N12<517267345 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummenhilfe 3/4

Theol

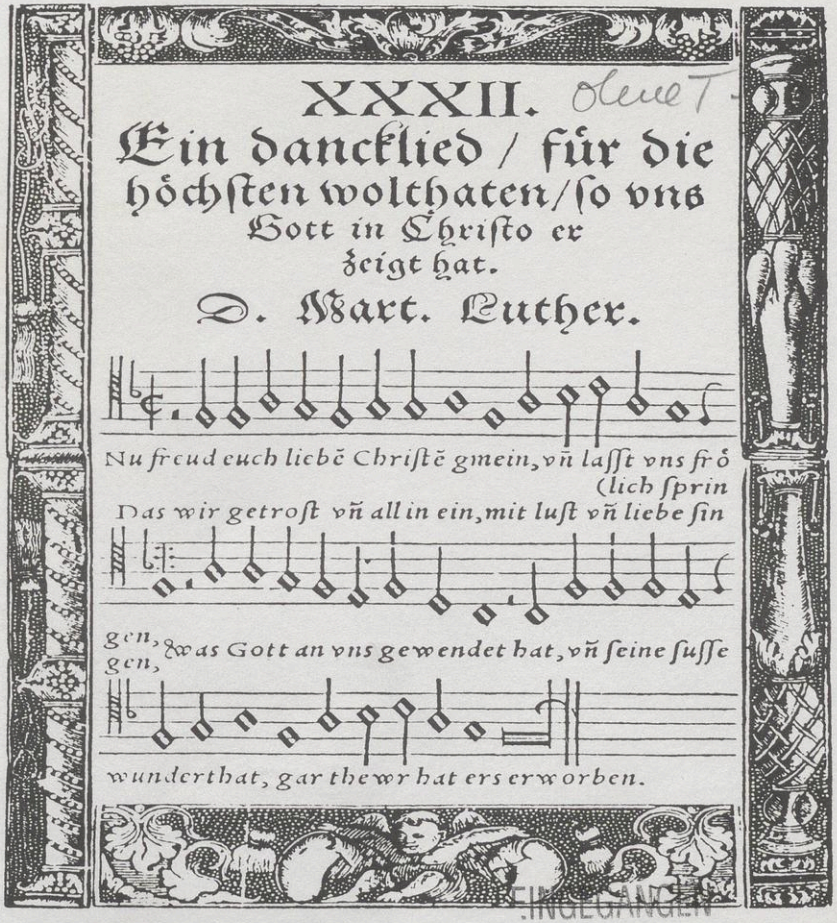
Lutherische Beiträge

Nr. 1/2000 ISSN0949-880X 5. Jahrgang

S. Meier: „Damit das Lob Gottes nicht verstumme auf Erden ...“ – Kirchenmusik und geistliche Musik – 3

A. Eisen: Mit Lust und Liebe singen: Popularmusik und Gemeindegesang? 31

5. 6
2000, 2001



XXXII. Ein dancklied / für die höchsten wolthaten / so vns Gott in Christo erzeigt hat.

D. Mart. Luther.

Nu freud euch liebē Christē gmein, vñ lasst vns frō (lich sprin

Das wir getrost vñ all in ein, mit lust vñ liebe sin

gen, was Gott an vns gewendet hat, vñ seine susse gen,

wunderthat, gar thewr hat ers erworben.

EINGEGANGEN
14. Jan. 2000
Univ.-Bibl.
904129 ZA 9317

Inhalt

Aufsätze:

S. Meier: „Damit das Lob Gottes nicht verstumme auf Erden ..." – Kirchenmusik und geistliche Musik – 3

A. Eisen: Mit Lust und Liebe singen: Popularmusik und Gemeindegesang? 31

Rezensionen:

T. Junker: S. Holthaus, Trends 2000. Der Zeitgeist und die Christen 62

H. Günther: E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens 65

A. Wenz: U. Asendorf, Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545) 69

P. Hauptmann: R. Thöle (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie 72

K.-H. Kandler: T. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede 76

G. Kelter: C. Meves, Das ABC der Lebensberatung 78

Umschau:

J. Junker: Schriftgemäße Bibelübersetzung? 80

ZumTitelbild

Gottesdienst und Kirchenmusik. Zu dem Schwerpunktthema dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE möchte das Titelbild hinführen. Das Lied Martin Luthers „Nun freut euch, lieben Christen gmein" (ELKG 239), hier mit der Melodie von „Es ist gewißlich an der Zeit", wie es in dem Babstschen Gesangbuch 1545 gedruckt ist (Valentin Babst, Geystliche Lieder. Mit einer newen vorrhede D. Mart. Luth., Leipzig 1545, Nr. 32). A. E.

ZA 9317

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gottesdienst und Kirchenmusik

Siegfried Meier:

„Damit das Lob Gottes nicht verstumme auf Erden ..." *

Kirchenmusik und geistliche Musik

Versuch einer Standortbestimmung

Dieser Aufsatz erscheint zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Johannes Wirsching, den Lesern der LUTHERISCHEN BEITRÄGE wenn nicht als akademischer Lehrer, so doch als einflußreicher Autor bekannt (bis in die Anmerkungen etlicher in dieser Zeitschrift abgedruckten Beiträge – wie auch diesem!). Biblische Fundierung Hand in Hand mit langjähriger pädagogischer Erfahrung verdichten sich in seiner Arbeit zur Weiterführung der bei ihm lebendigen Tradition seiner ostpreußischen Heimat, den evangelisch-lutherischen Glauben zu lehren und zu vertiefen. ***S.M.***

1. Kirchenmusik

Kirchenmusik hat schon eine im Wort angelegte doppelte Bedeutung, zum einen als Musik der Kirche, der versammelten Gemeinde und damit Musik des Gottesdienstes, zum anderen Musik im Raum der Kirche, die nicht unmittelbar im Gottesdienst der Gemeinde ihren Ort hat. Diese Definition ist notwendigerweise „funktional", da Kirchenmusik ihren geschichtlich gewachsenen und zugleich inhaltlich bestimmten Ort und Ausgangspunkt im Gottesdienst der christlichen Gemeinde hat[1]. Kirchenmusik wird – was wir jetzt schon im Auge behalten wollen – in jedem Falle „geistliche Musik" sein, doch umgekehrt gilt diese Definition nicht: Geistliche Musik gibt es auch außerhalb der Kirche und des christlichen Gottesdienstes, wiewohl ihre Bezogenheit, quasi ihr gemeinsamer Ursprung noch verdeutlicht werden wird.

---

* Das Motto dieses Aufsatzes, der unter gleichem Titel in stark erweiterter Form in der Reihe „Wechselwirkungen" (Spenner-Verlag, Waltrop) erschienen ist, stammt von Prof. Gerhard *Schwarz* (in: Musik und Kirche 32, 1962, 200).

Herrn Prof. Dr. Heinz Werner *Zimmermann* (Oberursel) danke ich für umfangreiche Förderung, anregenden Gedankenaustausch und das Bereitstellen schwer zugänglicher Literatur.

1 Zu den „Definitionen" von Kirchenmusik vgl. D. *Schuberth,* Art. „Kirchenmusik" in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) 18, Berlin-New York 1989, 650f.

1.1. Gottesdienstliche Kirchenmusik

Gottesdienstliche Kirchenmusik läßt sich in vokale, instrumental gestützte und rein instrumentale Musik unterteilen. Diese Vorentscheidung fällt im Sinne des lutherischen Gottesdienstes, da der evangelische Gottesdienst auch Zeiten kannte, in denen rein instrumentale Musik ausgeschlossen war[2]. Versuchen wir zu definieren: Evangelisch-lutherische Kirchenmusik ist die Musik des Gottesdienstes, die *durch* ihren Inhalt oder die *Bezogenheit* auf den Inhalt des Gottesdienstes verkündigenden Charakter trägt und als solche auch wahrgenommen wird bzw. werden kann[3]. Dabei wird der erste Teil der Definition („*durch* ihren Inhalt") vorrangig durch die gesungene Kirchenmusik abgedeckt (Choräle, Responsorien, Chor- und Sologesang); die „*Bezogenheit* auf den Inhalt des Gottesdienstes" wird dort zu suchen sein, wo die inhaltliche Bestimmung das instrumentale musikalische Geschehen trägt (Choralvorspiele, Orgelchoräle, Choralsonaten *oder auch* freie Instrumentalwerke, *sofern* sie auf das Ziel des Gottesdienstes ausgerichtet sind, Lob Gottes und gleichzeitig gemeinde(auf)erbauend zu sein, als Prae- oder Postludium einschließlich Improvisation und Orgelspiel während der Austeilung des Abendmahls; dazu vgl. 2.1.4.). Der Gottesdienst rechnet damit, daß Gott zu Wort kommt und wir mit Lobgesang antworten[4]. Sind die Instrumente (Glocke, Orgel u.a.) Bestandteil des Gottesdienstes, fällt ihnen diese Aufgabe zu.

1.1.1. Vokale Kirchenmusik. Zugleich die Frage nach dem Stil

Walter Blankenburg[5] stellte folgende, gültige Definition auf: „Textierte Musik, in welcher Form sie auch immer gestaltet ist, kann nur dann eine gottesdienstliche Aufgabe erfüllen, wenn der ihr unterlegte Text der Bibel oder dem Gesangbuch entnommen oder sonst ein auf der Schrift gegründeter Text ist." *Biblische Texte* haben sich als besonders tragfähig erwiesen und brauchen hier nicht weiter problematisiert zu werden; das *Gesangbuch*

2 Wolfgang *Herbst,* Art. „Musik in der Kirche", in MGG², hg. v. Ludwig *Finscher,* Sachteil 6, Kassel/Stuttgart et al. 1997, 718f.

3 Ich versuche eine möglichst präzise Definition zu „Kirchenmusik", „gottesdienstlicher" und „geistlicher Musik"; in der Literatur gehen sie weit auseinander. Daß es um ein mehrfaches Korrespondenzgeschehen, eine Verantwortung seitens des Komponisten wie des Interpreten geht, sagt Joachim *Widmann,* Der künstlerische Maßstab für die gottesdienstliche Gebrauchsmusik. Von der Unterscheidung zwischen „geistlicher" und gottesdienstlicher Musik, in: Walter *Blankenburg* et al. (Hg.), Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart, Kassel et al. 1968, 80: „'Geistliche Musik' ist alle Musik, in welcher der Geist Gottes am Werk ist – und niemand kann dem Geist vorschreiben, wo er ganz und wo er nur halb sein darf. Insofern ist der Ausdruck 'geistliche Musik' der allumfassende Begriff für kirchliche Musik. Die Musik zum Gottesdienst ist in diesem Rahmen selbst nur ein Teilbereich der dem Geist Gottes verantwortlichen Musik."

4 Vgl. Luthers bekanntes Diktum bei 1.1.2.

5 Der mehrstimmige Gesang und die konzertierende Musik im evangelischen Gottesdienst, in: Leiturgia IV. Die Musik des evangelischen Gottesdienstes, hg. v. K.F. *Müller* und W. *Blankenburg,* Kassel 1961, 661-719, 667.

71 9317 -

hingegen kannte auch schon zu Blankenburgs Zeiten Choräle und Dichtungen, die – ohne in Geschmacksfragen zu verfallen – kaum zum gottesdienstlichen Gebrauch geeignet waren[6].

Unter vokaler Kirchenmusik sind nicht nur Choräle, sondern auch die Responsorien zu nennen, ferner jegliche Form der Chormusik und der Sologesang. Hier ist nicht zwischen der sogenannten traditionellen Kirchenmusik und den Bewegungen seit Anfang der 60er Jahre zu trennen. Das ist eine Frage des Stils, die die vokale Kirchenmusik und – ich greife hier vor – die gesamte Stilrichtung der gottesdienstlichen Musik berührt, ja auch für die „geistliche“ Musik jedweder Richtung wichtig ist. Was ist denn erkennbar als „kirchlich“, als „geistlich“, von welchem Stil kommt geistliche Musik denn her und *jede* Form der geistlichen Musik außerhalb des Gottesdienstes, ja des kirchlichen Raumes?

Hatte noch 1957 Wolfgang Fortner diese Frage – innerhalb der evangelischen Kirchenmusik – vom evangelischen Kirchenlied aus (und abgegrenzt von der Zwölftonmusik [= Dodekaphonie]) zu beantworten versucht[7] und 22 Jahre später Heinz Werner Zimmermann dieses Votum bestätigt[8], so wagt 1990 Gustav A. Krieg „Anmerkungen zu einer theologischen Hermeneutik der Dodekaphonie“[9]. Doch ich wage zu bezweifeln, daß – nach weithin kompositorischer Abwanderung von der Dodekaphonie – Fortner je ins Unrecht gesetzt wird. Sollte in „Spurenelementen“ es je gelingen, zwölftönige Musik in Gottesdiensten oder Kirchenmusiken Fuß fassen zu lassen, dann wird das unter 2.1.2.2. Gesagte gelten.

---

6 Und das in mehrfacher Hinsicht. Manche Lieder spiegeln „nahezu sämtliche Häresien der Alten Kirche“ wider, wie Martin *Filitz,* Dem Namen Gottes lobsingen... – vom köstlich Ding der Kirchenmusik, Musik und Kirche (63) 1993, 73 A 40 belegt. Daß das Gesangbuch gerne das Auffangbecken subjektiver und kaum christologisch gefüllter Lieder wurde, beklagt bereits Wilhelm *Löhe,* Gelegentliche Äußerungen eines Pfarrers über den neuen bayerischen Gesangbuchentwurf (1852), in: Wilhelm *Löhe.* Gesammelte Werke, hg im Auftrage der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V. von Klaus *Ganzert,* 7. Band, Neuendettelsau 1960, 549. Auch das neue EG zeigt in textlicher Hinsicht kaum zu übersehende Schwachstellen, wie Johann *Anselm Steiger* in seinen Aufsätzen „Die unaufgeklärte Gesangbuch-Revision. Eine historische und theologische Kritik am neuen Evangelischen Gesangbuch“, in: Theologische Rundschau (60) Tübingen 1995 sowie „Das Evangelische Gesangbuch und seine unevangelischen Schwachstellen. Eine Metakritik am Gesangbuch-Apologetismus“, in: Kerygma und Dogma (41) Göttingen 1995 sowie in: Lutherische Beiträge Nr. 2/1996, 77ff zeigt.

7 Wolfgang *Fortner,* Geistliche Musik heute, in: Musik und Kirche (27) 1957, 11.

8 Neue Musik im Zwiespalt – Evangelische Kirchenmusik 1979, in: Musik und Kirche (49) 1979, 226.

9 Gustav A. *Krieg,* Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem. Dargestellt an der kirchenmusikalischen Erneuerung nach dem ersten Weltkrieg (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, hg. v. O. *Söhngen,* Heft 22), Göttingen 1990, 240ff.

Durch den (generalisierend gesagt) amerikanisierenden Einfluß der populären Musik, der sich auch in den geistlichen Liedern der 60er Jahre bis in unsere Gegenwart bemerkbar macht und mittlerweile in seinen gemäßigten Formen auch Einzug ins „Evangelische Gesangbuch" gehalten hat, ist die plurale Vielfalt der Lieder, der Formen und damit auch der Stile nicht nur bei geistlicher Musik, sondern durch das Gesangbuch auch in gottesdienstlicher Musik, eben in Kirchenmusik festgeschrieben. Es ist nun nicht mehr eine Frage des „Beiheftes" zum offiziellen Gesangbuch oder kopierter Blätter, sondern die Vielfalt ist „offiziell". Über den paulinischen Rat „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet" (1. Thess 5,21) hinaus gilt, daß „nur eine lebenskräftige Kirche ihre Kirchenmusik vor den Irrtümern einer ideologisierten Kulturphilosophie und vor Überfremdung durch eine entkirchlichte Kulturindustrie bewahren und ihr ausreichend eigene Resonanz bieten kann."[10]

1.1.2. Instrumentale Kirchenmusik

An reiner Instrumentalmusik ist die *choralgebundene* Musik diejenige, die der vokalen Kirchenmusik am nächsten kommt. Denn sie hat ja ihren „Text"[11]. Darunter fallen Choralvorspiele, Orgelchoräle sowie die gottesdienstlichen Orgelvor- und -nachspiele, sofern sie choralgebunden sind, ebenso die entsprechenden Werke für Posaunenchor oder – seltener – anderer Instrumentalensembles.

Ein Sonderfall instrumentaler Kirchenmusik bietet die Glocke. Außer Werner Reindells umfassender Abhandlung „Die Glocken der Kirche"[12] und Dietrich Schuberths Hinweis[13] war dieses wohl kaum aufgefallen, geschweige denn als Problem ernstgenommen. Übrigens auch hier ein Instrument wie Orgel und Posaune, was nicht notwendig oder genuin christlichen Ursprungs ist. Über die Verwendung der Glocke als liturgisches Instrument, was – abgesehen von Einzelfällen – auch ausschließlich der Kirchengemeinde zur Verfügung steht, und zum Gottesdienst bzw. zum Gebet ruft, wäre eine gesonderte Abhandlung nötig, die hier nicht geleistet werden kann und daher nur als Problemanzeige genannt werden soll.

Problematisch und meistdiskutiert, jedoch am wenigsten geklärt sind die „freien" Werke der Orgelliteratur[14], die gottesdienstlich genutzt werden

10 Heinz Werner *Zimmermann*, a.a.O. 228.

11 Völlig klar: nur der „kundige" Hörer weiß, welcher Choral bzw. welches Choralzitat ihm in der instrumentalen Musik begegnet. Dennoch möchte ich die Behauptung in ihrer Allgemeingültigkeit zunächst so formulieren; zum Verständnis seitens des Hörers komme ich weiter unten noch.

12 In: Leiturgia IV, a.a.O. 857-886.

13 In: TRE 18, 653, s.o.

14 Da sich die Diskussion am häufigsten um die Orgelmusik dreht, bleibe ich hier auch bei den gängigen Begriffen „Orgelwerke", „Orgelchoral" etc., auch wenn damit stets die entsprechende Musik für Posaunenchöre etc. mitangesprochen ist.

(Prae- und Postludien, Orgelspiel während der Austeilung des Abendmahls). Liegt hier gottesdienstliche Musik vor? Und/oder geistliche Musik? Es stellt sich gerade bei diesen Werken die Frage nach der Legitimation im christlichen Gottesdienst[15] – wobei meist davon abgesehen wird, daß es sich bei dieser Frage auch um eine Frage der Theologie des Gottesdienstes handelt. In anfechtbarer Kurzform findet sich diese z.B. in Luthers berühmten Diktum anläßlich der Einweihung der Torgauer Schloßkirche: „... auf daß dies neue Haus dahin gerichtet werde, daß nichts anderes darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang."[16]

Hier ist die Problematik anzusiedeln, die mit den Schlagworten „Funktionalität" [= auf seinen Zweck und Gebrauch bezogen] und „autonomes Kunstwerk" [= unabhängiges Werk] zu beschreiben ist. Wenn die Orgelwerke[17] autonome Kunstwerke sind, dann sind sie für sich zu hören, losgelöst von ihrer gottesdienstlichen Funktion[18]. Ihre Verwendung im Kirchenkonzert wie im Konzertsaal zeigt ja, daß die gottesdienstliche Funktion nicht die einzige ist, die sie haben.

Jedoch ist die Frage, ob gerade an den Orgelwerken festzumachen ist, daß hier autonome Kunstwerke vorliegen. Ausgehend von der Theologie des Gottesdienstes wäre zu fragen: *Was* könnte denn dann *nicht* gespielt werden? Ein Kriterium wie „gottesdienstliche Eignung" gäbe es dann nicht. Muß nicht zunächst gelten, daß der *Komponist* das Werk als (wahrzunehmende, zu hörende) Kirchenmusik geschrieben hat und daß dann der *Hörer* es als solches hört und erkennt? Sicher: Hier bleiben die größten Definitionsprobleme, schon allein deshalb, weil die Instrumentalmusik eine mehrdeutige Sprache spricht.

Christoph Albrecht widmet sich der Frage des Orgelnachspiels und erinnert daran, daß das Orgelnachspiel (und in wenigen Fällen auch das Orgel-

15 Ich mache darauf aufmerksam, daß die Gleichung Orgelmusik = Kirchenmusik nicht aufgeht! Das zeigt schon ein Blick auf die Frühzeit der Orgelmusik, wo die Werke noch nicht instrumenten-differenziert bestimmt waren und vom Clavichord, dem Cembalo oder eben der Orgel aufgeführt werden konnten. Aber wäre ein Capriccio Andrea Gabrielis geistliche Musik oder Kirchenmusik? Oder die Inferno-Phantasie Max Regers?

16 Dr. Martin *Luthers* sämtliche Schriften, hg. v. J. G. Walch, Nachdruck der 2. Auflage St. Louis, Missouri 1880-1910 durch Verlag der Lutherischen Buchhandlung, Groß Oesingen 1987, Bd. 12, S. 1962f.

17 Um die Orgelwerke wird es in der Hauptsache gehen; über den historischen Hintergrund der Orgel als Instrument der Kirche informiert Christoph *Albrecht,* Interpretationsfragen. Probleme der kirchenmusikalischen Aufführungspraxis von Johann Walter bis Max Reger (1524-1916), Berlin 1981, 58f.

18 Wenn sie die haben! Christoph *Krummacher,* Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, hg. v. M. *Rößler* und J. *Henkys*, Band 27), Göttingen 1994, 83 erinnert ja daran, daß die Funktion nach „inhaltlicher Eindeutigkeit" ruft.

vorspiel) als „Prozessionsmusik" gelten kann[19]. Im angelsächsisch-anglikanischen Bereich wird das (vgl. die Fülle der Processionals und Recessionals) auch eher der Fall sein als im evangelischen Raum. Warum Albrecht jedoch die Musik, die keine Prozessionsmusik ist, Meditationsmusik nennt, ist mir nicht recht klar. Als Prozessionsmusik ist das Orgelnachspiel jedenfalls besser verstanden, als wenn es nur zur Überdeckung der Geräuschkulisse dienen muß. Am Ende bleibt Albrecht auch nichts anderes, als – mit einem Wort Karl Bernhard Ritters – das Nachspiel als „abschließenden Lobpreis" zu deuten, „den der Organist im Namen der Gemeinde darbringt"[20]. Damit bleibt als Funktion eine dienende, lobende Funktion. Für die Befürworter der Orgelmusik im Gottesdienst als autonomer Musik ist das zu wenig[21]. Das instrumentale „Lob" spreche ich unter 2.1.4. an.

Neben Prae- und Postludium tritt die Orgel auch während der Austeilung des Abendmahls solistisch hervor. Da gibt es in der Tradition verschiedene Lösungen, wie das zu geschehen habe. Der populären Meinung, da müsse es ganz leise zugehen (wie ein Wörtlichnehmen des *sub communione*!), wurde auch schon das andere Extrem gegengesetzt[22]. Meistens sind jedoch Choräle zu hören, Abendmahlslieder in sehr ruhiger Registrierung und Spielweise, – die Musik hat auch hier dienende Funktion. Wer kann, soll verdeutlichen, was am Altar geschieht. Auch hier wird zu gelten haben, daß es um das Loben Gottes und den Aufbau der Gemeinde geht – und das geht vielfältig!

1.2. Musik im Raum der Kirche

Hier wäre am ehesten an die geistliche Abendmusik zu denken, das Kirchenkonzert mit allen Formen, auch Großformen, Oratorienaufführungen etc. Diese Werke *haben* entweder keinen liturgischen Ort oder sie *sprengen* ihn aufgrund ihrer Länge, dem Aufwand der Ausführung in jeder Beziehung[23].

19 Christoph *Albrecht,* Funktionen der Kirchenmusik, in: Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt (8), Gütersloh 1990, 21.

20 A.a.O. 22.

21 Vgl. Helmut *Bornefeld,* Jenseits von Eden, in: Hans Heinrich *Eggebrecht,* Die Walcker-Stiftung für orgelwissenschaftliche Forschung, in: H.H. *Eggebrecht* (Hg.), Orgelwissenschaft und Orgelpraxis. Festschrift zum zweihundertjährigen Bestehen des Hauses Walcker, Murrhardt-Hausen 1980, 23.

22 Das berichtet Manfred *Seitz,* Das Heilige Abendmahl heute. Analyse der Situation und Bemerkungen zu den Thesen, in: M. *Seitz* u.a. (Hg:), Feiern wir das Abendmahl richtig? Herrenalber Texte 60, Karlsruhe 1985, 19: „Georg Kempff in Erlangen spielte während der Austeilung (*sub communione*) 'Gloria sei dir gesungen' Organo Pleno mit Posaune 32 Fuß, und es war wunderbar! Der beim Abendmahl Gegenwärtige ist das Licht!"

23 Oskar *Söhngen,* Musik und Theologie, in: Wandel und Beharrung. Vorträge und Abhandlungen über Kirchenmusik und Liturgie, Berlin 1965, 90, vermutet bei großen geistlichen Werken aus der Schweiz, Le Roi David, Golgotha etc. den mangelnden Ort im liturgischen Geschehen aus der Tradition der reformierten Kirche.

Grundsätzlich: die Kirche ist kein Konzertsaal[24], sondern die äußere Gestalt, der äußere Bau des gottesdienstlichen Versammlungsraumes, wie er von seiner Zweckmäßigkeit („Funktionalität") und künstlerischen Gestaltung sich der Gemeinde darbietet[25]. Jegliche Aufführung ohne gottesdienstlichen Bezug läßt diese Dimension vermissen, ähnlich wie ein Konzert von vornherein das Gegenüber Künstler – Publikum schafft[26]. „Bei allem, was man im Kirchenraum zur Aufführung bringt, sollte man sich der Frage nach der inhaltlichen Bezogenheit auf das Evangelium von Jesus Christus stellen, und vor dem Hörer hierüber unmißverständlich Rechenschaft ablegen"[27].

Ein weiteres Problem ist die Gestaltung des „Programms" einer Musik in der Kirche, die nicht dem Gottesdienst, sondern eben einem „Konzert" entspricht. Die beinahe undiskutierte Eignung jeglicher Barockmusik entspringt der Gleichung Barockmusik = Kirchenmusik und geht nicht auf[28]. Bei Schweizer findet sich der ausgezeichnete Hinweis, daß alles, was keinen kirchlichen Hintergrund hat, ja ausgesprochen „weltliche" Musik sich im Kontrast zu „geistlicher Musik" oder „Kirchenmusik" auch im Gemeindesaal gültig darstellen läßt[29].

Sicher stellt das gerade im Bereich der „großen" Orgelmusik ein nicht geringes Problem dar. Wo findet der Organist denn den Raum – und noch wichtiger: das Instrument –, um die Orgelsymphonien französischen Zuschnitts oder die nichtchoralgebundenen Orgelwerke Max Regers darzustellen? Kann und soll man das nur den Organisten überlassen, die dafür eine Philharmonie, ein Kur- oder ein Opernhaus zur Verfügung haben? Hier ist der Organist gefragt, wenn ihm an der Eindeutigkeit auch des kirchlichen Raumes gelegen ist. Andererseits hat die Zunahme der nichtgottesdienstlichen Orgelmusik in Orgelkonzerten natürlich ihre Gründe in der gegenwärtigen Praxis dieser Konzerte und ihrer hauptsächlich dort gespielten o.g. „großen" Werke. Daß die Praxis der anderen auf die eigene Praxis abfärbt, liegt am Konkurrenzdruck, der sich schon in Studienzeiten äußert, sich andererseits auch in der

24 Dazu Walter *Blankenburg,* Zur Geschichte des Kirchenkonzertes, in: ders., Kirche und Musik. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik, hg. v. E. *Hübner* u. R. *Steiger,* Göttingen 1979, 252-266, bes. 260f. Das nicht minder gewichtige Problem der Aufführungen und Zweckbestimmungen geistlicher Musik spricht in anderem Zusammenhang Christiane *Engelbrecht* an, vgl. ihre materialreiche Studie „Die Psalmvertonung im 20. Jahrhundert. Eine Überschau" in: Gestalt und Glaube. FS Oskar Söhngen zum 60. Geburtstag, hg. von einem Freundeskreis, Witten/Berlin 1960, S.153-161.239-247.

25 Auch die Kirche als Raum ist kein autonomes Kunstwerk!

26 Sollte man das als Pendant zum gottesdienstlichen Geschehen im Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde suchen, dann sitzt man einem Mißverständnis auf.

27 So pointiert Rolf *Schweizer,* Abnutzungserscheinungen oder Zeichen des Zerfalls in der Kirchenmusik, Musik und Kirche 62, 1992, 21.

28 Vgl. wiederum Rolf *Schweizer,* a.a.O., 15.

29 Ebd. 16.

Spezialisierung während der Ausbildung festigt und auch auf die Literaturauswahl zurückzuführen ist, die im Laufe des Studiums eingeübt wird. Die Gefahr des Spezialistentums einschließlich mangelnder Vorbereitung auf die gemeindliche Praxis (es sollen doch *Kantoren* ausgebildet werden und keine Konzertmusiker!) ist in der kirchenmusikalischen Ausbildung ebenso gegeben wie in der theologischen Ausbildung.

Bleibt zum Abschluß dieses Abschnittes noch ein Wort über die Anpassungskultur kirchlicher Mitarbeiter (Pfarrer, Organisten etc.) bezüglich von außen herangetragener Wünsche. Musik im Raum der Kirche hat nicht nur den gottesdienstlichen Charakter zu wahren, sondern auch Grenzen zu ziehen, die nicht nur mit dem musikalischen Geschmack übereinstimmen, sondern auch von theologischen Maßstäben her begründet sind. Warum wird in evangelischen Kirchen immer noch das „Ave Maria" gleich welchen Komponisten gespielt oder gesungen, das über Luk 1,28 hinausgeht[30]? Es wäre auch mehr als ein Stück Selbstbescheidung, wenn Orgelarrangements auch populärer Melodien, die nichts mit dem Gottesdienst oder der Verkündigung der Kirche gemein haben, – gerade bei Trauungen! – vermieden würden[31]. Hier sind die Theologen und Musiker gefragt, vielmehr jedoch auch die Kirchenleitenden – und ebenso die Brautleute.

2. Geistliche Musik

„Geistliche Musik" hat auch mit der Kirchenmusik zu tun, mit der gottesdienstlichen zumal, aber auch mit dem Kirchenkonzert. Über die Hintergründe der Trennung von spezifischer gottesdienstlicher Musik von anderer Musik, die auch in der Kirche gespielt werden konnte und gespielt wird, ist andernorts nachzulesen[32]. Daß vieles von dem, was für „gottesdienstliche Musik" gilt, hier nicht wiederholt werden kann, möge man bitte nachsehen. Desgleichen kann auch nicht jeder dortige Aspekt in diesem Abschnitt aufgegriffen werden. Ich gehe davon aus, daß „geistliche Musik" eine weiter gefaßte Definition beinhalten muß, die qualitativ in jedem Fall auch für die gottesdienstliche Kirchenmusik gilt, inhaltlich bestimmt ebenso, nur eben nicht nur für den Gottesdienst gilt, der andere Arten von Musik ausschließt,

30 Das ist etwas anderes als die Verwendung anläßlich „Mariae Verkündigung". Problematischer erscheint mir eher das „Ave Maria" als „Stimmungslied". NB: Wer nimmt die groteske Situation denn wahr, daß in der häufig gesungenen Schubert-Vertonung eine Jungfrau die andere bittet?

31 An Beispielen herrscht kein Mangel. Besonders fiel mir die Darbietung des „A Whiter Shade Of Pale" auf, das sicher an Bachs 2. Orchestersuite geschult ist und darum barocken Charakter trägt, was sicher zur Gleichung Barockmusik = Kirchenmusik führte, vgl. *Schweizer* a.a.O. 15.

32 Weitgehend einig ist man sich in der Forschung hinsichtlich der These Oskar *Söhngens*, daß hier die Lübecker Abendmusiken eine herausragende Rolle gespielt haben. Vgl. Was heißt 'evangelische Kirchenmusik'? Methodologische Überlegungen zur Kirchenmusik - Geschichtsschreibung, in: Oskar *Söhngen*, Musica sacra zwischen gestern und morgen.

die wohl der geistlichen Musik angehören, aber von Umfang, Aufwand oder – wie wir weiter unten sehen werden – gottesdienstlicher Struktur her keinen Platz im Gottesdienst finden könnte. Aber das ist nicht das einzige Problem einer definitorischen Annäherung.

Denn ebenso schwierig wird es sein, wenn wir versuchen, „geistliche“ Musik von „weltlicher“ Musik abzugrenzen. Thrasybulos Georgiades versucht, in der einstimmigen, vokalen Musik des gregorianischen Gesangs das sakrale Element zu finden, während das instrumentale das primär profane Element darstellt[33]. In Bezug auf die geistliche Musik christlicher Tradition sind jedoch noch einige weitere Beobachtungen nötig. Hier hat Christoph Albrecht[34] Bedenkenswertes geleistet. Er liefert Kriterien zur Auswahl[35] und schneidet das Problem der „Kontrafaktur“ bzw. der „Parodie“ an, wie es im gleichen Band auch Johannes Aengenvoort tut[36]. Hierbei geht es um den Anschluß an der allgemeinen Musik, jedoch in Auswahl der Mittel und Melodien; geistliche Musik steht in Korrespondenz zur jeweiligen gesamtmusikalischen Entwicklung, verfährt aber eklektisch, was Melodie etc. betrifft[37]. Albrecht und Aengenvoort[38] stellen gerade in der Behandlung des musikalischen Materials eine besondere Sorgfalt im Umgang mit der Kontrafaktur fest, was bei Hans Heinrich Eggebrecht[39] für Bach leider recht pauschal angesehen wird[40].

Entwicklungsstadien und Perspektiven in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, Göttingen 1979, S. 57 und ders., Die Lübecker Abendmusiken als kirchengeschichtliches und theologisches Problem, in: Wandel und Beharrung. Vorträge und Abhandlungen über Kirchenmusik und Liturgie, Berlin 1965, 111ff; hier sei „erstmals der Raum des Gottesdienstes verlassen“ – leicht mißverständlich, da der Kirchenraum nicht verlassen wurde, wohl aber die Gottesdienstzeit, wenn es auch, wie Rolf *Schweizer,* a.a.O. 17 betont, im Anschluß an den Gottesdienst zu diesen Konzerten kam, die Fortführung des Gottesdienstes „gleichsam mit musikalischen Mitteln“. Über die holländischen Ursprünge – aus anderen Gründen – orientiert Wolfgang *Herbst,* a.a.O. 719f.

33 Thrasybulos *Georgiades,* Sakral und Profan in der Musik. Vortrag, gehalten beim 488. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München am 25. Juni 1960, München 1960, 5f.

34 Das Verhältnis von Geistlich und Weltlich in der Musik der Vergangenheit und Gegenwart, in: Walter *Blankenburg* et al. (Hg.), Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart, Kassel et al. 1968, 20-27.

35 Ebd. 25ff.

36 Von der echten und falschen Kontrafaktur im geistlichen Lied, ebd. 28-38. Der etwas unglücklich gewählte Begriff „Parodie“ und die „Kontrafaktur“ bezeichnen die Unterlegung eines entweder weltlichen oder geistlichen Textes auf die Musik des jeweils anderen „Genres“.

37 *Albrecht,* ebd. 24.

38 Ebd. 22ff; 33ff.

39 Geistliche Musik – was ist das?, in: Musik und Kirche (66), 1996, 5.

40 Das führt danach auch zu Eggebrechts Folgerungen ebd. 4, durch eine Bezugssetzung zu Gott würde Musik zu geistlicher Musik, und zwar unter anderem „durch eine Gebrauchs- oder Funktionsbestimmung, auch durch den Transport einer Musik, welcher auch im-

Geistliche Musik und weltliche Musik – hier muß eine genauere Eingrenzung erfolgen. Da „weltliche" Musik zu bestimmen nicht unser Thema ist, wollen wir versuchen, das Anliegen und die Bestimmung der „geistlichen Musik" möglichst genau zu umreißen.

2.1. Geistliche Musik als organum des Heiligen Geistes

Ein *organum*[41] ist ein Werkzeug, mit der Musik geschieht etwas, sie will etwas ausrichten, in diesem besonderen Kontext – das gebe ich hier als Zielbestimmung vor – zu Jesus Christus führen. *Movens* [= derjenige, der antreibt] dieses Zieles ist in der christlichen Tradition der *Heilige Geist Gottes.* Die biblische Tradition beschreibt ihn als den, der wirkt, wo er will (Joh. 3,8).

Damit ist er frei – und (bedauerlicherweise?) unverfügbar. Läßt sich aus dieser Not eine Tugend machen, etwa in der unbegrenzten Reichweite seines Wirkens? In der christlichen Dogmatik interessierte die Kirche jedoch selten dieses Wirken, sondern vielmehr der Ort, wo er sich finden läßt: am Wort, im Wort, in der Bewegung zu Jesus Christus. Das impliziert nicht nur ein hohes Maß an „Funktionalität", sondern den bewußten Gegensatz zum autonomen Kunstwerk: geistliche Musik *kann* nur Musik im Kraftfeld des Heiligen Geistes sein – oder sie ist keine geistliche Musik.

Machen wir die Gegenprobe: was geschieht mit einem Werk, was der geistlichen Musik zugerechnet und als autonomes Kunstwerk verstanden wird? Es ist um seiner selbst willen da. Ob das möglich ist? Stehen nicht bei dessen Aufführung die Namen der Ausführenden dabei? Befriedigt das Werk nicht zuerst die künstlerischen Bedürfnisse der Ausführenden, füllt es nicht auch die Kassen und vermittelt dem sog. „Kulturprotestantismus" das Gefühl, gut konsumiert zu haben?

Zur Näherbestimmung bedarf es – wieder – einem funktionalen Denken, was allerdings nicht von der Person des Heiligen Geistes absieht, sondern im Gegenteil Person und Werk zusammennimmt. Oskar Söhngen führt in seinen „Theologische(n) Grundlagen der Kirchenmusik"[42] anhand der Aussagen Luthers zur Musik aus, was allgemein für Luthers Lehre vom Heiligen Geist gilt: „In der Einleitung zur Erklärung des dritten Artikels im Großen Katechismus bestimmt Luther Wesen und Amt des Heiligen Geistes von seinem Namen her. Der Heilige Geist heiligt, macht heilig, und zwar die Menschen, die Glaubenden, uns. Luther beschreibt das Amt des heiligen Geistes mit dem

---

mer, in den Gottesdienst oder auch nur in den Kultraum des Gotteshauses ... durch Assoziationen, geschichtlich geprägte Stileigentümlichkeiten, die dem musikalischen An-und-für-sich die Aura des Geistlichen verleihen ..." Das ist keine Definition mehr; der Akt der Bezugssetzung ist nicht mehr nachprüfbar oder eben nur – willkürlich!

41 Hierzu vgl. Oskar *Söhngen,* Theologische Grundlagen der Kirchenmusik, in: Leiturgia IV. Die Musik des evangelischen Gottesdienstes, hg. v. K.F. *Müller* und W. *Blankenburg,* Kassel 1961, 258.

42 Ebd. 173ff.

Wort 'ausrichten' ... Entscheidend ist die Zusammenfassung: dadurch er uns predigt und zu Christus bringt. Der heilige Geist bewegt uns hin auf Christus"[43]. Das entspricht den an der Bibel gewonnenen Erkenntnissen zum Heiligen Geist[44], die in der christlichen Tradition mit der *Person Jesu Christi,* dem *verkündigten Wort* und dem *Leben* bzw. der *Lebensführung* der Christen verbunden ist[45]. Meine These ist: Geistliche Musik wird im weitesten Sinne Christologie treiben, ihren Inhalt am Wort der Schrift messen lassen müssen und Impulse zur christlichen Lebensführung vermitteln und damit Gott die Ehre geben.

Allerdings muß hier noch eine wichtige Klärung erfolgen: Der Begriff „*geistliche Musik*" ist, soweit ich sehe, zum einen (ohne begriffliche Klärung, s.o.) von seinem „*weltlichen*" Pendant abgegrenzt worden, zum anderen zu leicht mit dem Geist an sich und entsprechend *auch* vom Geist Gottes abgeleitet bzw. in Beschlag genommen worden. Dabei übersieht man, daß das Adjektiv „*geistlich*" sich der biblischen Tradition nach (im Alten Testament gibt es gar kein Adjektiv, im Neuen Testament in der Form des *pneumatikos*) *nie* auf „Musik" als kultisch ausgeprägte Form o.ä. bezieht (zu „geistlichen Liedern" s.u.).

Der Geist kann im Alten Testament Gabe bedeuten, wenn er nicht selbst auf Gott bezogen ist und damit Gott selbst meint. Freilich gilt: das alttestamentliche *ruah* meint von seiner Wortbedeutung her schon „Wind" und „Hauch" und damit „etwas, was sich in Bewegung befindet und was die Kraft hat, anderes in Bewegung zu setzen"[46]. Wenn Gott seinen Geist gibt, dann kann dies „auch künstlerische Begabungen bewirken (Ex 31, 3; 35, 31; vgl. 28, 3)"[47]; die künstlerischen Gaben selbst werden nicht als „geistlich" qualifiziert.

43 Walter *Mostert,* Hinweise zu Luthers Lehre vom Heiligen Geist, in: Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Band 17, hg. v. Joachim *Heubach,* Erlangen 1990, 21.

44 Luther bemerkt dazu im Großen Katechismus, der Heilige Geist führt uns erstlich „in seine heilige Gemeine", Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 2. verbesserte Auflage Göttingen 1952, 654.

45 Aus der Fülle der Literatur verweise ich *exegetisch* auf Klaus *Berger,* Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel 1994, 51ff, 193ff, 498ff, der im Rahmen der Pneumatologie (53) das wichtige Stichwort von der „Anerkennung Gottes" im Lob gibt, *systematisch-theologisch* auf Johannes *Wirsching,* Geist und Heiliger Geist. Zur Bedeutung des Dritten Glaubensartikels, in: ders., Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge Band 2 (= Kontexte 12), Frankfurt am Main et al. 1993, 85-105 sowie Michael *Welker,* Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn ^{2}1993, bes. 174ff und 287ff und in *praktisch-theologischer* Sicht auf Manfred *Seitz,* Der Heilige Geist im Leben des Menschen, in: ders., Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen ^{3}1985, 155-167.

46 R. *Albertz* / C. *Westermann,* Art. *ruah,* in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. E. *Jenni* und C. *Westermann,* Band II, München/Zürich ^{3}1984, 728.

47 Hans Walter *Wolff,* Anthropologie des Alten Testaments, München ^{5}1990, 62; angesprochen sind Kunsthandwerk und „Priesterhandwerk".

Das Neue Testament bezieht *pneumatikos* auf die Gaben (Röm 1, 11; 1. Kor 12, 1; 14, 1), das Gesetz (Röm 7, 14), den Leib (1. Kor 15, 44.46), die Speise (1. Kor, 10, 3), Güter im allgemeinen, wie Luther übersetzt („das Geistliche", Röm 15, 27; 1. Kor 9, 11), den Segen (Eph 1, 3), die Weisheit (Kol 1, 9), das Haus der Gemeinde (1. Petr 2, 5) und die Menschen (1. Kor 2, 13ff.; 3, 1). Lediglich Eph 5, 19 („Redet untereinander in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet und spielet dem Herrn in euren Herzen.") und die Parallele Kol 3, 16 („Lehret und vermahnet euch selbst in aller Weisheit mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern und singet Gott dankbar in euren Herzen.") sprechen von geistlichen Liedern, geistlichen „Oden", was in der Zusammenstellung mit *Psalmoi* und *Hymnoi* eindeutig als Lob der Gemeinde bestimmt ist[48].

Fazit: geistliche Musik ist der biblischen Tradition nach nicht vom Heiligen Geist als Person abgeleitet – dazu ist er zu „frei"! – sondern „geistlich" bezieht sich allenfalls auf den Geist-Träger, aber auch dort nicht als „habitus", der dem Komponisten ermöglichen würde, geistliche Musik zu schreiben, sondern als geistlichen Menschen, der vom Heiligen Geist ergriffen ist. Ohne Frage: wen(n) der Heilige Geist nicht befähigt, ein Werk zur Ehre Gottes zu schreiben, dann werden wir (s.u.) nicht von geistlicher Musik im Sinne des Geistes Gottes reden können. „Geistlich" wird die Musik daher nicht dadurch, daß sich *substantiell* etwas vom Heiligen Geist Gottes ableiten ließe, sondern nur, indem die Musik *funktional* im Sinne des Geistes Gottes komponiert und verstanden wird. Das wiederum bedeutet aber, daß ihr eine wenn nicht rein *gottesdienstliche,* so doch *gemeinde(auf)bauende* Funktion zukommt, wie beispielhaft in den Zitaten Eph 5, 19 und Kol 3, 16 angedeutet – wohlgemerkt auf gesungene Musik bezogen. Wieder bleibt das Problem der instrumentalen Musik, die eben nicht von vornherein Psalm, Hymnus oder Ode ist. Hier müssen wir im Folgenden ansetzen.

