. Heute muß sie sich einer fast erdrückenden Übermacht restaurativer Tendenzen der Römisch-Katholischen Kirche erwehren und kann mit ihren kleinen personellen und finanziellen Ressourcen nur mangelhaft die großen Möglichkeiten der freieren Gesellschaft nutzen. Das Engagement mit der sich diese kleine Kirche den Herausforderungen stellt, ist allerdings bewundernswert.

Dankbar ist auch wahrzunehmen, was die Autorin an einigen Stellen leider nur negativ vermerkt (so vor allem S. 120f.), daß - gefördert durch die eingeschlossene Konfrontationssituation - sich eine solide lutherische Konfessionalität bewahrt hat. Die Ev.-Augsburgische Kirche gehört zu den wenigen Kirchen Europas aber damit zur großen weltweiten Familie der Kirchen, die keine Frauen ordinieren, wenn auch die Frage seit 1995 synodal diskutiert wird.

(Anm. d. Red.: In einer epd-Meldung, zit. nach EZ 32/98, S. 2, heißt es: „Erneut sprach sich Szarek für die Ordination von Frauen zu Pfarrerinnen aus. Er hoffe, daß die Synode dem Antrag zustimme, sagte der Bischof. Für eine Ablehnung der Frauenordination gebe es keine biblischen Argumente. Auch eine Verschlechterung des ökumenischen Klimas in Polen sei nicht zu befürchten. Orthodoxe und Katholiken wüßten schon lange, daß Frauen in protestantischen Kirchen als Pfarrer tätig seien, betone Szarek, der auch Vorsitzender des Polnischen Ökumenischen Rates ist.)

Mit gewisser Sorge bleibt zu beobachten, was auch Gerlinde Viertel anmerkt, daß die Unterstützungen von außen von den anderen europäischen evangelischen Kirchen, insbesondere von den Gliedkirchen der EKD, auch die Gefahr in sich birgt, „daß (für uns oft vorbildliche) spezifisch polnische Ansätze aus dem Blick geraten, überfremdet werden oder ganz verlorengehen“ (S. 203). Kooperation mit dieser Kirche darf nicht zur Einbahnstraße werden. Im Gegenteil: Die polnische Ev.-Augsburgische Kirche hat wichtige Impulse für die institutionelle Diakonie wie auch für die westeuropäischen Ev.-Kirchen zu geben. Deshalb ist diesem Buch eine große Leserschaft zu wünschen, zumal es für einen breiten Leserkreis geschrieben ist.

Stefan Süß

Heinz-Lothar Worm / Martina Schlecht: Religion - 3. Schuljahr, Bergedorfer Kopiervorlagen 178, Horneburg 1997 und Heinz-Lothar Worm / Martina Schlecht: Religion - 4. Schuljahr, Bergedorfer Kopiervorlagen 179, Horneburg 1998; je Mappe DM 38,-.

Mit Band 178 und 179 setzt der Verlag Sigrid Persen seine Reihe der Kopiervorlagen zum Religionsunterricht in der Grundschule fort. Beide Mappen sind zur Unterstützung und Bereicherung des Religionsunterrichtes konzipiert und wollen „biblische Inhalte unter Nutzung aller Wahrnehmungskanäle“ den Kindern nahe bringen. Dieser Zielsetzung werden sie auch weitgehend gerecht.

So bietet Band 178 u.a. Arbeitsblätter zu Geborgenheit und Angst, den Mosegeschichten, Franz von Assisi, den Zehn Geboten (leider in reformierter Zählung) und der Passionsgeschichte. Außerdem findet sich ein Hörspiel zu Bonifatius und ein Bastelbogen „Der Tempel zu Jerusalem“. Band 179 beinhaltet u.a. Arbeitsblätter zum Thema Leben und Tod, zu verschiedenen Wundergeschichten und Gleichnissen und zur Konfessionskunde, dazu ein Anspiel zum Thema Aberglauben und einen sehr schönen Bastelbogen zum Kirchenjahr. Ebenfalls sehr gelungen ist das Brettspiel „Reise durch die Apostelgeschichte“. In beiden Bänden finden sich jeweils Anregungen zu einer Gebetskartei und zum Erstellen eines Geschichtenbuchs zu biblischen Geschichten.

Kritisch angemerkt werden muß bei beiden Mappen die Auswahl der biblischen Texte nach dem Wortlaut der *Guten Nachricht*. Ebenso wenig wie die Lutherübersetzung wurde die *Gute Nachricht* für Kinder konzipiert. Auch bei den hier gewählten Textabschnitten wird man den Kindern also unverständliche Worte immer wieder erklären müssen. Von daher stellt sich die Frage, wieso die Herausgeber nicht gleich den Luthertext als urtextgemäße Übersetzung gewählt haben. Denkbar wäre auch der Abdruck der Bibelstellen nach einer Kinderbibel, wie beispielsweise die von Rosemarie Hoffmann und Gottfried Herrmann ausgewählten biblischen Geschichten in der Kinderbibel „Gott hält sein Wort“.

Merkwürdig berührt die Auswahl mancher Gebete für die Gebetskartei. So findet sich beispielsweise unter der Rubrik „Tischgebete“ in Band 178 folgende Kuriosität: „Lieber Gott, mach doch, dass die Vitamine aus den Möhrrüben im Pudding sind.“ Die Gebete unter der Rubrik „Umwelt“ erwecken eher Schuldgefühle als Achtung vor Gottes Schöpfung. In Band 179 werden u.a. Sprichwörter zur Aufnahme in die Gebetskartei vorgeschlagen. Der Zusammenhang zum Thema Gebet allerdings bleibt unklar. Auch die Arbeitsblätter „Evangelisch-Katholisch“ und „Christen, Juden und Muslime“ in diesem Band greifen zu kurz und sind stark ergänzungsbedürftig.

Insgesamt aber hat der Benutzer mit diesen beiden Bänden gut brauchbare Kopiervorlagen zur Hand, die nicht nur im Religionsunterricht, sondern

auch in der kirchlichen Kinder- und eventuell auch Jugendarbeit zum Einsatz gebracht werden können.

Hilke Junker

Hajo Bücken: Mit Hand und Fuß. Erprobte und neue Spiele und Spielideen, Freiburg / Basel / Wien 1997, 94 S., DM 19,80.

Hajo Bücken hat mit diesem Büchlein eine sehr ansehnliche Spielesammlung vorgelegt, die Hände und Füße im wörtlichen Sinne "ins Spiel bringt". Alte und neue Spielideen sind so zusammengestellt, daß jeweils die Hände bzw. Füße im Mittelpunkt stehen. Ältere und jüngere Kinder werden gleichermaßen angesprochen. Ganz richtig heißt es dazu im Vorwort: "...kleine wie große Menschen bekommen viel zu tun". Die Spielideen umfassen dabei die gesamte Palette dessen, was man mit Händen und Füßen so tun kann, angefangen beim Tasten und Fühlen bis hin zum Ballspiel oder anderen Spielen unter freiem Himmel. In der Kinderarbeit oder auch im Religionsunterricht kann dieses Buch mit viel Gewinn zum Einsatz gebracht werden, vor allem deshalb, weil sich die Spiele ohne großen Aufwand und daher auch oft spontan realisieren lassen. Manche, wie beispielsweise die Spiele unter der Rubrik "Für kleine und große Handwerker: Bauhand" eignen sich auch für die Nacharbeit biblischer Geschichten (in diesem Fall etwa "Turmbau zu Babel"). Gelegentlich wünschte man sich eine etwas besser verständliche Beschreibung des einen oder anderen Spieles, insgesamt aber wird diese Sammlung von den Mitarbeitern in der Kinderarbeit sicher begrüßt. Hilke Junker

Louis Harms, Evangelien-Predigten, Gr. Oesingen, Luth. Buchh. Harms, 1992, ISBN 3-922534-67-8, 58,- DM; Louis Harms, Epistel-Predigten, Gr. Oesingen, Luth. Buchh. Harms, 1995, ISBN 3-86147-109-4, 58,- DM; Louis Harms, Die Psalmen, Gr. Oesingen, Luth. Buchh. Harms, ISBN 3-86147-156-6, 38,- DM.