2.1.1. Geistliche Musik und ihr Komponist

Nehmen wir nun – nach den nötigen Reflexionen über den Heiligen Geist als Urheber der geistlichen Musik im oben genannten Sinne – den Komponisten ins Blickfeld, den Komponisten geistlicher Musik. Als kreativer „Geist" bestimmt er die Richtung des Werkes entscheidend mit. Könnte ein Werk „geistlich" werden, wenn der Komponist es nicht *will?* Diese Frage nach der *Absicht* ist in der Vergangenheit vor allem von Söhngen[49] angeschnitten worden, mit einschlägigen Äußerungen von Richard Strauß und Hans Pfitzner *gegen* den christlichen Glauben sowie von Igor Strawinsky, Frank

48 Nach Eduard *Lohse,* Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen [11]1968, 216 sind mit *psalmoi* die alttestamentlichen Psalmen gemeint, mit *Hymnos* der festliche Lobgesang und *Ode* das Gott preisende und verherrlichende Lied, wo besonders auf Apk. 5,9; 14,3 und 15,3 verwiesen wird.

49 Wandel und Beharrung, 45ff.

Martin, Arthur Honegger und Olivier Messiaen als Komponisten, die *aus* dem christlichen Glauben heraus komponieren. Die zuletzt genannten Komponisten haben zweifellos auch Werke geschaffen, die nicht für Kirche oder entsprechende Kirchenkonzerte geschrieben sind, sie wußten aber ihre geistliche Musik als solche zu bestimmen – durch *Titelwahl* und *Inhalt*. Auch hier weiß Söhngen[50] Beispiele zu nennen: die „Symphonie liturgique“ von Arthur Honegger und Olivier Messiaens „Les offrandes oubliées“, bezeichnenderweise Werke, die „von Haus aus“ kaum in einer Kirche aufgeführt werden, da es symphonische Werke sind, die platztechnische oder akustische Probleme schaffen könnten, auch wenn der *Bezug* gegeben ist.

Wir kehren zu unserer Ausgangsfrage zurück: kann ein Komponist geistliche Werke schaffen, wenn er sich nicht der christlichen Gemeinde zugehörig weiß bzw. dem Glauben ablehnend oder zumindest indifferent gegenübersteht?

Ein Beispiel. Der verstorbene Nestor der britischen Musik, Sir Michael Tippett, war für sein humanistisches Gedankengut bekannt, was er in diversen Werken in Verbindung mit Teilen der christlichen Überlieferung darstellt, z.B. durch einige Spirituals in seinem Werk „A child of our time“ („Ein Kind unserer Zeit“). Wo er sich theoretisch zur Musik äußerte, hat es den Anschein, von sich heraus würde er keine geistliche Musik schreiben, als Auftragswerk würde er es nicht ablehnen[51].

Fragen wir allerdings auch einmal umgekehrt: kann ein Werk „geistliche Musik“ sein, wenn es der Autor nicht beabsichtigt, Hörer oder Interpret es aber so verstehen?

Dazu ein weiteres Beispiel aus England. Havergal Brians 1. Symphonie (1919-27), die den Titel „The Gothic“ („Die Gothische“) trägt, beinhaltet die vollständige Vertonung des „Te Deum“ in lateinischer Sprache. Über die Entstehungsverhältnisse sind wir immerhin so gut informiert, daß der Komponist die Verbindung zwischen gotischer Architektur und ein in einer gotischen Kirche gehörtes „Te Deum“ selbst zieht (er selbst war langjähriger Organist und Komponist zahlreicher Anthems [= Hymnen]). Er bemerkt sogar, daß sich das „Te Deum“ in die Gothische Symphonie wie von selbst hereindrängte[52]. Einen seiner profiliertesten Exegeten, Harold Truscott, Freund

50 A.a.O. 50; er spricht sogar vom Suchen der kultischen Beziehung dieser Werke.

51 Vgl. Michael *Tippett,* Moving into Aquarius [= Auf dem Weg ins Wassermannzeitalter] (sic!), London ²1984, 41: „A bishop, I remember, once asked me if I could write new anglican responses, clean and strong and simple like Tallis's, but modern. I replied: give me a Christian congregation with a taste for clear, strong, modern music and I will provide it.“ [= „Ich erinnere mich, daß mich ein Bischof fragte, ob ich neue anglikanische Responsorien schreiben möchte, rein, kraftvoll und gut, wie die von Thomas Tallis, nur eben modern. Ich antwortete: zeig mir eine christliche Gemeinde mit Sinn für reine, kraftvolle und moderne Musik und ich werde sie komponieren.“]

52 „As it (sc. the Te Deum) pushed itself forward as the only possible finale for a Gothic Symphony, I got to work at it very quickly, and it was writen as stated.“ [= „So, wie sich das Te Deum in den Vordergrund drängte, das einzig mögliche Finale für die Gothische

Brians, selber Komponist – man ist versucht zu sagen, der *authentische* Interpret – ist über die Vertonung des „Te Deum" durch Brian – milde gesagt – ratlos. Er steigert sich zu der These: „Brian was quite evidently not a Christian, but I do not think he was a believer at all. Therefore the hymn *Te Deum Laudamus* would have no real meaning for him; he would hardly be interested in the praise of a Being he did not believe existed – except in an artistic sense." [„Brian war ganz offensichtlich kein Christ, aber ich glaube, er war überhaupt kein Gläubiger. Deshalb wird die Hymne *Te Deum Laudamus* auch keine wirkliche Bedeutung für ihn gehabt haben; er würde kein Interesse daran gehabt haben, ein Wesen zu loben, an das er nicht glaubt – ausgenommen in künstlerischer Absicht."][53] Warum vertont er dann das Te Deum? Truscott liefert eine abenteuerliche Vermutung: Brian liebte die lateinische Sprache, er mochte große Besetzungen mit Chor und Orchester und er deutete musikalisch die Inhalte des Textes um. Ergebnis: „The spirit behind the setting of the *Te Deum Laudamus* is, no doubt unknown consciously to the composer, nihilistic." [„Der Geist, der hinter der Komposition steckt – kein Zweifel, daß sich der Komponist dessen nicht bewußt war – ist nihilistisch."][54] Das ganze Werk ist ein einziger Widerspruch gegen diese Vermutung; die Ausdeutung folgt dem Text spürbar auf dem Fuß, das „*Sanctus*" („Heilig") ist ein großer Jubel, wo der kommende Richter in den Blick kommt („*Judex crederis esse venturus*"; Luther: „Ein Richter du zukünftig bist"), wirkt die Stimmung gedämpft, das „*In te, Domine, speravi*" (Luther: „Auf dich hoffen wir, lieber Herr") stellt sich gegen die geballte Macht, eben diese Hoffnung zu zerstören. Endlich ist der Schluß des Werkes deutlich: *a capella* beschließen die Chöre das Werk mit dem „*Non confundar in aeternum*" (Luther: „In Schanden laß uns nimmermehr."), abschließend mit einem reinen E-Dur-Akkord[55]. Eine nihilistische Vision? Eher ein geistliches Werk, was seinen Interpreten (und dem Komponisten?) trotzt. Wenn sich das „Te Deum" in das Werk hineingedrängt hat, dann war Havergal Brian auch ohne seine Absicht immerhin ein Vollender der Absicht, hier geistliche Musik vorzulegen.

Die Absicht des Komponisten *allein* ist es *nicht,* was ein musikalisches Werk zur geistlichen Musik macht. Beziehen wir uns im nächsten Abschnitt auf den Hörer, bevor wir dann Gedanken, die hier schon anklingen konnten, im Bezug auf das Werk weiterführen.

Symphony zu sein, so versuchte ich, schnell an ihm zu arbeiten und es wurde so wie dargelegt geschrieben."] Havergal *Brian,* How the 'Gothic' Symphony came to be writen, in: The Havergal Brian Society (Ed.), Havergal Brian's Gothic Symphony. Two studies, Little Heath 1978 p 87. Zur Symphonie vgl. jetzt Jürgen *Schaarwächter,* Die britische Sinfonie 1914-1945, Köln 1995, bes. 285ff.

53 Ebd. 28.

54 Ebd. 29.

55 Vgl. dazu auch Malcolm *MacDonald,* The Symphonies of Havergal Brian, Volume One: Symphonies 1-12, London-New York ^{2}1983, 41-55.

2.1.2. Geistliche Musik und ihr Hörer

Hier kommen zwei Menschen in den Blick, einmal der Hörer – und genauso wichtig: der Interpret, der Kantor, der Organist. Zunächst

2.1.2.1. Der Hörer

Der Hörer ist derjenige, für den die geistliche Musik geschrieben ist, unabhängig von der Frage autonomer oder funktionaler Musik [abgesehen davon, daß der Komponist als ihr erster Hörer (sic!) seine eigene Freude am Werk hat]. Wenigstens *das* ist die Funktion eines Werkes, verstanden zu werden, das Werk hat „*kommunikabel* zu sein“[56]. Gewisse „Deutungsmuster“ muß der Hörer haben bzw. müssen ihm an die Hand gegeben werden, damit er die Aussageabsicht des Werkes versteht; versteht er sie nicht und beurteilt er die Musik rein vom Affekt her, mag er das Stück zwar genießen (oder auch nicht), seine Aussageabsicht wird ihm jedoch verborgen bleiben. Gleichwohl bleibt der Zugang vom Affekt her ein legitimer Zugang, doch sind bezüglich der geistlichen Musik einige Vorbemerkungen zu machen. Sie käme nicht zum Ziel, wenn nur vom Affekt her geurteilt wird. So aus der Sicht des Werkes. Aus der Sicht des Hörers müssen auch Vorfragen geklärt werden. Denn auch unter den Hörern gibt es Erwartungshaltungen bezüglich geistlicher Musik, die nicht wesensnotwendig zu ihr gehören: geistliche Musik ist nicht automatisch Barockmusik oder umgekehrt[57], sie muß auch nicht tradierter Harmonik entsprechen[58], ebensowenig ist die Polyphonie ein entsprechendes Kriterium[59].

Wenn sie aber kommunikabel sein soll, muß der Hörer Verstehenshilfen haben. Die Diskrepanz liegt nun darin, daß die Musik der Vergangenheit, „von fremden Ländern und Menschen“ ihm in der Regel weniger Verständnisschwierigkeiten bereitet als die Musik seiner eigenen Zeit. Umfangreiche Einführungen und Kommentare sind bei der Aufführung zeitgenössischer Musik die Regel geworden; der Komponist oder sein Interpret sagt, was er „eigentlich“ gemeint hat. Auch wenn man in Betracht zieht, daß die Einzelzüge eines Werkes, ja, sogar seine Gesamtabsicht beim ersten Hören verborgen bleibt – der Hörer hat ja selten eine zweite Chance! – so ist gerade im gottesdienstlichen Rahmen oder auch im Rahmen eines (Kirchen-) Konzertes nicht der Raum für „Interpretation“. Wir werden von dem Kriterium nicht abrücken können, daß geistliche Musik (wie auch gottesdienstliche Musik) kommunikabel sein muß, sich verständlich machen muß, um nicht nur gehört, sondern auch verstanden zu werden.

---

56 *Krieg*, a.a.O. 271. Kommunikabel = verständlich, Verstehen ermöglichend.

57 Vgl. nochmals *Schweizer*, a.a.O. 15.

58 Vgl. *Krieg*, 236ff.

59 Vgl. *Krieg*, passim.

2.1.2.2. Der Interpret

Wie ereignet sich das Verstehen? Das ist der springende Punkt. Grundlagen musikalischer Sprache, Parameter etc. sollten dem Hörer natürlich zum Verständnis bekannt sein – aber wo will man hier die Grenze ziehen zwischen „notwendig bekannt" und „darüberhinausgehend hilfreich"[60]? Bei geistlicher vokaler Musik erwartet der Hörer einen Zusammenhang, der ihm durch die Bibel, das Gesangbuch oder die christliche Tradition vorgegeben ist. Aber bei der instrumentalen Musik? Eine Hilfe wäre, ein Programm (und sei es die „Programmusik" im klassischen Sinne!) vorzugeben, damit der Hörer urteilsfähig ist, ob das Programm auch eingelöst wurde[61]. Eine andere Hilfe wäre es – hier sind die Interpreten gefragt! – den Hörer nicht durch pure Avantgardismen zu entmündigen, sondern auch die musikalische Sprache behutsam zu erweitern, um das Verständnis der Musik nicht durch rein gefühlsmäßige Blockaden zu erschweren.

Schließlich: ein Kantor, ein Organist, ein Instrumentalist ist Glied der christlichen Gemeinde. Wo Lob und Klage auch sonst zur Sprache kommt, wo der christliche Glaube eingeübt wird, wo Austausch und Gemeinschaft ist, da ist das wesentliche Element der Musik doch auch Gegenstand des Austauschs. Welcher Kantor oder Organist würde da nicht von seinem Wissen gerne weitergeben wollen, wenn es um Musik zum Lobe Gottes geht?[62] Und Hinführungen anbieten, Menschen zum Einstimmen verhelfen? Gespräche über die Musik des Gottesdienstes haben auch eine parakletische, eine seelsorgliche Funktion bzw. Dimension.

2.1.3. Geistliche Musik als Aussage des Werkes

Wenn der Hörer auch gegen den Willen des Komponisten oder nicht im Einklang mit dessen Absicht die Musik als *geistliche* Musik versteht, weil sie einen Inhalt transportiert, der mittelbar mit dem christlichen Glauben verbunden ist, dann *kann* das Werk ein Eigenleben führen. Das wird auch eine Frage des Kontextes sein, in dem das Werk zur Sprache, oder, besser gesagt, zum Klingen kommt[63].

Die Selbstaussage des Werkes will daher auch, neben der Absichtserklärung des Komponisten und dem Verstehen des Hörers gehört werden. Es

60 Gerd *Heinz-Mohr,* Plädoyer für den Hymnus, in: Walter *Blankenburg* et al. (Hg.), Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart, a.a.O. 130 sagt richtig: „Was die Gemeinde nicht versteht, kann man ihr aufschließen." Schon das macht klar, daß ein Interpret – wörtlich: der übersetzt, der aufschließt – keinerlei Berührungsängste mit dem „Publikum", sagen wir besser: der Gemeinde haben darf, zumal er doch sicher zur Gemeinde gehört, s.u.!

61 Ein Beispiel wäre hier Olivier *Messiaens* Orgelwerk „Apparition de l'Église Éternelle".

62 In dieser Hinsicht verstehe ich auch die Ausführungen *Schweizers,* a.a.O. 13-16.

63 Auch das ein weites Feld, z.B. die Zitate in Orchesterwerken (O. Respighi). Illustriert das „geistliche" Zitat? Trägt es die Aussage – oder ist es nur Material?

dürfte schwierig sein, hier das eine vom anderen zu trennen. Truscott[64] unterstellte dem Komponisten, kein Werk geistlicher Musik zu schreiben, das Gegenteil vermittelt sich dem Hörer. Die Absicht des Komponisten ist etwas indifferent, wenn er dem „Te Deum“ unterstellt, sich ihm auf- und in die Komposition hineingedrängt zu haben[65].

2.1.4. Geistliche Musik und ihr Ziel

Ihre „ursprüngliche“ Funktion gewinnt geistliche Musik, wenn sie dem Lob Gottes dient. Wir greifen damit Überlegungen aus den Reflexionen über die „geistliche Musik“ in ihrer spannungsreichen Verbindung zum Heiligen Geist wieder auf. Seltsamerweise bleiben Ausführungen zum Lob Gottes in den genannten Arbeiten der Literatur schemenhaft. Paßt das Gotteslob nicht in die Theorie, ins Selbstverständnis, in die „Funktionalität“? Auch der *locus classicus* [= der klassische Bibelbeleg] des Gotteslobes, Psalm 150 wird kaum in die Überlegungen einbezogen[66]. Dabei wäre gerade hier eine Besinnung auf die kirchenmusikalische Arbeit möglich. Denn nicht nur das *vokale* Lob, von der menschlichen Stimme hervorgebracht (V. 6) – und zu Äußerungen wie *psalmoi, hymnoi* und *odä* fähig –, sondern auch das *instrumentale* Lob wird erwähnt – mit allen *kultischen* Instrumenten, die der Gottesdienst im Alten Israel zu bieten hatte (V. 3-5).

Die exegetischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte haben gerade diesen Psalm unter dem Aspekt des Gottesdienstes zu lesen gelernt. Es geht ja darum, daß Menschen aufgefordert werden, mit diesen Instrumenten Gott zu loben. Von allein gelingt es den Instrumenten nicht. Daher werden sie im Sinne des Gotteslobes „instrumentalisiert“. Dabei sind die Instrumente nicht zufällig gewählt; ihnen allen ist eine liturgische Bindung eigen. Das geht auch aus ihrer Verwendung bzw. Erwähnung aus anderen Psalmen hervor. Sie sind zweckbestimmt, einmal „dem hymnischen Lob Gottes“, dem „Chorgesang“, „der Siegesfeier“, auch dem „vokallosen Musikvortrag“ (V. 4b)[67].

---

64 A.a.O.

65 Ich sehe hier einen Vergleichspunkt zur bildenden Kunst. Werke, die vom Bildhauer mit eindeutig theologischer Absicht versehen sind, sollen auch in diesem Rahmen interpretiert werden. Sicher gibt es auch Zugänge weder über den Titel des Werkes, noch über die Absicht des Bildhauers. Aber die Selbstaussage des Werkes dürfte höher einzuschätzen sein als das Verständnis des Betrachters. Ein Beispiel dafür mag die Plastik „Lesender Klosterschüler“ von Ernst Barlach sein (1930). Die Diskussion um die Kunst, die Bewahrung eines solchen Werkes, seine Selbstaussage und die Einschätzung durch den Betrachter ist sogar in die Weltliteratur eingegangen, vgl. Alfred *Andersch*, Sansibar oder der letzte Grund (1957), Zürich 1970/1993, 56ff.

66 Gerade *Krummacher*, der a.a.O. 132 A 5 und 136 dessen Bedeutung herausstellt, setzt nicht dort an, um seine Ausführungen zu untermauern!

67 Zitate von Klaus *Seybold*, Die Psalmen. Handbuch zum Alten Testament, Tübingen 1996, 548.

Das Loben ist *Antwort.* Gab es Mitte des Jahrhunderts einen langen Streit darüber, ob Singen (nicht einmal Musizieren!) Verkündigung sein kann (wenn man so will, „*Wort*“)[68], und ist dieser Streit längst mit einem „Ja“ entschieden, so ist die Frage, ob geistliches Singen und Spielen auf Instrumenten Lob sein kann, nie ernsthaft in Frage gestellt worden. Die Frage war nur, wie das erkennbar ist. Ein hermeneutisches Problem.

Man sollte annehmen, daß der gottesdienstliche Kontext die Antwort gibt: musikalische Verkündigung im Gottesdienst ist Lob Gottes. Aber damit wäre allem Musizieren gleich welcher Musik im Gottesdienst wieder Tor und Tür geöffnet. Auch hier ist wieder auf die Absicht des Komponisten, die Kommunikabilität mit dem Hörer und die Selbstaussage des Werkes zu achten[69].

Die genannten Ausführungen nötigen zu einer weiteren biblischen Betrachtung zum Thema „Lob“. Die hebräischen Äquivalente zu „loben“ (in der Hauptsache *halal,* wovon „Halleluja“ abgeleitet wird) und „Lobpreis“ (*t'hillah*) zeigen deutlich, um wen und was es geht: der überwiegenden Zahl der Belege nach wird Gott gelobt bzw. zum Lob Gottes aufgerufen, dieser Ruf vereint im Alten Testament noch den Ruf zum Glauben und zur Freude, er ist im Plural formuliert, bezieht andere mit ein und ist schließlich universal, da er neben dem Menschen auch seine Mitgeschöpfe einbezieht[70]. Neutestamentlich finden sich neben *ainein, hymnein* und *exhomologeistai* noch *engkauchastai, epainein* und *endoxazestai*[71]. Sprachlich und theologisch ändert sich am Inhalt auch durch die Christusbotschaft nichts (vgl. nur zu *ainein* Luk 2, 13; Röm 15, 11 = Zitat Ps 117, 1; Apk 19, 5; zu *hymnein* Matth 26, 30par; Apg 16, 25; Hebr 2, 12 = Zitat Ps 22, 23). Im Loben kommt die Verbindung der Gemeinde Gottes mit Gott zum Ausdruck, zugleich ein Beten besonderer Art, ein Preisen dessen, was Gott getan hat. Geschichte wird vergegenwärtigt, Gott wird über seinen Taten gepriesen, das Handeln Gottes am Menschen findet seine adäquate Antwort im Loben. Ist damit *alles* Sich-äußern des Menschen *Loben?* Nein, das *Loben* ist *die* Äußerung des Menschen, auch der Mitschöpfung, wo es um die *volle Anerkennung Gottes* geht – selbst da, wo das Loben inmitten der Bedrängnis festgehalten werden muß, wo es – wie in der Johannesapokalypse – nur in der Anfechtung zum Loben kommt. Damit sind wir vom Loben wieder zum Urheber des Lobens

68 Dazu vgl. *Blankenburg* in seinem genannten Aufsatzband, 298ff.

69 Die an dieser Stelle schöne Behauptung, die Musik zum Lobe Gottes würde vom Heiligen Geist gewirkt, läßt sich in dieser Form biblisch leider nicht belegen (das AT zieht keine Verbindung vom Geist zum Loben); das NT kennt die „Sache“, ohne sie begrifflich auszusprechen.

70 C. *Westermann,* Art. halal, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. E. *Jenni* u. C. *Westermann*, Band I, München/Zürich [4]1984, 494ff.

71 C. *Westermann,* ebd. 501.

gekommen, dem Heiligen Geist Gottes[72]. Die Form des Lobes wird vielfältig sein, aber der Inhalt bleibt der gleiche; die Frage hingegen, ob dieses Lob auch kommunikabel zu sein hat, vermag ich hier nicht abschließend zu beantworten, verweise aber darauf, daß das Loben zumal im Neuen Testament eine gemeindeschaffende und gemeindeerbauende Funktion hat.

Ich versuche, das bislang Gesagte festzuhalten: geistliche Musik setzt beim Heiligen Geist Gottes ein, weil hier der Ausgangspunkt zu sehen ist. Dabei ist zunächst die vokale und instrumentale Ausprägung noch zusammen. „Geistlich“ ist ein Werk allerdings nicht, weil der Heilige Geist als Urheber verantwortlich zeichnen würde (das läßt sich nicht ableiten), sondern weil der Heilige Geist Menschen (und damit auch Komponisten und Hörer) zu geistlichen Menschen macht, die ihrerseits das Medium der Musik nutzen, um biblisch-christliche Worte und Inhalte ihrer Zeit zu vermitteln. Das ist im hohen Maße ein funktionaler Prozeß, da das Ziel eindeutig vorgegeben ist[73]. Primär – so sahen wir an Eph 5, 19 und Kol 3, 16 – haben die geistlichen Lieder, Oden, Hymnen und Psalmen gottesdienstlichen Charakter mit gemeinde(auf)bauender Funktion; auch wenn die Belege spärlich sind, liegt hier Grundsätzliches vor.

Nun kommt die Trennung in vokale und instrumentale Musik: die vokale Musik hat es zweifellos leichter, „geistliche“ Musik zu sein, da sie im Dienst des Textes steht, der sich seiner Intention nach leichter vermittelt. Die instrumentale Musik[74] als choralgebundene Musik kommt dem vokalen Charakter am nächsten, ist aber schon auf besonderes Hörerverständnis (und die dieses Verständnis fördernde Arbeit des Kantors, Organisten etc.) angewiesen. Nichtchoralgebundene Musik hat es hier am schwersten. Ihr Ort im Gottesdienst kann kaum verkündigend sein; wo sich aber das Werk in den Dienst der Liturgie, der Anbetung, ja der Ehre und dem Lob Gottes stellt, spiegelt das instrumentale Werk das Lob in gebrochener, sprich: uneindeutiger Sprache wider (wenn sie nicht im gegenseitigen Austausch erläutert wird). Damit

72 Vgl. wiederum *Berger,* Theologiegeschichte des Urchristentums, der wie erwähnt im Rahmen der Pneumatologie (53) das wichtige Stichwort von der „Anerkennung Gottes“ im Lob gibt.

73 Nur anreißen kann ich hier ein Problem, daß unter 2.2.1. noch für die Filmmusik angesprochen wird: die Instrumentalisierung der geistlichen Musik gegen ihre Absicht – und damit auch gegen ihr Ziel. Besonders eklatant haben die frühen Gesänge der christlichen Kirche darunter zu leiden; die gregorianischen Choräle erleben in den letzten Jahren durch die Sogwirkung der Veröffentlichungen der New-Age-Musik einen Aufschwung, der sicher nicht in der Wiederentdeckung ihrer Texte besteht. Auch die zahlreichen Veröffentlichungen bzw. Adaptionen der Gesänge der Hildegard von Bingen gehören in diese Sparte.

74 *Georgiades'* These, a.a.O. 5f besticht darin, daß das vokale Element das primär Sakrale wäre, das instrumentale Element das primär Profane. Die ostkirchliche Tradition, die er vertritt, hat durch die Eindeutigkeit der Abgrenzung sicher nicht die neuzeitlichen Probleme des westlichen Christentums. Die Frage nach dem Gültigen bleibt West- und Ostkirche aufgegeben.

muß die gottesdienstliche Musik leben, wenn sie weder vokal noch choralgebunden ist, sich mangelnder Eindeutigkeit bewußt sein, was gerade Komponisten unserer Zeit vor Augen sein muß, die in säkularer Zeit Musik für den Gottesdienst der Gemeinde schreiben – ebenso auch Interpreten, die durch ihre Auswahl der Werke und deren Einbringen im Gottesdienst bemüht sind, auch instrumentale Werke „kommunikabel" zu machen[75], verständlich zu machen, daß das gespielte Werk ein gottesdienstliches Werk ist und (darum) gemeinde(auf)erbauend.

Als Maxime für Komponisten wie Interpreten formuliert Manfred Siebald in einem Lied[76]:

„Singt das Lied der Lieder von dem Herrn der Herren.
Gebt ihm eure schönsten Melodien.
Singt es immer wieder, spielt es ihm zu Ehren.
Gebt das Beste, was ihr habt, für ihn."

Exkurs: Geistliche Musik als Spiel?

Unsere Sprache hat *musizieren* mit *spielen* gleichgesetzt, man redet ja vom Orgelspielen, Klavierspielen, Geige spielen etc. Und möglicherweise gibt es „auch in der Kirchenmusik ein selbstvergessenes, hingebungsvolles Singen und Spielen"[77]. „Das Erklingen von Instrumenten ist kein Nennen, kein Sagen, wie der einstimmige Gesang, sondern es wird wesentlich vom *Spiel* bestimmt. Das Singen kann man nicht als Spiel bezeichnen. Aber ein Instrument 'spielt' man"[78]. Steckt hier der Heilige Geist dahinter? Möglich, wenn auch eine Aussage wie „Die Freude an der Musik ist spirituell" mit dem überlasteten Begriff des „Spirituellen" eher im Unklaren läßt als erhellt[79].

---

75 *Krieg,* a.a.O. 271, s.o.

76 In: Lebenslieder, hg. vom CVJM-Gesamtverband in Deutschland e.V. durch Ulrich *Parzany,* Köln/Waldbröl/Stuttgart 1991 Nr. 12; ähnlich aus dem amerikanischen Raum Robert *Berglund,* A Philosophy of Church Music, Chicago 1985, 39: „It is only reasonable that every means possible should be used to *encourage the worshiper to profoundly and meaningfully respond to his Maker's call to worship."* [„Es ist nur vernünftig, daß alle möglichen Mittel genutzt werden sollten, den Anbetenden zu gründlicher und bedeutender Antwort auf den Ruf seines Schöpfers zur Anbetung zu ermutigen."]

77 *Söhngen,* Theologische Grundlagen, 179.

78 Thrasybulos *Georgiades,* a.a.O. 6.

79 Peter *Bubmann,* Von Mystik bis Ekstase – religiöse Dimensionen der Musik, in: Musik und Kirche (66) 1996, 137. *Bubmann* schränkt seine These ja selbst ein, wenn er schreibt: „Gleichnisse solchen Hereinbrechens (sc. des Reiches Gottes) können im freien musikalischen Spiel der Kunstmusik, also dort, wo Musik als Kunst nur ihren eigenen Spielregeln folgt, entdeckt werden." Der Konjunktiv zeigt das Problem an. Gern wüßte man auch mehr darüber, was Bubmann im folgenden das Wirken des Geistes Gottes als „verkündigend", „begeisternd", „gemeinschaftsstiftend", „bewußtseinserweiternd" und „spielerisch-humanisierend" kennzeichnet und dies inhaltlich ausführen und abgrenzen würde.

Wenn, wie für Edmund Schlink, Musik das Spiel in der Spannung zwischen Gesetz und Freiheit ist[80], dann wäre hier eher auf den Prozeß des Schöpferischen zu verweisen, der sich im Komponisten abspielt. Ansonsten sehe ich die Gefahr, daß sich der Begriff des Spiels verselbständigt bzw. die daraufhin zu beziehende Geistliche Musik durch einen neuen Begriff aufgesogen bzw. instrumentalisiert wird. Ähnliches läßt sich auch bei Gerhard Rödding[81] beobachten, der sogar behauptet: „Aber die Musik ist natürlicherweise Spiel. Spiel ist ein Zeichen der Freiheit. Der unfreie und gebundene Mensch spielt nicht. Die Musik aber enthält durch ihren Spielcharakter ein Moment der Freiheit. Dadurch zeigt sich eine Struktur, die dem Leben aus dem Evangelium nahekommt." Was oben in gefährliche Nähe zur direkten Auswirkung des Heiligen Geistes gezogen wurde, ist hier die Lebensstruktur aus dem Evangelium jeder Form des Spiels angenähert. Der Spielbegriff verdunkelt die Frage.

2.2. Weite und Grenze geistlicher Musik

Wenn unsere bisherigen Beobachtungen stimmen, so lassen sich noch einige Konkretionen darstellen. In der (älteren) Literatur wird – gerade in der Auseinandersetzung mit dem Sacro-Pop o.ä. – gerne der (generell gesagt) *amerikanisierende* Einfluß herausgestellt. Diese Diskussion ist weitgehend verebbt; ich will sie hier nicht wieder aufleben lassen. Allerdings wähle ich ein weiteres, nicht nur amerikanisches Phänomen, was allerdings gerade in Amerika auch zu hohem künstlerischen Rang gefunden hat: das weite Feld der *Filmmusik.* Hier läßt sich nicht nur zeigen, was geschieht, wenn *geistliche Musik gegen ihre Selbstaussage eingesetzt,* sprich: instrumentalisiert wird (vgl. 2.2.1.), sondern auch, was geschieht, wenn im neuen Medium Film die *Musik das Bild verstärkt oder interpretiert,* daß der Hörer die Musik als geistliche Musik wiedererkennt (vgl. 2.2.2.). Zu bedenken wird sein, daß Filmmusik ja schon funktional geprägt ist und in hohem Maße auf das Bild bezogen ist[82]. Auch hier wird die geistliche Musik nicht als autonomes Kunstwerk bestehen können – vereinfacht gesagt: wo der Komponist das Christusgeschehen mit seinen Mitteln weitergibt oder verdeutlicht, wird sie funktional werden und der Gemeinde dienen[83].

80 Bei *Söhngen,* ebd. 228f.

81 In seinem Aufsatz „Das Wesen des Gottesdienstes im Blick auf die Kirchenmusik", in: Walter *Blankenburg* et al. (Hg.), Kirchenmusik im Spannungsfeld der Gegenwart, 49.

82 Auch wenn sich seit Jahrzehnten der „Soundtrack", die Musik *ohne* Film gut verkauft!

83 Es liegt nicht nur am geistlichen „sujet", *was* aus dem Film und seiner Musik wird. Es gibt ja auch durchaus an die biblische Überlieferung oder an die christliche Tradition gebundene Bühnenwerke und Opern, die z.B. wie Richard Strauß „Salome" auf eine biblische Begebenheit zurückgreifen oder wie die „Meistersinger" einen Auszug eines Gottesdienstes bieten. Während Wagners Szene nur Hintergrundmittel ist, gedachte Strauß die Figur des Jochanaan sogar gegen die Person als „groteske Figur" zu instrumentalisieren, vgl. *Söhngen,* Wandel und Beharrung, a.a.O. 45.

Freilich, „die" Filmmusik gibt es nicht. Sie ist abhängig vom Film und vom Komponisten. Wir werden hier nur in Auswahl vorgehen können, und uns auf die Filme beschränken, wo es sich lohnt, nach Strukturen oder Absichten geistlicher Musik zu suchen oder wo „geistliche Musik" als Zitat vorgegeben ist. Denn[84] nicht unbedingt führt die geistliche Thematik auch zu geistlicher Musik, und es dürfte eher mehr Beispiele geben, daß Filme geistlicher Thematik eher pathetische, brillante Musik tragen als daß Musik vorgelegt wird, die an äußeren Kriterien erkennbar den Inhalt des Leinwandgeschehens im Gewand der Musik widerspiegelt oder sogar deutet.

2.2.1. Instrumentalisierung geistlicher Musik gegen ihre Selbstaussage

Dort, wo keine neu komponierte Filmmusik mit dem Film montiert wird, sondern bereits vorhandene Musik Verwendung findet, ist die Gefahr der Instrumentalisierung besonders groß. Das belegen zahlreiche Filme, deren Happy End mit einem „Halleluja" unterlegt werden, nicht nur dem bekannten aus dem „Messias" von Händel, sondern auch weniger gehaltvolle Kompositionen[85].

Mag man das nur als einen mehr oder weniger geistvollen Einfall des verantwortlichen Studiomitarbeiters halten. Allerdings gibt es auch Filme, die vom Regisseur her traditionelle Musik mit eindeutiger Aussageabsicht dem Film zumontiert werden und diesem – wie auch der Musik selbst – einen Akzent verleihen, der in bewußten Widerspruch zur Selbstaussage der Musik steht. Bestes Beispiel ist hier ein *science-fiction*-Epos von George Lucas aus dem Jahr 1969 mit dem Titel „THX 1138"[86], der seinen Helden am Schluß gerade noch ein Entkommen ermöglicht, begleitet von dem Schluß des Eingangschores der Bachschen Matthäuspassion. Nicht nur, daß der „Held" des Chores der „Bräutigam" (=Jesus) ist, auf den zu sehen ist, wie er seinen Weg zum Kreuz geht, „als wie ein Lamm" – der Eingangschor bereitet auf das Ende der Passion, auf den Tod am Kreuz vor. Der Film bietet die glückliche Rettung eines einzelnen. Was Lucas bewogen hat, diesen Chor zu wählen? Ob es die Eindringlichkeit ist, die Unerbittlichkeit der Bässe – oder der strahlende, erlösungsträchtige E-Dur-Schluß?

2.2.2. Filmmusik als geistliche Musik

Wenn im Film nicht bereits vorhandene, sondern eigens zu diesem Film geschriebene Musik geistliche Musik sein soll, dann wird auch der Film von Haus aus eine geistliche Aussageabsicht haben. Es dürfte klar sein, daß es sich bei solchen Filmen lohnt, auch die Musik näher zu betrachten.

---

84 Vgl. Anmerkung 83!

85 Was für das Happy-End gilt, gilt natürlich auch umgekehrt für die steigende Zahl von Katastrophenfilmen oder ähnlicher Genres, die sich gerne des Anfangs aus Verdis „Dies irae" (= Tag des Zorns) bedienen.

86 Freundliche Auskunft des WDR Köln.

2.2.2.1. Eine Ausnahme: Gottesdienstliche Musik im Film

Nun ist das im heutigen Filmschaffen eher selten und beschränkt sich gemeinhin auf die Produzenten und Filmverlage, die Filme geistlicher Thematik schaffen wollen. Aber es gibt auch Ausnahmen. 1994 kam der Film „Shadowlands" in die Kinos, (nicht nur) eine Verfilmung der Liebesgeschichte von Joy Davidman und dem Oxforder Tutor und christlichen Schriftstellers C.S. Lewis. Der Film beginnt mit einer Szene in der Kirche des Magdalen College. Der Filmkomponist George Fenton komponierte dafür ein geistliches Werk, dezidierte Kirchenmusik, die Vertonung der Sequenz „Veni Sancte Spiritus" [= Komm, Heiliger Christ] (für Chor SSATB und Orgel mit zwei kurzen solistischen Passagen für einen Tenor und Sopran)[87], im Film auch von dem College Choir gesungen – Musik und Chor in bester britischer Tradition. Hier würde ich nicht zögern, von Kirchenmusik, gottesdienstlicher und geistlicher Musik in einem zu sprechen.

2.2.2.2. Die sogenannten „Bibel"-Filme der 50er und 60er Jahre

Während die Handlung im Film „Shadowlands" eine Liebesgeschichte zum Thema hat, gibt es natürlich Filme, die zum Thema die biblische Überlieferung haben oder auch bedeutende Gestalten der christlichen Geschichte thematisieren.

In diesem Zusammenhang werden die großen „Bibel"-Filme Hollywoods noch geläufig sein, etwa „King of Kings", „Quo vadis" oder „Ben Hur". Der Komponist dieser Filme, Miklós Rózsa[88], ist ein traditionell ausgebildeter Komponist, der in Leipzig studierte und graduierte, durch Karl Straube die Bach-Tradition Leipzigs kennenlernte[89] und durch seine ungarische Heimat, die deutsche Musikpflege und seine Jahre in Paris vielfache musikalische Impulse empfing. Im Rahmen seiner Werke finden sich auch „geistliche" Werke – ob sie jemals als Kirchenmusik aufgeführt worden sind, ist fraglich. Jedenfalls verzeichnet sein Ouevre zwei Motetten mit der Vertonung von Prediger 1 und 3[90] sowie des 23. Psalmes. Stilistisch ist das genau auf der Ebene seiner sonstigen Filmkompositionen[91]. Aber bei diesen Vokalwerken wäre die

87 Verlegt bei Boosey and Hawkes 9429. Der „Organist, Informator Choristarum and Tutor in Music" des Magdalen College, Grayston *Ives*, teilte mir brieflich am 12.9.1996 mit, der Komponist „did much research before writing the music and the opening sequence" [= Der Komponist betrieb aufwendige Nachforschungen, bevor er diese Musik und die einleitende Musik zum Film schrieb."].

88 Zu ihm grundlegend: Christopher *Palmer*, Miklós Rózsa. A sketch of his life and work, Breitkopf und Härtel, London/Wiesbaden 1975 sowie seine Autobiographie „Double Life", Tunbridge Wells ²1984.

89 *Palmer*, 25.

90 Op. 21 „Karl Straube zum Gedenken".

91 Auch hier gilt der Satz von *Georgiades*, a.a.O. 3 bezüglich der „Sprache" weltlicher und geistlicher Musik: „Die musikalische Faktur aber ist im wesentlichen jeweils die gleiche."

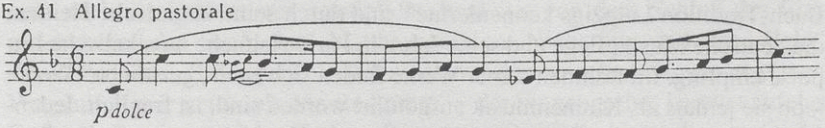
Einordnung doch einfacher[92] als die Einordnung der non-verbalen, eben instrumentalen Filmmusik, wie sie bei Szenen wie etwa der Kreuzigung Jesu oder der Kreuzigung Petri eingesetzt werden, ebenso bei der Hirtenszene im Stall von Bethlehem. Ist das *Kirchen*musik? Kaum. Aber geistliche Musik?

Ich möchte diese Frage bei drei folgenden Beispielen bejahen[93].

Gerne hätte ich ein Beispiel geboten, das den Kriterien geistlicher Musik entspricht und mit dem Zentrum des Heilsgeschehens verbunden ist, wie es etwa die Szene im Film „Ben Hur" gibt, wo das Blut des Gekreuzigten fließt und die Erde erneuert und auch die Krankheit besiegt. Dieses theologische Geschehen hat Rózsa zwar mit guter Musik unterlegt, die jedoch nicht mit erkennbaren Zitaten deutet. So greife ich aus den genannten Filmen einige Szenen heraus, die – bis auf das dritte – einigermaßen nahe an der biblischen Überlieferung bleiben, durch die Musik gedeutet werden und die Musik als geistliche Musik qualifizieren.

(1) Das *Pastorale,* was Rózsa mit dem 6/8-Motiv in der Stallszene von Bethlehem im Film „King of Kings" verwendet – mit der Tempo- und Typenbezeichnung *Allegro pastorale*[94], steht völlig in der Tradition der Pastorale des barocken Zeitalters (wie in Händels „Messias", in Bachs „Weihnachtsoratorium", in den bekannten Pastorale von Manfredini, Corelli und Zipoli). Nicht nur aus stilistischen Gründen, sondern auch um der Eindeutigkeit (auch des Hörverständnisses) willen verwendet Rózsa die traditionelle Sprache der geistlichen Musik. Sein Stil und seine Musik sind zur Verständlichkeit gezwungen, da er beim ersten (und oft einzigen) Hören dem Hörer seine Aussageabsicht klarmachen muß[95].

Ex. 41 Allegro pastorale



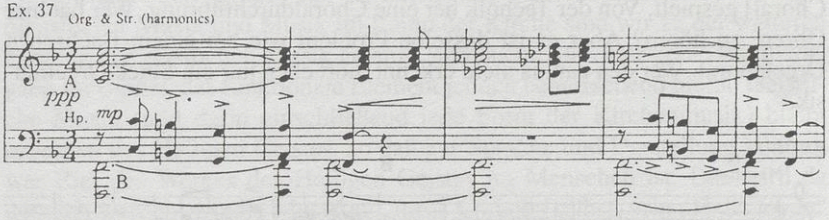
92 Ebenso bei den Chören aus „Ben Hur" und „King of Kings", vgl. *Palmer,* 73.

93 Leider blieb eine Anfrage meinerseits an den Komponisten zu dieser Frage unbeantwortet, da sein Gesundheitszustand keine umfangreiche Antwort erlaubte. Der Filmhistoriker Tony Thomas, der in Rózsas Namen antwortete (9.8.1991), gab dessen Antwort weiter, daß „all of the music in his religious film scores is of his own invention, although inspired by sources" [= seine gesamte Musik der religiösen Filme ist seine eigene Erfindung, wenn auch von Quellen gespeist]. Die Quellen – „sources" – scheinen mir aufs Ganze gesehen weniger in der Verwendung von Liedzitaten o.ä. zu bestehen als vielmehr in der „Verarbeitung" des musikalischen „Materials" nach wiedererkennbarer musikalischer Faktur.

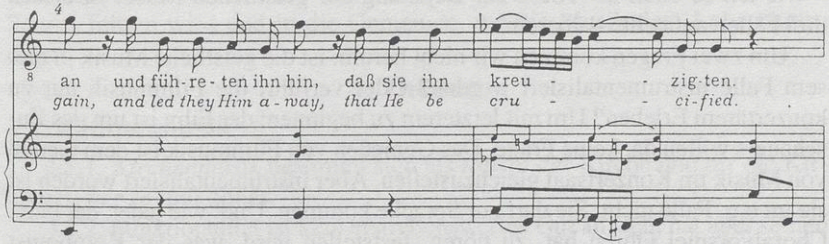
94 Als Ex. 41 bei *Palmer,* 61; vgl. das gleichbetitelte *Allegro pastorale* im Film „Ben Hur", was allerdings auf einem 4er-Takt beruht.

95 „Woran der Filmkomponist immer denken muß, ist der Umstand, daß sein Ergebnis sofort verstanden werden muß. Da gibt es kein zweites Hinhören, die Filmmusik muß sogleich wirken." Miklós *Rózsa,* zit. nach Tony *Thomas,* Filmmusik. Die großen Filmkomponisten – ihre Kunst und ihre Technik, München ^{2}1996, 31.

(2) Das zweite Beispiel stammt aus „Ben Hur“. Der Film selbst zeigt Jesus Christus nie von vorne; die Menschen sehen sein Gesicht, aber der Zuschauer nicht. Doch der Zuschauer hört, wo Jesus Christus auftritt oder handelt. Rózsa hat ein Motiv entwickelt, was nicht neu, aber deutlich ist: er gibt Jesus Christus ein Leitmotiv mit auf den Weg, was sich bis zu Kreuz und Auferstehung durchhalten wird: das Motiv des Kreuzes[96].



Geformt wie ein Kreuz – sofern sich ein Kreuz musikalisch abbilden läßt![97] – verbindet es zwei Töne mit zwei anderen „quer“ übereinander liegend. Diese Technik ist nicht neu, wir finden sie z.B. schon bei Johann Sebastian Bach in der Matthäuspassion[98]:



Auf eine stilistische Gleichheit mit Bach möchte ich ebenfalls hinweisen: bis auf charakteristische Stellen „bekleidet“ Bach die Worte Jesu mit lange ausgezogenen Streicherakkorden. Das tut Rózsa auch. Sie sind für Zuschauer und Hörer als Wiedererkennungsmerkmal gedacht.

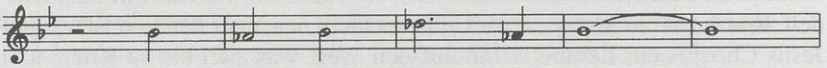
(3) Das dritte Beispiel ist die Schlüsselszene aus dem Film „Quo vadis“ [= Wohin gehst Du, Herr], keine biblische Szene, sondern aus den apokryphen Petrusakten. Petrus will aus Rom hinaus, da läßt ihm Jesus durch die Stimme des Petrus begleitenden Jungen sagen: wenn Petrus von Rom fortgeht, wird Jesus nach Rom gehen, sich ein weiteres Mal kreuzigen zu lassen. Musikalisch wird hier von Anfang an das gregorianische „Libera me, Domine“ [=

96 *Palmer*, 60, Ex. 37.

97 Das wird zu unserer Stelle auch von einem Kollegen Rózsas bejaht, vgl. Peer *Rabens* Äußerung im Film „Music by Miklós Rózsa. Ein Komponist in Hollywood.“ Ein Porträt von Jörg Bundschuh und Peter Glaser, WDR 1990.

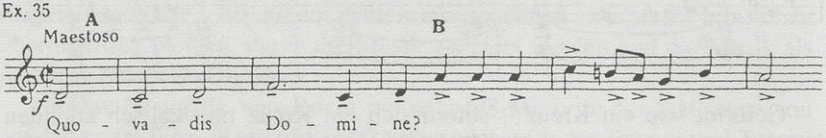
98 Nr. 55 in: J.S. Bach, Neue Ausgabe sämtlicher Werke, herausgegeben vom Johann-Sebastian-Bach-Institut Göttingen und vom Bach-Archiv Leipzig, Serie II Band 5, Matthäus-Passion, hg. v. Alfred *Dürr*, Leipzig 1985.

Befreie mich, Herr] mit dem „neuen" Text eines „Quo vadis, Domine" verbunden[99]



und später von den Posaunen wie ein *cantus firmus* [= der bestimmende Choral] gespielt. Von der Technik her eine Choraldurchführung. Wer hat hier Ohren, zu hören? Aber es ist dasselbe Problem wie bei einem Bachschen Orgelchoral. Wer den cantus nicht erkennt, hört eben nur ein Stück Orgelmusik.

Ex. 35



Die geistliche Musik als *organum* des Heiligen Geistes, Absicht des Komponisten, Aussageabsicht des Filmes und das gemeinsame Ziel stimmen – wie ich es oben als These zur Bejahung der geistlichen Musik in diesen drei Fällen aufstellte – überein.

Um zwei Fragen kommen wir nicht herum: ist die geistliche Musik in diesem Falle instrumentalisiert worden? Oder verführt die Filmmusik nur zu konzertärem Erleben? Um mit letzterem zu beginnen: der Film ist um des Zuschauers willen da, keine Frage. Das Genießen von Filmmusik ist dem Genuß von Musik im Konzertsaal gleichzustellen. Aber instrumentalisiert worden ist sie im o.g. Falle nicht. Sie darf zur Sprache kommen. Und: wie jeder, der beim Choralvorspiel Ohren hat, zu hören, feststellen wird, was der Komponist beim Choralvorspiel wollte (zunächst vom Werk, nicht vom Hörer ausgehen!), der wird auch einem Filmkomponisten zugestehen müssen, daß das musikalische Material des gregorianischen Chorals verbunden mit der Botschaft der Bilder einen kohärenten Gesamteindruck hinterläßt.

Ohne Frage: wir bewegen uns auf dünnem Eis – wie überall in der Bewertung nonverbaler, rein instrumentaler Musik mit geistlichem Anspruch. Allerdings haben wir die äußeren Merkmale zusammengetragen, einschließlich der (vorhandenen) Dokumente des Komponisten, um unsere Argumentation nachvollziehbar zu machen. Daß geistliche Musik auch im Medium des Films möglich ist und die Aussage des Films unterstützt, dürfte deutlich geworden sein. Möglicherweise könnte gerade am Beispiel der Filmmusik (wie oben be-

99 *Palmer,* 39f und Ex. 35 auf Seite 60. Grundsätzlich gilt bei Rózsa der Grundsatz strenger Quellenforschung, vgl. Palmers Ausführungen (45f) zu den Vorarbeiten zu *El Cid.* Dazu paßt leider gar nicht, als Hymne der Christen in Neros Arena ausgerechnet die „Hymn to Nemesis" [eine griechische Göttin!] zu wählen (Palmer 39f), besser passend – obwohl Anachronismus [zeitlich falsche Einordnung] – ist dann das Ambrosius von Mailand zugeschriebene „Aeterne Conditor" (ebd.).

handelt) auch Impulse zur Bewertung anderer Formen von Musik ausgehen, die auch Eingang in unsere Gottesdienste gefunden haben (und sei es auch nur als Kontrastbeispiel)[100].

3. Fazit

Mit den Überlegungen zur Kriterienfrage der Kirchenmusik als gottesdienstlicher Musik und Musik im Raum der Kirche sind wir zu der weiteren Fassung der geistlichen Musik gelangt, erkennend, daß hier keine Raumvorgabe stattfindet, das funktionale Element jedoch beherrschend bleibt. Geistliche Musik (und darin einschließend jede Form der Kirchenmusik) bleibt *organum* des Heiligen Geistes, so daß zur Sprache und Darstellung kommt, was Ziel des Werkes des Heiligen Geistes im Menschen ist. Das wird da deutlich werden, wo die Musik auf Jesus Christus selbst, sein „Erdenleben" und Werk, auf die Schrift und die Gemeinde zurückverweist, woher sie genommen ist und wohin sie wieder führen wird. Wie der Heilige Geist „jeden Glaubenden instand setzt, geistliche Dinge zu beurteilen"[101], so wird er es auch bei der geistlichen Musik tun: der Hörer wird merken, ob es Geist aus Gott oder nicht von Gott ist – und das dann, wenn ihn die Musik wieder zur Schrift führen wird und in die Gemeinde, wo die Musik dem Lobe Gottes dient[102].

4. Thesen

4.1. Kirchenmusik

4.1.1. *Kirchenmusik* bestimmt sich als Musik *der* Kirche und *für* die Kirche, ist *per se* funktional.

4.1.2. Funktionalität ist kein erstrebenswertes Gut an sich, hat aber seinen Maßstab an der Musik *der* Kirche und *für* die Kirche.

4.1.3. Daher kann Kirchenmusik nicht als autonomes Kunstwerk betrachtet werden, da es auf das Lob Gottes und die (Auf-)Erbauung der Gemeinde ausgerichtet ist. Hier treffen sich die Zweckbestimmungen von Kirchenmusik und geistlicher Musik.

4.1.4. Instrumentale Kirchenmusik sowie jegliche außergottesdienstliche Kirchenmusik ist auch vom Ziel des Lobes Gottes und der (Auf-)Erbauung der Gemeinde her zu verstehen.

---

100 Mir liegt diesbezüglich eine Materialmappe des CVJM-Westbundes vor, die z.B. mit den Liedern „He said love" oder „Hymn" von Barclay James Harves, Bette Midlers „From a distance" oder Chris Rea „Tell me there's a heaven" arbeitet.

101 Regin *Prenter*, Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie (FGLP Reihe 10, Band VI), München 1954, 189.

102 Das gehört zu den wesentlichen Impulsen, die ich von Prof. Schwarz und seiner Frau gelernt habe und hier gerne weitergebe.

4.2. Geistliche Musik

4.2.1. Geistliche Musik vereint eine definitorisch weitere Fassung, da sie alle Werke umfaßt, die zwar ihre Wurzel im gottesdienstlichen Geschehen haben, aber aus zeitlichen Gründen wie Gründen des Aufwands dessen Rahmen sprengen.

4.2.2. Geistliche Musik versteht sich als *organum* des Heiligen Geistes, der die Gemeinde zu Jesus Christus führt.

4.2.3. In der Geistlichen Musik herrscht ein vom Ziel des Lobens Gottes bestimmtes, daher *kommunikables* und doch spannungsreiches Verhältnis von Komponist, Werk, Interpret und Hörer.

4.3. Filmmusik

4.3.1. Geistliche Musik kann als Filmmusik auch gegen ihre Absicht instrumentalisiert werden, wodurch sie ihr Ziel verfehlt.

4.3.2. Filmmusik kann jedoch im o.g. Sinne auch geistliche Musik sein, wenn sie das Heilsgeschehen zur Sprache bringt, deutet oder unterstützt.

Andreas Eisen:

Mit Lust und Liebe singen! Popularmusik und Gemeindegesang?

Einleitung

In unserem alltäglichen Leben ist kein Platz mehr für Musik. Wer als Einzelner laut singend auf der Straße ginge, würde mit befremdlichen Blicken angesehen. Wer bei seiner Arbeit ein Lied, vielleicht gar einen Choral sänge, würde als störend zur Ruhe gebracht. In der Alltagswelt ist es still geworden um das aktive Singen und Musizieren. Hausmusik, das Singen von Chorälen bei der täglichen Hausandacht, das gemeinsame Lied in geselliger Runde sind eine Seltenheit geworden. Das Volkslied hat als lebendige Tradition aufgehört zu existieren. Und auch der Gemeindegesang in den Kirchen ist im Abnehmen begriffen. Immer mehr Menschen meinen, daß sie gar nicht singen könnten. Immer mehr wird gebrummt, gesummt, oder bleibt der Mund ganz verschlossen.

Und doch ist an die Stelle des Singens ja nicht das Schweigen getreten. Es ist nicht still geworden, im Gegenteil: wie von einer Klangtapete sind wir von Tönen und Klängen, die sich zu ohrenbetäubendem Lärm und schmerzverursachendem Krach hinaufsteigern können, umgeben. Vom Radiowecker über Musik am Arbeitsplatz bis zum Kauf reizende Hintergrundmusik im Supermarkt reicht dieser Klangteppich. Am Abend kommt dazu die Filmmusik im Fernsehen. Tragbare Ghettobusters bringen Musik in ganze Straßenviertel; Nachbarn kommunizieren miteinander indem der Lieblingssong in unüberhörbarer Weise durch die Mauern dröhnt; Autos vibrieren mehr von Musik als vom Motor; in Discopalästen und Technoprozessionen versammeln sich riesige Fangemeinden. Diese Art von industriell produzierter Musik wird überall zu Markte getragen; ja dringt in den letzten Winkel noch der Slums in der dritten Welt. Kein Mensch kann sich der Allgegenwart dieser Musik entziehen. Sie ist zu einer chronischen Begleiterscheinung unseres Lebens geworden. Und die meisten Menschen freuen sich daran. Sie möchten darauf nicht verzichten. Sie sind bereit viel Geld dafür zu investieren. Diese Musik ist populär, es ist Popularmusik.

Weil diese Popularmusik aufdringlich und unaufhaltbar in die letzten Winkel des Lebens vordringt, darum ist im alltäglichen Leben kein Platz mehr für Musik. Musikkonsum ersetzt Musizieren. Musik hören verhindert Musik auszuüben. Musik ist zu einer Droge geworden, die das Bewußtsein vernebelt und moderne Mythen produziert, die den Musikkonsum zu einem religiösen Erlebnis werden läßt. In der Theologie ist diese Entwicklung sträflich ignoriert worden. Kirchenmusiker haben oftmals mit der Zuwendung zur ern-

sten Musik die Trivialmusik sich selbst überlassen. So ist in wenigen Jahrzehnten dem Gemeindegesang ein mächtiger Konkurrent erstanden, der seinen Siegeszug nun unaufhaltsam auch in der Kirche antritt. Der Gemeindegesang scheint im Vergleich mit der Popularmusik veraltet und unrettbar verloren. So wird ihm vielerorts die vermeintlich lebensrettende Aufputschspritze verpaßt: Keybord und Synthesizer, Rhythmusgerät und Schlagzeug geben alten und neuen Melodien den Sound, den alle wollen. Der Umsatz an Tonträgern macht es deutlich: 1990 waren es 91% Popularmusik, 9% klassische Musik. Da wird der Ruf lauter und lauter, die Kirchenmusik endlich der Realität anzupassen. Auch der Gemeindegesang soll wieder populär werden: Popularmusik als Gemeindegesang. So, meint man, könnte doch gerade die Jugend wieder dahin geführt werden mit Lust und Liebe zu singen?!

Dieser weithin üblichen Meinung soll hier widersprochen werden. Dem auf den ersten Blick bestechenden Gedanken der Popularmusik als Gemeindegesang ist entgegenzuhalten: In der Popularmusik ist das „Wie", die Art und Weise des Musikmachens und Musikhörens, grundsätzlich anders geartet als in jeglicher traditionellen Form der Musik. In der Welt der Popularmusik ist kein Platz mehr für Musik! Und da sich das „Wie" grundlegend verändert hat, so ist auch das „Was", der Inhalt der Musik, ein anderes geworden: Popularmusik ist moderne Mythologie[1], Civil Religion[2]. Darum ist Gemeindegesang als das neue Lied Gottes von den Heilstaten Jesu dem alten und ewigen Lied der Gesetzesreligion im Gewand neuer Mythen entgegengesetzt. Gemeindegesang ist Kampfgesang gegen die Possen und Späßchen, die Rhythmen und Beats der Popularmusik. Das neue Lied der Gemeinde kann sich nicht an der Neuheit, dem Kompositionsdatum, der Eingängigkeit und Popularität messen. Das Kriterium des Gemeindeliedes ist sein Inhalt: „`Alte Lieder´ sind alle häßlichen, possenhaften, zuchtlosen und weltlichen Gesänge, auch wenn sie heute zum erstenmal gesungen und komponiert sind. `Neue Lieder´ aber sind alle Psalmen, alle ehrbaren, heiligen, frommen und geistlichen Gesänge, auch wenn sie aus der Zeit des ersten Menschen herstammten... So sind die Lieder unserer Zeit sicherlich ganz alte Lieder, auch wenn sie der Zeit nach ganz jung sind."[3] Diese Situationsbeschreibung Martin Luthers scheint auch unsere Zeit zu treffen. Es hat sich bis heute wenig verändert. Nur die Proportionen sind andere geworden. Zur Zeit Luthers war

1 Ein Mythos ist eine Erzählung, in der durch den Vorgang des Erzählens eine Ordnung aufgerichtet wird, die Gott/Götter, Mensch und Welt vereint.

2 Civil Religion bezeichnet eine „Bürgerreligion", die verschiedene Gestalten annehmen kann, aber dem einen Ziel dient, ein bürgerliches Zugehörigkeitsgefühl zur jeweiligen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Civil Religion ist ein Geflecht von Symbolen, Gedanken und Handlungsweisen, die die Autorität von gesellschaftlichen Institutionen legitimieren. Vgl. Gottfried *Küenzlen*, Civil Religion und Christentum, EZW-Texte, Impulse Nr.21, Stuttgart II/1985.

3 Martin *Luther*, Erste Psalmenvorlesung: Dictata super psalterium 1513-1516, WA 3, 182,33ff.

die Musik von der Volksmusik, über Instrumentalmusik bis zum Gemeindegesang übermächtig. Heute ist diese Art der Musik in kleine Reservate abgedrängt. Die damals eben sich ausbreitende höfische Hintergrundmusik hat aber heute über die Medien die Massen erreicht. Das Lutherzitat verdeutlicht, daß es bei dem Verhältnis von Popularmusik und Gemeindegesang nicht um die zeitliche Dimension von alt oder neu geht, sondern um einen sachlichen Konflikt. Der vermeintliche Gegensatz von alt und neu entpuppt sich als Sachdifferenz, die ihren Ursprung in einem anderen Geist hat. Es stehen sich christlicher Glaube und moderne Religiosität gegenüber. Es geht also letztendlich um die Frage rechten oder falschen Glaubens, rechten oder falschen Gottesdienstes. Musik ist Geschmacksache. Aber die Frage nach Popularmusik oder Gemeindegesang kann man nicht mehr dem Geschmack überlassen. Sie unterliegt dem Anspruch des 1.Gebotes: hier keine anderen Götter einziehen zu lassen!

Um diese Auseinandersetzung geht es in diesem Artikel.

I. Popularmusik

1. Was ist Popularmusik?

Popularmusik hat sich als Bezeichnung für einen weiten Bereich verschiedenartiger Musik eingebürgert. Davon unterschieden wird die Kunstmusik und Volksmusik. Die Spannbreite der Popularmusik umfaßt Schlager, Jazz, Filmmusik und die ganze stilistische Breite von Rock- und Popmusik, wie Beat, Hard Rock, Disco, Funk, Techno usw.. Dabei überschneiden sich die verschiedenen Begriffe: Popmusik ist eigentlich die Bezeichnung der englischen Beatmusik, die mit der Kunstrichtung Pop-art eine Synthese einging. Führende englische Beatmusiker besuchten keine Musikakademie, sondern eine artschool. Musik als Gesamtkunstwerk, das war der Anspruch der eigentlichen Popmusik: von der Kleidung der Musiker über Haarschnitt bis zum Plattencover, so zum Beispiel die Beatles mit ihrer Sergeant Pepper-LP. Heute dagegen werden mit dem Begriff Popmusik verschiedene Stilrichtungen zusammengefaßt, im Sinne der gängigen und allgemein verbreiteten Musik. Damit nähert sich der Begriff dem des Populären. Popularmusik meint dagegen nicht nur populäre Musik, sondern eine bestimmte Art und Weise der Musik, insbesondere des Musikkonsumierens. Die Literatur zur Popularmusik, die seit den 60er Jahren stetig anwächst, hat ihren Ursprung in der soziologischen Forschung. Bezeichnenderweise waren es nicht Musikwissenschaftler, sondern Soziologen, die sich als erste mit dem Phänomen der Popularmusik auseinandersetzten. Grundlegend für diese soziologische Popularmusikforschung wurde Theodor W. Adorno am Frankfurter Institut für So-

zialforschung[4]. Darum ist mit dem Begriff Popularmusik auch eine bestimmte Art und Weise des Musikhörens im Blick. Gegenüber der populären Musik bleibt der Begriff Popularmusik der umfassendere. Denn das Kriterium der Beliebtheit schließt erhebliche Teile der Popularmusik aus: Musik der Szene, Untergrundmusik, gegenkulturelle Musikrichtungen. Andererseits wird sich kaum ein beliebtes Musikstück der Popularmusik entziehen können, wie der Classic Rock verdeutlicht.[5]

Bei aller begrifflichen Ungenauigkeit können zwei Merkmale der Popularmusik genannt werden:

„- Popularmusik stellt eine neue kulturelle Ausdrucksform der Massenmedien dar, die als „Industriekultur" angesehen werden muß. Sie unterscheidet sich als solche grundlegend von allen ihr vorangehenden populären Musikgattungen wie Volkslied und Volkstanz, Kirchenlied, Militärmusik oder städtische Unterhaltungsmusik.

- Popularmusik umfaßt ein weites Spektrum von Stilrichtungen, die ebenso „unterhaltende" wie „ernste" Musiken einschließen."[6]

Damit sind die grundlegenden Unterschiede zur Musikkultur vergangener Jahrhunderte angedeutet. Ohne die revolutionierende Erfindung der Massenmedien ist Popularmusik nicht denkbar. Ihre Grundlagen sind das Medium Schallplatte und der Verstärker. Daher ist Popularmusik wesentlich „Übertragungsmusik"[7]. Diese Musik richtet sich nicht nach den Regeln der Kunst, sondern wird nach den Gesetzen des Marktes produziert.

Der Markt ist allgegenwärtig und zwängt seine Gesetze auch Musikrichtungen auf, denen diese Gesetze der Vermarktung von sich aus fern liegen.

2. Entstehung der Popularmusik

Von Popularmusik kann man seit dem 19. Jahrhundert sprechen. Die Anfänge gehen weiter zurück. In den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts entstan-

4 Vgl. insbesondere Theodor W. *Adorno*, Einleitung in die Musiksoziologie, Gesammelte Schriften Bd.14, hg. von R.Tiedemann, Darmstadt 1998, S.168-433.

5 Anders Peter *Bubmann*, Rolf *Tischer* (Hg.), Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?, Stuttgart 1992, S. 21: „Nicht alle populäre Musik ist Popularmusik. Beliebte Volkslieder, bekannte Repertoirestücke der klassischen Literatur oder das Standardprogramm von Männer- oder Kirchenchören werden zwar auch durch Rundfunk und Tonträger massenhaft verbreitet, sind jedoch nicht für die industrielle Verwertung komponiert worden und besitzen auch heute noch ihren eigentlichen „Sitz im Leben": Hausmusik, Konzertsaal und Probenraum." Wie oben angedeutet sind die Verhältnisse wohl genau entgegengesetzt zu beurteilen.

6 Reinhard *Flender* und Hermann *Rauhe*, Popmusik. Aspekte ihrer Geschichte, Funktionen, Wirkung und Ästhetik, Darmstadt 1989, S. 15.

7 H.*Rösing*, Musik und Massenmedien, in: Musikpsychologie - ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, hg. von Bruhn/Oerter/Rösing, Reinbek 1985, S.293.

den in England die Vergnügungsgärten, in denen man für einen geringen Eintrittspreis leichte Unterhaltungsmusik zu hören bekam. In diesen Vorformen der späteren Salonmusik, der Musikcafés, Tanzpaläste und Varietétheater, ist erstmals Musik aus ihrem Kontext losgelöst. Sie wird zur Hintergrundmusik: Beim Klappern der Löffel und Tassen, im Geschwirr des Gesprächs und der Unterhaltung erklingt Musik, der man gar nicht zuzuhören braucht. Der unmittelbaren Eingängigkeit, der Natürlichkeit einer leichten Musik, die leicht verstanden und aufgenommen werden konnte, kommt dabei ein besonderes Gewicht zu. Es entstand der popular song (= volkstümliches Lied). Auf Flugblättern wurden diese Lieder billig und massenweise verkauft. Melodien, die ein schlagender Erfolg wurden, meist Operettenmelodien, wurden zu Schlagern. Die zunehmende Vermarktung und Vermassung führte dazu, daß die „Ernste Musik" sich an einem Kunstideal ausrichtete, das sie von der „Unterhaltungsmusik" trennen sollte. Damit kam es zur Spaltung zwischen U- und E-Musik, die bis heute das Musikverständnis Europas prägt.

Die großen Impulse zur Entstehung der Popularmusik gingen von Amerika aus. Hier war es die Tin Pan Alley, eine Straße in New York, an der sich seit den 90er Jahren des 19.Jahrhunderts die wichtigsten amerikanischen Musikverleger angesiedelt hatten. Mit Marktanalysen und Auftragskompositionen, die am Publikumsgeschmack getestet wurden, erzielten die Verleger hohe Auflagen der als sheet music (= Papierbogen-Musik) gedruckten Songs. Die modernen Methoden industrieller Produktion wurden auf die Ware Musik angewandt. Popularmusik war zum Industrieprodukt geworden. Mit der Erfindung der Schallplatte 1887 gelang es, ein Hörerlebnis zu konservieren und zur vielfachen Wiederholung bereitzuhalten. Damit wurde Musik aus dem Kontext von Kultur, Raum, Zeit herauslösbar und zum Weltklang. Klänge wurden aus aller Welt in alle Welt getragen. Seit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts wurde die Schallplatte zum Massenartikel schlechthin. Es setzte ein Prozeß der Auslese und Uniformierung des Musikgeschmacks ein. Der Anteil der E-Musik, der in Europa bis in die 50er Jahre noch 40 % des Schallplattenverkaufs betrug, sank kontinuierlich.

Ein weiterer Schritt war die Gründung der ersten kommerziellen Radiostation 1920 in Pittsburgh. Noch einmal kam es zu einer Umwälzung der Hörgewohnheiten. Die sozialen Bezüge von Musik, die an die Vermittlung durch Personen gebunden waren, wurden aufgehoben. Mußte früher das Publikum sich in das Musikstück hineinhören, wurde dies nun umgekehrt: Das Musikstück klingt in die Arbeitswelt der Masse hinein und muß sich seine Aufmerksamkeit erst suchen. Darum gingen Schallplatte und Rundfunk einen Medienverbund ein: Der Rundfunk braucht die Popularmusik und die Popularmusik die Werbung des Rundfunks. Der Musikhörer wird durch das Medium Radio zur Passivität verbannt. „...So war eine Nivellierung des Musikge-

schmacks und eine Regression[8] des Hörens unvermeidbar. Die „Musiktapete" ist zwangsläufiges Resultat des Mediums Radio und seiner Nutzbarkeit."[9] Mit der Erfindung des freien Wettbewerbs, der „Hitparade", im Bereich des Musikhörens wurde der Gipfel der Kommerzialisierung erreicht: Der Wert von Musik wird seither an ihrer Verkäuflichkeit gemessen. Der Titel, der die höchsten Verkaufszahlen erreicht, gelangt auf Platz eins der (immer) aktuellen Hits. Popularität wird zum Höchstmaß der Werte.

3. Afro-amerikanisierung[10] der Popularmusik

Die Skizze der Entstehung der Popularmusik wäre unvollständig, richtete man nicht auch einen Blick auf die afro-amerikanische Musik. Mit dem Jahr 1955, dem Geburtsjahr der Rockrevolution, hat die afro-amerikanische Musik ihren Siegeszug über das europäische Musikempfinden angetreten. In diesem Jahr wurde durch den Film „Blackboard Jungle" der Musiktitel „Rock around the clock" von Bill Haley weltbekannt. Diese neue Musik setzte eine ganze Generation Jugendlicher in Bewegung. Im Protest gegen die eigenen kulturellen Werte des Abendlandes griffen die weißen Jugendlichen Amerikas auf die Musik ihrer farbigen Mitbürger zurück. Die eigenständige schwarze Popularmusik, Rhythm & Blues genannt, wurde aus dem Ghetto geholt und drang über Radio und Film in alle Welt. Der Aufbruch der Jugend stand für Körperlichkeit, Sexualität und Befreiung von „Verklemmungen". Zugleich wurde diese Bewegung sofort kommerzialisiert und als neuer Markt entdeckt. Der Rock'n'Roll offenbart die Zweischneidigkeit aller Popularmusik. Er beinhaltet die Betonung des Körperbetonten, Ursprünglichen, Vitalen der schwarzen Musik und der zugleich vollendeten Technisierung der Musikindustrie. Damit wird der Gegensatz von Mensch und Maschine scheinbar überbrückt. Eine industriell produzierte Musik wurde zum Mittel des Protestes gegen das Industriezeitalter und seine Technik.

Die fünfziger Jahre in Amerika wurden „silent fifties", stumme Fünfziger, genannt. Wirtschaftswachstum und Wohlstand hatten als Prototyp des Jugendlichen den „Teenager" hervorgebracht, dessen Verhalten vom Konsum bestimmt wurde: „Teenagerverhalten war Freizeitverhalten, war Hingabe an Vergnügungen wie Kinos, Motorroller, Eisbars und Jazzklubs."[11] Das war zu-

8 Regression (=Rückschritt) meint in der Psychologie ein Verhalten, das aufgrund unerfüllter Wünsche und der daraus entstehenden Enttäuschung darauf mit der Rückkehr zu einer Verhaltensstufe reagiert, über die man entwicklungsmäßig schon hinaus war.

9 *Flender/Rauhe*, Popmusik, S.57.

10 Afroamerikanische Musik ist ein Fachbegriff in der Musikwissenschaft und bezeichnet das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen west-afrikanischer und europäisch-abendländischer Musik auf dem amerikanischen Kontinent. Afro-amerikanisierung bezeichnet also keine ethische Wertung, sondern eine kulturelle Entwicklung.

11 Ilse *Kögler*, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion, Graz/Wien/Köln 1994, S.40.

gleich der große Absatzmarkt der Plattenfirmen und Kinofilme. Gegen Anpassung und Konsum kam es zum Protest der Beat Generation. Zu einer Massenbewegung wurde dieser Protest aber erst durch den Rock'n'Roll. Der Rock'n'Roll ist eine Übernahme der schwarzen Musik, des Blues der afro-amerikanischen Bevölkerung. Diese Musik ist geprägt von vier Merkmalen:

Grundlage afrikanischer Musik ist der **Beat**, ein völlig gleichmäßiger, fester Grundschlag. Dieser Rhythmus muß gar nicht zu hören sein, prägt aber vom Gefühl her die Musik. Über diesem Grundschlag lagern sich andere melodische und rhythmische Abläufe, die auch zwischen die Schläge des Beat fallen und daher off-beat genannt werden. Dieses erste entscheidende Merkmal afrikanischer Musik ist dem europäischem Musikempfinden entgegengesetzt. Denn in der abendländischen Musik ist die Melodie die Grundlage der Musik und auch des Rhythmus. Durch die Rock- und Popmusik ist allerdings das Musikempfinden, zumindest der Jugendlichen, afro-amerikanisiert: Melodiebezogene Musik wird als langweilig empfunden. Es fehlt (von der Empfindung her) der beat. Für viele Jugendliche wird ein Gemeindegesang solange als alt und fade empfunden, wie nicht der Melodie der Grundschlag des Beats unterlegt wird. Ob das gesungene Lied 1530 oder 2000 komponiert wurde, bleibt dabei unerheblich.

Ein zweites Merkmal afrikanischer Musik ist der Wechselgesang von **Call & Response**, Ruf und Antwortruf. Ursprünglich wurde der Ruf des Vorsängers durch die Gemeinschaft aufgenommen, verstärkt und beantwortet. Auf diese Weise gehen Sprache und Musik eine Symbiose ein, die dem Afro-amerikaner zur Energiequelle wird.[12] In einer Aneinanderreihung von Bildern wird die Wirklichkeit beschworen. Diese Vorgänge sind in jedem Popkonzert zwischen Star und Fangemeinde, ebenso in amerikanisch-baptistischen Pfingstgemeinden zwischen Prediger und Gemeinde zu beobachten.

Ein drittes Merkmal ist die **Bluestonalität**. Afrikanische Musik geht von einer Tonleiter aus, die aus sieben je gleich großen Tonschritten aufgebaut ist, also im Gegenüber zu der uns geläufigen Tonleiter keine Halbtonschritte kennt. Dadurch kommt es im Vergleich zu der uns geläufigen Tonleiter besonders zwischen der 3. und 4. und der 7. und 8. Stufe der Tonleiter zu Differenzen. Durch die Benutzung europäischer Instrumente und dem gleichzeitigen Beibehalten der Dreiviertelton-Intervalle kam es zu dem, was weiße Ohren als „dirty intonation" (= unsaubere Intonation) bezeichneten. Daher die Bezeichnung „blues", wehmütige Stimmung, Trauergesang. Die weißen Musiker versuchten die Schwarzen zu imitieren, indem sie die Stimme drückten und schrieen. Auch dieser Effekt ist in Rockkonzerten bis heute zu hören.

Ein letztes Merkmal ist die **Parallelisierung der Stimmführung**, die zu einer leicht eingängigen Mehrstimmigkeit führt.

---

12 J.*Jahn/Munter*, Blues and Worksongs, Düsseldorf 1958, S.228: „Durch Musik und Gesang ruft der Afrikaner Kraft herbei, die nach seiner Anschauung die eigentliche Arbeit leistet, während sein eigenes Arbeiten nur Zutun ist."

Durch diese vier Merkmale afro-amerikanischer Musik entsteht eine Form der Erregung, die letztendlich das Ziel hat den Menschen in Ekstase zu versetzen: „Es entsteht ein zwanghaftes Bedürfnis nach entspannendem Ausgleich, und das ist die eigentliche Quelle der Erregung. Diese Erregung wiederum verwandelt ihre Energie in mechanische Bewegung und wird dadurch zum Antriebsfaktor für Arbeit und Fortbewegung. Äußert sich diese Energie indes als geistige Erregung, dann wird sie zur Ergriffenheit, Besessenheit und Ekstase."[13] Damit wird das Erbe afrikanischer Stammeskulturen sichtbar.[14]

Vom Blues her ist die afrikanische Musikalität unverändert über den Vorläufer Rhythm & Blues in den Rock´n´Roll eingedrungen. Bis in die fünfziger Jahre gab es einen strikten Boykott schwarzer Musik durch die weiße Bevölkerung. Schwarze Tanz- und Unterhaltungsmusik konnte sich jedoch über Schallplatten und eigene Radiosender immer weiter ausbreiten. „Rhythm & Blues war laut, derb, manchmal vulgär und erotisch, gedacht als unbekümmerte Unterhaltung und Musik für den Körper."[15] Erst die Verschlagerung mit Elementen der weißen Unterhaltungsmusik, wie melodische Stimmführung, harmonische Gestaltung und ausgearbeitetes Begleitarrangement machte die Musik für Weiße hörfähig. In diesem Moment der Musikentwicklung drangen die jungen Teenager auf den Markt. Sie waren auf der Suche nach einem erotisch durchdrungenem Körpergefühl, das zugleich den Protest gegen die Elterngeneration zum Ausdruck brachte. Dies fanden sie im Rock'n'Roll. Weiße Jugendliche kauften schwarze Rhythm & Blues Platten. So kam es dazu, daß nun auch weiße Radiosender diese Musik spielten, unter dem Namen Rock'n'Roll. Der Durchbruch weltweit gelang 1955 mit dem Film Blackboard Jungle (deutsch: Saat der Gewalt), in dessen Vorspann Bill Haleys „Rock around the clock" zu hören war.

Die weitere Entwicklung sei hier nur kurz angedeutet. Sie kann vorweg mit dem Stichwort „vom Rock zum Pop" umschrieben werden. Jugendprotest und Jugendkultur hat in immer neuen Anläufen den Aufstand gegen Konsum und Vermarktung betrieben. Die entstehende Protestmusik wurde jedoch sofort vermarktet und für den Markt gezähmt. Es kam in immer neuen Phasen zur Verschlagerung, damit aber auch zu immer neuen musikalischen

13 A.M.*Dauer*, Jazz, die magische Musik, Bremen 1961, S.21.

14 Der Krankenheilungsritus der Digo, den Thomas *Maler*, Musik und Ekstase in einer ostafrikanischen Medizinmann-Praxis, in: Musiktherapie 2, hg. von H.Willms, 1977, S.29-45 beschreibt, könnte zugleich auch ein Rockkonzert oder eine moderne Techno-Party vor Augen haben. In einer ersten Phase wird ein pulsierender Schlag auf den Trommeln intoniert, der der Frequenz des Herzschlages entspricht (72MM). Der Trommelrhythmus wird durch das Ausfüllen des Grundschlages verdichtet. Die zweite Phase geht in Polyrhythmik über, die den Grundschlag verdoppelt und schließlich völlig aufhebt.

15 I.*Kögler*, Sehnsucht, S.26.

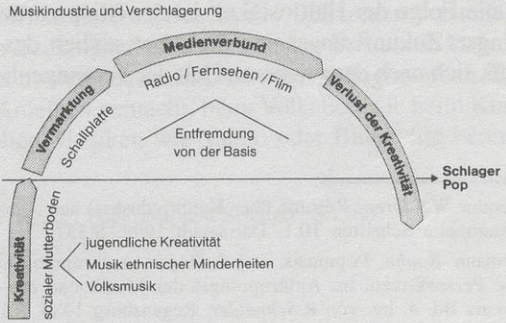
Aufbrüchen. Hier seien nur folgende Stichworte genannt: Rock´n´Roll der fünfziger Jahre; die Beatles und die Jugendkulturen der Mods, Rocker und Skinheads in den sechziger Jahren, dazu die Hippie-Bewegung in Amerika; die Ausweitung in die Extreme in den siebziger Jahren zwischen LSD inspirierter und fernöstlicher Musik über Jesus Christ Superstar, bis Punk und Discosound; in den achtziger Jahren dann eine weitere Vielfalt der Stile: Hip-Hop, Rap, House, Heavy Metal, Neue Deutsche Welle...; die neunziger Jahre haben als auffälligste Erscheinung die Techno-Kultur hervorgebracht.[16] Mit Designer-Drogen und harten Tanzrhythmen, die ganz auf Text und Aussage verzichten, wird die Ekstase herbeigezwungen. Im Techno wird augenfällig wie sehr mit der Musikkultur eine neue Form der Religiosität entstanden ist.

In immer neuen Anläufen entstehen neue Musikstile mit ihren Subkulturen. Ein Ende ist nicht abzusehen. Das Schema ist jedoch immer gleich: aus einem Bereich kreativer, volkstümlicher Musik ethnischer Minderheiten formt sich ein neuer Musikstil, der sofort vom Markt, von Schallplattenindustrie und Medienverbund (Radio/Fernsehen/Film/Videoclip) aufgenommen und mediengerecht vermarktet wird. Damit stabilisieren und verbreiten die Medien die Subkultur, die doch als Protestbewegung ihren Ursprung hatte. Erreicht die Vermarktung eine zu große Intensivität, wird aus der Protestbewegung eine Massenbewegung, an deren Ende das Absterben der Bewegung mangels Kreativität steht. So werden Musikstile zu modischen Erscheinungen, die kommen und gehen. Zurück lassen sie eine kleine Fangemeinde, die diesen Musikstil weiter pflegt. Die Massenverbreitung von Popularmusik ist jedoch auf neue Impulse angewiesen, um den Konsum in Gang zu halten. Die Musikindustrie ist immer auf der Suche nach neuen verkaufsträchtigen Musikimpulsen. Nichts ist vor ihrem Zugriff sicher.[17]

So konnte beispielsweise auch der gregorianische Choral, natürlich in afro-amerikanisierter Aufbereitung, zu einem Verkaufsschlager werden. Was in diesen Kreislauf hineingerät, wird zwangsweise popularisiert und damit

16 Für Einzelheiten verweise ich auf I.*Kögler*, Sehnsucht.

17 Fl*ender* und *Rauhe*, Popmusik, S. 156-159, erläutern diesen Kreislauf mit einem einprägsamen Schema:



seinem Ursprung entfremdet. Es ist Popularmusik. Das ist der gemeinsame Nenner dieses Konglomerats von Musikstilen und -kulturen. Wesentlich dafür sind die Massenmedien, die „Kulturindustrie": „Sie fügt Altgewohntes zu einer neuen Qualität zusammen. In all ihren Sparten werden Produkte mehr oder minder planvoll hergestellt, die auf den Konsum durch Massen zugeschnitten sind und in weitem Maß diesen Konsum von sich aus bestimmen... Während die Kulturindustrie dabei unleugbar auf den Bewußtseins- und Unbewußtseinsstand der Millionen spekuliert, denen sie sich zuwendet, sind die Massen nicht das Primäre, sondern ein Sekundäres, Einkalkuliertes; Anhängsel der Maschinerie. Der Kunde ist nicht, wie die Kulturindustrie glauben machen möchte, König, nicht ihr Subjekt, sondern ihr Objekt."[18] Damit verweist die Entstehung der Popularmusik auf die mit ihr gegebene religiöse, besser noch mythische Funktion.

4. Popularmusik als neue Religion?

Aus der Geschichte der Entstehung der Popularmusik wird deutlich, wie diese Musik auch eine religiöse Dimension entfaltet. Hermann Rauhe vertritt die These, „daß das Wesen der Popularmusik ihre Fähigkeit sei, Mythen zu schaffen"[19]. Als Beispielgeschichte zieht er 2.Mose 32, die Erzählung vom Goldenen Kalb heran.

In dieser Erzählung sind die vier grundlegenden Merkmale der Popularmusik enthalten:

1. Das Volk Israel ist in einer Übergangsphase, in einem transitorischem Stadium. Herausgeführt aus Ägypten und auf dem Weg in das verheißene Land ist das Volk Israel in einer tiefgreifenden Phase innerlicher wie äußerlicher Veränderung. Verstärkt wird diese Situation dadurch, daß Mose, ihr Anführer, sie verläßt um auf den Berg Sinai zu gehen. Das Volk wird daraufhin völlig haltlos. „Als aber das Volk sah, daß Mose ausblieb und nicht wieder von dem Berge zurückkam, sammelte es sich gegen Aaron und sprach zu ihm: Auf, mach uns einen Gott, der vor uns hergehe! Denn wir wissen nicht, was diesem Mann Mose widerfahren ist, der uns aus Ägyptenland geführt hat" (2.Mose 32,1).

2. Die Folge der Haltlosigkeit ist der Blick zurück, die Regression. Existenzangst, Zukunftsangst und die Abwesenheit des Anführers veranlassen das Volk sich nach dem sicheren Halt der Vergangenheit zu sehnen. Der Blick

18 Theodor W.*Adorno*, Résumé über Kulturindustrie, aus: Ohne Leitbild. Parva aesthetica, Gesammelte Schriften 10.1, Darmstadt 1998, S.337.

19 Hermann *Rauhe*, Popmusik und Schlager: Anthropologische Aspekte und pädagogische Perspektiven, in: Anthropologie der Musik und der Musikerziehung, Musik im Diskurs Bd. 4, hg. von R.*Schneider*, Regensburg 1984, S.152.

richtet sich hier wie bei der Wüstenwanderung zurück „nach den Fleischtöpfen Ägyptens".

3. Für das fehlende Leitbild wird eine Ersatzfigur, ein Übergangsobjekt, eingesetzt. Um zu vermeiden, daß Angst und Panik überhand nehmen, fabriziert Aaron das Goldene Kalb. Das Volk identifiziert sich mit diesem Götzenbild, das ja aus dem von ihm geopferten Goldschmuck gefertigt wurde. Von diesem aus Gold gegossenen Kalb sagt das Volk: „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägyptenland geführt hat!" (2.Mose 32,4).

4. Am Ende stehen Musik und Tanz, die eine Bewußtseinsveränderung bewirken sollen: Die angestaute Angst und Ungewißheit wird im lärmenden Gesang übertönt. Das Volk setzte sich, „um zu essen und zu trinken, und sie standen auf, um ihre Lust zu treiben" (2.Mose 32,6). Als Mose zurückkommt und den Lärm hört, spricht er: „...lärmenden Gesang höre ich." (2.Mose 32,18).

Mit dem Begriff des „Goldenen-Kalb-Syndroms" ist das Phänomen der Popularmusik umrissen: Popularmusik entsteht in gesellschaftlichen Übergangsphasen; sie ist geprägt vom Rückblick und Rückzug (Regression) des Individuums; sie schafft ein kollektives Übergangsobjekt, auf das sich die Wünsche und Sehnsüchte richten und führt zu einer Bewußtseinsveränderung.[20]

Eine Schlüsselrolle nehmen dabei die Übergangsobjekte ein. In einer mehr emotional als verbal erfaßbaren Weise ist Popularmusik von einem „Überbau von suggestiven Bildern und diffusen Schlüsselbegriffen"[21] umgeben. Die Defizite der modernen Industriegesellschaft werden durch die Popularmusik aufgefangen, wie ein Trostpflaster, das zwar nicht heilt, aber betäubt. Dem realen Unterbau von seelischen Leiden, „wird also ein Überbau von `künstlichen Prothesen´ in das Seelenleben des Industriemenschen eingepaßt"[22]. An dieser Stelle entstehen die neuen Mythen[23], die die Funktion eines Übergangsobjektes haben. Das Verständnis der Popularmusik kann sich daher nicht zuerst am Text, noch am Genuß der Musik festmachen. Auf einer meist verborgen liegenden Ebene geht es um einen Mythos, der erzählt wird. Nicht der Text, sondern der Kontext enthält die gewichtige Botschaft. Die Popularmusik greift auf Vorhandenes und Bekanntes zurück, nimmt Splitter des Alltagslebens auf, so daß der Schein des Bekannten entsteht. Doch enthält sie unter diesem Deckmantel eine ganz andere Botschaft. Popularmusik ist parasitär: „Sie ist niemals authentisch, sondern plagiatorisch. Die Popularmusik hat immer Anleihen gemacht: beim Volkslied wie beim Kunstlied oder später bei ethnischen Musiken wie Tango oder Blues. Sie benutzt die

20 Für den Nachweis siehe *Rauhe*, Popmusik und Schlager, S.156ff.

21 *Flender/Rauhe*, Popmusik, S.41.