Die Renaissance der „Alten Tröster“ der lutherischen Kirche ist schon sehr beachtenswert. Unter ihnen zählen die Predigten und Auslegungen von Louis Harms (1808-65) wohl nicht nur für den Norden Deutschlands zu den Dauerbrennern. In einem renommierten neueren Lexikon der Theologie wird Harms als ein bedeutender Prediger vorgestellt, der zu „biblizistischer Verengung“ neige. Seine weit über seine Gemeinde hinausreichende Wirkung habe auf Volkstümlichkeit, aber „vor allem auf der unmittelbaren Zeugniskraft“ seiner Predigten beruht. Von gewaltigen „Glaubenspredigten“, von „volkstümlicher Weise fern aller methodistischen Art, die Leute zur Buße zu bearbeiten“ und aller „Gesetzestreiberei“ spricht schon Theodor Harms, sein Bruder. Stand er auf der Kanzel, „fing er sacht an“ und wurde immer „durchdringender“. „Aber mein Bruder war auch kein Redner, sondern ein Prediger von der Fußsohle bis zum Scheitel.“

Volkstümlich ist es z.B., wenn er in seiner Predigt zum Sonntag Sexagesimae zu 2.Kor. 12,1-10 („Ich kenne einen Menschen ...“) die Epistel mit ihren Entzückungen und Anfechtungen des Apostels vergleicht mit hohen Bergen und tiefen Tälern und dagegen die „wunderschöne Ebene“ des Lüneburger Landes als „Lustgang“ schildert, bei dem man „den Segen Gottes überall um sich her“ habe. Aber da spricht nicht nur ein fanatischer Heimatliebhaber oder ein volkstümlicher Deutscher, sondern vor allem ein Theologe mit biblischem Ernst zur Sache des Textes und aus dem Text heraus in biblischem Trost. Am Text richtet er in sehr gekonnter, spielend einfacher Weise seine Gestaltung der Predigt aus. Der Text ist für ihn „Gottes Wort“ und zwar bis in jeden Buchstaben hinein. Dabei ergeht er sich oft einiger Lieblingsthemen, der Tanzsucht, Trunksucht, der Hurenhäuser, der Kartensucht usw., die schon damals einiges Aufsehen und auch Widerspruch hervorriefen. Aber ich denke, daß sich dies alles im Rahmen hält und auch heute gelesen und beherzigt werden sollte. Louis Harms predigt auch „liturgisch“ immer im Bezug zum Kirchenjahr und zu den Sakramenten. So ist z.B. die Beichte für ihn zum Abendmahlsgang nicht wegzudenken. Immer wieder wird zur Predigt, zum Sakrament vermahnt, aber vor allem gelockt, und das in eingängiger, manchmal sogar dichterischer Weise, die niemals gekünstelt wirkt. Harms, ein Pietist? Ein bloßer Bußprediger? Wer ihn gelesen hat, muß dies verneinen. Wie schön kann er auch vom Evangelium reden, etwas, was heute vielen Predigern sehr schwer zu fallen scheint. Und Bekehrung, Buße, Wiedergeburt bleibt bei ihm ein Geheimnis, ein Werk Gottes durch „tausendfaches Ziehen und Locken“ seines Wortes. In seiner Epistel-Postille ist auch der Anhang zu beachten, der Taufe und Trauung agendarisch wiedergibt und sowohl den Exorzismus als auch die kopulative („spreche ich euch zusammen ...“) Trauformel beinhaltet.

Nun ist im letzten Jahr auch die unbekanntere Psalmauslegung dieses Predigers erschienen. Sie ist eigens in lateinischen Lettern gesetzt; in relativ großem Druck. Es sind zwar nicht alle Psalmen darin erklärt. Aber die Lektüre ist nicht nur interessant, sondern auch geistlich sehr anregend. Da wird zu Psalm 33 die Frage gestellt: „Wer hat die Musik erfunden?“ Natürlich waren es nicht die „Gottlosen“, die zu guten Erfindungen nicht fähig sind, sondern Gott. Aber die Gottlosen nehmen und mißbrauchen es. Im Mittelpunkt seiner Auslegung steht der Gegensatz von Frommen, Gerechten, Gläubigen, zu den Gottlosen und Ungläubigen. Das überrascht uns bei ihm nicht. Aber da heißt es auch: „Der Psalter soll von Sündern gebraucht werden, denn wenn wir keine Sünder wären, so könnte es nur Lobpsalmen geben ...“ Manchmal wird hier sogar „Politisches“ verhandelt, Kritik vor allem an frühkapitalistischen Zuständen: „So sind an vielen Orten die Fabrikarbeiter die Sklaven ihrer Herren, die ihnen Lohn nach Willkür geben.“