22 A.a.O.37.

23 Vgl. Anm. 1.

Aura authentischer Musikformen, um mit ihnen eine ganz andere Aussage zu verschlüsseln. Das gleiche gilt für die Texte. Sie sind latent poetisch, aber niemals authentisch poetisch, sie sind latent ideologisch, aber nie offen ideologisch, sie sind latent politisch, aber nie wirklich politisch, sie sind latent gesellschaftskritisch, jedoch niemals der Sache auf den Grund gehend."[24] Für die Popularmusik mit christlichen Texten muß man wohl hinzufügen: Sie sind latent christlich, aber niemals wirklich christlich. Denn nicht der Text ist die Botschaft, sondern der Kontext. Die Form ist hier wichtiger als der Sinn. Der Hörer taucht in den Musiksound ein. Er kriecht gleichsam in diese rhythmisch pulsierende Klangwelt hinein, um auf diesem Wege der Regression, des Rückzugs in wohlige Geborgenheit und emotionale Sicherheit einer feindlichen Welt zu entkommen. So kann der Hörer sich aus der Umwelt ausklinken und in die heile Welt klanglicher Geborgenheit flüchten. Die Botschaft der neuen Alltagsmythen lautet: „Das ist dein Gott!" Dazu tritt die soziale Funktion, daß im Konzert, in der Disco, auf der Love-Parade der Einzelne untertaucht in die Gemeinschaft, in die Fangemeinde. Die Jugendgruppe, die sich über den gemeinsamen Musikgeschmack definiert, ist eine religiöse Gemeinschaft: Sie äußert sich im gemeinsamen Opfer, dem Kauf der Musik, und dem Souvenirhandel, der sich wie ein Reliquienhandel gebart; sie äußert sich in der Kleidung, die bis in die Farbe der Schnürsenkel genormt sein kann; sie folgt dem DJ als ihrem Priester und zelebriert einen Kult, der sich um Musikboxen schart; sie vereint ihre Anhänger bei lärmenden Rhythmen zum Tanz um das Goldene Kalb, das sich als pures Geschäft mit den Sehnsüchten der Menschen entpuppt.

Die Sehnsucht nach Liebe und Geborgenheit ist für den vereinzelten Menschen der Industriegesellschaft die treibende Kraft. Die Alltagsmythen sprechen ihn daraufhin an. Wider erwarten ist unsere Postmoderne nicht in purer Säkularität, im nackten Atheismus aufgegangen. Die Sehnsucht nach Religion wird immer kräftiger, je stärker die Kräfte der Rationalisierung und Technik das Leben prägen. Doch sind es nicht mehr die großen Religionen, die die Antwort auf die Sinnfrage geben. An ihre Stelle ist die Welt selbst getreten, die wieder bereitwillig Funktionen von Religion übernimmt. Aufklärung ist in Anti-aufklärung umgeschlagen.[25] Konsum, Kunst und auch Musik haben sich voll Religiosität gesogen. Der Soziologe Michael Ebertz

24 *Flender/Rauhe*, Popmusik, S.46.

25 T.W.*Adorno*, Résumé über Kulturindustrie, S.345: „Der Gesamteffekt der Kulturindustrie ist der einer Anti-Aufklärung; in ihr wird...Aufklärung, nämlich die fortschreitende technische Naturbeherrschung, zum Massenbetrug, zum Mittel der Fesselung des Bewußtseins. Sie verhindert die Bildug autonomer, selbständiger, bewußt urteilender und sich entscheidender Individuen." Dies kann theologisch betrachtet nicht anders sein. Der „vermeintlich freie Wille" ist immer nur eine verhüllte Herrschaft des Teufels, der den Menschen reitet, wohin er will.

spricht von der „Dispersion des Religiösen“[26]. Religion gibt es nicht mehr greifbar vermittelt, an Kirche und Sakramente gebunden. Der Geist weht jetzt wo er will. Allerdings ist es nicht der Heilige Geist. Religion gibt es in Spuren verstreut an vielen Orten. „Religion ist nicht zerstört, sie ist in unserer Alltagswelt zerstreut.“[27] Alltagsmythen versprechen das Bedürfnis nach Erhebung über den Alltag, die Sehnsucht nach der Erfahrung einer Mächtigkeit, das Erleben einer Macht, die schützt, ordnet und stärkt, zu erfüllen. Als Medium dieser Alltagsmythen bietet sich die Popularmusik an. Denn ihr Wesen besteht in der Fähigkeit, Mythen zu schaffen. Rolf Tischer formuliert: „Rock- und Popmusik vereinnahmt, gebraucht und mißbraucht auf spezifische Weise religiöse Traditionen. Sie bedient sich in letzter Zeit ganz unbekümmert im Symbolvorrat an Sounds, Worten und Bildern, den die tradierten Religionen bereithalten. Sie schöpft zudem aus dem Arsenal archaischer und moderner religiöser Symbole, die nicht auf eine bestimmte Religion beschränkt sind... Mit religiösen Symbolen, Metaphern und optischen Zeichen läßt sich nämlich trefflich spielen, provozieren, (vermeintliche) Sinntiefe anzeigen.“[28] Popularmusik ruft auf zum Tanz um das Goldene Kalb. Sie tritt mit dem Anspruch auf, religiöse Funktionen zu erfüllen, und ist doch nicht Religion. Sie trägt das Gewand des Säkularen und ist doch mit Mythen angereichert. Sie nimmt religiöse Funktionen in Anspruch um des schnöden Gewinns willen. „Was an der Kulturindustrie als Fortschritt auftritt, das unablässig Neue, das sie offeriert, bleibt die Umkleidung eines Immergleichen; überall verhüllt die Abwechslung ein Skelett, an dem so wenig sich änderte wie am Profitmotiv selber, seit es über Kultur die Vorherrschaft gewann.“[29]

5. Zwei Beispiele von Alltagsmythen in der Popularmusik

Die Toten Hosen, „Auf dem Kreuzzug ins Glück“

Die Düsseldorfer Rockband, die unter der Stilrichtung Wave geführt wird, brachte im Juli 1990 die LP „Auf dem Kreuzzug ins Glück“ heraus, die rasch Nummer 1 der Hitparade wurde. Schon vorher wurde eine Maxi-Single vor-ausgekoppelt: „Alles wird gut“. Auf dem Cover[30] ist eine Kreuzigungsszene von Rubens leicht verfremdet zu sehen. Anstelle der Kreuzesinschrift, INRI, ist das Bandkürzel, D.T.H, und die Worte „alles wird gut“ über dem Gekreuzigten zu lesen. Im Text heißt es:

26 Michael N. *Ebertz*, Kirche im Gegenwind: zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg i.Br. 1997.

27 Michael *Nüchtern*, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem, Stuttgart 1998, S.8.

28 Rolf *Tischer*, Postmoderner Synkretismus im Bereich der Rock- und Popmusik, in: Bubmann/Tischer, Pop & Religion, S.29f.

29 T.W.*Adorno*, Résumé über Kulturindustrie, S.339.

30 Virgin-Schallplatten, 613 193-213.

„Hab keine Angst vor Dunkelheit, frag nicht, wohin wir gehen. Wir stolpern einfach vorwärts durch ein weiteres Jahrzehnt. Mit vollem Bauch und leerem Kopf und auf einem Auge blind, auf der Suche nach Zufriedenheit und irgendeinem Sinn. Wir sind auf dem Weg in ein neues Jahrtausend, Wunder werden am Fließband hergestellt... Es ist ein Reich der Träume, in dem Milch und Honig fließt, in dem alle Menschen glücklich sind und jeder jeden liebt... Du und ich, wir sind auserwählt. Steh auf und komm mit!"

Hier wird ein Mythos aufgebaut. Bruchsteine, religiöse Fetzen, werden mit ironischer Zeitkritik und der Sehnsucht nach Glück verbunden. Das Lied und seine Darbietung entziehen sich einer Sach- und Wortanalyse. Die Botschaft des Myhos, „alles wird gut", liegt auf einer anderen Ebene. Unter Ausschaltung des Bewußtseins wird emotional vollzogen, was rational jeder Mensch mit gesundem Verstand als Trug und Scheinwirklichkeit erkennt: Im Vollzug der Musik wird und ist alles gut, findet der Hörer Geborgenheit, werden seine Sehnsüchte gestillt. Anstelle der Realität wird eine Traumwelt, ein Mythos, aufgebaut.

Anbetungslieder, „Steh auf Gemeinde Jesu"

Vor solchen säkularen Mythen schützt auch ein christlicher Text nicht. Selbst wenn im guten Glauben die Popularmusik als missionarisches Mittel in den Dienst genommen wird, kann es zur Bildung von Alltagsmythen kommen. Gerade Gruppen, die sonst der Kirche Anpassung an den Zeitgeist vorwerfen, sind bereit sich in der Musik ganz dem Zeitgemäßen hinzugeben. Nach der Methode „mit Speck fängt man Mäuse" kommt es zu einer „Instrumentalisierung der Musik, die ganz dem Werbezweck dient und der „message" strikt untergeordnet ist, verbunden mit einer bedenkenlosen Anpassung an die gewählte Mode, ohne Rücksicht auf das Verhältnis von Gehalt und Gestalt, das für jede künstlerische Äußerung wesentlich ist."[31]

Bei den sogenannten Anbetungsliedern findet man beispielsweise folgenden Text:

„Steh auf Gemeinde Jesu, steh auf, mach dich bereit! Der Tag bricht an, der Tag des Sieges deiner Herrlichkeit. Erkenne deine Stärke, erkenne deine Kraft! Gott selbst hat dich bereitet zu zerschlagen Satans Macht. Gott ist Jesus, ein starker Held, ein Siegesmann, Gott ist Jesus, im Siegeszug geht er uns selbst voran."[32]

Im schicken, amerikanischen Schlagerstil gesungen, mit einprägsamen, zupackendem Rhythmus, in vielfacher Wiederholung. Die christologischen Aussagen sind dem Publikumsgeschmack angepaßt, das Kreuz entfernt.

31 Ulf *Priemer*, Marsch für Jesus oder The Way to Happiness? Fragen zur Popmusik in der religiösen Szene, aus: H.-C.Gosmann/G.Lademann-Priemer/J.Möller (Hg.), Identität und Dialog. Christliche Identität im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, Hamburg 1995, S.188.

32 Du bist Herr 2, Anbetungslieder, Hänssler-Verlag, Best.Nr.99.527.

Aber es ist nicht so sehr der Text, der anstößig ist, sondern das, was in diesem Popularsong geschieht: Auch hier wird ein Mythos angestimmt. Gegen eine differenzierte Weltsicht, beispielsweise der Zwei-Reiche Lehre oder der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird hier im Höhenflug der Gefühle emotional die Kraft Gottes vergegenwärtigt. Alles worthafte Bedenken und Erfassen wird auf der Ebene der Gefühle unterlaufen. Der Hörer begibt sich unter Ausschaltung seines Verstandes in die Arme des Mythos von der Kraft und Macht. Er überspringt die Welt und wähnt sich von der Kraft in den Himmel gerissen.

II. Gemeindegesang

Die angeführten Beispiele sollten verdeutlichen, daß Popularmusik nicht eine Frage des guten oder schlechten Geschmacks ist. Denn allein schon der Begriff Popularmusik selbst vereint eine Fülle von Musikrichtungen, die in schärfstem Gegensatz zueinander stehen: Von Classic Rock bis Death Metal. Und doch ist ihnen eines gemeinsam: sie sind in das Gewand neuer Mythen gehüllt. Popularmusik ist ein markantes Beispiel neuer Religiosität. Diese Musik umstrahlt eine religiöse Wertigkeit und ist von einem religiösen Schein umgeben. Sie gleicht einer immerwährenden Meßliturgie mit der ständigen Aufforderung und Zusage, an der Verwandlung (Transsubstantiation) von altem Sein in heiligen Schein teilzubekommen.[33] Mit diesen Feststellungen ist ausgesprochen, daß es in der Frage des Verhältnisses von Popularmusik und Gemeindegesang um die Frage des rechten Gottesdienstes geht. „Der Streit um die Kirchenmusik wird symptomatisch für die tiefere Frage, was Gottesdienst sei"[34].

Nun kann Popularmusik nicht einfach pauschal abgelehnt, sondern muß differenziert betrachtet werden. Zunächst einmal kommt ein Großteil der Popularmusik für den Gottesdienst gar nicht in Betracht.

Peter Bubmann und Rolf Tischer[35] unterscheiden folgende Typisierungen der Popularmusik unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zu religiösen Vorstellungen und Handlungen:

1. Popularmusik mit synkretistisch-religiösen Elementen
   -die konsumorientierte postmoderne Religionsform (Rock- und Popmusik)
2. Meditative Musikspiritualität im Kontext der New Age-Bewegung (New Age Musik)

---

33 Vgl. Michael *Nüchtern*, „Wie hast du´s mit der Religion?". Wandlungen der religiösen Landschaft, EZW-Texte 1998/143, S.8 und ausführlicher dazu: Norbert *Bolz*, David *Bosshard*, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995.

34 Joseph Kardinal *Ratzinger*, Liturgie und Kirchenmusik, Eröffnungsvortrag beim VIII. Internationalen Kirchenmusikkongreß, Rom 1985, in: Musica Sacra 106 (1986), S.3.

35 Pop & Religion, S.16-125.

3. Okkulte oder satanistische Rockmusik als Formen subkultureller Gegenreligion (Okkultmusik)
4. Kommerzielle Volksmusik als Form volksverbundener Heimatreligion (Heimatmusik)
5. Populäre Werke der Musiktradition als Bestandteil der Zivilreligion (Melodien klassischer Werke bis hin zum Classic Rock)
6. Populäre Musik als Teilkultur kirchlicher Religiösität (Gospelrock bis Sacropop)

Aus den genannten Bereichen der Popularmusik kann nur der letzte Bereich unser Thema betreffen. Es bleibt allerdings zu beachten, daß die anderen fünf Typenbereiche der Popularmusik die Popularmusik im kirchlichen Bereich stark beeinflussen.[36] Die Bandbreite moderner christlicher Popularmusik, die unter dem Punkt 6 zusammengefaßt ist, ist enorm weit. Aus den verschiedensten Stilbereichen werden Anleihen gemacht. Es ist daher nicht einfach darauf zu antworten, nach wessen Musikgeschmack sich denn eigentlich die Kirche richten solle? Je nach Antwort auf diese Frage wird der Gebrauch der Popularmusik in der Kirche verschiedene Wege gehen. Ausgehend von der jeweiligen Funktion im Lebenszusammenhang unterscheidet Peter Bubmann[37] vier Hauptbereiche populärer christlicher Musik:

-evangelistische Musik,
die auf die Elemente der jugendkulturellen Subkulturen zurückgreift[38].
-liturgische und religionspädagogische Popularmusik, die popmusikalische Stilmittel mit deutscher Songtradition verbindet und vor allem auf den Kirchentagen gepflegt wird[39].
-sozialengagierte Musik christlicher Liedermacher,
deren Einfluß aber im Abnehmen begriffen ist.
-spielerisch-spirituelle Musik,
die in Parallele zur meditativen New-Age-Musik steht.

36 Man kann sogar sagen, daß der unter 1. genannte Bereich der Popularmusik die alles bestimmende Macht ist. Alle anderen Bereiche sind Folgeerscheinungen. Vielleicht ist es eher die Kommerzialisierung, die in die entlegensten religiösen Winkel vordringt, und gar nicht die missionarische Kraft, die sich dieser Formen aus freien Stücken bedient. Sind die hier vermeintlich Gestaltenden vielleicht nur gegängelte Rädchen in der alles zermalmenden Maschinerie der Kulturindustrie?

37 Populäre christliche Musik - ein Überblick, aus: Kirche und Kultur in der Gegenwart. Beiträge aus der evangelischen Kirche. Im Auftrag des Kirchenamtes der EKD hg. von H.*Donner*, Hannover 1996, S.77-84.

38 Bubmann verweist darauf (a.a.O.S.78), daß es dabei immer wieder „zu kulturellen Ungleichzeitigkeiten" kam: während die städtische Jugendszene schon längst dem neuesten Schrei nachrennt, begnügt sich die evangelistische Popularmusik noch mit den Stilmitteln von vorgestern.

39 Peter Janssens hat dafür den Begriff „Sacropop" geprägt. Auch hier ist noch einmal sehr differenziert zu unterscheiden, da die Grenze zwischen den Bereichen Neues Geistliches Lied und Popularmusik fließend sind. Durch ein Arrangement, durch Instrumentalisierung und Rhythmisierung kann jede Melodie popularisiert werden. Hier gilt: Der Kontext macht die (Popular-)Musik!

Für unser Thema von Belang ist die zweite Gruppe innerhalb der christlichen Popularmusik, die von ihrem eigenen Anspruch Musik für den Gottesdienst und zum Gemeindegesang sein will. Für diesen Bereich der Popularmusik ist nun zu fragen, Popularmusik und / oder Gemeindegesang?

Um diese Frage beantworten zu können muß jedoch zuvor ein kurzer Überblick über die Kirchenmusik im Wandel der Zeiten stehen.

1. Kirchenmusik im Wandel der Zeiten

Musik ist eine den ganzen Menschen umfassende Kunst. Sie ist die musische Kunst schlechthin. Daher ist in vielen Kulturen bewußt, daß Töne Kräfte sind, die auf Leib, Seele und Geist wirken. Bei den Griechen bildeten Dichtung, Gesang und Reigentanz eine Einheit: die Harmonie von Text, Melodie und Rhythmus. Musik ist zum Guten wie zum Bösen hin offen. Sie kann den Charakter des Edlen tragen oder zur Verderbnis der Sitten führen. Die christliche Kirche hat in ihren Anfängen die vielfältige heidnische Musik nicht aufgenommen. Sie richtete ihre Musik von Anfang an am jüdischen Gottesdienst, insbesondere am Gesang der Psalmen aus.[40] Schon im Neuen Testament selbst wird auf Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder verwiesen (Epheser 5,19 und Kolosser 3,16). Eine ganze Reihe von Liedern (Cantica) sind uns im Neuen Testament überliefert: das Magnificat (Lobgesang der Maria, Lk.1,46-55), das Benedictus (der Lobgesang des Zacharias, Lk.1,68-79), das Nunc dimittis (der Lobgesang des Simeon, Lk.2,29-32)... Dazu kommt, daß auch die Einsetzung des Abendmahles, die grundlegend für die Feier des christlichen Gottesdienstes wurde, den Gesang der sogenannten Hallelpsalmen (Psalm 113-118) erwähnt: „Und als sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus an den Ölberg" (Markus 14,26). Als um 111/113 der jüngere Plinius als Statthalter von Bithynien eine Anzahl Christen verhaftet und verhört hatte, stellte er fest, daß es ihre Gewohnheit war an einem bestimmten Tage vor dem Morgengrauen zusammenzukommen und für Christus, ihren Gott, im Wechsel einen Hymnus zu singen.[41] Die Musizierweise dieser Anfangszeit ist nicht überliefert. Aber es ist deutlich, daß Dichtung und Gesang des christlichen Liedes von der jüdischen Kultmusik geprägt sind. Während der Ausbreitung des Christentums kam es dann auch zu einer Begegnung mit den wichtigsten Musizierpraktiken des mittelmeerischen Raumes, als deren wichtigstes Ergebnis der Choral zu nennen ist. „Choral ist

40 Auf die Musik im Alten Testament kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei aber betont, daß neben der Vielzahl der im AT erwähnten Instrumente das wesentliche Element der Musik der Psalmengesang darstellte. Daher ist die alttestamentliche Musik als wortbezogene Musik (logogen, s. II.4.1.) zu bewerten. In der Synagoge erhielt sich der Psalmengesang unter Ausschluß aller (!) Instrumente.

41 *Plinius* ad Trajan, Epist. X 96, in: C.Plinius Caecilius Secundus, Sämtliche Briefe, Stuttgart 1969, S.423.

ein Sammelbegriff für die einstimmige, instrumentfreie, weitgehend diatonisierte und nach den sogenannten `Kirchentonarten´ modal ausgerichtete musikalische Einkleidung der lateinisch-sprachigen liturgischen Texte der abendländischen katholischen Liturgien"[42]. Der Sprechgesang des jüdischen Psalmodierens und die altgriechische mousiké, die Einheit von Dichtung und Musik, wurden von den Christen aufgenommen, aber auch charakteristisch verändert. Das Verhältnis von Sprache und Musik wurde viel freier gehandhabt als beim alten Sprechgesang: „Die Musik kann so lange frei agieren und sich entwickeln, wie sie an das Wort Gottes und an den Glauben rückgekoppelt ist."[43] Das Wort ist tonangebend, drängt zur Vertonung, läßt aber dem musikalischen Ausdruck freien Lauf. Seine charakteristische Gestalt bekam der Choral unter Papst Gregor I. im 6. Jahrhundert. Mit dem Begriff Choral ist zugleich Entscheidendes über den Träger dieser Musizierweise ausgesagt. Das Wort Chorus ist im altchristlichen Sprachgebrauch mit dem Wort ecclesia (Kirche) bedeutungsgleich. Es konnte damit die ganze Kirche auf Erden gemeint sein, so daß chorus im Frühchristentum zugleich die singende und lobende Gemeinde bedeutete.[44] Daher kann man sagen, daß am Anfang der christlichen Musikgeschichte der Gemeindegesang steht.

Die ersten uns überlieferten altkirchlichen Hymnen (z.B. das Tedeum und Gloria in excelsis) sind Gemeindegesänge. Der gregorianische Choral ist der einstimmige liturgische Gesang der lateinischen Kirche. Aus der Geschichte der Mission sei folgende Überlieferung aus dem 9.Jahrhundert erwähnt:

„Unter den Nationen Europas waren es vorzüglich die Germanen oder Gallier, die sich immer wieder bemühten, die Süßigkeit dieses Gesanges zu erlernen. Sie waren aber durchaus nicht imstande, ihn unverderbt zu bewahren, teils weil sie leichtsinnig Eigenes in die gregorianischen Gesänge einmischten, teils wegen ihrer natürlichen Wildheit. Denn bei ihrem mächtigen Körperbau haben sie gewaltige Stimmen und können die gehörten Stimmen nicht sanft wiedergeben, weil die Heiserkeit ihrer Säufergurgeln sie die zarten Weisen mit Holpern und Stolpern und Schreien ausführen läßt, wie wenn ein Lastwagen vom Berge über Stock und Stein herabpoltert, und verwirrt und betäubt so die Sinne der Zuhörer, statt ihnen wohlzutun."[45] Diese Schilderung läßt das Bemühen und die Schwierigkeiten um den Gemeindegesang recht deutlich werden. Zugleich kann man erahnen wie der süße Gesang der Christen dem wilden (auch musikalischen) Treiben der Heidenvölker entgegengesetzt war. Der Verzicht auf Instrumente und Mehrstimmigkeit hat die Musik der Kirche über Jahrhunderte hin geprägt. Dieser Verzicht ist darin be-

42 Bruno *Stäblein*, Art. „Choral" in: MGG II, Kassel 1952, 1256.

43 *Flender/Rauhe*, Schlüssel zur Musik, S.141.

44 Walter *Blankenburg*, Art. „Chor" in: MGG II, Kassel 1952.

45 *Johannes Diaconus* (Biograph Gregors I.), zitiert nach Flender/Rauhe, Schlüssel zur Musik, S.146.

gründet, daß viele Instrumente und das Musikleben überhaupt vom Heidentum bestimmt waren. Musik und Tanz, Ekstase und Anrufung der heidnischen Götzen bildeten eine Einheit. Erst im Abstand der Jahrhunderte wurde die Musik, befreit vom Geruch des Götzendienstes und entledigt aller magischen Wirkung, in der Kirche weiter entfaltet. Die beginnende Mehrstimmigkeit und der zunehmende Gebrauch von Instrumenten im Hochmittelalter sind geprägt von der musica mathematica. Darin war der Blick des Musikers auf Gott gerichtet. Die Komposition war der Versuch des ehrfürchtigen Nachdenkens und Nachvollziehens von Gottes Schöpfungsgedanken. Im Hintergrund stand das Wort des Pythagoras: „Du hast alles geordnet nach Maß, Zahl und Gewicht." Diese Ordnung galt es in der Musik nachzuzeichnen. Um 1500 kam eine neue Art der Musik auf, die musica poetica. Im Zuge des Humanismus wurden Grammatik, Rhetorik und Dialektik betont. Musik als menschliche Tonsprache hatte sich einer neuen Aufgabe zugewandt: die Gesänge sollten alle Affekte des Textes zum Ausdruck bringen. Von dieser Aufgabe her ist auch die Entstehung der Instrumentalmusik zu betrachten. Um 1750 entstand die musica sensualis, die Homophonie. Die homophone Musik hat ihren Sitz im Herzen, in der Empfindsamkeit. Aufgabe der Musik ist es, die Herzen zu rühren. In dieser Aufgabe spiegelt sich der Pietismus und die beginnende Aufklärung wieder. Der Virtuose, das Genie, verdrängte den Gottesdienst. In diese Zeit fällt das dunkelste Kapitel des Gemeindegesanges, der fast gänzlich zum Erliegen kam. Als Gegenbewegung zum Zeitalter der Romantik und der Restauration entstand um 1920 die musica nova der Ersten Moderne mit Komponisten wie z.B. Arnold Schönberg, Alban Berg, u.a., aber zugleich auch eine neue Vokalmusik mit Hugo Distler, Ernst Pepping, Johann Nepomuk David, u.a.. Aus diesem musikalischen Aufbruch entstand die Kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung, die die Kirchenmusik in den Jahrzehnten von 1920 bis 1960 geprägt hat.

2. Kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung

Die kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung zog ihre Kräfte daraus, daß sie zwischen der Kirchenmusik der Reformationszeit und der Musik der eigenen Zeit eine Parallele zog. Die Musik der Reformationszeit wurde als durch drei Strukturelemente geprägt betrachtet:

1. Tonsprache

In die Zeit der Reformation fiel der Umbruch von der musica mathematica zur musica poetica, der Musik als Tonsprache. Damit traf das Anliegen Martin Luthers, die Frohbotschaft des Evangeliums auch mit musikalischen Mitteln zu verkündigen, auf eine Musikrichtung, die bereit war sich dem Wort unterzuordnen, sich der Aussage des Textes anzupassen und durch wortgezeugte Deklamation und freien Sprachgestus musikalisch zu intensivieren.

2. Gottesdienstliche Bindung

Als zweites tritt die gottesdienstliche Bindung hinzu. Kirchenmusik hat die Aufgabe der Verkündigung und des Gotteslobes. Das war die entscheidende Tat Luthers, daß er die Musik in den Gottesdienst einbezog. Die Musik der Reformationszeit entstand aus der Bindung an den Gottesdienst und für den Gottesdienst. Neben der liturgischen Musik im engeren Sinne wurde durch die Verkündigungsmusik ein weites Feld für fruchtbare schöpferische musikalische Betätigung geschaffen, die z.B. zur Entstehung der Kantaten und Oratorien führte.

3. Aktualität der musikalischen Sprache (Idiom)

Das dritte Merkmal ist der zeitgenössische Charakter der Musik. Außer den Hymnen und den gregorianischen Chorälen war der Weg noch nicht durch einen Ballast von Tradition versperrt. Andererseits schloß sich die neue Musik eng an die Gregorianik an, die ja selbst Sprechgesang ist. So war die musikalische Sprache in der Reformationszeit von Aktualität.

Diese drei Strukturelemente „zur Einheit verbunden, haben das Erwachen der evangelischen Kirchenmusik in der Reformationszeit ermöglicht. Unter dem Zeichen der gleichen Konstellation stand auch die Wiedergeburt der Kirchenmusik in den dreißiger und vierziger Jahren."[46]

Die Situation zu Beginn dieses Jahrhunderts beschreibt Oscar Söhngen, einer der führenden Musiker der Kirchenmusikalischen Erneuerung, folgendermaßen:

Zu 1.: Der Bruch mit der Musik des 19. Jahrhunderts brachte eine neue Tonsprache hervor: „Das Tonmaterial, das uns aus dem 19. Jahrhundert überkommen war, mußte in den Schmelztiegel der Stilwende der Musik wandern und dort ent-feinert, ent-humanisiert, ent-subjektiviert werden...An die Stelle einer Musik, die genau so groß und klein war wie der Mensch, der sie schuf, mußte eine Musik treten, die wieder fähig zur Darstellung überpersönlicher Gehalte und Werte war und deren Tonmaterial darum nichts anderes als Gefäß sein wollte."[47] Die Grundvoraussetzung für diese neue Tonsprache war die Offenheit für das Wort. Aus dem Wort Gottes schöpfte man die überpersönlichen Gehalte und Werte. Die Rückbesinnung auf eine Theologie des Wortes führte dazu, die Musik in den Verkündigungsdienst der Kirche hineinzustellen. So sollte nun auch die Musik in den „kerygmatischen Dienst der Verkündigung"[48] hineingestellt werden.

Zu 2.: Damit ist schon die gottesdienstliche Bindung benannt. Der musikalischen Erneuerung ging die Erneuerung des evangelischen Gottesdien-

46 Oscar *Söhngen*, Musica sacra zwischen gestern und morgen, Göttingen 1979, S.93.

47 Ders., Theologische Grundlagen der Kirchenmusik, aus: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes Bd. 4, Kassel 1961, S.191.

48 Ders., Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift, Göttingen 1975, S.60 und den ganzen Abschnitt „Kerygmatische Musik als zweiter (reformatorischer) Pol der liturgischen Musik", S.60-68.

stes voraus. Söhngen sieht die Geschichte der Kirchenmusik mit der des Gottesdienstes parallel verlaufen. Daher „konnte eine Wiederbelebung der Kirchenmusik, nachdem die Aufklärung auf liturgischem Gebiet ein Trümmerfeld hinterlassen hatte, nur von der Schaffung neuer, fester und verbindlicher gottesdienstlicher Formen erwartet werden." Dieser Prozeß der liturgischen Selbstbesinnung kulminierte um die Mitte unseres Jahrhunderts „in den großen Agendenwerken der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands ..."[49]

Zu 3.: Die Verbindung von Gottesdienst und musikalischer Erneuerung bedarf allerdings noch des dritten Kennzeichens um ihre Aufgabe recht erfüllen zu können: die Musik muß die Sprache der Zeit sprechen. „Nicht jede Epoche der Musikgeschichte ist nach ihren stilistischen Gegebenheiten geeignet, auch kirchenmusikalisch-liturgische Werke hervorzubringen. Nur wenn das *allgemeine* Idiom der Musiksprache „kultisch" geprägt ist, ist auch die Voraussetzung der Aktualität und Modernität gegeben, die das Lebenselement der kerygmatischen Musik ist. Erst bei einer solchen musikgeschichtlichen Konstellation vermag sich der Kairos, die Sternstunde für eine kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung zu ergeben."[50]

Solch eine Sternstunde der Kirchenmusik, war in den Augen der Kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung auch zu Beginn unseres Jahrhunderts gegeben. Das zeitgenössische Idiom, die neue zeitgemäße Sprache wurde sichtbar in der „Ablösung des bisherigen musikalischen Idols Beethoven durch das neue, Johann Sebastian Bach"[51]. Unter diesem Leitbild schlossen sich „alte und moderne Musik zu einer echten Integration"[52] zusammen. Die Stileinheit zwischen weltlicher und liturgischer Musik wurde als Voraussetzung der musikalischen Erneuerungsbewegung empfunden.

3. Zur Kritik an der Erneuerungsbewegung

Schon Oscar Söhngen selbst mußte sich mit folgenden Vorwürfen auseinandersetzen: Die Erneuerungsbewegung sei geprägt vom Protest gegen den „Ungeist" des 19. Jahrhunderts, sie habe eine feste Wertsetzung, die sich am Alten und Ursprünglich-Echten orientiere und sie erhebe einen normativen Anspruch, der zur Richtschnur für und zur Forderung an alle erhoben werde.[53] Hinter dem Idiom der Zeit wurde sogleich der Geist der Zeit wahrgenommen, der unter dem Leitbild der Gemeinschaft, des Ursprüngli-

49 A.a.O.47.

50 A.a.O.73.

51 Ders., Musica sacra, S.23.

52 Ebd.

53 Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Hans Heinrich *Eggebrecht,* Die Orgelbewegung, Stuttgart 1967 und Oscar *Söhngen*, Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift, Göttingen 1975.

chen und Echten sich an der Vergangenheit ausrichtete. Mit dem Nachweis der Entgleisungen unter dem Thema „Kirchenmusik im dritten Reich“[54], ist die ganze Erneuerungsbewegung in Mißkredit geraten. Schon T.W.Adorno urteilte über die Singbewegung, der Nachfolgerin der deutschen Jugendbewegung und Vorläuferin der kirchenmusikalischen Erneuerung: „Man verabscheut das Moderne und will doch zeitgemäß sein: die Formel dafür ist Erneuerung. Sie verfälscht das Neue vorweg in die Restitution eines Alten, wird mit dem Prädikat des ethisch Lobenswerten assoziiert, erwartet die Veränderung der Welt von der bloßen Inwendigkeit des einzelnen, ... Das ideologische Klima ist anheimelnd.“[55] Dagegen ist allerdings zu betonen, daß die einzelnen Personen nicht in einem Gruppenbild zusammengefaßt und pauschal verurteilt werden sollten. Auch das Anliegen der Erneuerungsbewegung gilt es von der Sache her zu beurteilen. Dazu kommt, daß genau betrachtet werden muß, was damals musikalisch-praktisch geschehen ist: auf den Singwochen und in den Gottesdiensten. Nicht umsonst war das Singen von Kirchenliedern an den öffentlichen Schulen während der NS-Zeit verboten.[56]

Das Anliegen der Kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung tritt durch die geübte Kritik nur noch klarer hervor. Will man die Fehler, die man zu recht benennt, nicht selbst begehen, dann muß man bereit sein die drei Strukturelemente, die an der Musik der Reformationszeit aufgewiesen wurden, nun auch als kritischen Maßstab an die Musik unserer Zeit heranzutragen. Achtzig Jahre nach Beginn der Kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung haben sich die Zeiten inzwischen nochmals verändert. Kirchenmusik ist wieder in eine Gegenkonstellation geraten. Anhand der drei Strukturelemente kann man für unsere Zeit feststellen:

1. die Verdrängung des Wortes durch die Emotion,
2. die Abwertung von Liturgie und Gottesdienst und
3. das Entstehen neuer Alltagsmythen, die als musikalisches Idiom unserer Zeit die Popularmusik hervorgebracht haben.

Individualisierung und Säkularisierung haben den Ruf laut werden lassen nach einer neuen Gemeinschaft, die das Heil der Welt allerdings von der bloßen Inwendigkeit des Einzelnen erwartet. Die Kritik Adornos wendet sich heute gegen das Moderne im Gewand des Fortschritts. Die Popularmusik hat die Kirchenmusik wieder ins Unzeitgemäße versetzt. Eine zeitgemäße Spra-

54 Z.Bsp.: F.K.*Prieberg*, Musik im NS-Staat, Frankfurt a.M. ²1989; Dokumentation Kirchenmusik unter dem Hakenkreuz, hg. von der *Ev. Studentengemeinde*, Essen 1987.

55 T.W.*Adorno*, Dissonanzen, Gesammelte Schriften Bd. 14, hg. von R.Tiedemann, Darmstadt 1998, S.89. Vgl. besonders den ganzen Abschnitt über „Kritik des Musikanten“, S.67-107.

56 Mit dieser Problematik setzt sich sehr differenziert auseinander Christa *Reich*, Musik in der Kirche. Perspektiven der Erneuerung zwischen 1920 und 1960 in: Dies., Evangelium: klingendes Wort. Zur theologischen Bedeutung des Singens, Stuttgart 1997, 71-104.

che, ein einheitliches musikalisches Idiom unserer Zeit scheint es nicht mehr zu geben. Söhngen selbst hat in seinen späteren Schriften beschrieben, wie „die Kirchenmusik heute im Zeichen einer Gegenkonstellation steht“[57]. Er spricht dort von der „Polarität zwischen rational-technischer Mentalität und ausbrüchiger Emotionsgeladenheit im Lebensgefühl des heutigen Menschen“. Seit 1955 ist in nicht vorstellbarer Weise als neue prägende Kraft die Popularmusik in alle Bereiche des Musikschaffens eingedrungen. Stand am Anfang der Kirchenmusik die Entkörperlichung der Musik, nämlich die Beschränkung auf den einstimmigen Gemeindegesang, so erfolgte in der Geschichte der Kirchenmusik eine zunehmende Resomatisierung und Emotionalisierung. Dazu führte in massiver Weise die Popularmusik, die durch die Afro-amerikanisierung das kultisch, ekstatische Musikerleben, das die Kirche in ihren Anfängen bekämpfte, wieder in unsere Musikkultur eingefügt hat. Rhythmus, tiefe Baß-ostinati und Lautstärke haben über das vegetative Nervensystem eine hypnotisch-ekstatische Wirkung, die den Herzrhythmus u.a. unmittelbar beeinflussen. Popularmusik ist psychosomatische Musik.

4. Von der Art und Weise des Musikhörens

Eine sehr hilfreiche Unterscheidung haben Reinhard Flender und Hermann Rauhe getroffen. Sie unterscheiden drei Weisen des Musikhörens[58]:

1. Logogenes Musikhören

Singen und Sprechen haben einen gemeinsamen Ursprung. Sie sind beide an die akustische Wahrnehmungsfähigkeit des Ohres gebunden. Beide sind von der jeweiligen Gesellschaft geprägt. Der Unterschied liegt darin, daß Musik keine Wörter und Sprache keine festgelegten Tonhöhen und Dauer kennt. „Das Wort lebt davon Bedeutungsträger von etwas zu sein, das sich definieren läßt...Der Ton hingegen lebt davon, Bedeutungsträger von etwas zu sein, das sich nicht eindeutig definieren läßt.“[59] Doch bilden sie eine Einheit im Sprechgesang. Diese Einheit von Musik und Sprache ist mit dem Wort logogen, wortbezogenes Musikhören gemeint: Musik, die sich aus der Symbiose mit dem Wort heraus entwickelt[60]. Als das eigentliche

57 Oscar *Söhngen*, Musica Sacra, S.102.

58 Reinhard *Flender* und Hermann *Rauhe*, Schlüssel zur Musik. Neue Einblicke in die Welt der Musik, Mainz 1998, S.34-42.
Es sei vorweg betont, daß mit dieser Unterscheidung keine absolute Trennung vollzogen ist, sondern Schwerpunkte hervorgehoben werden. So gilt: Auch logogene Musik hat ihren Rhythmus und kann und soll auf die Gefühle einwirken, so wie biogene Musik (meist) auch einen Text hat. Es geht jeweils um die Gewichtung, nicht um eine Trennung abgesonderter Musikbereiche.

59 A.a.O.35.

60 Curt *Sachs*, Die Musik der alten Welt in Ost und West, Berlin 1968, S.41.

grosse Thema der abendländischen Musikgeschichte kann die Versprachlichung der Musik bezeichnet werden.[61]

2. Biogenes Musikhören

Das Ohr ist zugleich Warn- und Alarmorgan. Als solches ist es mit dem vegetativen Nervensystem verbunden. Daher lassen sich emotionelle Reaktionen besonders leicht über das Ohr stimulieren. Dies haben sich viele Stammesgesellschaften zunutze gemacht um durch Musik den Menschen in Trance und Ekstase zu versetzen. Stundenlanger motorisch gleichförmiger Tanz zu dem sich steigernden und beschleunigenden Rhythmus der Trommeln führt zwangsweise zur Bewußtseinsveränderung. „Die magische Weltanschauung hat zu der uralten Symbiose von Musik, Tanz und Ritual geführt, die...der Symbiose von Wort, Musik und Liturgie vorausging... An der Schwelle zum 3.Jahrtausend können wir feststellen, daß mit dem Siegeszug der Pop- und Rockmusik die biogene Musik die traditionelle logogene zumindest aus den Massenmedien völlig verdrängt hat."[62]

3. Ethogenes Musikhören

Der Begriff des musikalischen Ethos stammt aus dem Bereich der griechischen Musiktheorie. Nach Platon ist die Musik imstande, die moralisch sittlichen Kräfte des Menschen zu wecken, zu formen und zu vollenden. Es gibt für ihn allerdings beides: gute und schlechte, schöne und häßliche Musik. Diese Konzeption ist seit der Renaissance in Europa überall wiederbelebt worden. Die ganze bürgerliche Musikkultur ist davon geprägt, bis in die Auseinandersetzung und Unterscheidung von E- und U-Musik hinein. „Musikhören (ist also) niemals nur neutral, sondern impliziert ein Wertbewußtsein. Dies möchte ich ethogenes Musikhören nennen."[63] Da Ethos nichts Natürliches ist, muß es von jeder Generation neu erworben werden.

In den Ausführungen wurde schon angedeutet, daß mit der Popularmusik eine fundamentale Verschiebung der Hörgewohnheiten stattgefunden hat. Das logogene Musikhören ist durch das biogene oder psychosomatische Musikhören fast völlig verdrängt worden. Die Folge ist, daß das ethogene Musikhören im Abnehmen begriffen ist. Ethos und Wert einer Musik sind vom logos, dem Wort, geprägt. Die Popularmusik dagegen bleibt im Bereich der Emotionen. Damit stehen wir aber plötzlich in einer ähnlichen Situation wie zu Beginn unseres Jahrhunderts: Was damals die Musik des 19.Jahrhunderts war, die sich in Gefühlsseligkeit, Pathos und Romantik verlor, ist heute die Popularmusik, die auf das biogene Hören der Musik konzentriert, sich wieder ganz den Emotionen hingibt. Allerdings in vielfach potenzierter

61 Thrasybulos *Georgiades*, Musik und Sprache -Das Werden der abendländischen Musikgeschichte dargestellt an der Vertonung der Messe, Berlin 1974, S.55.

62 *Flender/Rauhe*, Schlüssel zur Musik, S.38.

63 A.a.O.41.

Form. Die Forderung der kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung nach „Darstellung überpersönlicher Gehalte und Werte", die sie in der Einbindung in den Gottesdienst fand, erhebt sich in ungeahnter Aktualität: Soll ethogenes Musikhören wieder neu entdeckt und gefördert werden ist nach dem Inhalt des Ethos zu fragen. Damit stehen wir bei der letzten Forderung der kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung, dem Idiom der Zeit: den Menschen in unserer Zeit in einer Sprache, die sie verstehen, Musik nahe zu bringen.

5. Popularmusik und Gemeindegesang

Die drei Strukturelemente der kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung können sich als für uns fruchtbar erweisen. Nur scheint der Kairos, die rechte Zeit noch nicht da zu sein.

Doch deuten die Arbeitsergebnisse verschiedener Zweige der modernen Musikwissenschaft auf ein Umdenken hin: Zuerst einmal sind die negativen Erscheinungen der Popularmusik zu nennen. Die vielen destruktiven Folgen des modernen Umgangs mit Musik wurden beschrieben und sind bekannt. Sie reichen von Entsozialisation, narzißtisch-hedonistischer Enkulturation, Selbstbezogenheit, Vereinzelung, Isolation, Realitätsverlust hin zu schweren körperlichen Schäden und seelischer Abhängigkeit, ja im Extremfall kann Popularmusik wie eine Droge wirken. Umgang mit Musik ist zu einer zentralen Problematik der gegenwärtigen Gesellschaft geworden. Der Ruf nach einem verantwortbaren Umgang mit Musik wird immer lauter.

Der Abhängigkeit von Popularmusik muß „durch behutsame Entmythologisierung, vor allem aber durch Anbieten echter alternativer (z.B. christlicher) Leitbilder überwunden werden, die nicht passiv konsumiert, sondern aktiv verarbeitet und...als Normen internalisiert werden und kreatives Gestaltungspotential freisetzen, statt es zu verschütten."[64] Die Aufgabe der Entmythologisierung ist eine theologische. Die Kirche hat in Lehre und Unterricht die Aufgabe, die Alltagsmythen aufzudecken. Es handelt sich bei der Popularmusik eben nicht um die Frage des guten oder schlechten Geschmacks. Wird Popularmusik in den Bereich des Gottesdienstes aufgenommen, geht es um die Frage des rechten oder falschen Gottesdienstes. Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde stellt das Gegenbild zum Tanz um das Goldene Kalb dar. Alltagsmythen dürfen keinen Ort im Gottesdienst der Kirche haben. Darum ist die Musik des Gottesdienstes danach zu befragen, ob sie dem liturgischen Geschehen des Gottesdienstes angemessen ist.

Einem mit theologischer Unbedarftheit daherkommenden missionarischen Eifer zur Einführung der Popularmusik ist entschieden entgegenzutreten. Ein Beispiel solcher theologischen Oberflächlichkeit ist die mediengerechte Aussage des selbsternannten Fernsehpastors Jürgen Fliege, der im

64 *Flender/Rauhe*, Popmusik, S.165.

Stil der 7 Gebote zur Erneuerung der Kirche aufruft: „Wer die Lieder hat, hat das Volk. Kirchenmusiker lernen Pop: Es gibt nicht nur Bach. Es gibt auch Beatles und Bette Midler. Weg mit dem Monopol der Depressionsmusik."[65] Welche Folgen ein unbedachtes Einbeziehen der Popularmusik in den Gottesdienst der Gemeinde haben kann, soll der Bericht eines Jugendlichen verdeutlichen: Beschrieben wird ein Jugendgottesdienst, in dem eine christliche Rockband mitwirkte und zur Austeilung des Abendmahles ein Mitmachlied anstimmte. „Froh sich endlich bewegen zu dürfen, war die Masse außer sich, während vorne das gewohnt geregelte Abendmahlsritual vonstatten ging. Die Leute klatschten im Takt, sangen mit und gröhlten aus vollem Hals... Jetzt kam die besagte Szene: Das Lied war fertig, die Kirche schlagartig still und dann, im großen Gegensatz zur eben noch abgehaltenen Gottesdienst-FEIER (gemeint ist damit das Lied der Rockband, Anm.d.Verf.), die Worte des Abendmahlsausteilenden im gewohnten Stil „gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden!" Danach ging eine Welle des Lachens und Kicherns durch die Kirche. Die Gegensätze hätten nicht größer sein können. Feuer und Wasser!"[66] Den hier beschriebenen Gefühlen kann man nicht ihre Berechtigung absprechen. Popularmusik und Gemeindegesang sind wie Feuer und Wasser. Auch wenn die Einbindung populärer Musik in den Gottesdienst etwas behutsamer geschieht als bei dem geschilderten Gottesdienst, werden die Gegensätze bleiben: zwischen biogener und logogener Musik, zwischen den mitschwingenden Alltagsmythen und dem Anspruch des Evangeliums, zwischen der vordergründigen Aktualität der Popularmusik und dem vermeintlich veraltet, altgewohntem des Gemeindegesangs. Wieder stehen wir vor den drei Strukturmerkmalen der Kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung.

Das gottesdienstliche Geschehen.

Die drei Strukturmerkmale lassen sich auf das gottesdienstliche Geschehen anwenden. Man kann sie in ihrer Beziehung zum Gottesdienst anhand der Berufungsgeschichte des Propheten Jesaja verdeutlichen.

Gottesdienst ist von der Gegenwart des dreieinigen Gottes geprägt. Gerhard Tersteegen dichtete: „Gott ist gegenwärtig. Lasset uns anbeten und in Ehrfurcht vor ihn treten!"[67] Die gottesdienstliche Gemeinde versammelt sich im Namen ihres auferstandenen Herrn Jesus Christus.[68] Da wo der Mensch dem lebendigen Gott begegnet muß er verstummen. „Rede Herr, denn dein

65 Jürgen *Fliege*, Gebote der Erneuerung unserer Kirche, in: Posaunenchor. Magazin für Bläserinnen und Bläser 4/98, S.111.

66 Chris *Roll*, selkiade '98, in: Junker Jörg 2/1998, S.10f.

67 Gerhard *Tersteegen*, Gott ist gegenwärtig, ELKG 128,1.

68 Vgl. Peter *Brunner*, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes I, Kassel 1954, S.83-361.

Knecht hört" (1.Samuel 3,9). „In der Konfrontation mit dem heiligen Gott ist die Gemeinde in die Todeszone des Verstummens hineingestellt."[69]

Von solch einer Begegnung erzählt der Prophet Jesaja:

Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit offenbart sich Jesaja im Tempel von Jerusalem. Den Auftakt bildet der Lobgesang der Seraphim: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!" (Jesaja 6,3). Die Begegnung mit dem lebendigen Gott läßt den Propheten verstummen: „Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen; denn ich habe den König, den Herrn Zebaoth, gesehen mit meinen Augen." Daraufhin wird ihm die Schuld genommen und die Sünde gesühnt, indem ein Seraph seinen Mund mit einer glühenden Kohle berührt. Danach erst erfolgt Auftrag und Berufung des Propheten.

Dieser Dreischritt: Lob des gnadenhaft gegenwärtigen Gottes, Ruf um Erbarmen und Auftrag der Verkündigung von Zorn und Gnade Gottes spiegelt sich in der ganzen Feier des Gottesdienstes. Introitus (als Lobgesang), Kyrie (als Bittruf um Erbarmen und Vergebung), Gloria (als Verkündigung der großen Taten Gottes) prägen den Eingangsteil der Liturgie; Sanctus (Lobgesang der Engel), Vaterunser und Einsetzungsworte (Leib und Blut Jesu, gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden), Agnus Dei und Nunc dimittis (Verkündigung) prägen die Abendmahlsliturgie.

Die Begegnung mit dem dreieinigen Gott ist das Zentrum christlichen Gottesdienstes. Davon muß auch die liturgische Musik Echo und Widerhall geben. Darum hat auch der Gemeindegesang die dreifach Ausrichtung des Lobes, der Bitte und der Verkündigung.

Versucht man dieses gottesdienstliche Geschehen mit den drei Strukturelementen zusammenzubringen so ergibt sich folgendes Bild:

1.Tonsprache

Die Tonsprache des Gottesdienstes ist der Gemeinde vorgegeben. Gottesdienstliche Musik ist Ausdruck des Wortes, Klangleib der biblischen Botschaft. Der himmlische Lobgesang der Seraphim gibt die Richtung an: zur Ehre des dreieinigen Gottes. Alle gottesdienstliche Musik, vom Gemeindegesang bis zur Instrumentalmusik hat teil an der Verherrlichung Gottes, stimmt in das „heilig, heilig, heilig" ein. Alle Musik ist in diesem Sinne gottesdienstfähig, solange sie Musik aus Glauben ist.[70] Damit erübrigt sich ein Streit um Musikstile. Kirchenmusik ist nicht auf die Musik einer bestimmten Zeit festlegbar. Sie kann alle „Sprachmuster des Glaubens"[71] zum Klingen bringen.

---

69 Oscar *Söhngen*, Erneuerte Kirchenmusik, S.50.

70 „Musik aus Glauben ist praktizierter Glaube im Medium der Musik." Christoph *Krummacher*, Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik, Göttingen 1994, S.145.

71 A.a.O. S.143.

Stimmt allerdings die Musik einen Alltagsmythos an, dann wird ein anderer Glaube verkündigt und nicht mehr zur Ehre des dreieinigen Gottes musiziert.

2. Gottesdienstliche Bindung

Wo das Lob Gottes angestimmt wird, da kommt es zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der eigenen Schuld in der Konfrontation des Sünders mit dem allmächtigen Gott. Daher steht alle Kirchenmusik immer auch im Widerspruch zu ihrer Zeit. Sie ist vom Kreuz geprägt. Sie muß der Vorherrschaft einer Trivialkultur das nötige Gegengewicht entgegensetzen. Sie hat den Menschen nicht in seiner Lebenswelt zu verfestigen, sondern soll ihn herausführen, ihn durch das Kreuz hindurch zu einem neuen Leben führen. Darum wird es geistliche Musik in vielen Bereichen geben, gerade auch über den engen Rahmen des Gottesdienstes hinaus. Letztlich kann alle Musik, auch die sogenannte weltliche Musik, auf Gott verweisen. Doch wird ihr letztes Ziel sein, den Menschen zum Bekenntnis seiner Schuld, zur Anbetung des dreieinigen Gottes und zum Einstimmen in den himmlischen Lobgesang zu führen. Daher darf das musikalische Schaffen die gottesdienstliche Musik, den Gemeindegesang nicht vernachlässigen.

3. Aktualität der musikalischen Sprache

Die Verkündigung der großen Taten Gottes muß sich den Menschen zuwenden, muß verstehbar und nachvollziehbar sein. Dabei gilt es aber dem Wirken des Heiligen Geistes nicht vorzugreifen. Der legitime Versuch, die musikalische Sprache der eigenen Zeit aufzunehmen, kann nicht soweit gehen, daß man auf ein gutes Deutsch und auf richtig gesetzte Noten verzichtet. „Die geistliche Musik darf nicht nur zum Tummelplatz von musikalischen Analphabeten werden."[72] Es ist deutlich zu machen, daß der vordergründige Gegensatz von modern und altmodisch oft nur den sachlichen Gegensatz von Gesetzesreligion und Evangelium verdeckt. Gemeindegesang ist Kampfgesang gegen die Possen und Späßchen des neuen Liedes, das in das Gewand der Aktualität verhüllt ist nur um den Menschen in dieser alten Welt umso fester zu halten.

III. Mit Lust und Liebe singen

Zum Abschluß soll ein Ausblick stehen, der in Thesenform Perspektiven eröffnen möchte, um auch in unserer Zeit ein mit Lust und Liebe Singen zu ermöglichen.

1. Gemeindegesang und Popularmusik sind nicht miteinander vereinbar. Hinter dem scheinbaren Gegensatz von altem und neuem Lied offenbart sich die grundsätzliche Differenz von Gesetz und Evangelium!

---

72 Rolf *Schweizer*, Ritual und Aufbruch. Kirchenmusik zwischen pädagogischem Handeln und künstlerischem Anspruch, hg. von Peter Bubmann, München, 1996, S.78.

1.1. Popularmusik stimmt das alte Lied des Gesetzes an:

Alltagsmythen geben das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit in einer unwirtlichen Welt. Damit verhüllen sie die Kluft der Sünde, die Gott und Mensch trennt. Im emotionalen Aufschwung versucht der Mensch sich selbst zu bergen in sich selbst, in der Gemeinschaft der Hörer oder in einem selbsterwählten Ersatzobjekt, das ihm der Markt anbietet. Die immer gleiche Abhängigkeit des Hörers von dem Kunstprodukt der Kulturindustrie wird verhüllt von der äußeren Vielgestaltigkeit und dem immer schnelleren Wechsel der Medienprodukte. Das Massenprodukt Popularmusik umgibt sich immer neu mit dem Schein des Individuellen.

1.2. Gemeindegesang stimmt das neue Lied des Evangeliums an:

Die christliche Gemeinde setzt gegen die Alltagsmythen die frohe Botschaft von Jesus Christus. Darum singt sie ein neues Lied, das von den großen Taten Gottes erzählt. Das neue Lied der Gemeinde umfaßt altes und neues: Lieder aller Zeiten und Völker. Darum ist das Gemeindelied Kampflied gegen das alte Lied des Gesetzes.

Mit These 1 ist das Strukturelement der gottesdienstlichen Bindung festgehalten.

2. Der Versuch, Popularmusik als Gemeindegesang in den christlichen Gottesdienst einzubeziehen, wird nicht zu einer Belebung des Gemeindegesanges führen.

2.1. Popularmusik ist biogene Musik

Als körperbetonte, zum Tanz komponierte Musik, die vom Rhythmus geprägt ist, eignet sich Popularmusik nicht für einen auf das Wort konzentrierten Gottesdienst.[73]

2.2. Gemeindegesang dagegen ist logogene Musik.

Vom Wort Gottes her ist die Musik des Gottesdienstes geprägt. Dies schließt rein instrumentale Musik nicht vom Gottesdienst aus. Solange die Sprache des Glaubens die Musik prägt und sie zur Ehre des dreieinigen Gottes erklingt, ist sie als logogen zu bezeichnen.

Mit These 2 ist das Strukturelement der Tonsprache festgehalten.

---

73 Von daher sollte man davon absehen Schlagzeug, Rhythmusgeräte, Synthesizer oder bestimmte Arrangements so in die gottesdienstliche Musik mit einzubeziehen, daß durch sie die biogene Wirkung die logogene Wirkung überlagert. Hier gilt es genau und sorgfältig abzuwägen. Nicht die Instrumente selbst sind abzulehnen, sondern ggf. die Art und Weise ihres Einsatzes und deren Wirkung.

3. Wenn sich hinter dem Gefühl des zeitlichen Abstandes ein sachliche Differenz verbirgt, dann muß das Verhältnis von neuem Lied und überliefertem Liedgut neu gefaßt werden:

3.1. Die immer neue Konkurrenz von altem und neuem Lied verdeutlicht die Unangemessenheit menschlicher Sprache, auch der Musiksprache, vor dem Geheimnis Gottes. Es gibt keinen zeitlos gültigen musikalischen Ausdruck für das Lob Gottes. Die Kirche wird sich daher nicht auf einen Musikstil festlegen können.

3.2. Kirchenmusik sollte sich aber nicht in einer vordergründigen Aktualität verlieren. Auch ein altes Lied kann, wenn darin der Anspruch Gottes zu Gehör kommt, von brennender Aktualität werden. Nicht die Zeitperspektive, sondern die theologisch sachliche Perspektive unterscheidet zwischen alt und neu (Vgl. 1.).

3.3. Dennoch wird gerade wegen der Unangemessenheit menschlicher Sprache jede Zeit versuchen der Botschaft des Evangeliums einen jeweils neuen Ausdruck zu verleihen. Daher sollte sich die Kirche nicht gegen ein neues geistliches Lied versperren. Sie kann weder den geschichtlichen Ballast abstreifen noch auf einer bestimmten Tradition beharren, sondern sollte den Umgang mit dem Liedgut aller Epochen pflegen.

Mit These 3 ist das Strukturelement der Aktualität der musikalischen Sprache festgehalten.

4. Neue gottesdienstliche Musik ist notwendig, ...
   - -weil erst das neu Geschaffene das vorhandene Maß geistigen und geistlichen Lebens zeigt.
   - -weil die Kirche darin die notwendige Offenheit zur Welt hin bewahrt,
   - -weil es keine an sich geistliche Musik im Gegensatz zu einer weltlichen Musik gibt.

5. Die Kriterien für ein neues geistliches Lied sollten folgende Bereiche umfassen:

-Inhalt:	Entspricht der Text der Heiligen Schrift?
-Form:	Ist das Wort formgebend für Ton und Melodie?
-Aufgabe:	Wird durch das Lied die Verkündigung der großen Taten Gottes laut?
-Qualität:	Ist das Lied handwerklich gut?
-Brauchbarkeit:	Ist das Lied gemeindegemäß im Sinne der Singbarkeit?

6. Erst wenn der Gemeindegesang in seiner Eigenständigkeit gesehen wird und in seinem Gegenüber zur Popularmusik, können Wege und Zugänge gesucht werden um mit Lust und Liebe zu singen. Dazu könnten folgende Schritte dienen:

- in theologischer Hinsicht:
  - -Aufklärung über Funktion und Wirkung von Alltagsmythen in der Popularmusik.
  - -Entmythologisierung dieser Musik durch das Anbieten einer echten Alternative.
  - -Kenntlichmachen der gottesdienstlichen Einbindung, der wortbezogenen Tonsprache und der daraus fließenden Aktualiät von Gemeindegesängen.
- in musikalischer Hinsicht:
  - -Förderung des aktiven Singens im Gegenüber zum passiven Musikkonsum.
  - -Einüben der Unterscheidung von logogenem und biogenem Musikhören.
  - -Hinführung zur Gregorianik als einem Sprechgesang, bei dem Wort, Ton und Stimme beieinander sind und ineins stimmen.[74]
  - -Wiederingebrauchnahme des Gesangbuches als Hausbuch.
  - -Hervorheben verschiedener musikalischer Sprachgestalten als Ausdruck der jeweiligen Sprache des Glaubens in der Zeit.

7. Eine Erneuerung des Gemeindegesanges ist nicht vom Schreibtisch oder Kompositionspult zu erwarten, sondern von der erneuten Hinwendung zum Gottesdienst. In der Feier des Gottesdienstes kann auch die Musik unserer Zeit die Sprache finden, die zu Herzen geht und darum allein als zeitgemäßes musikalisches Idiom zu bezeichnen ist.

Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde ist ein Lob- und Dankopfer für empfangene Gaben Gottes. Er beruht auf den Ordnungen Gottes: dem Befehl der Wortverkündigung und der Stiftung der Sakramente. Der Empfang dieser Gaben Gottes führt dazu, mit Lust und Liebe zu singen.

74 Vgl. dazu Christa *Reich*, Der „Ton" macht die Musik. Überlegungen zu Gestimmtheit und Stimmigkeit von Kirchenliedern, aus: dies., Evangelium: klingendes Wort. Zur theologischen Bedeutung des Singens, hg. von Christian Möller in Verbindung mit der Hessischen Kantorei, Stuttgart 1997, S.57-70.

Von Büchern

Stephan Holthaus, Trends 2000. *Der Zeitgeist und die Christen, Brunnen – Verlag, Basel/Gießen 1998, 3.Auflage (ABC-Team), ISBN 3-7655-1141-2, 255 S., DM 26.80*

Stephan Holthaus versteht sein Buch als leidenschaftliches Plädoyer, als Anklage- und Verteidigungsschrift für das Christentum, gegen die Trends der Zeit, für die Trennung von Christentum und gesamter Kultur, gegen kirchliche Verweichlichung selbst in „evangelikalen" Kreisen. Auch hier könne man der „Inkulturation" nicht widerstehen (S.9). Das Christentum müsse eine Gegenkultur zum Modernismus der Gegenwart werden mit „alternativen Lebensformen", begründet in biblischen Leitlinien (S.11). Nun sagt sich der Kritiker: Hoffentlich wird dieses Plädoyer nicht wieder selbst zum Ausdruck eines modernen Individualismus und der Privatreligion! – Es könnte auch sein, daß die viel zitierte „Trendforschung" (S.16), die Zeitanalyse selbst Ausdruck unserer Zeit ist und eben auch ihr Kind darstellt. Ist Holthaus diesem „Trend" ganz entgangen? Holthaus rechtfertigt seine Vorgehensweise u.a. mit der Areopagrede des Apostels Paulus (S.21). Wir müßten die Zeit kennen, in der wir als Christen leben! Dies sei Vorraussetzung für glaubwürdigen Lebensstil und für zielgerichtete Evangelisation.

Aber kommen wir zu einer Analyse der „Postmoderne", ihres kollektiven Individualismus, extremen Pluralismus, der Sentimentalität und Spiritualität. In der postmodernen Gesellschaft, so Holthaus, gäbe es keine Konstante mehr. Alles sei relativ, wechselnd und unbeständig; nichts von Dauer. Die Christen seien von dieser Entwicklung mit betroffen. Man gehöre nicht mehr zur Kirche, habe keine Bindung an die Konfession. Mitgliedschaft werde unverbindlich (S.33). Jeder suche sich die Gemeinde, die ihm passe. Kirche sei ein „Markt der Möglichkeiten" geworden, erst recht die „Volkskirche". Selbst der „Konservative" verstehe sich nur als Angebot unter anderen. Dieser Pluralismus aber führe zur „Häresie"[1]. Häresie komme vom griechischen Wort „hairein", „wählen"! Häretiker seien Menschen, die sich gegen die Tradition entscheiden und neue eigene und abwegige Meinungen vertreten, führt Holthaus aus (S.37). Selbst der „Glaube", die „Bekehrung", werde nur „ausprobiert". Die Kehrseite dieses Relativismus sei Orientierungslosigkeit, der Entscheidungszwang, der Wegfall von Sicherheit und Geborgenheit der Tradition. Es gäbe erhaltenswerte Tradition, die zwar unmodern, aber notwendig sei! (S.44). Wer im Gottesdienst ständig ändere oder biblische Texte ständig revidiere, zerstöre die Gemeinschaft. Wer die Kriterien für „Wahrheit" verschiebe, mehrere Wahrheiten oder nur die Wahrheit „für mich" daraus mache, mache letztlich die Religion kaputt. Christen sollten sich dem nicht an-

1 Häresie (im kirchlichen Sprachgebrauch): = Irrlehre

schließen, aber auch diese Entwicklung mit Gelassenheit betrachten. Denn sie habe es immer gegeben! (S. 50f.) Zu den gesellschaftlichen Trends gehöre besonders, so Holthaus, der Rückzug ins eigene Ich, die Isolation vor dem Video, einem Narzißmus, die Vergötzung seiner selbst bis hinein in die Psychologie (S.63). Selbst „Gemeinschaft" werde individualisiert. Glaube und Kirche seien hiervon unmittelbar betroffen. Die Bindung an Gemeinde und Kirche leide. Der Gottesdienst „muß mir etwas bringen", „Dogmatik" sei – wen überrascht es – „out" (S.70f.). Dabei sei das Individuum genauso zu achten, wie die Vielfalt. Aber der Mensch dürfe nicht im Mittelpunkt stehen. Zu Recht beklagt Holthaus die Wendung „Ich habe mich bekehrt" als Ausdruck (vielleicht pietistischer Ursache) dieses Individualismus (S.76) und stellt „Glaubenszeugnisse", die das religiöse Ich beleuchten, ebenso in Frage wie Sonderexistenzen in Haus-, Bibel und Gebetskreisen. „Wahre, biblische Gemeinschaft findet ihren Grund allein in der Heilstat Christi und kann deshalb von der Wahrheitsfrage niemals gelöst werden."(S.78). Kirche dürfe nicht Selbstzweck werden. Auch auf dem Gebiet der „Ethik" orientiere sich der Wertekodex an individuellen Bedürfnissen. Scheidungen, der „sanfte, trottelige Mann", die „Power-Frau", die Sexualisierung, Sex als Konsum, Homosexualität, Selbstmord und Suizid werden ebenso thematisiert wie Korruption und Gentechnologie. Holthaus meint hierzu: „Wir hinken auf zwei Seiten, wollen Gott dienen und doch autonom leben. Wir sind Heuchler"(S.100). Zur modernen Gesellschaft, und hier wird es nun immer pragmatischer in diesem Buch, gehört das „Consumo, ergo sum"[2]. Die Kommerzialisierung der Gesellschaft schlägt sich auch in „gemeindlichen Trends" nieder. Gemeinden bauen sich Millionenpaläste. Eine „Wohlstandsreligion" macht sich breit, fromme Firmen machen fromme Geschäfte. Und wo das Geschäft im Vordergrund steht, herrscht grundsätzlich Hektik. Selbst Missionswerke seien von früherer Dienstorientiertheit zu „Kurzzeitmissionaren" übergegangen (S.123). Die Technologisierung, der „Homo technicus"[3], mache sich auch in der „PC-Church" breit. Die Predigt sei auch auf dem Internet zu holen, der Pfarrer nur per Anrufbeantworter zu erreichen (S.143). – Die Technik werde gezielt für kirchliche Zwecke eingesetzt. Der Christ habe dabei zu funktionieren, zu konsumieren, bis zum Erbrechen. Wie wahr, wie wahr! – Wo bleibt die Ruhe, die Gelassenheit des Sonntags? Man amüsiere sich zu Tode. Bücher sind aus der Mode. Alle sitzen vor dem PC. Die gute alte Post hat ausgedient. Wer nicht weiß, was MMX, CD-ROM oder „On-Line" heiße, sei völlig vom anderen Stern (S.161). Warum eigentlich nicht: Gottesdienst per Fernseher direkt im Wohnzimmer? Das Buch macht ganz besonders auf die Macht der Medien auch in der christlichen Kirche aufmerksam.

---

2 Consumo, ergo sum = Ich konsumiere, darum bin ich – in Ableitung des philosophischen „Cogito, ergo sum", d.h. ich denke (erkenne), also bin ich.

3 Homo technicus = Mensch der Technik.

Besonders interessant sind dann Holthaus' Ausführungen zur „Teddybärenwelt", zur Welt der Mandalas ohne Kanten und Ecken bis hin zum Automobil. Die „Harmony-Church" ohne Biß, ohne vor den Kopf zu stoßen, ist in dieser „Hasimausi-Schnuckiputzi-Welt" die unmittelbare Folge. Kinder werden idealisiert, Konflikte umgangen, klare Worte nicht ausgesprochen, weil, so Holthaus, Religion im Zuge des allgemeinen Trends immer mehr zur „Erlebnissache" geworden sei. Der Erlebnisgesellschaft entspreche die Erlebnisreligion (S.190). Nicht Sinn werde gesucht, sondern „Geschmack", Gefühl und Schmalz. Gottesdienst wird zum „Happening", er wird – schließlich (auch in der SELK; Verf.) nicht mehr „begangen" sondern „gefeiert"! Alles muß immer toller, größer, schöner, technischer, gigantischer werden. „Christus macht dich glücklich!" So die Parole. „Jesus macht dich happy!" Die charismatische Bewegung liegt da ganz im Trend. „Out" erscheint dagegen wirkliches Interesse an evangelischer Bibelauslegung. Willow-Creek wird als gigantisches Spektakel beschrieben, vom Kern des Evangeliums abzulenken (S.208).

In seinem „Epilog" ruft Holthaus dann zur „Gegenkultur" auf, alles unter dem Wort Kierkegaards: „Wer mit dem Zeitgeist verheiratet ist, wird schnell zum Strohwitwer". In diesem Epilog schlägt Holthaus folgendes vor: Eine genaue, detaillierte Analyse der „eigenen" (christlichen) Kultur zu erstellen. Danach am „Runden Tisch" nach Therapien zu suchen und dabei um Gottes Hilfe zu bitten. Und schließlich: Sich vor der Utopie einer „christlichen Welt" zu hüten, aber auch nicht vor der entchristlichten Welt zu resignieren. – Inhaltlich geht es dabei um die Alternativen a) der Absonderung, die er ablehnt, weil sie die Schöpfung Gottes verleugne (S.236), b) der Anpassung, die aber den Glauben mit der Zeit auflöse und selbst in eine Krise geraten sei und c) der „dritten Variante" der *Auseinandersetzung*. Sie setze intensive Beschäftigung mit der Moderne voraus. Sie sei getragen von der Grundüberzeugung, daß Jesus der Herr aller Lebensbereiche ist. Und sie rufe zur Buße, zum Umdenken. Diese Auseinandersetzung sei in Ruhe und Geduld zu führen. „Gelassenheit" ist das Stichwort, nicht kirchlicher Streß, spiritueller Supermarkt, Marketing-Management und Erfolgsdruck. Man müsse wieder beten lernen und sich der Tradition erinnern (S. 242f.). Vor allem müsse man wieder „kämpfen" und dürfe sich nicht „Schnellkursen", „Schnellmethoden" anheimgeben, die das Christentum intellektuell preisgeben. Man müsse auch wieder „denken" lernen und die persönliche Beziehung, die Freundschaft nutzen (S.251). Schließlich aber bleibe das Kreuz ein Skandalon, eine Torheit, so auch heute, ohne das die Kirche ihre Existenzbegründung verliere (S.253). Kein Kulturpessimismus, kein Kulturoptimismus, sondern „biblischer Realismus" ist für Holthaus die Prämisse.

Das Buch ist allgemeinverständlich geschrieben. Es besticht vor allem durch Einarbeitung der Technikproblematik, der Konsum-, Medien- und Kommunikationswelt. Viele Anregungen, Fragen an das gemeindliche Leben,

an Predigt und Seelsorge, Gottesdienst und Gemeindeleben sind erfrischend und bereichernd. Zu fragen bleibt bloß, ob dieses Buch nicht selbst ein Teil des „Trends" ist, sich eben an „Trends" orientiert (positiv oder negativ), nicht aber an ewigen Wahrheiten. Ist dieses Buch eine christliche Variante der modernen Trendforschung? – Dann ist es eben selbst nur ein Zeichen des Zeitgeistes. Der Verfasser sucht die Abgrenzung in der „Auseinandersetzung" mit dem Zeitgeist. Dies halte ich für ein berechtigtes Anliegen. *Freilich muß sich der Autor fragen, ob nicht gerade seine „evangelikale" Glaubensrichtung maßgeblich an der Zerstörung der Bekenntnisbindung, der kirchlichen Bindung, mitgewirkt hat und noch wirkt, wobei sie jetzt nur selbst von den von ihr gerufenen Geistern heimgesucht erscheint.* Manche Einsicht läßt sich erkennen, aber kein Durchbruch zu echter Kirchlichkeit und Bekenntnisbindung. Trotzdem ist dieses Buch jedem zu empfehlen und lesenswert. Es ist eine Fundgrube für solche Christen, die gegen das, was so „gängig" geworden ist und sich auch der Gemeinde bemächtigt hat, „kämpfen" wollen, in ihrer Familie, ihrer Gemeinde und der Kirche.

Thomas Junker

Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, *2. verb. Auflage, Mohr/Siebeck, Tübingen 1999, ISBN 3-16-147157-1, 244 S., DM 29.-*

Bereits in 2. verbesserter Auflage liegt diese in der 1. Auflage rasch vergriffene Arbeit Jüngels vor. Die – auch in der weltlichen – Öffentlichkeit geführte Diskussion um die Rechtfertigung ließ es als notwendig erscheinen, besonders Pfarrern und Religionslehrern eine Orientierung in dieser Sache zu bieten, die sie in den Stand versetzen könnte, das Evangelium mit gutem theologischem Gewissen zu verkündigen. So äußert sich der Autor im Vorwort über das Ziel seines Buches. Ohne Zweifel zu Recht: Es sollte Klarheit herrschen oder doch wieder gewonnen werden, was es um die Rechtfertigung ist. Denn die in der Oekumene geführten Lehrgespräche darüber haben zu Unklarheiten geführt, die man nicht auf sich beruhen lassen kann[1].

Jüngel skizziert zuerst, worum es eigentlich geht (§ 1, S. 1-11). Sodann macht er die theologische Aufgabe des Artikels von der Rechtfertigung systematisch und besonders hermeneutisch gesehen zum Thema. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit gegenteiligen Auffassungen (§ 2, S. 12-42). Es folgt seine Darlegung über das „Ereignis der Rechtfertigung: Gottes

1 Jüngel selbst denkt vor allem an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung" und die damit zusammenhängenden Äußerungen verschiedener Autoren und seine eigenen Einsprüche gegen Inhalt und Vorgehensweise bei diesem Unternehmen; gewiß bezieht er auch die jetzt erst bekannt gewordene Zusatzerklärung ein, die dem Gesamtvorgang die Spitze aufsetzt (Hirschler: „auf Schleichwegen"; vgl. FAZ Nr. 166/1999 vom 21. Juli 1999, S. 10). Was hier geschehen ist, ist beschämend für die Vertreter der lutherischen Kirchen im LWB.

Gerechtigkeit" (§ 3, S. 43-74). Notwendig nimmt dann die Lehre von der Sünde breiten Raum ein (§ 4, S. 75-125). Noch gewichtiger gerät die Darstellung und Diskussion der sogenannten Exklusivpartikel in der Sache der Rechtfertigung unter dem Stichwort „Der gerechtfertigte Sünder" (§ 5, S. 126-220). Endlich schließt die Erörterung des „Lebens aus der Gerechtigkeit Gottes" das Buch ab – hier nur mit ausgewählten Beispielen (§ 6, S. 221-234). Ein Stichwortregister hilft dem Leser, Gesuchtes rasch zu finden (S. 235-244).

Selbstverständlich läßt sich der Autor vom Zeugnis der Heiligen Schrift leiten. Besonderes Gewicht kommt dabei dem Apostel Paulus zu. Weiter verdeutlicht er das Verständnis der Reformatoren von der Rechtfertigung. Es fällt auf, daß er dafür vor allem Luther anführt sowie die Bekenntnisschriften der nach ihm benannten Kirche. Die Genfer Reformation kommt dagegen durch ihn nicht eigens zu Wort. Im Verständnis Luther'scher Theologie folgt er Gerhard Ebeling. Der Leser erhält bereits dadurch den Eindruck, das Evangelium von der Rechtfertigung werde in dessen Verständnis bei Luther ausgelegt.

Dieser Eindruck wird in der Tat bestätigt, wenn man die Lehre von der Sünde mitdenkt, wie sie der Verfasser vorträgt. Die Kennzeichnung der Sünde als Lüge, ihre Unentrinnbarkeit für den Menschen als Selbsttäuschung, was die Kirche bisher als „Erbsünde" ansah und so nannte, und ihr Charakter als Unglaube: Dies alles nimmt in der Sache auf, was bei Luther eindrücklich formuliert worden ist.

Und wenn Jüngel die Exklusivpartikel erörtert, kommt auch darin die Erkenntnis der Reformation in Wittenberg deutlich zur Sprache. Eindrücklich gelingt die Auseinandersetzung mit dem Gnadenbegriff des Konzils von Trient; klar wird dem Leser, wie unsäglich die verschiedenen Differenzierungen in diesem Begriff die Erkenntnis des biblischen Zeugnisses zur Sache verdunkeln und entstellen. Und wenn der Autor in diesem Zusammenhang in zwei Fußnoten nachdrücklich gerade die Vertreter der lutherischen Kirchen bei der Abfassung der GER an die Verpflichtung erinnert, die sie dem Bekenntnis der lutherischen Kirche gegenüber, aber nicht dem Tridentinum gegenüber eingegangen sind, kann man dem nur zustimmen (vgl. S. 176f und S. 201). Kurz, man wird Jüngel für die Klarheit danken, die er in diesen Punkten schafft.

Leider wird die Darstellung der Rechtfertigungslehre nun doch vom Autor selbst überfremdet und unklar gemacht. Er schließt sich nämlich dabei der Ausdrucksweise und Theologie Karl Barths an. Dann läßt sich die Lehre nicht mehr als lutherischer Reformation verpflichtet erkennen.

Denn Barth und auch Jüngel erweitern den Begriff der Rechtfertigung. Bereits in der Einleitung seines Buches begegnet dem Leser Kain als Beispiel für die Rechtfertigung (S. 8-10). Das ist nur möglich, wenn die Rechtfertigung aufgeweitet verstanden wird: Daß Gott mit dem Brudermörder Geduld hat, ihn nicht sofort tötet, ihm vielmehr ebenso wie schon dem Ersterschaffe-

nen Raum und Zeit dafür gewährt, daß er ihm durch sein Wort den Glauben abgewinnt, dies gehört für Jüngel zur Rechtfertigung. Folgt man dagegen dem Reformator, dann ist das Protevangelium in 1.Mose 3,15 die Verheißung der Rechtfertigung, und diese wird dem zuteil, der an den dort verheißenen Erlöser glaubt. Wer aber nicht glaubt, ist nicht unter der Gnade, sondern unter dem Zorn Gottes; steht nicht unter der Gerechtigkeit, sondern unter der Gewalt der Sünde; lebt nicht unter dem Evangelium, sondern unter dem Gesetz – aber er wird trotzdem aus göttlicher Geduld im Leben erhalten. Nach dem Apostel Paulus geschieht dies, weil Gott in seiner Geduld die Sünden der Menschen nicht an ihnen selbst, sondern an seinem Sohn Christus heimsuchen will, wenn die Zeit erfüllt ist (Römer 3,21-26). So wird in der Kraft des Kreuzes Christi und seiner Auferstehung die Welt seit Adam erhalten. Die neue Verfassung, die Gott ihr in Christus gewährt, ist die Versöhnung (2.Korinther 5,18-21). Meint Jüngel mit seinem Begriff Rechtfertigung diese Botschaft von der Versöhnung? Dann sollte dies gesagt werden. Nach dem Sprachgebrauch der Schrift wird jedenfalls derjenige Gottlose gerechtfertigt, dem Gott den Glauben geschenkt hat, und das Beispiel dafür ist im Alten und im Neuen Testament nicht Kain, sondern Abraham (1.Mose 15,6 und Römer 4,3f).

Diese Aufweitung des Begriffes der Rechtfertigung zeitigt Folgen. Man kann dann beispielsweise von Gottes Zorn und seinem Gericht über die Sünde nicht mehr so reden, wie das die Schrift tut. Zorn und Gericht erscheinen nun im Aspekt der Gnade Gottes. Daß Gott redet, auch wenn es im Zorn geschieht, ist bereits Gnade, wie Jüngel argumentiert (S. 169). Systematisch gesehen ist das nur möglich, wenn Christus selbst das eine Wort Gottes ist (Barmer Theologische Erklärung, 1934, These 1).

Auch das Verständnis des Staates und seiner Institutionen wird von dieser Aufweitung der Rechtfertigung betroffen. Luthers Anschauung von den drei Ständen, in denen der Christ lebt, und von den beiden Regimenten, durch welche Gott die Welt lenkt, widerspricht dieser Weise, die Rechtfertigung zu sehen (S. 228-230).

Auch von Gottes eigener Gerechtigkeit vermag der Autor auf neue Weise zu sprechen. Gott ist im Verhältnis zu sich selbst nämlich so gerecht, „daß Vater, Sohn und Geist sich in ihrem jeweiligen Anderssein gegenseitig bejahen“ (S. 69). In Entsprechung dazu bejaht Gott auch sein Geschöpf, das anders ist als er, und dies geschieht aus jenem Wohlwollen, das Gnade heißen kann: Gott hat Gefallen am Beziehungsreichtum des Lebens. Daher ist die Schöpfung bereits Manifestation der Gnade Gottes.

Eine interessante, aber gewagte Redeweise! Denn die Schrift redet nicht so. Die Personen der Gottheit sind durch das Band der Liebe verbunden; sie ist das Wesen Gottes (1.Johannes 4,7.16). In diese Liebe nimmt Christus die Seinen hinein (Johannes 14,21; 15,9). Gewiß ist diese Liebe nicht Willkür; aber Gerechtigkeit heißt sie in der Schrift nicht.

Gottes Gerechtigkeit ist nach dem Gebrauch der Schrift diejenige, mit der er gerecht macht (Augustinus und Luther zu Römer 1,16f). Von ihr redet die Schrift geradezu wechselweise mit Treue Gottes, Wahrheit Gottes, Rettungstat Gottes (Psalm 98,1-3 u.ö.). So wird eine Wirkweise Gottes genannt – ähnlich wie dort, wo von Gottes Weisheit, seiner Gutheit, seiner Kraft die Rede ist, man denke nur an die Lobpsalmen im AT!

Jüngels gewagte Redeweise aber macht es unmöglich, im Zusammenhang der Rechtfertigung auch von der Verborgenheit Gottes oder – modern gesprochen – von der Abwesenheit Gottes zu sprechen. Das aber vermochte Luther, und zwar in Übereinstimmung mit der Schrift (vgl. nur Jesaja 45,15; Römer 11,32-36). Daß Gott sich dem Menschen bis zur Unkenntlichkeit verbergen, ja, in der Maske des Teufels begegnen mag, das weiß der Reformator aus Schrift und Erfahrung. Barth weiß es nicht mehr. Die Rede von den „Entsprechungen" und von den Bünden Gottes mit den Menschen verstellt den Zugang zu dieser Erkenntnis Luthers.

Die Aufweitung des Begriffes der Rechtfertigung zieht auch das Verständnis des Glaubens in Mitleidenschaft. Daß Gott selbst dem Menschen durch sein Wort im Kampf gegen den Lügner von Anfang den Glauben abgewinnt; daß der Sünder seine Rechtfertigung durch das Urteil Gottes gegen die Erfahrung mit seiner Sünde, also gegen den Augenschein glaubt; daß er glaubend von sich weg- und auf Gott in Christus allein sehen lernt; daß ihm Gott so leibhaft den Glauben schenkt und ihn darin erhält, daß er ihm die Vergebung immer neu zuspricht (Absolution) und versiegelt mit der Gabe des Leibes und Blutes des Herrn (Abendmahl); daß Gott den gerechtfertigten Sünder in der Weise neu macht, daß er im Glauben an Christus lebt und so Christus in ihm lebt (Galater 2,20) und daß dabei unser „Leben verborgen ist mit Christus in Gott" (Kolosser 3,3) – das rückt in den Hintergrund, wenn der Gottlose gerechtfertigt wird und nicht zugleich davon gesprochen wird, daß es derjenige Gottlose ist, der glaubt.

Der Titel des Jüngel'schen Buches müßte lauten: „Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen *durch den Glauben wegen Christus*" (vgl. CA IV). Glaube und Rechtfertigung gehören zusammen. Das rechtfertigende Urteil Gottes kann man nur im Glauben zum Segen empfangen.

Lektüre und Auseinandersetzung mit diesem Buch sind in jedem Fall lohnend. Der Leser kann das Verständnis der Rechtfertigung für sich so wirklich vertiefen und der Sache neu gewiß werden. Hartmut Günther

***Ulrich Asendorf, Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung** (1535-1545), Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 87, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, ISBN 3-525-56294-2, 528 S., DM 178.-*

Nach dem exakt zehn Jahre zuvor veröffentlichten Buch „Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten" (Göttingen 1988) legt der Hannoveraner Gemeindepfarrer Asendorf einen weiteren Meilenstein der Lutherforschung vor. Zur Wahrnehmung des Predigers Luther tritt nun die Hinwendung zum späten Luther als Ausleger des Ersten Buches Mose.

Einen dreifachen Ausgangspunkt stellt der Autor voran. Zum ersten erkennt Asendorf in der Genesisvorlesung die Summe von Luthers reifer Theologie, in welcher die promissio als Kristallisationspunkt seiner reformatorischen Entwicklung auf das Protevangelium hin (Gen 3,15) erweitert und gesamtbiblisch entfaltet wird. Das öffnet auch den Blick für den Luther der 20er Jahre, insofern auch hier schon das Evangelium trinitarisch-gesamtbiblisch verstanden wird, womit sich die in der Lutherforschung dominierende, anthropologisch-existentiale Interpretation seiner Theologie als folgenreiche Verkürzung erweist. Damit zusammen hängt der zweite Ausgangspunkt, nämlich „Luthers Neuerschließung der Heiligen Schrift" als „Grammatik des Glaubens". So ist neu zu entdecken, wie vom Protevangelium als christologischer Grundachse her Luther die Heilige Schrift als trinitarische Entfaltung der Rechtfertigung verstehen lehrt. Dem entspricht wiederum die Einheit von Schrift und Heiligem Geist als Prämisse der Schriftauslegung. Dieser pneumatologische Bezugsrahmen bewahrt bei der Hinwendung zum Text als drittem Ausgangspunkt vor falschen Alternativen. Kerygma und Schrift gehören bei Luther zusammen – das unterscheidet ihn von der Scholastik wie auch vom Protestantismus. „Methodisch folgt daraus ein bestimmter, durch die trinitarische Perichorese vorgegebener Auslegungsstil. Redundanzen gehören daher zum Prinzip, denn nur so läßt sich das Ganze der Schrift in seinen vielfachen Brechungen, Reflexen und Relationen verstehen und darstellen." (S. 51).

Ausgangspunkt aller innerbiblischen „Querverbindungen" (Kap. II) ist das Protevangelium, das für Luther den christologischen Sinn des Alten Testaments erschließt. Abraham wird zum Prototypen des aus Glauben gerechtfertigten Gottlosen. An ihm wie auch an der Josephsgeschichte werden von Luther rechtfertigungstheologische Bezüge herausgearbeitet, die in der Theologie bis heute weithin ausgeblendet waren (so z.B. die neue Menschlichkeit des Gerechtfertigten; die Steigerung der natürlichen Affekte in den Glaubenden; etc.). Auf die Thematik „Kreuz und Auferstehung" kommt Luther zu sprechen bei Isaaks Opferung, beim Tod Abrahams und beim Schicksal Josephs. Jakobs Traum von der Himmelsleiter gibt Anlaß zu Überlegungen zum Zusammenhang von Zweinaturenlehre und Offenbarung; die Über-

lieferung von Juda und Thamar (Gen 38) wiederum zum Zusammenhang von Zweinaturenlehre und Rechtfertigung der Heiden. Rechtfertigung und Pneumatologie gehören zusammen und konstituieren einen geprägten Weltbezug. „Auch aus dieser Sicht bestätigt sich noch einmal, daß die verbreitete protestantische Allergie gegen die Kirche und ihre Sakramente nur Ausdruck eines pneumatologischen Defizits oder Defektes ist" (S. 214). Trinitarische Bezüge entdeckt Luther im Schöpfungsbericht in Gen 1 unter Einbeziehung von Joh 1. Wichtig ist dabei die Unterscheidung von Rhetorik und Dialektik – Historie und Allegorie. Demnach kann ein Abschnitt wie Gen 18 nicht als Beweis für die Trinität angesehen werden, wohl aber als hilfreiche Ausschmükkung, wo das Fundament der Trinitätslehre schon gelegt ist. Theologisch bedeutsam wird die Trinität dort, wo es um Auferstehung und Unsterblichkeit des Menschen geht, wobei Matth 22,32 als Schlüsselstelle dient. Es ist der eine Gott, der Christus vom Tode auferweckt hat, der die Patriarchen wie uns Heutige tröstet, indem er uns wie auch jene durch das Wort seines Geistes zum ewigen Leben erweckt und uns in diesem Leben segnend erhält.

Asendorf läßt den „Querverbindungen" drei weitere Kapitel folgen: zur Ekklesiologie, zum Verhältnis von Theologie und Philosophie und über die „Gelebte Rechtfertigung in den drei Hierarchien".