Es schadet heutigen Predigern nicht, auch einmal in diese „Alten Tröster“ zu sehen und sich Anregungen zu holen, insbesondere bei den Epistel- und

Evangelienpredigten. Das Gemeindeglied hat vielleicht aus der Kindheit noch schlechte Erinnerungen an diese Bücher, da nach dem langen Gottesdienst noch einmal am Tisch die ganze Harmspredigt gelesen wurde. Aber aus reiferer Perspektive kann solch eine Predigt gerade auch heute manche Defizite der Prediger aufzeigen und korrigieren. Harms hat mit diesen Predigten etwas bewegt, was bis heute nachwirkt. Welcher Prediger unserer Zeit kann das in gleicher Weise von sich behaupten?

Thomas Junker

Frieder Schulz: Synaxis. Beiträge zur Liturgik. Zum 80. Geburtstag des Autors im Auftrag der Evangelischen Landeskirche in Baden herausgegeben von Gerhard Schwinge - Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 1997. - 438 S, broschiert, DM 88.-

Zum 80. Geburtstag von Frieder Schulz, dem langjährigen Rektor des Predigerseminars der Ev. Landeskirche in Baden, wurde in deren Auftrag eine Sammlung seiner Aufsätze zur Liturgik herausgegeben, nachdem im Jahr zuvor schon ein Aufsatzband zur Gebetsliteratur und Hymnologie erschienen war (Mit Singen und Sagen, hrsg. v. A. Völker, Hannover 1996).

Im ersten Teil sind drei Aufsätze zur Geschichte des Gottesdienstes zusammengestellt. Gleich der erste Artikel „Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes“ zeigt exemplarisch die Arbeitsweise von Schulz. Eine umfassende Berücksichtigung der Literatur, ohne zu einer Anhäufung von Zitaten zu werden, sowie eine geglückte Verbindung eines allgemeinen Überblickes mit ausgewählten Spezialuntersuchungen zum gewählten Thema, dabei immer das Bemühen, das Verbindende zu suchen, ohne das Trennende zu unterschlagen. So erfährt man z. B., daß die Melodie von „Jesaja dem Propheten das geschah“ über ein Sanctus aus dem 11. Jahrhundert auf den jüdischen Alenu-Gesang zurückgeht. Dabei bleibt auch dieser Beitrag nicht im Historischen stecken, sondern zieht „Folgerungen für den christlichen Gottesdienst“.

„Luthers liturgische Reformen“ werden unter dem Aspekt „Kontinuität und Innovation“ an Taufe, Abendmahl und Ordination dargestellt. In den Bereich der Geschichte des Gottesdienstes auf dem Gebiet des heutigen Baden führt „Die Vorbereitung zum Abendmahl in der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563“. Nach einer minutiösen Untersuchung der Vorgeschichte verfolgt Schulz die Wirkungsgeschichte der kurpfälzischen Prüfungsfragen über die Beichtfragen der Hessischen Kirchenordnung von 1657 bis zur Agende III der VELKD.

Im zweiten Abschnitt sind Artikel zu grundsätzlichen Fragen des Aufbaus und der Gestalt des Gottesdienstes („Was ist ein Hauptgottesdienst?“ „Die Struktur der Liturgie“; „elementare Liturgie“; „Das Abendmahl als Communio“; „Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht

ökumenischer Konvergenz" - ein Aufsatz, der aus dieser Reihe etwas herausfällt) zusammengestellt.

Der dritte Teil umfaßt Aufsätze zu den Kasualien, in denen Schulz in Auseinandersetzung mit den einschlägigen Bänden des römisch-katholischen Handbuchs der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ Taufe, Konfirmation, Beichte, Trauung und Beerdigung behandelt. In einer Auseinandersetzung mit H. Diem, der behauptete, daß es in der lutherischen Kirche Württembergs bis ins 19. Jahrhundert keine Ordination gegeben habe, zeigt Schulz auf, daß die liturgischen Formulare sehr wohl einen Unterschied zwischen Ordination und Installation kennen.

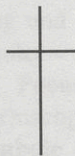
Der vierte Teil widmet sich der liturgischen Zeit und bringt einen grundsätzlichen Artikel über die Gestaltung des Kirchenjahres in den Kirchen der Reformation sowie eine Darstellung der Geschichte und Bedeutung des Evangelischen Namenskalenders. Eine Bibliographie des Jubilars rundet den Band ab.

Frieder Schulz betreibt Liturgik im Zusammenhang seiner Kirche. Das wird daran deutlich, wie die oberdeutschen liturgischen Traditionen immer wieder herangezogen werden. Die Prägung der Ev. Landeskirche in Baden als einer konsensusunierten Kirche mit einem Schwergewicht auf der lutherischen Tradition kann man auch in seinen Aufsätzen finden: eine Behandlung des Gottesdienstes der Kirchen der Reformation unter Einbeziehung der reformierten Kirchen, aber mit dem Schwergewicht auf der lutherischen Tradition. Die Einigungsbemühungen im deutschen Protestantismus dieses Jahrhunderts (Arnoldshainer Abendmahlsthesen) werden in dem Aufsatz „Das Abendmahl als *communio*“ positiv aufgenommen. Hier wie andernorts mögen konfessionelle Lutheraner ihre Anfragen haben und liturgische Formen und Entwicklungen (z.B. der anscheinend unaufhaltsame Vormarsch des eucharistischen Hochgebetes und die Aufgabe der Struktur der Meßliturgie der lutherischen Reformation im 16. Jhd.) anders bewerten. Dennoch ist dieser Band wegen der Fülle des dargebotenen Materials und der Tendenz, die den überkommenen Gottesdienst in seiner historischen Bedingtheit verstehen lehrt, in der ökumenischen Weite seines Blickes jedem, der sich näher mit dem evangelischen Gottesdienst beschäftigen will, unverzichtbar. Auch wer sich nicht für liturgiegeschichtliche Details interessiert, wird aus der Lektüre dieses Bandes Gewinn für ein Verständnis des heutigen Gottesdienstes jenseits von Willkür und Traditionalismus ziehen.

Roland Ziegler

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

Hilke Junker	Alte Dorfstraße 16 D-27446 Farven
Kantorin Antje Ney	Nobléestr. 8 D-21075 Hamburg
Kirchenmusikdirektor Pfarrer Hermann Otto	Weinstraße 5 D-30171 Hannover
Bischof em. Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.	Schrockstraße 21 D-14165 Berlin
Rektor Pfarrer Stefan Süß	Wilkestraße 27a D-03172 Guben
Pfarrer Roland Ziegler	Wollmatinger Str. 75 D-78457 Konstanz



Pfarrer Dr. theol.

Tom G. A. Hardt

1934-1998

„Am Sonntag, dem 28. Juni 1998, ist Pfarrer Dr. theol. Tom Hardt infolge eines Herzinfarktes plötzlich vor Vollendung seines 64. Lebensjahres gestorben. Nachdem er an seinem Urlaubsort zuvor noch die Hl. Messe gefeiert hatte, brach er danach bei einem Spaziergang tot zusammen. Tom Hardt war Pfarrer der St. Martins-Gemeinde in Stockholm“ (Brüdern-Rundbrief 5/1998 S. 18).

Der nun heimgegangene international bekannte Theologe aus Schweden war u.a. auch aufmerksamer Leser und Mitarbeiter der LUTHERISCHEN BEITRÄGE. Im ersten Jahrgang wurde von ihm der Aufsatz „Die Erkenntnislehre Hermann Sasses“ veröffentlicht. Bis kurz vor seinem Tod – Hardts letzte Mitteilung stammt vom 16. Mai 1998 –, war der Herausgeber mit ihm im Gespräch über ein weiteres bisher unveröffentlichtes Manuskript: „Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?“

Mit Zustimmung seiner hinterbliebenen Gattin, der wir auch unser herzliches Beileid ausdrücken, werden wir zu gegebener Zeit diesen Aufsatz nun ohne seine eigenen letzten Korrekturen veröffentlichen.

Das bekenntnisgebundene Luthertum in der Welt wird seine betont klarpointierte Stimme vermissen.