Die Kirche als Tochter des Wortes Gottes besteht nach Luther von Anbeginn der Schöpfung und liegt seit dem Fall im Kampf mit der Kirche Satans. Der Abrahamssegen und die Geschichte der Erzväter zeigen, daß die Mission Gottes Juden wie Heiden gleichermaßen gilt. Gott sammelt seine Kirche unter Durchbrechung natürlicher Rangfolgen (Kain und Abel; Esau und Jakob; Joseph etc.). In der Anfechtung tröstet das Vertrauen in die gubernatio divina und es kommt den Heiligen die durch Predigtamt und Sakramente vermittelte Gewißheit der göttlichen Verheißung zu Hilfe. Die Welt aber wird erhalten um der Kirche willen; diese trägt jene durch ihr Gebet und ihren Glauben. In diesem Zusammenhang findet sich die einzige Kritik Asendorfs an Luther, wenn es um dessen Stellung zu Israel geht. So wird Röm 9-11 bei Luther in der Spätzeit kaum berücksichtigt, was Luther zu überscharfen Urteilen gegen das Judentum führt. Asendorf löst diese Aporie in Luthers Theologie freilich nicht durch die Demontage von Luthers gesamtbiblisch-trinitarischer Hermeneutik, sondern indem er Luther entgegenhält, er habe mit Blick auf Israel seinen rechtfertigungstheologischen Ansatz nicht konsequent durchgehalten.

Das Verhältnis von philosophischer und theologischer Gotteserkenntnis ist von der Schöpfung und vom Sündenfall her differenziert zu bestimmen. Theologie ist nicht Glaubenslehre, sondern Wort- bzw. Gotteslehre insofern der trinitarische Schöpfungsglaube Zugang eben nicht nur zu unserer, sondern auch zu Gottes Welt eröffnet. Nur durch Luthers trinitarischen Ansatz ließe sich nach Asendorf der moderne theologische Subjektivismus überwinden. Gen 1-3 redet vom Menschen nicht mythologisch sondern ganz und gar

realistisch. Nicht die Aussicht auf Verbesserung der verdorbenen menschlichen Natur durch die göttliche Gnade tröstet, sondern der eschatologische Ausblick und die Bewahrung in der Zeit trotz menschlicher Sünde. Der Geist Gottes läßt uns das Wort Gottes als die Ursache aller Dinge erkennen. Der Geist steigert die guten natürlichen Affekte in den Gläubigen und verhilft zu einem realistischen Vernunftgebrauch und Umgang mit den Gütern dieser Welt. Philosophie und Theologie verhalten sich also zueinander nicht als Natur und Gnade wie in der Scholastik, sondern es gibt Überschneidungen, Antithesen und Weiterführungen. Variiert wird diese Thematik im Zueinander von Gesetz und Evangelium. Hier geht es um die rechte Unterscheidung zwischen Gesetz und Freiheit in Abgrenzung gegen jeden Legalismus und Antinomismus. Die Erörterungen zum „transmoralischen Gott" zeigen freilich auch, daß „Gesetz und Evangelium" nicht in ein Schema gepreßt werden dürfen. Die Vätergeschichte gibt Luther Anschauungsmaterial, wie Gott die Menschen durch Anfechtungen zum Gebet und zum Festhalten am Wort treibt, wie er sich ihres immoralischen Verhaltens bedienen kann. Gott wirkt verborgen unter dem Gegenteil, führt durchs Kreuz zur Auferstehung. Immer wieder finden sich hier Bezüge zu Luthers Schrift „De servo arbitrio" gegen den heraufziehenden Geist der Neuzeit. Hier harren nach Asendorf Einsichten auf die Kirche, mit denen sich bisher eher die Philosophen auseinandergesetzt haben. Der Verborgenheit und dem Offenbarsein Gottes entspricht die praktische Gotteserkenntnis des angefochtenen Glaubens als Gehorsam und Harren auf Gott. Gegen die schon paradiesische Lust auf alternative Gotteserkenntnis wird der Mensch aufgefordert, Gott nicht am Wort und an den Gnadenmitteln vorbei zu suchen. Immer wieder wird hier auch der seelsorgliche Ansatz der Theologie Luthers erkennbar.

Um Seelsorge und Lebensgestaltung geht es auch im letzten Abschnitt „Gelebte Rechtfertigung in den drei Hierarchien". Das Wort Gottes umgreift die drei Hierarchien ecclesia, oeconomia und politia. Weltlicher und geistlicher Segen sind nicht identisch, aber aufeinander bezogen, ebenso wie das biblische Nachfolge-Ethos und das biblische Haustafel-Ethos. Jeder übt in seiner vocatio einen Gottesdienst aus und wirkt mit als Gottes cooperator. Die Dreiständelehre mit ihrer Kritik an aller selbstgewählten Heiligkeit ist somit die ethische Konsequenz der Glaubensgerechtigkeit und eine wichtige Ergänzung zur Zweireichelehre Luthers. Die Wahrheit liegt auch hier in der trinitarischen Weite - jenseits der Behauptung einer Eigengesetzlichkeit von Kirche und Welt auf der einen und einer christomonistischen Identifizierung auf der anderen Seite. Das wichtigste Paradigma für das Weltverständnis und die Quelle aller drei Stände ist nach Luther die Ehe, die ihre Würde aus dem Wort Gottes hat. Das relevante Begriffspaar bei der Frage nach dem Verhältnis von Welt und Kirche ist daher nicht „profan oder heilig", sondern „geboten oder ungeboten"! Die Dialektik von Gesetz und Freiheit aber wirkt sich aus in einem Gesetzesgebrauch, der den Primat der ersten Tafel ebenso-

wenig übersieht wie die Notwendigkeit, auch mit dem Gesetz maßvoll und unter Berücksichtigung der Billigkeit umzugehen.

Wichtig sind noch die exkursartigen Anmerkungen Asendorfs zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (LWB und Rom). Scharfsinnig kann er aufzeigen, daß Luthers Rechtfertigungstheologie gegen die gesamte Scholastik – einschließlich Thomas – steht. Statt die lutherische Lehre völlig unsachgemäß in die römische Hierarchie der Wahrheiten zu integrieren, müßte nach Asendorf die Katholizität Luthers überhaupt wahrgenommen werden, die mit ihrem antispekulativen, trinitarisch-gesamtbiblischen Ansatz Schrift, Gottesdienst und altkirchliches Dogma zu verbinden vermag. Asendorfs Fazit zur Gemeinsamen Erklärung lautet daher, die Differenzpunkte seien noch nicht einmal hinreichend festgestellt und die römische Seite müsse sich erklären, wie sie heute jeweils das Verhältnis von Natur und Gnade, Schrift und Dogma, Rechtfertigung und Pneumatologie bestimmt.

Das Buch Asendorfs kann trotz des hohen Preises nur empfohlen werden. Bibelstellen-, Personen- und Sachregister sind vorhanden. Man kann es in Etappen lesen und als Hinführung zu Luthers Genesisvorlesung nutzen. Diese ist ja auch in der verbreiteten Walchschen Lutherausgabe in deutscher Übersetzung zugänglich. Wichtige längere Passagen des lateinischen Urtextes hat Asendorf in den Anmerkungen, kürzere im Text zitiert. Wünschenswert wäre eine – vielleicht etwas gekürzte und mit weniger Druckfehlern ausgestattete – Studienausgabe mit Übersetzung der lateinischen Zitate zumindest im Haupttext. Denn dieses Buch ist es wert, daß es von vielen gelesen wird.

Armin Wenz

Reinhard Thöle (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie. *(Bensheimer Hefte; H. 68), 3. neubearb. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, ISBN 3-525-87176-7, 331 S. mit 41 Abb., DM 34.80*

Als dieses Buch 1988 erstmals erschien, war es im Handumdrehen vergriffen, so daß es schon 1989 erneut aufgelegt werden mußte. Das war kein Wunder; denn es hält wirklich, was sein Titel verspricht. Hier geht es nicht um ostkirchenkundliche Gelehrsamkeit um ihrer selbst willen, sondern um den Versuch, abendländischen und zumal protestantischen Christen, denen die Orthodoxen Kirchen des Ostens oft als äußerst fremdartig erscheinen, den Weg zu verstehender Annäherung zu bahnen. Die Verfasser sind dazu hervorragend in der Lage, weil sie nicht allein über die kirchen- und theologiegeschichtlichen Grundlagen der östlichen Orthodoxie genau Bescheid wissen, sondern außerdem auch durch eine Fülle persönlicher Begegnungen unmittelbare Einblicke in das Leben der Orthodoxen Kirchen gewonnen haben. Nicht zuletzt erleichtert die verhältnismäßig reiche Ausstattung mit oft sehr aussagekräftigen Bildern sowie erläuternden Zeichnungen dem Fernstehenden den Zugang noch erheblich.

Wenn die nun vorliegende 3. Auflage erst im Abstand von immerhin neun Jahren folgen konnte, so lag das vor allem an der durch den Zerfall der Sowjetmacht ausgelösten großen politischen Wende in ganz Osteuropa. Entwicklungen lassen sich ja schlecht beschreiben, solange sie noch im Fluß sind. Aber auch die Verhältnisse vor dieser Wende erforderten oft in dem Maße eine veränderte Beurteilung, in dem sich die Quellenlage dafür nach und nach verbesserte. In seiner 3. Auflage spiegelt das Buch durchweg den neuesten Stand, für den in nächster Zukunft wohl kaum mit größeren Änderungen zu rechnen sein dürfte.

Die drei Herausgeber der früheren Auflagen, Eugen Hämmerle, Heinz Ohme und Klaus Schwarz, bestreiten auch in der 3. Auflage mit ihren verschiedenen Beiträgen wieder den größten Teil der Gesamtdarstellung. Als Herausgeber zeichnet jetzt jedoch Eugen Hämmerles Nachfolger als Ostkirchenreferent am Bensheimer Konfessionskundlichen Institut, Reinhard Thöle, verantwortlich, der selbst auch vier kleinere Beiträge beisteuert. Weitere Mitarbeiter sind Athanasios Basdekis, Heinz Klautke, Gisela-Athanasia Schröder und Wolfgang Schwaigert. Dagegen sind zwei Mitarbeiter der früheren Auflagen, Wolfhart Schlichting und Theodor Schober, an der Neuauflage nicht mehr beteiligt. Ihre an sich auch heute noch lesenswerten Beiträge entsprachen wohl zu wenig der auf äußerste Straffung bedachten Anlage des Buches, in dem der Name des Verfassers wie in einem Lexikon nur jeweils am Ende des beigesteuerten Kapitels oder Unterabschnitts erscheint. In der Tat wirkt das Buch trotz der beträchtlichen Anzahl seiner Autoren wie aus einem Guß.

Am Anfang steht ein Kapitel über „Frömmigkeitsformen und Geistliches Leben" (E. Hämmerle). „Der orthodoxe Gottesdienst", „Die Sakramente" und „Das orthodoxe Kirchenjahr" bilden den Inhalt der drei folgenden Kapitel (H. Ohme). Erst dann wird auf die Hauptstücke der Glaubenslehre eingegangen, und zwar in den Kapiteln „Das Geheimnis des dreieinigen Gottes", „Das Geheimnis der Person Jesu Christi" und „Die Heilige Schrift – Zeugnis der Kirche –Verkündigung" (K. Schwarz). „Der Raum gottesdienstlicher Versammlung" erfährt sodann als Gegenstand eines eigenen Kapitels (E. Hämmerle) die seiner Bedeutung für das Bewußtsein der östlich-orthodoxen Christen angemessene Behandlung. Dagegen entspringt die Aufnahme eines Kapitels über „Das orthodoxe Verständnis von Diakonie" (G.-A. Schröder) eher den Fragestellungen westlicher Leser. In einem Kapitel „Zur Geschichte der orthodoxen Kirchen" werden die verschiedenen autokephalen bzw. autonomen (völlig bzw. weitgehend selbständigen) orthodoxen Kirchentümer jeweils einzeln vorgeführt (aufgeteilt zwischen E. Hämmerle, H. Ohme, K. Schwarz und R. Thöle). Dieses Kapitel fällt allerdings den übrigen gegenüber spürbar ab. Die einzelnen Kirchen sind hier nicht immer mit der Treffsicherheit charakterisiert, die man sich gewünscht hätte. Im Anschluß daran befaßt sich ein „Orthodoxie in ökumenischer Verantwortung" überschriebenes Kapitel mit der

Pflege von Beziehungen innerhalb der Weltorthodoxie (A. Basdekis), zum Protestantismus wie zum Katholizismus (K. Schwarz und R. Thöle), aber auch zum Islam (H. Klautke). Schließlich finden auch „Die Orientalischen Orthodoxen Kirchen" noch die ihrer Bedeutung entsprechende Würdigung in einem eigenen Kapitel (W. Schwaigert).

Die Darstellung ist zwar gedrängt, aber stets gut lesbar. Geht es ihr einerseits auch um ein Höchstmaß an Wissensvermittlung, so versäumt sie doch andererseits nicht, den Leser immer wieder nachdenklich zu stimmen. Da gibt etwa H. Ohme zu bedenken: „So ist der Orthodoxie auch das Drängen vieler Nichtorthodoxer zur Teilnahme an der orthodoxen Kommunion oder gar nach offener Interkommunion zwischen den getrennten Kirchen nicht einleuchtend. Christen anderer Kirchen sind zur Teilnahme an der Kommunion in der Göttlichen Liturgie nicht eingeladen. Vor allem deshalb, weil es noch keine Einheit im Glauben gibt und die gemeinsame Feier des heiligsten aller Mysterien und die gemeinsame Kommunion als tiefste und letzte Besiegelung der Einheit in Christus betrachtet wird, auf keinen Fall aber als Mittel oder Weg zu dieser Einheit" (S. 80).

Daß ein solches Buch angesichts seiner besonderen Zielsetzung manchen Wunsch offenlassen muß, versteht sich von selbst. Aber der Hinweis darauf, daß sich bei den Bezeichnungen „Göttliche Liturgie" für den orthodoxen Hauptgottesdienst und „Liturgie der Gläubigen" für den zweiten Teil desselben falsche Übersetzungen eingebürgert haben, wäre insofern wichtig gewesen, als er Leser aus den Kirchen des Westens davor bewahren kann, in diese Bezeichnungen etwas hineinzugeheimnissen, was gar nicht darin liegt. Da das griechische Wort „leitourgia" zunächst ganz einfach „Dienst" bedeutet und näherhin den öffentlichen Dienst bezeichnet, hätte man „he theia kai hiera leitourgia" einfach mit „Der heilige Gottesdienst" übersetzen müssen, und das klingt auch westlichen Ohren durchaus vertraut. Haben indessen schon die kirchenslawischen Übersetzungen das Wort „leiturgia" unübersetzt aus dem Griechischen übernommen, so haben sie doch den Übersetzungsfehler „Liturgie der Gläubigen" zu vermeiden gewußt; denn „pistos" heißt nun einmal lediglich „treu" oder „zuverlässig", und außerdem können die „Gläubigen" ja gar nicht der Gegenbegriff zu den doch auch bereits gläubig gewordenen „Katechumenen" sein, nach denen der erste Teil des Gottesdienstes benannt ist. Sachlich zutreffend müßte man vom „Dienst der Getauften" sprechen. Ferner hätte es den Zugang zum orthodoxen Gottesdienst nicht unwesentlich erleichtert, wenn man die symbolische Ausdeutung vieler im Westen als fremd empfundenen liturgischen Handlungen noch durch Hinweise auf ihren Ursprung in rein praktischen Notwendigkeiten aus altkirchlicher Zeit, die später freilich durchweg entfallen sind, ergänzt hätte.

Daß die Herzen der Verfasser, sofern sie nicht gar selbst orthodox sind (A. Basdekis und G.-A. Schröder) lebhaft für die Ostkirchen schlagen, ist deutlich zu spüren, und das ist auch gut so. Nur hätten sie sich dadurch nicht hindern lassen sollen, auch negative Erscheinungen in den orthodoxen Kirchen zur Sprache zu bringen. Auch erleichtert es den Zugang zur Orthodoxie nicht gerade, wenn über die im Westen fraglos als befremdlich empfundene Form der Löffelkommunion mit den Worten hinweggegangen wird: „Den Gläubigen wird die Kommunion heute mit einem Löffel aus dem Kelch gereicht, in dem Brot und Wein vermischt wurden. Dieser Brauch hat sich relativ spät und wohl aus Sorge um Verschütten oder unwürdigen Gebrauch des Abendmahlsbrotes durchgesetzt. Die abendländische Praxis des Mittelalters, den Laien nur das Brot zu reichen, wurde im Osten immer verworfen" (S. 77 f.). Hier sollte man sich als evangelischer Theologe nicht um die Feststellung herumdrücken, daß die orthodoxe Löffelkommunion, bei der es im Grunde kein Essen und Trinken mehr gibt, sondern nur noch das Schlucken eines Partikelchens, von der stiftungsgemäßen Verwaltung des Altarsakraments eher noch weiter entfernt ist als der römisch-katholische Laienkelchentzug.

Leider hat sich auch so mancher Fehler eingeschlichen. Am ärgerlichsten ist die Verwandlung des heiligen Mesrop Maschtotz in einen georgischen Bibelübersetzer und Erfinder des georgischen Alphabets (S. 207) – wo er doch Armenier war und seinem armenischen Volk das Alphabet geschaffen hat (so richtig S. 305), um anschließend bei der armenischen Bibelübersetzung mitzuwirken. Man stelle sich nur vor, in einem armenischen Buch würde Martin Luther als Franzose und französischer Bibelübersetzer bezeichnet! Das Unionskonzil von Lyon war nicht das des Jahres 1245 (S. 278), sondern das 2. Konzil von Lyon, das 1274 abgehalten wurde. Im Fremdwörterverzeichnis stößt man auf das Unwort „Gerontas" (S. 320), erklärt als „Erfahrener Mönch und Beichtvater (slawisch: Starez)". Dieser heißt im Griechischen indessen „geron" (= der Alte, der Greis; so auch richtig S. 25), und nur der Akkusativ des Plurals lautet „gerontas"! Der weitgehenden Vereinheitlichung in der Behandlung des Stoffes entspricht leider keine Vereinheitlichung der Transkription von Namen oder Begriffen aus Sprachen mit anderen Alphabeten und kein Ausgleich unterschiedlicher Namensformen. Hier rächt sich der Verzicht auf die Erarbeitung eines Namen- und Sachregisters, das nicht nur dem Herausgeber diesen Mißstand vor Augen geführt, sondern auch den Lesern das Nachschlagen erleichtert hätte.

Angesichts der in den letzten Jahrzehnten beträchtlich gewachsenen Anzahl östlich-orthodoxer Gemeinden in Deutschland mit insgesamt mehr als einer halben Million Gliedern sowie der anhaltenden Reiseströme in Länder mit überwiegend östlich-orthodoxer Bevölkerung sollten diese „Zugänge zur Or-

thodoxie“ auch in jeder Studierstube eines lutherischen Pfarrers unbedingt zur Hand sein. Peter Hauptmann

Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. *Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 104. J.C.B. Mohr, Tübingen 1998, ISBN 3-16-146933-X, 196 S., DM 68.-*

Vf. legt eine kaum übliche, aber interessante Studie vor. Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Friede werden in einen Zusammenhang gesehen, dem der Vf. den unüblichen Namen „Konfessionskultur“ gibt. Dabei werden, wie er im Vorwort ausführt, wichtige Aspekte - wie bildende Kunst und Kirchenmusik - leider ausgespart. Seine These lautet, „daß Regungen und Ausdrucksformen konfessionsübergreifender Christlichkeit und Religiosität, des ‚Christentums', wie der Leitbegriff einer individualisierten Frömmigkeit vom frühen 17. Jahrhundert an heißt, in dem uns interessierenden historischen Zusammenhang in der lutherischen Konfessionskirche ihren Ort hatten und ansonsten keine über Einzelgestalten hinausgehende kulturprägende historische Bedeutung erlangten, daß Christentumskultur also auf dem Boden der lutherischen Konfessionkultur gewachsen ist“. Ob diese Einschränkung auf die lutherische Konfession von den anderen Konfessionen so akzeptiert wird, wird füglich bezweifelt. Daß Vf. vor allem die Konfessionskultur im Lichte der zahllosen Leichenpredigten beschreibt, ist sicher richtig, doch wären (und hier ist seine genannte Einschränkung zu bedauern) eben auch etwa die noch zahlloseren Epitaphe hier heranzuziehen. Daß Vf. darauf verweist, daß englischsprachige nicht-lutherische Erbauungsliteratur auch im Luthertum zu dieser Zeit Eingang findet, ist sicher zu bedenken, doch hätte er vielleicht stärker noch – als er es ohnehin tut – darauf hinweisen können, wie einerseits in dieser Zeit die Wurzeln zum späteren Pietismus gelegt werden und wie andererseits aber auch spezifisch lutherische Erbauungsliteratur (nicht nur von Johann Arnd(t), sondern auch gerade vom bedeutendsten lutherischen Dogmatiker, von Johann Gerhard) Verbreitung fanden.

Immer wieder wird darüber gestritten, ob der Dreißigjährige Krieg ein Religionskrieg gewesen sei oder nicht. Nicht bestreiten aber kann man, daß viel „Unrecht und barbarische Grausamkeit im Namen der Religion begangen wurden“. Dagegen scheint sich erst allmählich die Erkenntnis durchzusetzen, daß „das Westfälische Friedenswerk selbst einen dezidiert christlichen Frieden (pax christiana) zu statuieren beanspruchte“.

Vf. behandelt in einem ersten Kapitel das Reformationsjubiläum von 1617, dann im zweiten die Deutung des Krieges, im dritten die Wirkungen des Krieges auf Theologie und Frömmigkeit, im vierten die Deutung des Friedens und im fünften die lutherische Konfessionskultur des 17. Jahrhunderts

im Rahmen der Kirchengeschichte der Frühneuzeit. Diese Überschriften zeigen schon, daß die Arbeit vor allem eine frömmigkeitsgeschichtliche ist.

Im ersten Kapitel scheint Rez. die Bedeutung des Kurfürstentums Sachsen und seines Oberhofpredigers als des führenden Geistlichen des Luthertums überhaupt, nun aber auch speziell für das Reformationsjubiläum und die Einführung des jährlichen Gedenktages der Reformation am 31. Oktober, nicht ausreichend gewürdigt zu sein. Bei Matthias Hoe von Hoenegg ist wohl zu berücksichtigen, daß er in röm.-kath. Umgebung groß wurde und allen Versuchen der Jesuiten, ihn zur Konversion zu bewegen, widerstanden hat und einen solchen Widerstand wohl von allen Lutheranern erwartete. Richtig ist, daß Luther das „identitätsstiftende(s) Symbol für das an ihm wirklich gewordene Handeln Gottes" darstellt.

Im zweiten Kapitel wird deutlich, daß die Lutheraner davon überzeugt waren, „in einem eschatologischen Endkampf zu stehen", obwohl vor allem Kursachsen aus theologischen Gründen (Zwei-Regimenten-Lehre (nicht: Regimenter!!); der Kaiser als Obrigkeit; diese Begründung hätte deutlicher herausgearbeitet werden können) nur zwischen 1630/1 und 1635 aktiv im Krieg stand, wenn sicher auch der Erwerb der Lausitzen ein zweiter Grund war. Man wird Vf. zuzustimmen haben, daß „in bezug auf das Luthertum" man damit rechnen dürfe, „daß eine theologische Legitimation oder eine religiöse Zielsetzung bei lutherischer Kriegsbeteiligung auszuschließen ist", daß also der Dreißigjährige Krieg aus lutherischer Sicht nie als „Religionskrieg" geführt worden ist! Wichtig ist hier, worum es im Leipziger Konvent 1631 ging (leider steht auch hier, wie oft in der Monographie, Wichtiges in den Fußnoten). Die lutherische Konfession hat auch in dieser Zeit zwischen Religion und Politik unterscheiden können; das ist ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung des Vf.s! Doch hat es 1631 – selbst bei Hoe von Hoenegg – Äußerungen gegeben, die nur als „Fanfare zum Religionskrieg" verstanden werden können. Wichtiger aber ist, daß auch zu dieser Zeit es vor allem um Buße und Trost in der Verkündigung ging. Eine schlimme Entgleisung ist es, daß offensichtlich in zahlreichen Predigten Gustav Adolf panegyrisch geradezu göttlich als „Gesalbter des Herrn" verehrt wurde, wenn dann auch sein Tod nicht nur als Stellvertretertod (der ihn Gott ‚ehnlich' gemacht habe!), sondern auch als Strafe für seine Aphotheose verstanden wurde.

Im dritten Kapitel ist der Hinweis des Vf.s auf die Lehrgutachten der Fakultäten aus dieser Zeit wichtig, die gerade gegenwärtig untersucht werden, doch diese überregionale Regulierung von Lehrkonflikten funktionierte in den Kriegszeiten nur sehr bedingt. Wichtiger noch ist das, was Vf. aus den Leichenpredigten für die Frömmigkeit der Zeit erhebt. Hier wird deutlich, wie „Christentum" verstanden wird, nämlich weder als Distanz zur Konfessionskirche noch geht es in „Kirchlichkeit" auf: „*Christentum* gründet in Wort und Sakrament als göttlichen Heilsmitteln, die den Glauben schaffen und in denen Gott in der wahren Kirche gegenwärtig ist". Der Begriff „Christentum"

wird zentral verstanden als das „personale menschliche Heil", das an Wort und Sakrament gebunden ist. Die etwa in den Kirchenliedern der Zeit auffallende Individualisierung (vom Wir zum Ich) zeigt sich also gerade auch in den Leichenpredigten.

Im vierten Kapitel wird die lutherische Kritik an der reichsrechtlichen Gleichstellung des Calvinismus herausgearbeitet (als Untergruppe der „Augsburger Konfessionisten"), doch wird diesem „dogmatischen Übel" das „moralische Übel" einer sonst möglichen Fortdauer des Krieges gegenübergestellt. Deutlicher als die Kritik am Frieden ist der Jubel über den endlich erreichten Frieden, doch ist dieser verbunden mit Bußmahnungen.

Im fünften Kapitel nimmt Vf. Stellung zur „innerlutherischen Pluralisierung". Deutlich hebt er hervor, daß Orthodoxie „konkordistisches Luthertum" ist. „Das Verhältnis von Sachgemäßheit und Zeitgemäßheit von Theologie und Glauben nicht als implizites Thema, als das es die gesamte vorauflaufende Kirchengeschichte begleitet hatte, sondern als explizites Problem dürfte sich erstmals dem 17. Jahrhundert gestellt haben. Die Pluralisierung der als Christentumskultur zu bestimmenden lutherischen Konfessionskultur, die theologischen Innovations- und Restaurationsprozesse, die immer neuen Anknüpfungen an die Reformation und die verschiedenen Deutungen, in der dies geschah", hat Vf. gut herausgearbeitet und als Lösung des Problems der Zeitgemäßheit der Theologie im 17. Jahrhundert gesehen.

Wer sich künftig mit der Kirchengeschichte dieses bewegten Jahrhunderts, vor allem aber, wer sich mit der Theologie der Frömmigkeit dieses Jahrhunderts befaßt, darf an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Karl-Hermann Kandler

Christa Meves, Das ABC der Lebensberatung, *Grundlagen für die Begegnung mit Ratsuchenden, Hänssler-Verlag, Stuttgart 1998, ISBN 3-7751-2939-1, 152 S., DM 12.95*

„Es ist zum Katholischwerden!", seufzte die Uelzener Psychagogin Christa Meves als Kolumnistin des „Rheinischen Merkur" angesichts der Zustände in ihrer Hannoverschen Landeskirche des öfteren, bevor sie's dann (in der römischen Variante) auch wurde (oder blieb?). Ihre grundlutherische Einstellung hat sie sich, wie viele Publikationen nach ihrer Konversion und auch das vorliegende „ABC der Lebensberatung" eindrücklich bezeugen, immer bewahrt.

Das „ABC der Lebensberatung" wendet sich wohl vorwiegend an „Laien", also an Pfarrer und jeden anderen, der helfend, beratend, begleitend haupt- oder ehrenamtlich tätig ist. Dringend gelesen werden sollte es jedoch gerade von den psychologischen und psychotherapeutischen Fachleuten, insbesondere von Pastoren, die sich eine der vielen sogenannten „Zusatzqualifikationen" erworben haben und Systeme und Konzepte internalisiert

haben, deren Kompatibilität mit dem christlichen Glauben teilweise recht fraglich scheint.

Es liest sich leicht, ist durch die alphabetische Strukturierung überschaubar und praxisnah. Die christliche Fachfrau verarbeitet jahrzehntelange praktische Erfahrungen, schießt nicht aus der Hüfte gegen jeglichen „Psychokram", sondern prüft alles und behält und empfiehlt das Bewährte.

Der unbedarfte Landpfarrer wird bei der Lektüre immer wieder erleichtert feststellen, daß seine Vorgehensweise in der Seelsorge auch ohne Zusatzqualifikation aufgrund einer guten Mischung aus christlichem Glauben, Lebenserfahrung und Menschenkenntnis richtig und gut war, auch wenn die zusätzlich qualifizierten Fachleute darüber die Nase rümpften.

Im „ABC der Lebensberatung" werden reihenweise heilige Kühe geschlachtet und Tabus gebrochen: Christa Meves hält nichts von prinzipieller Distanziertheit dem „Klienten" gegenüber, bezeichnet die Liebe als den Angelpunkt der Seelsorge, rät dazu, Schuld ernst zu nehmen, Rat zu geben und Denkanstöße anzubieten. Das Dogma der Psychotherapie, nur ja nicht „direktiv" zu sein, hat sich aus ihrer Sicht offenbar nicht bewährt. Eine Beratung, die auf das Ratgeben verzichtet, nimmt nach Meves den Menschen in seiner Ratlosigkeit nicht ernst und überfordert ihn mit dem nondirektiven Prinzip, selbst seinen Weg finden zu müssen.

Die Menschen suchen Geborgenheit, Halt und Rat. Jedes dieser Stichwörter ist bei Meves positiv aufgenommen worden.

Dabei ist sie erfolgreich bemüht, humanwissenschaftliche Erkenntnisse aufzugreifen, ihnen aber ein „christliches Gefälle" zu verleihen und sie so in der Seelsorge praktikabel zu machen.

In differenzierter Weise übernimmt Meves den Begriff der „Empathie"[1], ordnet ihn jedoch sehr entschieden der (christlichen) Nächstenliebe und „Brüderlichkeit" zu[2].

Das Buch ist eine große Hilfe und Grundlage für jeden, der sich mit Psychologie und psychotherapeutischen Entwürfen beschäftigen und auseinandersetzen möchte. Es hilft, vorurteilsfrei und differenzierend das kritiklose Übernehmen humanwissenschaftlicher Systeme zu vermeiden, ohne dabei das Hilfreiche, Befreiende, Durchdachte und Bewährte einzelner psychologischer und psychotherapeutischer Ansätze und Methoden aus dem Blick zu verlieren.

Gert Kelter

1 Etwa: Einfühlungsvermögen

2 Angenehm unverkrampft und selbstbewußt kann die Autorin inklusive Begriffe wie „Brüderlichkeit" verwenden und auf betont feministische („gerechte") Sprache verzichten.

Umschau

Schriftgemäße Bibelübersetzung?

Seit 1984 wird in Francistown, Botswana, an einer Bibelübersetzung in Kalanga gearbeitet, einer Sprache, die in Botswana und in Simbabwe jeweils von bis zu 200 000 Menschen gesprochen wird. Das „Kalanga Bible Translation Project" (KBTP) wird getragen und begleitet von den „United Bible Societies" (UBS) mit der „Bible Society of Botswana" (BSB), den „Lutheran Bible Translators" (LBT) aus den USA, der „Lutheran Church in Southern Afrika" (LCSA) und der „Lutherischen Kirchenmission" (LKM), dem Missionswerk der „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche" (SELK) in Deutschland. Sie ist es auch, die zwei Missionare in das Gebiet der Kalanga entsandte: 1987 Klaus Pahlen und 1993 Daniel Schmidt. Nachdem zwei amerikanische Übersetzungskoordinatoren vorzeitig die Arbeit abgebrochen hatten und in die USA zurückgekehrt waren, ist seit 1991 K. Pahlen, aus der direkten Missionsarbeit kommend, mit der verantwortlichen Leitung des KBTP betraut worden, während D. Schmidt später seine vorherige Stelle in Tutume übernahm. Unter der verantwortlichen Leitung von K. Pahlen wurde mit einheimischen muttersprachlichen Übersetzern, in verschiedenen Arbeitsgängen das Endmanuskript für das Neue Testament fertiggestellt und zum Druck an die für Afrika zuständige UBS-Zentrale in Nairobi gesandt. In Kürze ist also nun ein erstes gedrucktes Neues Testament in Kalanga zu erwarten.

Missionar Daniel Schmidt hat nun eben für alle Verantwortlichen eine 75 DIN-A 4 Seiten lange gewissenhafte Beurteilung dieser Übersetzung verfaßt („A Review of the New Testament Translation in Kalanga as done by the Kalanga Translation Project...July, 1999"). Er hatte bereits vor der Endfassung als einziger die Übersetzung kontinuierlich erprobender Gemeindepastor wiederholt intern auf Kritikpunkte hingewiesen, die aber offenbar nicht ausreichend gewertet und berücksichtigt wurden. D. Schmidt ist nicht nur kompetent wegen seines eigenen 6-jährigen Sprachstudiums und seiner Sprechpraxis. Ein Kalanga sprechender Professor an der Universität von Gaborone hatte ihn bald nach seiner Sprachprüfung zur Mitarbeit und Mitherausgabe einer Kalanga-Grammatik verpflichtet.

Von Europa aus enthalten wir uns bei einer Bibelübersetzung in Afrika tunlichst aller Beurteilungen von Rechtschreibung, Zeichensetzung, Groß- und Kleinschreibung, Silbentrennungen und anderen sprachlichen und grammatikalischen Problemen, von denen wir keine Ahnung haben können. Das mag Stoff für Zoff vor Ort sein, auch für die Kalanga selbst. Anders aber ist es, wenn falsche Übersetzungsprinzipien, ungeeignete Übersetzungsvorlagen, ungenügende Rückkoppelung an den Urtext und ein viel-

leicht zu lockeres Korrigiersystem im KBTP zu exegetisch und theologisch falschen Übersetzungen führen. Schmidt macht das an sogenannten „Schlüsselwörtern" deutlich, also etwa den Kalangaworten, die für Engel, Tempel, Passah, Prophet, Priester, Christus, Wein, Nächster usw. gebraucht wurden und hinterfragt Worte die für theologische Begriffe und Zusammenhänge benutzt wurden, etwa zu Wort Gottes, Leib Christi, Dienen oder Helfen, Rechtfertigung u.a.m. Weil für uns Lutheraner der Wein im Heiligen Abendmahl als unzweideutiges Element eine unverzichtbare Rolle spielt, sei hier exemplarisch dieses als Beispiel gewählt: Die Übersetzung von Weinstock/Wein geschieht mit der Bezeichnung einer einheimischen Pflanze, die botanisch nichts mit „Wein" zu tun hat und dem vergorenen Saft ihrer Beerenfrüchte, *obwohl* „Wein" als Lehnwort in Kalanga und als wirkliches Getränk bekannt ist, also kein Grund vorhanden gewesen wäre, den Wein durch einen Fruchtsaftmost zu ersetzen. War da die „Saft-Mahl-Diskussion" nicht bekannt? Fehlte hier und bei den anderen genannten Begriffen die Problemorientierung? Hat man versäumt, wenigstens(!) an solchen Stellen den Urtext heranzuziehen? Ist man unkritisch, blauäugig oder blind der englischen Good News Übersetzung gefolgt, ohne theologische Inhalte zu reflektieren? Warum wurden die von UBS und LBT vertretenen Übersetzungskriterien und Grundsätze nicht eingehalten? Oder war man einfach nur allseitig überfordert?

Eine hochkarätige unabhängige Fachkommission, deren Mitglieder bisher nicht in die Arbeit des KBTP involviert waren, hat inzwischen im wesentlichen Schmidts Kritik als zutreffend bezeichnet. Wir dürfen nun gespannt darauf sein, ob und mit welchen Konsequenzen die verantwortlichen Träger des KBTP reagieren werden. Letztlich geht es um die Akzeptanz einer solchen Bibelübersetzung in den beteiligten Kirchen. Kann eine solche Übersetzung etwa für den gottesdienstlichen und kirchlichen Bereich ausgerechnet in einer lutherischen Kirche freigegeben werden, die kurioserweise selbst dafür verantwortlich ist? Soweit es lutherische Partnerkirchen in der Welt angeht, können sie im vorliegenden Fall nur ernsthaft mahnen und folgende Forderungen stellen:

1. Die Ursprachen der Heiligen Schrift sind bei jeglicher Übersetzungsarbeit maßgeblich und auf jeden Fall überall dort vorzugsweise einzubringen, wo sie von anderen vergleichenden Übersetzungen abweichen. Auch bei der Übersetzung geht es um die Reinheit des Wortes Gottes.

2. Lutherische Theologie darf von Theologen, die für die Übersetzung verantwortlich sind und selbst eine Bekenntnisverpflichtung eingegangen sind, nicht ausgeblendet werden. Sie ist in der Schrift begründet und darf nicht durch falsche Übersetzung in Frage gestellt werden.

3. Bei möglichen theologischen Überforderungen gibt es weltweit geeignete Theologen (und einsehbare Literatur) die auf Anfrage bereit wären, solche Auskünfte und Informationen zu geben, damit theologische Fehler und Irrlehren vermieden werden können.

4. Bei fehlendem Problembewußtsein und mangelnder Sensibilität übersetzerischer Tätigkeit muß das Übersetzerteam strukturell so umgestaltet werden und die Verantwortlichkeiten so geregelt werden, daß sich die Beteiligten sinnvoll ergänzen, alle Übersetzungsbereiche – auch theologische – voll abgedeckt sind und fruchtbare Teamarbeit möglich ist.

5. Eine erste grundlegende Revision des Neuen Testaments sollte bereits *jetzt* eingeleitet werden. Sie könnte helfen, die gleichen Fehler bei der begonnenen Übersetzung des Alten Testaments zu vermeiden.

Keiner kann wünschen, daß sich das KBTP zu einem Fiasko weltweiter lutherisch verantworteter Bibelübersetzungstätigkeit entwickelt. J.J.

Editorial

Liebe Leser!

Mit der ersten Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE in diesem denkwürdigen neuen Jahr 2000 möchten wir Ihnen gerade in den ersten Tagen Gottes reichen Segen wünschen. Wir beginnen dieses Jahr mit dem für uns so wichtigen Thema „Gottesdienst und Kirchenmusik". Wir hoffen, daß Ihnen die LUTHERISCHEN BEITRÄGE auch weiterhin eine Bereicherung in Ihrem theologischen Denken bedeuten.

Da wir gerne noch Leser gewinnen wollen und festgestellt haben, daß „Mund-zu-Mund-Empfehlung" die erfolgreichste Leserwerbung ist, möchten wir Sie nun herzlich bitten, unter Freunden, Bekannten und Verwandten auf die LUTHERISCHEN BEITRÄGE werbend hinzuweisen. Wenn Sie dazu das eine oder andere eigene Exemplar aus der Hand geben, schicken wir es Ihnen gerne kostenlos wieder zu (außer Heft 3/1998, das völlig vergriffen ist).

Bitte helfen Sie uns auf diese Weise die finanzielle und wirtschaftliche Grundlage für die Herausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE zu erhalten und zu verbessern. Bisher haben wir nur durch ein paar liebe engagierte treue Freunde mit ihren Spenden unsere Zeitschrift erhalten können. Könnten wir durch Ihre Werbung die Anzahl der bezahlten Exemplare wesentlich steigern, wären wir dieser Probleme ledig.

Es macht unserem Redaktionsteam und unseren engagierten Autoren weiterhin viel Freude unseren Lesern auch in Zukunft mit guten LUTHERISCHEN BEITRÄGEN zu dienen.

Mit herzlichen Grüßen im Namen unserer Mitarbeiter

J. Junker (Herausgeber)
A. Eisen (Schriftführer)

Theologische Fach- und Fremdwörter

Affekt = Zustand heftiger Erregung - **Antinomismus** = Richtung, die die Verbindlichkeit des atl. Gesetzes auf Grund z.B. der Gnade, Liebe, Freiheit usw. bestreitet - **anthropologisch** = menschenkundlich - **Aporie** = Ratlosigkeit - **apokryph** = verborgen, nichtkanonisches bibelnahes Buch - **Apotheose** = Erhebung eines Menschen zum Gott, Vergöttlichung eines Herrschers - **autokephal** = orthodoxe Nationalkirchen, die keinem fremden Patriarchen unterstehen - **biogenes Musikhören** = körperlich-emotional geprägtes Musikhören - **cooperator** = Mitarbeiter - **Christomonismus** = Überordnung des 2. über den 1. Glaubensartikel - **diatonisch** = der 7-Ton-Leiter folgend - **Dodekaphonie** = Zwölftonmusik - **ecclesia** = Kirche - **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche - **eschatologisch** = endzeitlich - **Epitaph** = Erinnerungsmal, Gedenktafel - **ethogenes Musikhören** = wertebewußtes Musikhören - **Exklusivpartikel** = hier: "allein (aus Gnaden)" - **gubernatio divina** = göttliche Lenkung - **internalisieren** = Werte, Normen, Auffassungen sich zu eigen machen, verinnerlichen - **Kerygma** = Verkündigung, Botschaft - **Kontext** = umgebender Zusammenhang (z.B. religiös, weltanschaulich, sozial, kulturell usw.) - **latent** = versteckt - **Legalismus** = Anschauung, für die das Wesen der Religion vornehmlich in Gesetzen und Vorschriften besteht - **logogenes Musikhören** = wortbezogenes Musikhören - **Nihilismus** = Leugnung übergeordneter Autoritäten und Werte - **oeconomia** = Wirtschaft, Ökonomie - **panegyrisch** = lobrednerisch - **parakletisch** = tröstend - **Paradigma** = Beispiel, Vorbild, Denkmuster - **Parameter** = Klangeigenschaft der Musik, eine der Dimensionen des musikalischen Wahrnehmungsbereichs - **Perichorese** = wechselseitiges Sichdurchdringen der zwei Naturen Jesu - **plagiatorisch** = unrechtmäßig, nachahmerisch, geistiger Diebstahl - **pneumatologisch** = die Lehre vom Heiligen Geist betreffend - **politia** = Staat - **Polyphonie** = Mehrstimmigkeit - **Postludium** = Nachspiel - **Praeludium** = Vorspiel - **Praemisse** = Voraussetzung - **promissio** = das Versprechen - **Protevangelium** = Erstevangelium: 1. Mose 3,15 - **Redundanz** = Überreichlichkeit, Üppigkeit - **Resomatisierung** = Wiederherstellung der Körperlichkeit - **Restitution** = Wiederherstellung des Alten - **Scholastik** = (ca. 800 - 1450) theologische Schulwissenschaft, die sich in ihrer Darstellungsweise an der Philosophie des Aristoteles orientiert - **Symbiose** = Zusammenleben unterschiedlicher Wesen - **synkretistisch** = religionsvermischend - **vocatio** = Beruf(ung).

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

Prof. Dr. Hartmut Günther	Haus „Lutterloh", Dorfstr. 45 29345 Unterlüß
Prof. Dr. Peter Hauptmann	Carl-Benz-Weg 1A 88662 Überlingen
Prof. Dr. K.-H. Kandler	Domgasse 6 09599 Freiberg
Pastor Siegfried Meier	Hausergarten 17 35583 Wetzlar

Cantari domino
non semper est laetari et gaudere,
immo canticum novum est canticum crucis.

Martin Luther

(Dem Herrn singen ist nicht immer Freude und Spaß, vielmehr ist das Neue Lied das Lied vom Kreuz.)

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

J. Diestelmann:	Wort und Sakrament als Aufgabe des Predigtamtes im Sinne von CA V
T. G. A. Hardt:	Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?
G. Kelter:	Das notvolle Bekenntnis der "Notsynode"
A. Wenz:	Der Umgang mit der Schriftautorität im römisch.–luth. Dialog
G. Martens:	Hermann Sasse und die Römisch-Katholische Kirche
Rezensionen:	
U. Wilkens:	Das Evangelium nach Johannes (NTD)
O. Bayer:	Leibliches Wort, Reformation und Neuzeit im Konflikt
G. Wachler:	Bibel und Bekenntnis
J. Baur:	Das reformatorische Christentum in der Krise
Henning/Lehmkühler:	Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen
H. G. Link:	Bekennen und Bekenntnis
O. Cullmann:	Das Gebet im Neuen Testament

Änderungen vorbehalten! u.a.m.