**Er ruhe im Frieden seines Herrn Jesus Christus
und das ewige Licht leuchte ihm!**

21. LOUIS-HARMS-KONFERENZ

AM 14. NOVEMBER 1998 IN FARVEN

PROGRAMM

ES IST NICHT GUT, DASS DER MENSCH ALLEIN SEL...
- VON NOTVOLLER UND SINNVOLLER EINSAMKEIT -

- 9.30 Uhr: Andacht in der Kirche
(Propst i.R. Christoph Horwitz, Stelle)
- 10.00 Uhr: Eröffnung und Begrüßung
(Pastor Andreas Eisen, Nettelkamp)
- 10.15 Uhr: Bibelarbeit
(Pastor Dr. Wolfgang Kubik, Göttingen)
- 11.15 Uhr: Referat:
VOM GEGENSEITIGEN GEBEN UND NEHMEN
(Superintendent Peter Wroblewski, Hermannsburg)
- 13.30 Uhr: Gebetsstille in der Kirche Offenes Singen
(Pastor Dietmar Lamprecht, Göttingen) (Pastor i.R. Klaus J. Thies, Hermannsburg)
- 14.15 Uhr: Erfahrungsberichte
- 15.15 Uhr: Gruppenarbeit zu den Erfahrungsberichten
- 16.30 Uhr: WAS ICH VON LOUIS HARMS GELERNT HABE
(Prof. Dr. Theol. Wilhelm Rothfuchs, Oberursel)
- 16.45 Uhr: Abschluß
-

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anamnese = Gedächtnis; **argumentum e silentio** = ein Argument aus dem Schweigen heraus; **antidoketisch** = gegen den Doketismus, der Christus nur einen Scheinleib zuschrieb; **Authentizität** = Echtheit, Glaubwürdigkeit; **charismatisch** = geistbegabt, geistbewegt; **Christologie** = Lehre von Person und Amt Christi; **Communio sanctorum** = Gemeinde der Heiligen; **Deismus** = Anschauung, die das Dasein Gottes als Schöpfer bejaht, aber sein nachträgliches Eingreifen in den Lauf der Welt verneint; **Doketen** = Anhänger der Lehre, daß Christus nur einen Scheinleib gehabt habe; **erratisch** = verirrt; **eschatologisch** = endzeitlich (auf die Wiederkunft Jesu) ausgerichtet; **evident** = offenkundig, überzeugend; **explizit** = ausdrücklich; **fides und agape** = Glaube und Liebe; **Filioquismus** = Lehre des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, nach der der Heilige Geist vom Vater *und dem Sohne* ausgeht; **hermeneutisch** = auslegend, übersetzend, übertragend; **immanent** = innerweltlich; **Insuffizienz** = Schwäche, Unzulänglichkeit; **interpretatorisch** = mit erklärenden Textzusätzen versehen; **Konsens** = Übereinstimmung; **Kontinuum** = lückenloser Zusammenhang; **Konvergenz** = Ähnlichkeit; **Korrelation** = Entsprechung; **Kyrios** = griechische Königsanrede „Herr“ als Bezeichnung und Anrede Gottes; **loci** = Lehrpunkte; **Nivellierung** = Einebnung; **obsolet** = ungebräuchlich, veraltet; **Paradigmenwechsel** = Bedeutungswandel; **Pneumatologie** = Lehre vom Heiligen Geist; **pseudo** = nicht echt, (nur)nachgemacht, nachgeahmt; **Simplifizierung** = (starke)Vereinfachung; **Symbole** = Glaubensbekenntnisse; **Synonym** = bedeutungsgleiches Wort; **terminus technicus** = Fachausdruck.

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

AT = Altes Testament

BSLK = Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche

CA = Confessio Augustana (Augsburgische Konfession)

COSI = Come on and sing (2 Bände, Jugendliederbuch der SELK)

ELKG = Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch

(Stammteil des Evangelischen Kirchengesangbuchs - EKG - mit SELK-eigenen Teilen)