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Am Hohen Tore 4A, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/80 82 16

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Im Dorfe 4, 29393 Gr. Oesingen
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: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Gr. Oesingen
5. Jahrgang 2000 - ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2000 ISSN0949-880X 5. Jahrgang

J. Diestelmann:	Wort und Sakrament als Aufgabe des Predigtamtes im Sinne von CA V	87
T. G. Hardt:	Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?	102
G. Martens:	Die Adiaphora als theologisches Problem	117
G. Kelter:	Das notvolle Bekenntnis der „Notsynode“	128

EINGEGANGEN
13. April 2000

Inhalt

	Aufsätze:	
J. Diestelmann:	Wort und Sakrament als Aufgabe des Predigtamtes im Sinne von CA V	87
T. G. Hardt:	Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?	102
G. Martens:	Die Adiaphora als theologisches Problem. Ansätze einer Hermeneutik von FC X	117
G. Kelter:	Das notvolle Bekenntnis der „Notsynode“	128
	Rezensionen:	
W. Rominger:	O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament	135
A. Eisen:	G. Wachler, Bibel und Bekenntnis	139
H. Günther:	U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD)	142
G. Martens:	O. Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt	144
A. Wenz:	Henning/Lehmkühler, Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen	149
A. Wenz:	H. G. Link, Bekennen und Bekenntnis	150
A. Wenz:	J. Baur, Das reformatorische Christentum in der Krise	154
J. Diestelmann:	E. Volk, Dr. Pommer – Johannes Bugenhagen	157
K.-H. Kandler:	W. Sommer, Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit	158
	Umschau:	
T. Junker:	„Sterbende Gemeinde“?	162
	Beiheft 2 in Anlage	
	GEBLIEBEN IST, WAS LEBT UND TRÄGT	
	Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands	
J. Vanags:	„Das Wort sie sollen lassen stahn“. Die Bibel als Lebensfundament im System des Sozialismus und heute	
I. Zalite:	Die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands von 1944-1990	
L. Straume:	Vom Widerstand zur Erneuerung	

Zum Titelbild

Ausschnitt aus einem kolorierten Stich aus der Reformationszeit über den lutherischen Gottesdienst. Das Blatt von Lucas Cranach d.J. (1550) aus dem Kupferstichkabinett der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz in Berlin ist überschrieben: „Vnterscheid zwischen der waren Religion Christi und falschen Abgöttischen lehr des Antichrists in den fürnemsten stücken.“ *J. J.*

Von der Heiligen Messe

Jürgen Diestelmann:

Wort und Sakrament als Aufgabe des Predigtamtes im Sinne von CA V[1]

A. Einleitung

Wenige Monate bevor Johann Bugenhagen 1528 nach Braunschweig kam, um die Reformation der Kirche dieser Stadt durchzuführen, trug sich hier ein Ereignis zu, das ich zu Beginn kurz schildern möchte.

Viele Bürger wünschten die Einführung der Reformation. Die Gegenpartei versuchte diese Entwicklung zu stoppen. Darum holte man 1527 einen namhaften Prediger aus Magdeburg. Dieser suchte vor einer großen Volksmenge in seiner Predigt in der Brüdernkirche zu beweisen, daß der Mensch durch seine guten Werke selig werden könne. Da sprang ein Bürger auf und rief laut „Pape, du lügst!" und die ganze Gemeinde begann spontan zu singen, und zwar das Lutherlied „Ach Gott vom Himmel sieh darein", wo es im zweiten Vers heißt: *„Sie lehren eitel falsche List, was eigen Witz erfindet ..."*

Solche Vorfälle in einem Gottesdienst sind sicherlich nicht gutzuheißen. Dieser hier zeigt jedoch, daß die Bürger verstanden hatten, was drei Jahre später im V. Artikel der Confessio Augustana formuliert wurde: *„Damit wir zu diesem* [d. h. dem aus Gnade allein rechtfertigenden] *Glauben kommen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben. Durch diese Mittel gibt Gott den Heiligen Geist, der bei denen, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann er will"*[2].

Im lateinischen Text der CA wird dieses Predigtamt „Ministerium" genannt. Der Begriff „sacerdotium" trat damit hinter dem Begriff „Ministerium" zurück. So hatte Luther schon in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche geschrieben: *„... die Priester sind, wenn sie konsekrieren und darreichen unsere Diener (= ministri nostri), durch die wir nicht ein gutes Werk darbringen oder aktiv daran teilhaben, sondern durch die wir die Verheißungen und Zeichen empfangen und passiv Anteil*

1 Vom 2.-5.9.1999 fand in Helsinki unter dem Thema „Anden och Ordet" (Der Geist und das Wort) ein Theologisches Symposium der „Nordeuropäischen Luther-Akademie" (NELA) statt. Dabei hielt der Verfasser den nachstehenden Vortrag.

2 *„Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in his, qui audiunt evangelium ..."*

empfangen, so wie es sich bisher mit den Laien verhielt, denn sie – so sagt man -, schaffen nicht etwas Gutes, sondern empfangen nur ..."[3].

Und im Jahre 1533 schrieb Luther: *„Das müssen wir gleuben und gewis sein, das die Tauffe nicht unser, sondern Christi sey, das Euangelion nicht unser sondern Christi sey, das Predig ampt nicht unser sondern Christi sey, das Sacrament* [sc. des Altars] *nicht unser sondern Christi sey, die Schlüssel oder Vergebung und Behaltung der Sünden nicht unser, sondern Christi sey. Summa, die ampt und Sacrament sind nicht unser, sondern Christi. Denn er hat solchs alles geordent und hinder sich gelassen jnn der Kirchen, zu uben und zu gebrauchen bis an der welt ende".*

Auch sonst – z. B. in den Katechismuspredigten von 1528 – stellte Luther gern Predigt, Hl. Taufe, Hl. Abendmahl und das Schlüsselamt in dieser Weise als die vier Gnadenmittel zusammen. Programmatisch sind sie auf dem Altarbild Lukas Cranachs (1547) in der Stadtkirche zu Wittenberg dargestellt. Durch „Evangelium und Sakrament", d. h. durch diese Gnadenmittel wird der rechtfertigende Glaube den Menschen vermittelt.

Bei meinem kirchengeschichtlichen Überblick über die historische Entwicklung dessen, was in CA V als „Evangelium und Sakrament" bezeichnet wird, müßte ich darum eigentlich auch von der Taufe und vom Schlüsselamt sprechen. Ich muß mich aber auf die Geschichte der Predigt und des Heiligen Abendmahles beschränken, zumal dies die Wesensbestandteile der lutherischen Messe sind.

In Bezug auf das Wort „Messe" sind zuweilen Mißverständnisse aufgetaucht. In den Bekenntnisschriften findet sich dafür ein negativer und ein positiver Gebrauch.

Am bekanntesten ist der negative Gebrauch in den Schmalkaldischen Artikeln. Dort wird die Messe als *„der größte und schrecklichste Greuel"*, als *„Menschentand"* u. a. bezeichnet. Diese scharfe Polemik richtete sich aber nicht gegen die „Messe" selbst, sondern speziell gegen die Privat- und Seelenmessen, die als verdienstliches Werk des Menschen angesehen wurden.

Dagegen wird positiv das Wort „Messe" für den Gemeindegottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl verwendet. Darum wird in CA XXIV zurückgewiesen, daß man *„die Messe abgetan haben solle"*, sondern es sei offensichtlich, *„daß die Messe bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird als bei den Widersachern".*

3 *„Sunt enim sacerdotes consecrando et ministrando ministri nostri, per quos non offerimus bonum opus aut communicamus active, sed per eos promissiones et signum accipimus et communicamur passive, id quod in laicos hactenus permansit. Nam hi non dicuntur bonum facere sed accipere. Sacerdotes vero abierunt in impietates suas, facto sibi boni opere, quod communicent et offerent ex sacramento Dei, quo bonum acceptum oportuit."*

B. Kirchengeschichtliche Betrachtung

1. Die reformatorische Predigt (an Hand des Beispiels der Braunschweiger Kirchenordnung Bugenhagens von 1528)

a. Die Häufigkeit der Predigt

Zuweilen findet sich die Meinung, in der mittelalterlichen Kirche sei gar nicht gepredigt worden. Das ist falsch. Der Jesuit Franz Bernhard Meyer stellte fest: *„Wenn man sich mit vorreformatorischen Geschichtsquellen beschäftigt, staunt man über die reiche Fülle von Predigten. Die Gläubigen verlangten mit einem wahren Hunger nach der Verkündigung des Wortes Gottes. Obwohl erst das Trienter Konzil (sess. V, c 1) die Verpflichtung zum Predigen festlegte, hat man in Deutschland im Gegensatz zu den romanischen Ländern schon vor der Reformation regelmäßig gepredigt."*

Weil aus Braunschweig relativ viel historische Zeugnisse aus dem Spätmittelalter wie auch aus der Reformationszeit vorliegen, möchte ich an Hand des Beispiels dieser Stadt aufzeigen, inwiefern die Predigt durch die Reformation neue Bedeutung erlangte.

Auch in Braunschweig wurde schon vor der Reformation regelmäßig gepredigt, und zwar in den sechs großen Pfarrkirchen jeden Sonntag um 7 Uhr in der Frühmesse und um 12 Uhr in den beiden Kirchen der „Predigerorden", der Brüdernkirche und der Paulinerkirche.

Bugenhagen ordnete eine wesentliche Vermehrung der Predigten an: In den Pfarrkirchen wurde nun sonntäglich zwei- bis dreimal gepredigt, und zwar früh um 4 Uhr, (bzw. im Winter um 5 Uhr) über ein Stück aus dem Katechismus, um 7 Uhr über das Evangelium (wie auch schon bisher) und um 12 Uhr am Sonntagmittag (abwechselnd) in jeweils drei Kirchen über die Epistel des Sonntags. In zwei kleineren Pfarrkirchen blieb es bei einer Predigt (über das Sonntagsevangelium). Außerdem predigte am Sonntagmittag der Superattendent und sein Stellvertreter (der „Coadjutor") in Fortführung der mittelalterlichen Tradition in den beiden Predigerordenskirchen.

Neu waren die Predigten an den Wochentagen. In dreien der sechs großen Pfarrkirchen wurde nun täglich gepredigt. Außerdem hielt montags bis freitags nachmittags der Superattendent bzw. der Coadjutor in den beiden Kirchen der Predigermönche eine Predigt.

b. Die rechte Evangeliumspredigt

Natürlich kommt es nicht auf die Anzahl der Predigten an, sondern auf ihren Inhalt. Die große Anzahl der nun gehaltenen Predigten spricht freilich für sich und zeigt, wie sehr man sich nunmehr mühte, den *„Hunger nach der Verkündigung des Wortes Gottes"* zu stillen.

Wie der Jesuit Franz Bernhard Meyer weiterhin hervorhebt, war die allgemeine und theologische Bildung der Pfarrer im Mittelalter oft äußerst dürftig. Ihre Predigten verloren sich allzu oft in Fabeln. Um den Leuten die Predigt kurzweiliger zu machen oder sie wieder aufzuwecken, griffen selbst berühmte Prediger manchmal zu merkwürdig anmutenden Mitteln. Nicht selten brachten sie Absonderlichkeiten, Wundermärchen oder gar anstößige Anekdoten auf die Kanzel, um den Leuten zu gefallen oder sie zu verblüffen. Auch in Braunschweig gab es derartige Vorkommnisse. Jedenfalls glossierte Bugenhagen dies mit den Worten: *„Quackelprediger haben wir genug gehabt."*

Nach Meyers Urteil blieb im Mittelalter in den Predigten der Zusammenhang mit der Heiligen Schrift rein äußerlich. Das Wort Gottes war nicht der eigentliche Gegenstand der Predigt. Bugenhagen betonte demgegenüber besonders Römer 10, 17: *„So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes"*. Er selbst gab das Beispiel: Er hat während seines Braunschweiger Aufenthaltes wöchentlich mehrmals gepredigt und täglich Vorlesungen über den Römerbrief und die beiden Timotheusbriefe gehalten.

Erstes Anliegen der reformatorischen Predigt war die klare Bezeugung des Evangeliums. Bugenhagen schrieb: *„An guter Lehre oder Predigt nach Gottes Verordnung ist es ganz gelegen, daß das heilige Evangelium bei uns gedeihe"*.

Bei der Auswahl der Predigttexte fällt auf, daß Predigten über alttestamentliche Texte nicht vorkamen. Neben die Predigten über die Sonntagsevangelien traten aber nun Epistelpredigten. An den Wochentagen wurden Predigten über kursorische Texte aus dem Neuen Testament gehalten. Dazu kamen Katechismuspredigten, die – wie Bugenhagen betont – den Sinn hatten, *„daß das gemeine Volk also lerne, was rechte christliche Gebote seien, rechter christlicher Glaube, rechtes christliches Gebet und was man von den beiden Sakramenten halten soll, die uns Christus mit seinem ewigen Worte in dieser Welt eingesetzt und befohlen hat."*

Schließlich gab es viermal im Jahre (entsprechend den alten Quatemberzeiten) jeweils zwei Wochen lang werktags besondere Katechismuspredigten und in der Passions- und Osterzeit Predigten über die Passions- und Auferstehungsberichte.

Die Gelehrten wurden mit besonderen Predigten des Superattendenten und seines Stellvertreters, des „Coadjutors" eigens angesprochen. Bugenhagen selbst hat für die Gelehrten während seines Aufenthaltes in Braunschweig auch theologische Vorlesungen in lateinischer Sprache gehalten.

c. Die Zurüstung der Prediger

Der Zurüstung der Prediger für ihr Predigtamt wandte man sich mit der Einführung der Reformation mit großem Ernst zu. Im Anschluß an den schon

zitierten Satz „Quackelprediger haben wir genug gehabt" schreibt Bugenhagen: *„Wenn wir aber gute Prediger haben wollen, können wir kaum einen rechtschaffenen treffen, wie auch Christus sagt, Matth. 9, 37: ‚Die Ernte ist groß, der Arbeiter sind wenig'. Wenn wir aber mit heimlichem und öffentlichem Gebet vom Predigtstuhl Gott anbefohlen haben, gute Prediger zu verschaffen, wollen wir auch das unsere dazu tun und es an nichts fehlen lassen, daß wir solche Diener des Wortes überkommen möchten."*

Bugenhagen unterschied gute und schlechte Prediger: *„Ein guter Prediger sorgt für die Seligkeit der Menschen und predigt das reine Wort Gottes, so wie es Christus den Predigern befohlen hat: ‚Predigt das Evangelium (nicht Menschenlehre) allen Kreaturen' (Mark. 16, 15). Daraus kommt ohne Zweifel die Seligkeit ... Also gibt uns der Heilige Geist den Glauben an Christus durch die Predigt oder das Wort des Evangeliums. Er konnte wohl den Glauben anders geben, aber es gefiel ihm und er hat es verordnet, daß wir ihn so kriegen sollen."* Mit „guten" Predigern sind also nicht solche gemeint, die ihre Predigt rhetorisch besonders eindrucksvoll vorzutragen wissen, sondern Prediger, die das Wort Gottes ohne Vermengung mit „Menschenlehre" vortragen.

Als schlechte („böse") Prediger bezeichnet er dagegen solche, die *„Menschenlehren, die Paulus 1. Tim. 4, 1, Teufelslehren nennt"*, predigen. *„Denn, was nicht aus dem Worte Gottes ist, das ist aus menschlichem Herzen bedacht. Was [aber] daraus erdacht ist, als sei es göttlich und behilflich zur Vergebung der Sünde und zur Seligkeit, das ist eitel Lüge"*. Bugenhagens Urteil über „gute" Prediger, bzw. „böse" oder „schlechte" Prediger bezieht sich also nicht auf den Charakter der Prediger, sondern ergibt sich aus ihrer Predigt, nämlich: wieweit in ihr dem göttlichen Auftrag Rechnung getragen wird, das Wort Gottes und nichts anderes zu verkündigen.

Ganz im Sinne von CA V beschreibt Bugenhagen den Auftrag des Predigtamtes: *„Daß uns aber solch ein Gnadenschatz nicht verborgen bleibe, sondern möchte unser eigen werden, hat er uns gesandt, und predigen lassen sein heiliges Evangelium, welches uns von unserem Verdienst (Phil. 3, 9) und von Menschensatzungen und -lehren (Kol. 2, 8; Matth. 15, 9) abweist und von Christus (Joh. 15, 26) und seinem Blut (Römer 3, 25) Zeugnis gibt, damit wir durch das gepredigte Evangelium Christus erkennen lernen und an ihn glauben und er so durch den Glauben unser eigen sei. Wenn er dann durch den Glauben in uns wohnt und unser eigen ist, so ist auch durch ihn Gott der Vater unser eigen und wir können als geliebte Kinder von ihm bitten alles, was uns zum Leben und zur Seele not ist, wie Christus auch mit dem Vaterunser lehrt."*

2. Die reformatorische Feier des Altarsakramentes

a. Die Häufigkeit der Sakramentsfeier

Das Sakrament häufig zu feiern und an die Gemeinde auszuteilen gehörte von Anfang an zu den Zielen der lutherischen Reformation. Im Großen Katechimus schrieb Luther: *„Weil wir nun das rechte Verständnis und Lehre vom Sakrament haben, ist wohl auch eine Vermahnung und Anreiz notwendig, daß man nicht lasse solchen großen Schatz, den man täglich (!) unter den Christen handelt und austeilt, umsonst vorübergehen, das ist, daß diejenigen, die Christen sein wollen, sich dazu schicken, das hochwürdige Sakrament oft zu empfangen"*. Auch in den Kirchenordnungen finden sich immer wieder Ermahnungen zum häufigen Sakramentsempfang.

Dies bedeutet nicht etwa ein kirchengeschichtliches Novum, sondern damit wurden die altkirchlichen Gepflogenheiten wieder aufgenommen. Bis ins 4. Jahrhundert war es nämlich selbstverständliche Regel, dass alle, die bei der Eucharistiefeier anwesend waren, kommunizierten. Die „konstantinische Wende" brachte es dann mit sich, dass große Volksmassen, die nur oberflächlich bekehrt waren, in die Kirche eintraten. Dadurch wurde der Kommunionempfang immer seltener. Das 4. Laterankonzil (1215) verlangte dann die jährlich einmalige Kommunion. Franz Bernhard Meyer berichtet: *„Die Kommunionhäufigkeit war das ganze Mittelalter hindurch recht gering. Im Spätmittelalter da und dort auftretende Bestrebungen, sie zu steigern, trafen auch von kirchlicher Seite auf Widerstand und konnten sich nicht durchsetzen, obgleich das Basler Konzil 1435 die häufige Kommunion gelobt hatte. Selbst in Klöstern und religiösen Gemeinschaften kommunizierte man selten öfter als einmal im Monat, und unter den Laien galten diejenigen für besonders fromm, die an den vier Hauptfesten zur Kommunion gingen."*

Die heute auf römisch-katholischer Seite selbstverständliche Sitte, daß die Gläubigen häufig kommunizieren, ist keineswegs alt, sondern setzte sich erst seit 1905 (!) durch, nachdem Papst Pius X. die Kommuniondekrete *„De quotidiana ss. Eucharistiae sumptione"* erlassen hatte.

Zu dieser Zeit war aber in den evangelischen Kirchen die Sakramentsfrömmigkeit inzwischen wieder verkümmert. Es hatte sich ein Gottesdienstverständnis durchgesetzt, das die Sakramentsfeier dem „normalen" Gottesdienst nicht zuordnet. In Norddeutschland wurden noch vor wenigen Jahrzehnten Abendmahlsfeiern mancherorts nur am Karfreitag und Bußtag angesetzt.

Wesentliches Kennzeichen der gottesdienstlichen Erneuerung in der lutherischen Reformation war dagegen die regelmäßige Feier der Heiligen Messe der Gemeinde (d. h. des Gottesdienstes mit Predigt und Heiligem Abendmahl). In CA XXIV konnte darum festgestellt werden, daß die Messe *„bei*

uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird als bei den Widersachern".

Luther beklagte noch im Großen Katechismus, es gebe Leute, die ein, zwei, drei Jahre oder gar noch länger nicht kommunizieren, als seien sie so starke Christen, die das Sakrament nicht nötig haben. Diejenigen, die sich so lange vom Sakrament fernhalten, können nach Luthers Urteil nicht mehr als Christen gelten. Solche Leute kämen schließlich dahin, beides, das Sakrament und das Wort Gottes, zu verlieren. Luther verwahrt sich dagegen, er habe gelehrt, man solle nur dann zum Sakrament gehen, wenn man Hunger oder Durst danach verspüre.

Der Ruf zur häufigen Kommunion, der von der lutherischen Reformation ausging, wurde je länger je mehr angenommen. Die häufige Kommunion setzte sich durch. Die anfänglich nur geringe Anzahl der Kommunikanten wuchs schon sehr bald.

So berichtete der Augsburger Wolfgang Musculus, der 1536 an den Wittenberger Konkordien-Verhandlungen teilnahm, von drei Messen, die er in Wittenberg miterlebte. Er erzählt, daß zwar am Sonntag Cantate nicht ein einziger Mann kommunizierte, sondern nur einige Frauen[4], daß aber am Himmelfahrtsfest etwa 50 Personen und am Sonntag Exaudi so viele Kommunikanten anwesend waren, daß während der Austeilung zwei Lieder („Jesus Christus, unser Heiland" und „Gott sei gelobet") gesungen wurden.

Aus dem Jahre 1566 – also 30 Jahre später – gibt es in einer Chronik aus Antwerpen eine interessante Feststellung. Dort gab es damals nämlich schon ein gleichzeitiges Nebeneinander von römisch-katholischen, calvinistischen und lutherischen Gemeinden. Als Charakteristikum der Lutheraner hebt der Chronist die sonntägliche Feier der Gemeindemesse hervor, während er gleichzeitig bemerkt, daß die Calvinisten und die Römischen Katholiken nur wenige Male im Jahr das Sakrament an die Gemeinde austeilten.

Martin Chemnitz hat im „Examen Concilii Tridentini" die lutherische Position gegenüber der römischen herausgestellt, wie sie sich nach dem Tridentinischen Konzil darstellte. Die römische Kirche schrecke die Menschen vor allem durch die Privatmesse vom häufigen Empfang der Eucharistie ab. Es sei genug, einmal im Jahre zu kommunizieren. Das Konzil von Trient hatte definiert: *„So jemand leugnet, daß alle Christgläubigen samt und sonders und beiderlei Geschlechts, wenn sie in die Unterscheidungsjahre gekommen sind, in jedem Jahre wenigstens um Ostern angehalten sind, zu kommunizieren, nach Vorschrift der heiligen Mutter Kirche, der sei verflucht."*

Dazu bemerkt Chemnitz: *„Ich hätte wohl gedacht, wenn das Konzil hierüber etwas festsetzen würde, würde man – selbst bei Beibehaltung der Sitte der Osterkommunion – dennoch die Menschen zu häufigerem und fleißigerem Gebrauch der Kommunion das ganze Jahr hindurch ermahnen ..."*

4 „einige Weiblein"(= „paucae quaedam mulierculae").

Statt dessen sei aber lediglich das alte Kirchengebot der einmaligen Kommunion im Jahr wiederholt worden. Allerdings sei das Wörtchen „wenigstens" in den Konzilsbeschluß eingefügt worden, so daß niemand, der die Kommunion häufiger begehre, daran gehindert werde. Aber es bleibe der Grundsatz, es sei genug, einmal im Jahr zu kommunizieren. Wenn jemand häufiger kommuniziere, werde dies freilich als ein nicht gebotenes, verdienstliches Werk angesehen.

Ebenso wie Luther im Großen Katechismus betont auch Chemnitz, daß Christus gesagt habe, *„so oft ihr's trinket"*. Dieses „so oft" bedeute, *„so oft man es für nützlich und notwendig erachte"*. Er begründet diese Notwendigkeit nicht aus dem subjektivem Empfinden der Gläubigen (wenn man Hunger oder Durst danach verspüre), sondern weil es eine notwendige Arznei ist, was er mit den Worten zum Ausdruck bringt: *„Wir halten es für ein Heil- und Gegenmittel, das uns unser (barmherziger) Samariter auf unsere Wunden gibt."*

Die Regel, wann und wie oft man kommunizieren solle, leitet sich nach Chemnitz, aus der Lehre von der Frucht und Wirkung der Eucharistie und aus der Selbstprüfung ab. Von diesen Grundlagen aus seien die Leute durch Lehren und Ermahnen zu häufigem Empfang der Eucharistie anzuregen[5]. Wir seien keine wahren und gläubigen Diener Christi, wenn wir das Volk aus welchem Grunde auch immer vom häufigen Empfang der Eucharistie abführten oder abschreckten.

Chemnitz berief sich dabei auch auf das Beispiel der Alten Kirche und zitiert u.a. die Kirchenväter Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und Chrysostomus, sowie auf Synodenbeschlüsse[6]. Die Forderung der jährlich nur einmaligen Kommunion stimme weder mit der Heiligen Schrift noch mit den Beispielen aus der Alten Kirche überein.

200 Jahre nach der Reformation waren in Leipzig zur Zeit Johann Sebastian Bachs die Meßgottesdienste liturgisch so reich ausgestaltet, wie man es heute oft nur bei Hochkirchlern findet. Diese Gottesdienste zogen große Mengen Kommunikanten an. In einer Dissertation[7] hierzu heißt es: *„Alles in allem ist zur Zeit Johann Sebastian Bachs in Leipzig bei der zwischen 1720 und 1750 fast gleichbleibenden Einwohnerzahl von 29.000 mit einer jährlichen Zahl von 45.000 bis 50.000 Kommunikanten zu rechnen."* In den großen Leipziger Hauptkirchen St. Thomas und St. Nikolai waren z.B. zwischen 1720 und 1740 jährlich jeweils zwischen 15.000 und 20.000 Kommunikanten verzeichnet. Der Sakramentsteil war *„der zweite große Höhepunkt*

5 Wörtlich: „Et ex his fundamentis homines docendi, monendi et exhortandi sunt ad crebriorem et frequentiorem usum Eucharistiae."

6 Z.B. diesbezügliche Beschlüsse der Regionalsynode von Agde/Gallien im Jahre 506.

7 Günther *Stiller* in seiner Dissertation „Johann Sebastian Bach und das Leipziger gottesdienstliche Leben seiner Zeit", Berlin 1970.

des Gottesdienstes". Es ist dies der Boden, auf dem die Bachsche Kirchenmusik gewachsen ist!

b. Die Unterweisung in rechtem Sakramentsverständnis

Bei seiner Sakramentsunterweisung unterschied Luther, *(1526*[8]*)* zwei Dinge: *„Zum ersten, was man glauben soll, das man auf Lateinisch nennt ‚objectum fidei', das ist, das Werk oder Ding, das man glaubt oder daran man hangen soll ... Zum andern, der Glaube selbst, oder der Brauch, wie man deß, so man glaubt, recht brauchen sol ... . d.h. das, was inwendig im Herzen ist, ... wie sich das Herz gegen dem äußerlichen Sacrament halten soll."* Ursprünglich hatte er vorwiegend über das zweite gepredigt. Als Karlstadt dann aber die Realpräsenz bestritt, rückte für ihn das erste, das „objectum fidei"[9], stärker in den Mittelpunkt.

Im Großen Katechismus schreibt Luther daher: *„Wie wir von der Heiligen Taufe gehört haben, so müssen wir von dem andern Sakrament auch reden, nämlich die drei Stücke: was es sei, was es nütze und wer es empfangen soll. Und solches alles, aus den Worten gegründet, dadurch es von Christo eingesetzt ist, welche ein jeglicher wissen soll, der ein Christ sein und zum Sakrament gehen will; denn wir sind's nicht gesinnt, die zuzulassen und es zu reichen denen, die nicht wissen, was sie da suchen oder warum sie kommen."*

Es ging bei der Forderung der häufigen Kommunion also nicht darum, das Volk einfach nur in Scharen unkontrolliert an den Altar zu rufen, sondern man legte viel Wert darauf, das Volk über die Gabe des Sakraments, die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi, den würdigen Empfang des Sakraments und die daran geknüpften Verheißungen zu unterweisen. Diese Sakramentsunterweisung in Predigt und Unterricht stand keineswegs für sich allein. Hand in Hand damit ging die liturgische Bezeugung des Realpräsenzglaubens. Die liturgischen Zeremonien wurden nur da abgeschafft, wo sie dem biblischen Glauben widersprachen, wo sie diesen aber stützten und bezeugten, wurden sie gern beibehalten. Der Grundsatz, es müsse im Gottesdienst alles „möglichst schlicht" zugehen, war unbekannt. Dies belegt gerade der Satz aus der Augustana *„... es ist offenkundig, daß die Messe – ohne daß wir uns rühmen wollen – bei uns mit größerer Andacht und mit mehr Ernst gefeiert wird als bei den Widersachern"*. Über der lutherischen Messe lag die „Faszination des Heiligen", die dem Realpräsenzglauben entsprach. Das hatte jedermann vor Augen.

Über das, was „Realpräsenz" eigentlich meint, besteht heutzutage auch in lutherischen Kirchen nicht immer Klarheit. Zuweilen wird sie mit der

8 In seinem „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister".

9 „objectum fidei, das ist, das Werk oder Ding, das man glaubt oder daran man hangen soll."

Verbalpräsenz (der Gegenwart Christi im Wort) verwechselt. Ein angesehener Kirchenpräsident betonte einmal mit Vehemenz: *„Natürlich bekennen wir uns zur Realpräsenz im Brot und Wein"*, fügte dann aber – in offenbarer Unkenntnis dessen, was Realpräsenz bedeutet – hinzu: *„genauso wie wir uns auch zur Realpräsenz in der Predigt bekennen!"* Realpräsenz und Verbalpräsenz sind aber zwei unterschiedliche Weisen der Gegenwart Christi. Realpräsenz ist Präsenz des Leibes und Blutes Christi in den „res" von Brot und Wein und somit eine andere Weise der Gegenwart Christi als die im Wort.

Luther schrieb gegen die Schwärmer: *„Unsere Schwärmer wollen schlicht Christus und Seine Jünger verpflichtet haben, wo sie ein Wunderwerk Christi beschreiben, daß sie dazu schreiben sollen, es sei ein Wunderwerk. Wo diese dies nicht getan hätten, so wollen sie dadurch erstreiten, daß es weder ein Werk noch ein Wunder, sondern schlechthin nichts sei. Weil nun Christus spricht: ‚Das ist Mein Leib' und setzt nicht hinzu, ‚das ist ein großes Wunder', so sei das nichts, da Er sagt ‚das ist Mein Leib' . Vernünftige redliche Leute sehen hier wohl, daß es eine Schande ist, solch ein Geschwätz unter die Leute auszulassen."*

„Vernünftig" und „redlich" im Sinne Luthers ist es also, das Handeln Jesu beim heiligen Abendmahl als Wunder anzusehen, das heißt, als etwas, was unser Begreifen übersteigt. Dieses Wunder mit den Mitteln menschlicher Vernunft erklären zu wollen, ist unangemessen und im Sinne Luthers unvernünftig. Von da aus ist z.B. auch Luthers Haltung beim Marburger Religionsgespräch zu verstehen. Seine Gegner hatten einen anderen Vernunftbegriff, und auch heute scheint an dieser Stelle der Grund zu liegen, weshalb manch einer sich mit der Realpräsenz so schwer tut.

Wesentlich für das lutherische Sakramentsverständnis ist die Konsekration. Luthers Forderung, die Verba Testamenti wegen ihres Verkündigungscharakters über Brot und Wein hörbar laut zu sprechen bzw. zu singen, steht keineswegs im Gegensatz zum Konsekrationsverständnis, vielmehr sollte die Gemeinde hören und vernehmen, was jetzt auf dem Altar geschieht, nämlich, daß Christus selbst Brot und Wein durch Sein Wort segnet und zu Seinem Leib und Blut erklärt. Das Wort Christi begründet die Realpräsenz in den Elementen. *„Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum"* (= Das Wort kommt zum Element und daraus wird ein Sakrament.)[10].

Die Transsubstantiation verurteilen Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften nicht als falsche Lehre, sondern lediglich als eine sophistische Spitzfindigkeit. Denjenigen, die die Transsubstantiation glauben wollen, steht es nach Luthers Urteil frei, dies zu tun. Entscheidend ist nicht, ob

10 Das Wort Augustins, ursprünglich auf die Taufe bezogen, wurde von Luther auf das Altarsakrament angewandt.

(im Sinne der Scholastik) die Substanz des Brotes nach der Konsekration noch vorhanden ist oder nicht, sondern daß Christi Leib wahrhaftig da ist[11].

Für die diesbezüglichen dogmengeschichtlichen Zusammenhänge verweise ich auf Tom Hardts Dissertation „Venerabilis et adorabilis Eucharistia"[12]. Wie er zeigt, fußt der lutherische Realpräsenzglaube auf der altkirchlichen cyrillischen Christologie und der nominalistischen Tradition des Mittelalters. Der lutherische Realpräsenzglaube beinhaltet eine viel massivere Sakramentsauffassung als die thomistische Lehre, wie dies u.a. an Luthers Satz: „Panis est Corpus" zum Ausdruck kommt. Ich selbst habe in meinem Buch „Actio sacramentalis" manche liturgiegeschichtlichen Fakten hierzu herausgearbeitet.

Freilich: Der lutherische Realpräsenzglaube wurde mehr und mehr zurückgedrängt, und zwar nicht erst im Rationalismus, sondern bereits durch den Einfluß Melanchthons. Dieser hatte die Realpräsenz nicht auf Brot und Wein, sondern auf die Handlung bezogen. Während die lutherische Reformation einen großartigen Aufschwung der Sakramentsfrömmigkeit brachte, wurde damit zugleich der Keim zu ihrer Auflösung gelegt.

Hardt schildert eindrucksvoll z. B. den sog. „Große(n) Adorationsstreit", bei dem die philippistische Seite die Elevation (das Emporheben des Sakraments nach der Konsekration) und die Adoration (die Anbetung des Sakraments nach der Konsekration) bekämpfte, während die lutherische Seite im Gefolge Luthers beides als sachgemäßen Ausdruck des Realpräsenzglaubens verteidigte. Zwar wurde der römische Gebrauch der Adoration *außerhalb* der Messe („**extra** usum") von beiden, den Lutheranern und den Philippisten, verworfen, aber die Adoration *innerhalb* der Messe („**in** usu"), wie sie nicht zuletzt auch in der Konkordienformel gelehrt wird, wurde von den Philippisten gemeinsam mit den Calvinisten mit Vehemenz als „Artolatria" (Brotanbetung) verworfen. Die Verwerfung der Messe als „vermaledeite Abgötterei" im „Heidelberger Katechismus" war nicht nur gegen die römische, sondern auch gegen die lutherische Messe gerichtet.

Hardt stellt fest: *„... die melanchthonische Schule war es, die den Sieg heimtragen sollte, als ein neues* [sc. das 17.] *Jahrhundert anbrach. Damit war der konkrete Sakramentsglaube des älteren Luthertums als mittelalterlich verurteilt und abgewiesen und konnte nicht länger verteidigt oder überhaupt verstanden werden. Seine Kultgebräuche hörten auf. ..."* Ich füge diesen Worten Hardts hinzu: Die Faszination des Heiligen, die über der lutherischen Messe lag, ging verloren.

---

11 Die Transsubstantiationslehre ist freilich ebenso unangemessen wie eine Irrlehre, weil sie dem Charakter des wunderhaften Tuns Christi nicht gerecht wird. Ebenso haben sich später die Lutheraner heftig zur Wehr gesetzt, als von seiten ihrer Gegner ihre Lehre als Konsubstantiationslehre bezeichnet wurde, weil eine solche Lehre ebenso unangemessen ist wie die Transsubstantiationslehre.

12 Diese schwedische Dissertation ist in deutscher Übersetzung 1988 bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienen.

Hardts Worte mögen überspitzt sein. Wahr ist jedoch, daß bis heute da, wo in der lutherischen Kirche der Realpräsenzglaube in Leben und Glauben lebendige Gestalt gewinnt und dieser Glaube auch im Vollzug der Sakramentsfeier liturgisch zum Ausdruck gebracht wird, stets die gleichen Verurteilungen vorgebracht werden, die der Calvinismus seit je her gegen den lutherischen Sakramentsglauben erhob.

C. Aktuelle Betrachtung

Was bedeutet „Evangelium und Sakrament" in CA V heute?

Noch einmal erinnere ich an die eingangs erwähnte Begebenheit in der Braunschweiger Brüdernkirche 1527. Die Bürger, die damals gegen die Predigt der Werkgerechtigkeit protestierten, waren keine Theologen. Aber die Rechtfertigung aus Gnade erfüllte ihren Glauben und ihr Denken. Darum erhoben sie ihren Protest. Heuzutage dagegen scheint die Rechtfertigung allein aus Gnade lediglich als eine diffizile Theologenfrage angesehen zu werden. 1963 konnten sich selbst die Theologen des Lutherischen Weltbundes darüber nicht einigen. Aber auch die in der jüngsten Zeit geführte Debatte um die „Gemeinsame Erklärung" wird nur von Fachtheologen (oder solchen, die sich dafür halten) geführt. Das einfache Gemeindeglied bewegt sie offensichtlich nicht. So steht es also heute um den Artikel, mit dem „die Kirche steht und fällt"!

Luther stellte die Frage nach dem gnädigen Gott unter dem Erschrecken über den Ernst des Gerichtes Gottes. Auch für den Menschen von heute kann aber urplötzlich die Frage nach dem gnädigen Gott aktuell werden. Dazu ein Beispiel: Vor etwas mehr als einem Jahr trug sich bei uns in Deutschland eine Katastrophe zu, die die gesamte Öffentlichkeit erschütterte. Ein Hochgeschwindigkeitszug entgleiste bei einem Tempo von 200 Stundenkilometern, krachte gegen einen Brückenpfeiler und ließ die von ihm getragene Brücke auf die Waggons stürzten. In wenigen Sekunden starben mehr als 100 Menschen. Eine allgemeine Erschütterung erfaßte die Menschen in ganz Deutschland. Die Schlagzeilen in den Zeitungen gaben wieder, was alle dachten oder aussprachen: *„Wie kann Gott dies zulassen?"* und *"Wo war Gott, als dieses Unglück geschah?"* Viele, die sich in ihrem Leben sonst wenig um Gott und die Kirche bemühen, bzw. – wie unsere deutsche Redensart sagt – *„den lieben Gott einen guten Mann sein lassen"*, fragten plötzlich nach Gott. Sie fragten so auf ihre Weise nach dem „gnädigen Gott", der ihnen ebenso verborgen war wie für Luther vor der Entdeckung des „allein durch den Glauben".

Immer wieder ereignen sich Katastrophen und Unglücksfälle. Ich brauche nur an die Estonia-Katastrophe oder die jüngsten Erdbeben zu erinnern. Sie

lassen die Fragen: *„Wie kann Gott dies zulassen?"* und *„Wo war Gott, als dies geschah?"* stets neu aufbrechen. Welche Antwort kann die Kirche geben? CA V sagt: Gott hat das Predigtamt eingesetzt, damit wir zu dem rechtfertigenden Glauben kommen, von dem zuvor in CA IV die Rede war. Zum rechtfertigenden Glauben kommen heißt, den gnädigen Gott finden und erkennen. CA V und CA IV sind also eng miteinander verknüpft. Aber ich füge hinzu: Auch die drei vorangegangenen Artikel I-III sind für V und IV eine wesentliche Voraussetzung. Die Artikel der Confessio Augustana sind nicht Glieder einer zufällig aneinandergereihten Kette. Auch die ersten drei Artikel sind für die Aufgabenstellung des Amtes nach CA V wesentliche Voraussetzung.

Ich gehe darum unter diesem Blickwinkel noch kurz auf CA I-III ein.

1. *Zu CA I.* Hier heißt es, daß *„ein einziges göttliches Wesen sei, das Gott genannt wird und wahrhaftig Gott ist"*. Und der erste Artikel des Apostolischen Glaubensbekentnnisses beginnt mit den Worten *„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen ..."*. Menschen, die – wie die erwähnte Redensart sagt – *„den lieben Gott einen guten Mann sein lassen"*, lassen ihn also nicht „den Herrn" sein. Sie erkennen Gott in ihrem Alltag nicht als den an, der er ist: Herr und allmächtig. Darum muß ihnen, wenn Gott in seiner Allmacht in ihr Leben eingreift sein Handeln so unbegreiflich erscheinen, daß sie an seiner Existenz überhaupt zu zweifeln beginnen. Die Predigt vom „lieben Gott" oder von der Liebe Gottes kann für sie darum zum Ärgernis werden.

Nach dem Zeugnis der Bibel, stellt Gott mit seinem Gerichtshandeln alle Selbstherrlichkeit des Menschen in Frage. Wo man dies über der Verkündigung der Liebe Gottes vergessen läßt, macht sich die christliche Verkündigung eines Versäumnisses schuldig. Auch für Abraham, Hiob und andere, deren Glaube auf harte Proben gestellt wurde, war Gottes Handeln unbegreiflich. Aber sie erkannten Gottes Allmacht gerade in der Unbegreiflichkeit seines Handelns an.

Aufgabe des Predigtamtes ist es also nicht, mit allgemeinen Worten von der Liebe Gottes, vom „lieben Gott" zu sprechen, sondern zugleich auch die Allmacht Gottes, der unbegreiflich hart richten kann, zu bezeugen. Nur auf dem Hintergrund des Gesetzes kann die befreiende Botschaft des Evangeliums erfahren werden.

2. *Zu CA II.* Es ist ein Irrtum, zu meinen, die Menschen der Moderne hätten durch ihr Erschrecken über die Umweltzerstörung den 1. Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses „Von der Schöpfung" wieder entdeckt. Tatsächlich bekamen viele zwar die Schöpfung wieder ins Blickfeld, nicht jedoch Gott als den Schöpfer aller Dinge, nicht den Dreieinigen Gott, auch nicht die Tatsache, daß dieser Gott als der Allmächtige die Sünde der Menschen durch sein Gericht strafen kann. Solche Erkenntnis hat man erst

dann, wenn man mit den Worten des Kleinen Katechismus sprechen kann: *„... der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium erleuchtet".*

Es ist nicht Aufgabe des Predigtamtes, dem Menschen mit vernünftigen Argumenten – das heißt außerhalb von „Evangelium und Sakrament" – Gottes Gerichtshandeln zu erklären. Solche Versuche, müssen fehlschlagen, weil – wie CA II sagt – *„alle natürlich geborenen Menschen ... von Natur aus* (das heißt: aus eigener Vernunft und Kraft!) *keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können."* Mit diesen Worten ist genau die Situation des säkularen Menschen beschrieben, der mit der Frage *„Wie kann Gott das zulassen"* zum Ausdruck bringt, daß ihm die Erkenntnis Gottes fehlt.

3. *Zu CA III.* Dieser Artikel spricht von der Erkenntnis Gottes, die das Wort Gottes vermittelt, vor allem der, daß Gott in Jesus *„Mensch geworden ist, geboren aus der reinen Jungfrau Maria",* und von Jesus, der in sich *„die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in einer Person untrennbar vereinigt",* und der *„... als wahrer Gott und wahrer Mensch, das Opfer ist nicht nur für die Erbsünde, sondern auch für alle anderen Sünden und Gottes Zorn versöhnt hat..."* Dieses Opfer ist es, das die Rechtfertigung aus Gnade ermöglicht.

Peter Brunner schrieb hierzu schon 1957: *„... Es ist unmöglich, die Rechtfertigung des Sünders dem Sünder zu bezeugen, wenn Jesus von Nazareth nicht wesenhaft Gott ist. In dieser Erkenntnis, daß Jesus wahrhaftiger Gott ist, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch ist, von der Jungfrau Maria geboren, darf doch wohl die Mitte des altkirchlichen Bekenntnisses gesehen werden. ... darin entscheidet sich gleichzeitig, ob wir das apostolische Evangelium in unserer Mitte bewahren."*

Moderne Schriftauslegung, wie sie sich (insbesondere durch den Einfluß des Bultmannschen Ansatzes) in der historisch-kritischen Methode darstellt, geht davon aus, daß die Evangelien nicht Zeugnisse von historischen Ereignissen seien, weil die Evangelisten nur subjektive Glaubenszeugnisse wiedergaben, die möglicherweise sogar eines realen historischen Hintergrundes entbehren. Mit dieser Infragestellung der Historizität der biblischen Berichte wird faktisch auch und vor allem die Menschwerdung Gottes, das Bekenntnis zu Jesus als „wahrem Gott und Menschen" bestritten. Von diesen Voraussetzungen her kann die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade nicht im Sinne der Confessio Augustana verkündigt werden.