LLK = Lutherische Liturgische Konferenz

NT = Neues Testament

SELK = Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 3. JAHRGANGS 1998

AUFSÄTZE

W. Rominger:	Die Preisgabe des Sola Scriptura	3
A. Wenz:	Die Heilige Schrift - Lebendiges Wort für die Kirche ...	19
T. Junker:	Grundzüge lutherischer Hermeneutik	47
H. Sasse:	Die Autorität der Schrift bei den Kirchenvätern	94
C. Horwitz:	Zur Theologie des Buches Esther	96
F.C.K. Haas:	Luthertum in der Ukraine	108
J. Junker:	„Nach der Gnadenordnung“	135
A.-E. Buchrucker:	Rechtfertigung und Heiligung	139
G. Martens:	Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur GE ...	164
H.-J. Voigt:	„Bücher im Staube“ - Johann Arndt und sein „Wahres Christentum“	196
G. Kelter:	Schöne Gottesdienste schauen -Ein Plädoyer für Gottesdienstkultur in heutiger Zeit -	219
A. Eisen:	Vom Herrenmahl zum Liebesmahl. Über den liturgischen Begriff „Agape“	231
H. Otto:	Zwischen Kanzel, Orgelbank und Chorleiterpult	288
A. Ney:	„Übung der Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen“ Gedanken anlässlich der 400. Wiederkehr des Geburstages von Johann Crüger, Kantor zu St. Nikolai, Berlin	293
A. Wenz:	Loslassen, was einem teuer ist	299

DOKUMENTATIONEN

Der Herr öffnet uns die Schrift	31
Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE)	151
Stellungnahme der SELK zur GE	188
Thesen zur „Diskussion um die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche in der SELK“	313

REZENSIONEN:

T. Junker:	J.A. Steiger, Johann Gerhard (1582-1637).....	118
J. Junker:	H.-L. Poetsch: Glauben und Bekennen heute	119
	E. Volk: Philipp Melanchthon	120
	G. Hoffmann: Mit Gott ins Reine kommen	121
A. Wenz:	Ernst Lerle, Weichenstellungen in der Hermeneutik	121
K. H. Kandler:	K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes	123
	G. Seebaß: Die Reformation und ihre Außenseiter	126
A. Wenz:	R. Slenczka: Die Bergpredigt Jesu	204
	Festschrift für R. Slenczka: „In der Wahrheit bleiben“	206
J. Junker:	J. Diestelmann: Über die Lutherische Messe	209
H.-L. Poetsch:	H. Möller: Der Anfang der Bibel	211
T. Junker	W.J. Hollenweger: Charismatisch-pfingstlerisches Christentum	212
J. Schöne:	Gunther Wenz: Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche	314
T. Junker:	J. A. Steiger (Herausgeber): Johann Lorenz von Mosheim: Die Macht der Lehre Jesu	318
A. Wenz:	Klaus Schwarzwäller: Um die wahre Kirche. Ekklesiologische Studien	321
S. Süß:	Gerlinde Viertel: Evangelisch in Polen - Staat, Kirche und Diakonie 1945-1995	324
H. Junker:	Heinz-Lothar Worm / Martina Schlecht: Religion 3./4. Schuljahr, Bergedorfer Kopiervorlagen	326
	Hajo Bücken: Mit Hand und Fuß. Erprobte und neue Spiele und Spielideen	327
T. Junker:	Louis Harms: Evangelien- / Epistel-Predigten / Psalmen	327
R. Ziegler:	Frieder Schulz: Synaxis. Beiträge zur Liturgik	329

Wenn jeder seinem Nächsten diene, dann wäre die ganze Welt voll Gottesdienst.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

- J. W. Kalthoff: Der Pastor: Gottes Diener für Gottes Menschen
D. Roth: Das Amt der Kirche
J. Eber: Das Trostamt des Pfarrers in den Lutherischen Bekenntnisschriften
G. Hermann: Die theologische Entwicklung der Wisconsinssynode unter besonderer Berücksichtigung ihrer Lehre vom Predigtamt
H.-L. Poetsch: Kybernese in der Kirche
T. Junker: Altes oder vielleicht Neues zur „Abtreibungsfrage“
W. Rominger: Unser christlicher Glaube - und die anderen Religionen und Weltanschauungen
J. Junker: Das Problem mit dem Synkretismus
G. Schulz: „Denn sie sollen getröstet werden.“
C. Horwitz: Reflexionen zur Theologie des Buches Josua
M. Dahl: Das Heil kommt von den Juden
G. Kelter: Ist Judenmission häretisch?
Rezensionen: H. S. Alivizatos: Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche
M. Karrer: Jesus Christus im Neuen Testament
Oberthür: Kinder fragen nach Leid und Gott 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 Gert Kelter, Große Barlinge 35/37, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis: DM 36,- (\$ 20), Studenten DM 18,- jährlich einschl. Porto
Einzelhefte je DM 9,- (Zusendung nach Vorauszahlung)
(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
3. Jahrgang 1998 -ISSN 0949-880X