„Evangelium und Sakrament" sind dem Predigtamt gegeben, um den rechtfertigenden Glauben zu vermitteln. Sie sind die Mittel, durch die Gott den Heiligen Geist bei denen gibt, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann er will. „Evangelium und Sakrament" sind die Werkzeuge, die Gott benutzt, um den Heiligen Geist zu schenken. „Evangelium und Sakrament" – das sind die Wesensbestandteile der lutherischen Messe. Diese umfaßt beides, Predigt und Heiliges Abendmahl. Hier im Gottesdienst, im

Kultus, ist somit der Ort, wo die versammelte Gemeinde – und in ihr auch der schlichteste Christ, der seinen Glauben nicht mit theologischen Begriffen definieren kann – die Rechtfertigung aus Gnade erfährt. Die Zurüstung derer, die das Predigtamt innehaben, muß darum das Ziel haben, das Wort Gottes so zu predigen, wie es geschrieben steht, und die Sakramente so zu verwalten, wie sie von Christus selbst eingesetzt sind.

Gott hat der Kirche das Predigtamt gegeben, damit er selbst durch die Predigt von Gesetz und Evangelium zur Gemeinde redet und er selbst ihr den Leib und das Blut Jesu Christi auf dem Altar darbietet. Wo der einzelne Christ in der Gemeinschaft der Kirche dies hört und empfängt, spürt und erfährt er, als Sünder begnadigt und von Gott angenommen zu sein. Dann wird klar, daß alles eigene Verdienst nichts taugt. Gott schenkt die Rechtfertigung allein aus Gnade. So schenkt Gott in Seiner Kirche den Heiligen Geist da, wo er es will, nämlich in Wort und Sakrament.

„Christenglauben ist eine herzliche Zuversicht auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit durch das Verdienst Christi.

Johann Bugenhagen

Tom G. Hardt:

Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?

Der Verfasser dieses Artikels, Dr. theol. Tom G. Hardt, Pfarrer der St. Martins-Gemeinde in Stockholm, wurde vor Vollendung seines 64. Lebensjahres am 28.Juni 1998 heimgerufen in die Ewigkeit. Bis kurz vor seinem Tod arbeitete er an dem Manuskript für diesen Artikel. In einer ersten Fassung lag das Manuskript der Redaktion vor und wurde für den Druck bearbeitet von stud. theol. Markus Büttner. Daraufhin wurde der Artikel an den Autor zur Begutachtung zugesandt. Noch einmal überarbeitete Tom G. Hardt diesen Artikel. Diese Arbeit konnte er jedoch nicht mehr ganz vollenden. Mit Zustimmung seiner Gattin wird dieser Artikel aus der Hinterlassenschaft des Heimgegangenen nun veröffenlicht.

Mit diesem Artikel soll noch einmal an das Lebenswerk von Tom G. Hardt erinnert werden, das in besonderer Weise von der Liebe zum Altarsakrament geprägt war. Darum soll an dieser Stelle der Hinweis stehen auf eines seiner großen Werke, das auch in deutscher Übersetzung erschienen ist: Tom G. Hardt, Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 42, hg. von Jürgen Diestelmann, Göttingen 1988. *A. E.*

Wir begegnen heute oft Behauptungen, daß sich die kontroverstheologische Situation zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Abendmahlslehre verändert habe. Das evangelisch-lutherische Bekenntnis habe sich nur mit einigen spätmittelalterlichen, längst vergangenen Vorstellungen beschäftigt. Eine Seite spricht von den nachtridentinischen, extremen Positionen – nach dem Konzil von Trient im 16. Jahrhundert –, deren Fehlentwicklungen durch die bibelinspirierte Theologie des zweiten vatikanischen Konzils korrigiert worden seien. Hiermit würde, so meinen begeisterte Ökumeniker, der traditionelle evangelisch-lutherische Protest sein Ziel verfehlen. Der lutherische Konfessionalist, der Eiferer für das lutherische Bekenntnis, sei daher heute ein versteinerter Rollenmensch, der, um sich im Leben zurechtzufinden, immer denselben Haß- oder Liebesgegenstand haben müsse, und der ohne die dogmatische Ausrüstung des Konkordienbuches seine Existenz nicht bewältigen könne. Bestimmt gibt es derartigen Protest. Aber in der Regel kann sich eine solche Position schwerlich auf die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften stützen. Gerade die Auseinandersetzung mit den Bekenntnisschriften setzt ein Maß von geistiger Neugier und eine Fähigkeit zu begriffsmäßigen Unterscheidungen vor-

aus, die erfreulicherweise einen Protest um des Protestes willen unmöglich zu machen scheinen.

Es geht also um keinen versteinerten Konfessionalismus, sondern um die nach wie vor bestehende Differenz in der Abendmahlslehre zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Auffassung, so daß eine Nähe zwischen beiden Abendmahlslehren bestritten werden muß. Eine Nähe zwischen diesen beiden Abendmahlssystemen feststellen zu wollen, muß als unsinnige Harmonisierung bezeichnet werden. Die drei Punkte, welche die Konkordienformel gegen Rom vorbringt, sind auch noch heute als kirchentrennend aufzufassen.[1]

I. Von den beiden Gestalten

Am einfachsten wird die Differenz zwischen beiden Kirchen in der äußeren Verwaltung des Altarsakraments, also in der Frage des Laienkelches deutlich. Für den oberflächlichen Betrachter mag es scheinen, als ob hier eine Veränderung in der römisch-katholischen Abendmahlslehre stattgefunden habe. Das Vaticanum II sieht in seinem Liturgiedekret, § 55, die Austeilung des Laienkelches vor. Der Gebrauch des Laienkelchs wird ferner durch den Beschluß der Ritenkongregation von 1967 erweitert. Diese Änderung ist dennoch keine Novität und verändert nicht die lehrmäßige Kontroverse. Das Konzil von Trient legt fest, daß erstens kein Christ auf göttlichen Befehl *(divino praecepto)* verpflichtet werden könne, die beiden Gestalten zu empfangen, daß zweitens die Kirche das Recht habe, in dieser Frage zu entscheiden, und daß drittens später über die Frage diskutiert werden könne, ob und wann die beiden Gestalten bei Einzelnen, Kirchen und bei Nationen zugelassen werden können.[2] Diese römische Lehre ist selbstverständlich nicht vom Vaticanum II zurückgenommen worden. Auch das zweite vatikanische Konzil hält sich in der Frage des Laienkelches an die vom Tridentinum festgelegten Prinzipien. Es ist hier das eingetroffen, was Martin Chemnitz, einer der Mitverfasser der Konkordienformel, schon damals feststellte: „Sie würden den Kelch, der ihnen (eigentlich) nicht zukommt, empfangen, nicht auf der Grundlage der Einsetzung, der Lehre, des Gesetzes und des Befehls Christi, sondern auf der Grundlage der Barmherzigkeit, des Wohlwollens und der Großmütigkeit des römischen Papstes."[3] Mit vollem Recht zitiert Chemnitz hier Luthers Worte, daß er nicht Gebrauch machen will von einem Abendmahl unter beiderlei Gestalt auf Grund päpstlicher Machtvollkommenheit. Für die

1 In der Solida Declaratio, Art. VII Vom Abendmahl, §107-110, BSLK, S.1010f, werden verworfen und verdammt: „Erstlich die papistische Transsubstantiation ... Desgleichen ... den Greuel der opfermeß für die Lebendigen und Toten ... 3. Item, daß den Laien nur eine Gestalt des Sakraments ... gereicht wird ..."

2 *Denziger,* H. Enchiridion Symbolorum, Concilium Tridentini, Sessio XXI, 1726ff.

3 Martin *Chemnitz*, Examen Concilii Tridentini, ed. Preuss, übers. aus dem Lateinischen, S. 380.

lutherische Reformation handelt es sich dagegen eben um dieses *„divino praecepto"* (= aus göttlichem Befehl), daß Jesus selbst gesagt hat: „Trinket alle daraus." Wer Gott nicht gehorcht, lästert ihn. Die Sache wird nicht dadurch besser, daß die Lästerung gelegentlich unterlassen wird. Die evangelisch-lutherische Kirche stellt in CA XXII fest: „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht, aus dieser Ursache. Dann dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi, Matth. 26: ‚Trinket alle daraus'".[4] Wenn eine Veränderung in der Lehrfrage eingetreten ist, ist sie eher als Verschärfung zu charakterisieren. Der Beschluß der Ritenkongregation vom 25. Mai 1967 läßt unter Punkt 41 auch die Kommunion nur unter der Gestalt des Weines zu. Dieser Mißbrauch ist unter den Verwerfungen in den lutherischen Bekenntnissen noch nicht zu finden und müßte an dieser Stelle ergänzt werden.

II. Die Transsubstantiation

1. Die traditionelle Transsubstantiationslehre

Der zweite Punkt, der nach dem lutherischen Bekenntnis strittig ist, ist die römisch-katholische Lehre von der Transsubstantiation. Es ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig, eine exakte Analyse der Verwerfungen in den Bekenntnisschriften zu dieser Problematik zu erstellen, da ich mich schon früher in Büchern und Beiträgen zu dieser Fragestellung geäußert habe. Zusammenfassend läßt sich hierzu in aller Kürze nur sagen, daß das lutherische Bekenntnis die Transsubstantiationslehre als unvereinbar mit den Worten Jesu und St.Pauli, daß wirkliches Brot der Leib Christi ist, abweist. Andererseits aber teilt es auch nicht die protestantische Haltung eines Schreckens vor der Transsubstantiation. Was der Laie in diese Lehraussagen hineininterpretiert ist in der Regel als gut biblisch und als lutherische Abendmahlslehre zu bewerten. Jedoch bleibt die Verwerfung der römischen Lehre von der Verwandlung der Substanzen des Brotes und des Weines. Dieser Satz ist vom Luthertum als Häresie abgelehnt worden, da es für dieses Dogma keine Belege in der Heiligen Schrift gibt und es sich ohne Schriftgrundlage in der Kirche Gehör verschaffen will. Heute wird vielfach behauptet, daß eine Uminterpretation in der Frage der Transsubstantiationslehre in der römisch-katholischen Kirche aktuell sei. Hier muß aber nun an die verbindliche kirchenrechtliche Lage der Kirche zu Rom erinnert werden. Auf dem 4. Laterankonzil 1215 wurde das Dogma von der Transsubstantiation aufgestellt: „...Jesus Christus, dessen Leib und Blut im Sakrament des Altars unter den Gestalten des Brotes und des Weines wahrhaftiglich enthalten, nachdem das Brot in den Leib und der Wein in das Blut transsubstantiiert (verwandelt) worden ist durch göttliche Macht."[5] Man hat jedenfalls glaub-

4 CA XXII, BSLK, S. 85,2ff: „habet mandatum Domini".

5 *Denziger,* H., Enchiridion symbolorum, Concilium Lateranense IV 1215, cap. 1.

haft machen können, daß diese Formulierung nicht einer Verwerfung von dem, was später die evangelisch-lutherische Abendmahlslehre beinhalten sollte, gleich kommt. Die aktuelle dogmengeschichtliche Forschung in der römisch-katholischen Kirche hat hier den gleichen Scharfsinn bewiesen, wie einst Martin Chemnitz.[6] Völlig anders verhält es sich mit dem Konzil von Trient, das die Substanzverwandlung, diesmal unter *ausdrücklicher Verwerfung* der lutherischen Abendmahlslehre, daß „die Substanz des Brotes und Weines zusammen mit dem Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi bleiben würde", dogmatisiert. Diese Substanzverwandlung wird von der römischen Kirche „zutreffend und eigentlich", ja, „am gebührendsten" Wesensverwandlung (transsubstantiatio) genannt[7]. Diese Formulierung meint, daß man nicht um Worte streiten will. Die Substanzverwandlung kann selbstverständlich auch anders bezeichnet werden. Daher kann Rom auch die Abendmahlslehre der Ostkirchen, auch ohne den Begriff „Transsubstantiation", akzeptieren. Hinter diesem Ausdruck steht der eigentliche Sachverhalt, der unerschüttert und in seiner Abgrenzung gegenüber dem Luthertum zu finden ist.

2. Moderne Interpretationen der Transsubstantiationslehre

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche versucht eine neue, theologisch gesehen liberale oder modernistische Strömung die Transsubstantiationslehre anders zu interpretieren. Ihr Neuansatz besteht in der Unterscheidung zwischen Formulierung und Inhalt. Man versucht geltend zu machen, daß das Tridentinum in seiner dogmatischen Formulierung nicht beabsichtigt habe, die aristotelische Philosophie zu dogmatisieren, die die Voraussetzung für die Unterscheidung in der Transsubstantiationslehre zwischen den Akzidentien (Eigenschaften) des Brotes und des Weines, die bleiben, und ihren Substanzen (Wesen), die verschwinden, ist. Einer dieser Liberalen oder Modernisten ist der niederländische Dominikaner Edward Schillebeeckx. Er schlägt vor, einen anderen Terminus als den der „Transsubstantiation" zu verwenden, nämlich „Transentation" (= Wesensveränderung). In einem seiner Bücher schildert er, wie schon während seiner Studienzeit 1945/46 in Frankreich die Theologiestudenten sich gegen den Begriff „Transsubstantiation" auflehnten.[8] Aus lutherischer Perspektive ist diesem Werk aber wenig abzugewinnen, da es von seinem Duktus und Argumentationsverlauf her unklar bleibt und stark modernistisch-existentialistisch geprägt ist. Das Studium der mittelalterlichen Scholastik ist im Vergleich zu Schillebeeckx Buch ein wahres Vergnügen.

---

6 *Chemnitz*, a.a.O., S. 312.

7 *Denziger*, H., Enchiridion symbolorum, Conc. Tridentini, Sessio XIII, De trans., cap. IV und can. II.

8 *Schillebeeckx*, The Eucharist, London 1968, S. 105.

Einerseits kann festgestellt werden, daß Schillebeeckx das grundlegende römisch-katholische Prinzip teilt, daß ein Ding *(res)* mit sich selbst eins ist und nichts anderes zu sich hinzunehmen kann (tautologische Identität). Mit dieser Auffassung entspricht er dem *„common sense"* im Verständnis des Substanzbegriffs innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Zum anderen kann er aber auch Calvin zu den Vertretern der realen Gegenwart Christi im Abendmahl rechnen[9]. Hiermit reduziert er die reale Gegenwart Christi auf den persönlichen Empfang des Gläubigen. Von einer objektiven realen Gegenwart Christi kann also keine Rede mehr sein. Dieser Gegensatz kann entweder auf seine Schreibweise zurückgeführt werden, die undeutlich ist, oder aber auch auf eine innere Unklarheit, einen nicht abgeschlossenen Gedankengang.

Auch Schillebeeckx Hypothese zur Entstehung des Abendmahls ist mehr als fraglich. Im Anschluß an die radikale Bibelkritik nimmt Schillebeeckx an, daß es zu einer fortgehenden Änderung des neutestamentlichen Materials gekommen sei. Ursprünglich handelte es sich beim Abendmahl nur um ein gemeinsames Mahl, in dessen Mittelpunkt der Gemeinschaftsgedanke vorherrschend gewesen sei. Erst durch die Redaktion der Evangelisten sei es zu der Konzentration auf die Elemente Brot und Wein gekommen. Freilich wird hinter dieser Entwicklung der Heilige Geist vermutet, der die Theologen der Kirche – offenbar auch Schillebeeckx in seiner Darstellung – von einer Einsicht zur nächsten führe.

3. Interpretationen der Transsubstantiationslehre bei den Kirchenvätern

Aus Schillebeeckx' Arbeit läßt sich aber die Darstellung des Verwandlungsglaubens bei den Kirchenvätern gewinnbringend verwenden. Es wird dort richtig gezeigt, daß schon die Kirchenväter die Meinung vertraten, daß das, was vor der Konsekration Brot und Wein gewesen ist, durch die Konsekration etwas ganz anderes innerhalb der sakramentalen Ordnung werde. Das Wort Christi hebe die natürliche Art der Funktion des Brotes und Weines gegenüber den Kommunikanten, die diese nicht als Nahrung, sondern als Sakrament empfangen, auf. Hier ist eine Wesensverwandlung eingetreten. Aber auch Martin Chemnitz konnte hierzu billigend zitieren: „Ambrosius sagt in (seiner Schrift) *De sacramentis*, Buch vier, daß nach der Konsekration soll nichts anderes geglaubt werden als Leib und Blut Christi. Das sagt er nicht schlecht. Denn der Glaube ist eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht, und nicht wird der Glaube gefordert, damit wir verstehen können, daß das Brot, das die Augen sehen, gegenwärtig sei, aber nur der Glaube versteht vom Wort, daß der Leib Christi gegenwärtig sei."[10] Dort liegt, so Chemnitz, die Begründung dafür vor, daß die Kirchenväter so oft von Brot

9 Ebd.

10 Martin *Chemnitz*, a.a.O., übersetzt aus dem Lateinischen, S. 319.

und Wein als Zeichen, Figuren oder Symbolen sprechen. Hiermit soll deutlich gemacht werden, daß es sich bei Brot und Wein im Altarsakrament um etwas anderes handelt als um das, was die Augen sehen. Hier finden wir eine Verneinung der Natürlichkeit des Brotes und Weines, die auch die lutherische Kirche im richtigen Zusammenhang bejahen kann: „Das sagt er nicht schlecht."[11]

Was hier entfaltet worden ist, ist eine kräftige Widerlegung der ganzen These von Schillebeeckx, der meint, daß das Tridentinum vor den folgenden drei Sätzen stand, von denen der erste der Obersatz ist:

1) Die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl soll verkündigt werden,
2) die wirkliche Gegenwart Christi fordert eine Wesensverwandlung, – wie sie oben beschrieben ist,
3) Wesensverwandlung ist Transsubstantiation.

Der für die Konzilsväter erforderliche Zusammenhang der drei Sätze war, nach Schillebeeckx, in der Wirklichkeitsauffassung des 16. Jahrhunderts begründet. Das andersartige Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit ermögliche es, nur an den beiden ersten dogmatischen Sätzen, ohne den dritten, festzuhalten. Wesensverwandlung muß nicht notwendig Transsubstantiation sein. Schon Martin Chemnitz, ein Zeitgenosse des Trienter Konzils, beweist die Unhaltbarkeit dieser Schillebeeckxschen These. Mit dem gleichen Quellenmaterial, den Bibeltexten und den Kirchenväterzitaten, kommt er in der Frage der wahren Gegenwart Christi, an der auch er festhält, zu einem anderen Ergebnis als das Konzil von Trient. Hieraus folgt, daß das Tridentinum wirklich die aristotelische Philosophie als einen verpflichtenden Teil der Glaubenslehre ansah. D.h., daß das Tridentinum entscheidendes Gewicht auf den dritten Satz legte, daß die Akzidentien des Brotes ohne die Fortdauer der Substanz bestehen können.

4. Die heutige Haltung Roms zur Transsubstantiationslehre

Wichtiger als diese modernistischen Interpretationen von Schillebeeckx und anderen ist die offizielle römisch-katholische Haltung zur Transsubstantiationslehre. Der Beschluß des Tridentinums ist nach wie vor in Geltung und wird durch die Enzyklika Papst Pauls VI. *„Mysterium fidei"* aus dem Jahr 1965 verteidigt. Der Begriff Transsubstantiation ist nach den Worten des Papstes die geeignete Bezeichnung für die ontologische (= wesensmäßige) Veränderung der Elemente, die bewirkt, daß „unter den Gestalten nicht mehr das verborgen (ist), was vorher da war, sondern etwas ganz Neues". Der Hinweis auf das Tridentinum, der dort gemacht wird, ist völlig berechtigt. Wir begegnen hier derselben Lehre.

Auch in der Zeit der Aufklärung wurde die tridentinische Transsubstantiation in Zweifel gezogen. Es wurden Auffassungen vertreten, die denen der

11 Ebd.

heutigen Modernisten sehr nahe kommen. Auf der Synode von Pistoia 1786 mußte Papst Pius VI. zur fleißigen Verkündigung der Wirklichkeit der Transsubstantiation auch in den Gemeinden, wie einige Jahrhunderte später der schon oben genannte Papst Paul VI., vermahnen.[12]

Auf Grund dieser Aspekte ist es auch heute nach wie vor notwendig, die Transsubstantiationslehre mit den lutherischen Bekenntnisschriften abzulehnen, da diese Lehre sich ausschließlich auf das angebliche Verfügungsrecht der römisch-katholischen Kirche über die Offenbarung gründet und sich hiermit über die Autorität der Worte Christi erhebt. Daher ist auch der im gegenwärtigen Papsttum vorherrschende Anspruch auf Unterwerfung mit den lutherischen Bekenntnisschriften zurückzuweisen.

III. Das Meßopfer

1. Die Messe als Opfer in der lutherischen Theologie

Die Kommunion unter einer Gestalt und die Lehre von der Transsubstantiation gehören nach Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" zu den weniger gewichtigen Formen der Gefangenschaft des Sakramentes. Anders verhält es sich aber mit der Lehre vom Meßopfer: Man kann die Verurteilung der Transsubstantiation durch die Schmalkaldischen Artikel: „Von der Transsubstantiatio achten wir der spitzen Sophisterei garnichts", mit den Worten derselben Schrift zum Meßopfer vergleichen: „Daß die Messe im Bapsttum muß der großeste und schrecklichste Greuel sein"[13]. Das ist ein hartes Wort, das nicht einfach nachgesprochen werden sollte, nur um die Väter des Bekenntnisses mit ihrer Ausdrucksweise zur Geltung zu bringen. Erst eine genaue Prüfung der Aussagen zum Meßopfer kann zu einer endgültigen Verurteilung des Meßopfers als „Trachenschwanz"[14], als auch heute noch berechtigt, führen.

Zunächst scheint es sinnvoll zu sein darzustellen, in welchem Sinne die lutherische Kirche den Ausdruck „Opfer" versteht und auch in ihren Reihen gestattet. Innerhalb der schwedischen Hochkirchlichkeit haben längere Zeit Wörter und Ausdrücke, die eine Art von Opfer in sich geschlosen haben, geblüht. Diese hochkirchlichen Theologen haben in dem Meßopfer nicht besonders gern einen „Drachenschwanz" sehen wollen. Diese Haltung kann ja auch richtig und erträglich sein. Dr. Gunnar Rosendal, einer der Väter der schwedisch-hochkirchlichen Bewegung, gab zu diesem Thema ein Heft her-

12 *Denziger,* H., Enchiridion symbolorum, Pius VI, Errores synodi Pistoriensis, de eucharistia §2, De ritus consecrationis efficacia.

13 AS III,6, BSLK, S.452,1. AS II, 2, BSLK, S.416,8f.

14 AS II,2, BSLK, S.419,18.

aus, das sich mit dieser Problematik beschäftigt.[15] In ihr verteidigt er mit den klassischen lutherischen Theologen der Orthodoxie, wie Johann Gerhard, David Hollaz, Andreas Quenstedt und Laurentius Petri, das lutherische Meßopferverständnis. Mit dem lutherischen Meßopfer ist gemeint, daß der Pfarrer und die Gemeinde gemeinsam vor Gott den Leib und das Blut Christi als Friedenszeichen hinhalten. Explizit beruft sich Rosendal auf Laurentius Petri: „... kann man wohl auch sagen, daß die genannten Lehrer (die Kirchenväter) das Sakrament Opfer nennen, weil Pfarrer und Gemeinde es zwischen Gottes Zorn und ihren Sünden als ein Friedenszeichen halten."[16] Derartige Aufnahmen von Kirchenväterzitaten in die lutherischen Bekenntnisse sind nicht ungewöhnlich. Auch bei anderen lutherischen Schriftstellern, wie z.B. Martin Chemnitz in seinem Examen Concilii Trindentini, findet man eine damit fast wörtlich übereinstimmende Zusammenfassung dessen, was ein Meßopfer ist. Chemnitz zitiert, wie Augustins Mutter über die Messe gedacht haben soll: „Denn das, was Christus im Abendmahl gibt, setzt der Glaube, nachdem er es empfangen hat, zwischen unsere Sünde und Gottes Zorn als Genugtuung und Versöhnung." Im selben Abschnitt erinnert Chemnitz daran, daß Bernhard von Clairvaux schreiben kann: „Alles was ich geben kann, ist diesen elenden Leib. Wenn er nicht genügt, füge ich dazu auch seinen Leib. Denn er ist von dem Meinigen, und er ist mein, denn ein Kind ist uns geboren, und ein Sohn ist uns gegeben. Aus dir, o Herr, vervollkommne ich, was bei mir mangelt." Diese Vorstellungen können als Meßopfer bezeichnet werden. Diese finden sich auch im „Roten Buch", das der Schwedenkönig Johann III. (1568-1592) herausgab: „Denselben deinen Sohn, dasselbe Opfer, das ein reines, heiliges und makelloses Opfer ist, zu unserer Sühne, zum Schild, Schirm und Schutz wider deinen Zorn, wider den Schrecken der Sünde und des Todes uns gestellt, umfassen und empfangen wir mit dem Glauben, und tragen es mit unseren demütigen Gebeten vor deine ehrenvolle Majestät."[17] Am Rande wiederholt diese Liturgie einen Ausdruck, dem wir schon bei Laurentius Petri und Martin Chemnitz begegnet sind: „Also setzt der Glaube durch das Gebet dieses Opfer des Mittlers Christi zwischen unsere Sünden und den Zorn des Vaters." Schon die Tatsache, daß Laurentius Petri in derselben Schrift, in der er die oben zitierte Erklärung vom Opfer macht, sich gegen das römisch-katholische Meßopfer abgrenzt, verdeutlicht, daß sich das lutherische Opferverständnis elementar vom römischen Meßopfer unterscheidet. Wenn das, was oben aus lutherischer Perspektive gesagt wurde, genau analysiert wird, muß festgestellt werden, daß es sich nicht um etwas handelt, das nur für die Messe gültig wäre. Die dort beschriebene Glaubenshandlung ist der Glaube in seinem Wesen, wie er allen Gnaden-

15 *Rosendal,* G., Läran om mässoffret i den svenska kyrkan – Die Lehre vom Messopfer in der schwedischen Kirche –, Osby 1951.

16 Laurentius *Petri*, Dialogus, 1542, Fol. 139 – Übersetzung aus dem Altschwedischen –.

17 Fol. LXIIIb.

mitteln gegenüber ausgeübt wird. Es geht hier also nicht um etwas allein für die Messe Charakteristisches, um ein eucharistisches Proprium. Der Akt kann nicht ohne den Glauben geleistet werden und steht auch nicht in Beziehung zum kirchlichen Amt.

Auch ist die Messe kein Sonderfall, wenn die Messe als Opferhandlung des himmlischen Hohenpriesters angesehen wird. Christus betet immer für seine Kirche. Die Messe ist nur eine Weise dieses zu offenbaren, wie Luther es beschreibt, daß *sowohl* die liturgische Elevation der geweihten Elemente *als auch* die Predigt verkündigen, wie Christus im Himmel seinen Leib und sein Blut darbringt um für „uns Gnade zu erlangen."[18]

2. Das römisch-katholische Meßopfer

Das Verhältnis zwischen dem Altarsakrament und dem Opfer Christi am Kreuz in der lutherischen Abendmahlstheologie steht der römisch-katholischen Definition des Meßopfers diametral entgegen. Dieses Opfer der römisch-katholischen Messe ist eben ein besonderes, rituelles und an die Messe geknüpftes Opfer: Christi Leib und Blut werden Gott auf unblutige Weise geopfert und dargebracht. Diese Darbringung geschieht allein durch den Priester. Die Handlung ist eine Amtshandlung und vom Glauben der Einzelnen unabhängig. Sie hat ihre Wirkung durch den bloßen Vollzug *(ex opere operato).* Die Zueignung der Früchte des Messopfers geschieht, wenn „kein Hindernis aufgestellt wird" *(si non ponat obicem).* Dieses Opfer hat sühnenden Charakter[19] und geschieht „nicht nur für die Sünden, Strafen und Genugtuungen und andere Bedürfnisse der lebendigen Gläubigen, sondern auch für die in Christus Verstorbenen, welche noch nicht völlig gereinigt sind"[20]. Daß die Messe *ex opere operato* wirkt, wird durch die sogenannte Privatmesse, in der nur der Priester allein das Sakrament empfängt, verdeutlicht. Diese Praxis wird sowohl vom Tridentinum[21] als auch von Papst Paul VI. verteidigt: „denn diese Messe wird Anlaß zu einem nicht unbedeutenden Zuschuß von Gnadenausgießungen, einem Überfluß davon für das Heil des Priesters, der Gläubigen und der ganzen Kirche."[22] Das Meßopfer wird sowohl in der Privatmesse als auch in der Kommunionmesse dargebracht.

Festzuhalten ist, daß es zwischen der lutherischen und der römisch-katholischen Kirche zwei unterschiedliche Lehrpositionen in dieser Frage gibt. Denn eine theologische Veränderung seitens der römisch-katholischen Kir-

18 WA 19,99,17ff.

19 „Vere propitiatorium esse", *Denziger, H.*, Ench. Symb., Conc. Trid., Sessio XXII, De Sacrificio missae, cap. II.

20 *Denziger,* H., Enchiridion Symbolorum, Conc. Trid., Sessio XXII, Cap. II: *„non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis."*

21 A.a.O., cap. IV., can.8.

22 Papst Paul VI., Mysterium fidei, § 32.

che ist freilich noch nicht eingetreten, wenn in schwedischen Kirchenzeitungen von Kontinentreisenden berichtet wird, daß die Seitenaltäre in römischen Kirchen entfernt worden seien.

Auch die sogenannte Privatmesse ist übrigens nach römisch-katholischer Lehre ein gemeinsamer, korporativer Akt, der von der ganzen Kirche getragen wird: „Denn jede Messe, auch wenn sie vom Priester privat gefeiert wird, ist nicht privat, sondern der Akt Christi und der Kirche."[23] Diese Worte von Papst Paul VI. wiederholen nur die Formulierung des Tridentinums, daß die Privatmessen als „wahrhaftig gemeinsam" *(vere communes)* anzusehen sind, da der Priester „nicht nur für sich, sondern auch für alle Gläubigen, die dem Leib Christi gehören handelt".[24] Dies darf nicht als Neuerung verstanden werden, da schon die alte Meßordnung an das Kirchenvolk appelliert: „Bittet, Brüder, daß mein und euer Opfer vor Gott dem allmächtigen Vater angenehm sei."[25] Die Teilnahme des Kirchenvolkes am Meßopfer verläuft auf zweierlei Ebenen:

1) Teils so, daß die ganze Kirche am Meßopfer teilnimmt
2) teils so, daß nur bestimmte Personen, die einen besonderen Bezug zu dem einzelnen Meßopfer haben, teilnehmen.

In beiden Fällen wird das Meßopfer als rituelles Opfer verstanden, in dem der im Sakrament gegenwärtige Christus Gott erneut auf unblutige Weise geopfert wird. Die ganze Kirche opfert immer in und durch den Priester, der Einzelne nach dem Maß seiner Frömmigkeit. Auch diese Vorstellungen sind nicht neu oder gar vom Vaticanum II abhängig, sondern sie sind schon bei dem traditionalistischen, streng konservativen Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *„Mediator Dei"* zu finden: „nicht nur opfern sie (die Gläubigen) durch die Hände des Priesters, sondern gewissermaßen opfern sie auch mit ihm."[26] Diese Formulierung findet sich auch im Vaticanum II wieder.[27] Diese letztere Teilnahme am Opfer geschieht dadurch, daß die Gebete der Gläubigen *im* Opfer des Priesters vor Gott getragen werden. Die ganze Zeit handelt es sich um das Meßopfer im eigentlichen Sinn, auch wenn es im Fall der gegenwärtigen Laien von ihrem geistlichen Einsatz abhängig gemacht wird.

Dieses ist die traditionelle römisch-katholische Lehre und nichts Neues. Sie hat daher die dogmatische Situation keineswegs verändert, wie heute gern behauptet wird. Insofern die sogenannte liturgische Bewegung innerhalb der römischen Kirche das Meßopfer für das ganze Kirchenvolk in den Mittelpunkt stellt, nämlich so, daß das Volk immer mehr teilnimmt, und die

---

23 Ebd.

24 A.a.O., § 32: *„non pro* se *tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent..."*

25 *„Orate fratres, ut meum et vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem."*

26 Papst Pius XII., Mediator Dei, § 96.

27 Liturgiekonstitution des Vaticanum II., § 48.

Anzahl der Privatmessen sich verringert, ist damit aus lutherischer Perspektive freilich noch gar keine theologische Verbesserung eingetreten: Das Meßopfer erhält nur eine noch herausgehobenere Stellung. Für Luther war es ein Werk der göttlichen Vorsehung, daß die Opfergebete im Kanon der mittelalterlichen Kirche ganz leise gesprochen wurden. Das Kirchenvolk hörte nur die guten Teile, wie das Gloria, Credo, Sanctus und Benedictus. Ein laut in der Volkssprache vorgetragenes Opfergebet wäre für Luther nur ein noch klareres Hervortreten des Mysteriums der Bosheit und eine noch größere Versuchung gewesen.

3. Die inhaltliche Unklarheit des römisch-katholischen Meßopfers

Damit stehen wir vor einer noch wichtigeren Frage: Was ist das Meßopfer eben als *Opfer*? Wir haben uns mit seinen Bedingungen, seiner Abhängigkeit vom Ritus, vom geweihten Priester usw. beschäftigt. Aber wie kann in diesem Ritus der Priester bzw. die Kirche den Leib Christi opfern? In welcher Weise kann hier von „opfern" gesprochen werden? Hierauf wird die beste Antwort von der Apologie der Augsburger Konfession, die zu den lutherischen Bekenntnisschriften zählt, gegeben. Eine noch ganz gültige und niederschmetternde Antwort: „Sie (die römisch-katholischen Gegner) haben zehen ganzer Jahr viel Bücher geschrieben, daß die Messe ein Opfer sei, und ihr keiner hat noch nie definiert, was Opfer sei oder nicht sei. Sie suchen allein das Vokabel oder Wort *sacrificium,* wo sie es finden in *concordantiis bibliae,* und dehnen es hieher, es reime sich oder nicht. Also tun sie auch in der alten Väter Büchern; darnach erdichten sie ihre Träume dazu, gleich als müsse *sacrificium* heißen, was sie wollen."[28] Hier braucht man nur die Worte „zehn Jahre" durch „vierhundertundachtzig Jahre" auszutauschen. Die römisch-katholische Kirche weiß nicht, was ihre zentrale Kulthandlung eigentlich meint. Sie baut ihr Verständnis von „opfern" zum einen auf den überlieferten Sprachgebrauch auf, der sich übrigens häufig widerspricht, und zum anderen auf einen liturgischen Gebrauch, in welchem der Messe ein Wert in verschiedenen Situationen zugeschrieben wird. Dieses Verhältnis zwischen Sprachgebrauch und Liturgie wurde im Tridentinum *dogmatisiert.* Hiervon kann die römisch-katholische Kirche nicht mehr abweichen. Sie hat sich selbst zu der dämonischen Sisyphusarbeit verurteilt, aus diesen wechselnden Begründungszusammenhängen eine Definition von Meßopfer zu formulieren. Die mittelalterlichen Scholastiker sagen nahezu nichts zum Meßopfer. Thomas von Aquin, der bekannteste unter ihnen, spricht z.B. im Meßabschnitt seines Hauptwerkes davon nur in einer abschließenden Passage, in der zugleich verschiedene zeremonielle Kleinigkeiten gestreift werden. Eine Flut von Erklärungen beginnt erst mit der Reformation und noch einmal ver-

28 Apol. CA XXIV, BSLK, S. 353,26ff.

schärft nach dem Tridentinum. Zwei Erklärungsmodelle seien hier kurz skizziert:

1) Die *Mortifikationstheorie* besagt, daß das Schwert der Konsekrationsworte Christus schlachtet, dadurch daß Christi Leib und Blut durch ihre Gegenwart unter verschiedenen Gestalten getrennt werden.

2) Die *Destruktionstheorie* besagt, daß das Verzehren der Elemente durch den Priester eine Zerstörung Christi beinhaltet.

Zum schnellen Wechsel dieser Opfertheorien findet sich eine interessante Illustration im Lexikon für Theologie und Kirche.[29] Dort wird der von späteren Generationen besonders hochgeschätzte Jesuitenpater Juan de Lugo (1583-1660) erwähnt. Er lehrte, daß das Meßopfer darin bestünde, daß Christus, um in die Hostie eintreten zu können, seine körperliche Tätigkeit aufgeben müsse, sich also entäußern müsse, ein „status declivior". Die Auffassung geht auf die landläufige Deutung der Transsubstantiationslehre zurück, die besagt, daß die sogenannte Substanz des Leibes Christi einer räumlichen Ausdehnung entbehre. Diese Lehre wird als während des 19. Jahrhunderts allgemein angenommen geschildert, aber zugleich kritisiert mit den Worten: „diese für unser heutiges Empfinden seltsame These". Wenn wir uns aber statt dessen an das früher ebenso repräsentative *„Dictionnaire de Théologie Catholique"* (1903-1950) wenden, ein noch vor einigen Jahrzehnten unentbehrliches Hilfsmittel für Dogmengeschichtler, finden wir dort, daß die glaubwürdigste Erklärung des Meßopfers die des de Lugo sei. *„Die plausibelste Erklärung scheint die zu sein, die De Lugo hervorgehoben hat..."*[30] So schnell wechselt Rom seine Positionen.

4. Das Meßopfer Roms heute und die Aufhebung der Versöhnung

Heute ist eine andere Erklärung für das Meßopfer populär. Begriffe, die eine Veränderung des Leibes Christi bezeichnen sollen, werden abgewiesen. Statt dessen wird der Hauptaspekt auf einen besonderen Willensakt Christi gelegt. Die Kreuzigung ist nur *ein* Ausdruck dafür, das Meßopfer ein anderer. Beide Aspekte sind aber identisch, da hinter beiden der Gehorsam Christi gegenüber dem Vater und die Liebe des Sohnes zu ihm steht. Dieser Gedanke scheint seinen Ursprung in der Aufklärung im 18. Jahrhundert zu haben und ist seitdem von J. A. Möhler (1796-1838), einem berühmten Theologen des 19. Jahrhunderts, weiterentwickelt worden, um in unserer Zeit allgemein aufgenommen zu werden. In dieser Lehre erhalten der Leib und das Blut Christi, sowohl auf Golgatha als auch im Heiligen Abendmahl, die Bedeutung von *Zeichen*, d h. sie sind nicht als Opfer im eigentlichen Sinn zu verstehen. Das Opfer ist nur noch der Wille Christi, verstanden als ein seelischer Akt. Aus

29 Lexikon für Theologie und Kirche², Bd. 7,1957-67, Sp. 351, Art.: „Meßopfer".

30 *„L'explication la plus plausible semble etre celle que De Lugo a mise en relief..."*

lutherischer Perspektive kann eine derartige Haltung freilich nicht als Fortschritt betrachtet werden. Die ältere Mortifikations- und Destruktionstheorie, wie oben dargestellt, ist von der Reformation beeinflußt, wie schon C. F. Wisløff in seiner Arbeit *„Nattverd og Messe"* festgestellt hat.[31] Deutlich tritt dort die biblische Wahrheit hervor, daß das Opfer Christi in seinem Tragen des Zornes Gottes und in seinem Gehorsam unter dem richtenden und fordernden Gesetz besteht. Über die gewiß seltsam erscheinende Mortifikations- und Destruktionstheorie schwebt noch ein verschwindender Glanz des biblischen Opferbegriffs, der Forderung nach der Heiligkeit Gottes und des Ernstes des Opfertodes Christi. Jener Willensakt aber, von dem die heutigen Meßopfertheologen reden, ist von einem biblischen Opferverständnis losgelöst. Es ist nur noch ein vorbildlicher Willensakt, der immer die bejahende Antwort Gottes auslöst. Wisløff hat auch darauf hingewiesen, daß die römisch-katholische Theologie immer mit dem Opfer Christi als einem nicht notwendigen Opfer rechnet: Gott wird zugemutet, auch ohne das Opfer Christi vergeben zu können. Die Darstellung Wisløffs entbehrt nicht jeder Grundlage, wie im folgenden gezeigt werden kann: Ein heutiger römisch-katholischer Theologe, wie der oben schon erwähnte Dominikaner Colman E. O'Neill, knüpft ausdrücklich an den Gedanken der Freiheit Gottes, die Sünde auch ohne das Opfer Christi zu vergeben, an. Damit verlegt er die Notwendigkeit des Todes Christi statt auf die strafende Gerechtigkeit Gottes auf den Bedarf des Menschen an einer anschaulichen Versicherung seines Heils.[32] O'Neill hebt zudem hervor, daß Thomas von Aquin das Leiden Christi vor allem als göttlichen Unterricht ansah. Es sei eine Offenbarung der Person Gottes und der Mensch solle im Leiden Christi das hervorragendste Vorbild des Gehorsams erblicken.[33] Es muß festgestellt werden, daß von dieser Grundlegung des Opferbegriffs aus Tor und Tür offen stehen für alle möglichen Interpretationen des Opfers Christi. Eine entscheidende Heilstat Christi gibt es eigentlich nicht mehr.

Zu den Beobachtungen Wisløffs von der entscheidenden Bedeutung der Versöhnungslehre für die konsequente Durchführung der Meßopferlehre, möchte ich noch zwei weitere wichtige Aspekte hinzufügen. Die Freiheit Gottes, das Opfer Christi anzunehmen oder nicht, entspricht der Christologie des altkirchlichen Ketzers Nestorius. Der Leib und das Blut Christi seien nicht von göttlichem Wert, sie schenken nicht als solche die göttliche Rechtfertigung und die sühnende göttliche Heiligkeit. Leib und Blut Christi seien

31 Deutsch: *Wisløff*, C.F., Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Meßopfer in: AGTL, Bd. XXII. Herausgegeben von Wilhelm Maurer u.a., Berlin und Hamburg 1969.

32 *O'Neill*, C.E., Meeting Christ in the sacraments, Cork 1966, S.33: *"The true sense of Christ's sufferings, the need of his death, are to be sought in man."*

33 A.a.O., S.34: *"He sees the passion first of all as a divine teaching, a revelation of God's person ... in the sufferings of Christ man will also find the supreme model of obedience... ."*

nur die menschliche Seite Christi, die erst durch göttliches Wohlwollen Heilskraft erhielten, wann und wenn sie Gott dargebracht werden.

Ferner ist die Leiblichkeit Christi innerhalb des römisch-katholischen Gedankensystems depotenziert und ihrer Kraft im Verhältnis zu seiner menschlichen Seele beraubt worden. Der theologische Hintergrund zu dieser Problemstellung ist in der römisch-katholischen Lehre von der Inkarnation Christi als *„mediante anima"* (= durch die Seele vermittelt) zu finden. Diese Lehre besagt, daß die menschliche Seele Jesu bei seiner Menschwerdung der Verbindungspunkt für seine Gottheit sei. In der mittelalterlich-scholastischen Theologie ist die Seele angeblich der Gottheit näher als der Leib. Hier hat also die moderne Meßopferlehre, daß die Seele Jesu auch ohne den Leib, der nun nur die Bedeutung eines Zeichen hat, ihren Ursprung. Darum kann die Seele Jesu in der Messe geopfert werden, auch wenn sein Körper nicht geopfert wird.

IV. Hat Rom die Lehre von der Messe geändert?

Mit den hier gemachten Beobachtungen und Feststellungen scheint es mir nach wie vor berechtigt zu sein, mit den Schmalkaldischen Artikeln das Messopfer als „Drachenschwanz" zu verurteilen. In diesem Meßopferverständnis sehen wir die Dämonen der innerchristlichen Bosheit. Daher soll aber auch angeführt werden, was Martin Chemnitz, nachdem er von der rechten Weise eines Opfer Christi gesprochen hat, von der nur bedingten Möglichkeit von der Messe als Opfer zu sprechen, sagt: „Jedoch soll man zugleich bei der Lektüre der Kirchenväter beobachten, wie diese Formulierungen vom Opfern und Schlachten des Leibes und Blutes im Abendmahl allmählich im Laufe der Zeit den wahren Gebrauch des Abendmahls des Herrn zu verdunkeln angefangen hat."[34] Der Sprachgebrauch hat die römische Kirche in die Irre geführt. Der Begriff „Opfer" ist nicht notwendig und unter gewissen Umständen schädlich, wenn er nämlich in den Dienst des römisch-katholischen Meßopferverständnis einbezogen wird. Darum wurde auf der Synode von Upsala 1593 die Liturgie des „Roten Buches", dessen Formulierungen durch die geschichtliche Entwicklung als den Weg für falsche Lehre eröffnend erschienen, abgelehnt: „Sie kann kein katholischer Christ halten!" Hierbei ist das Wort „katholisch" als „evangelisch-lutherisch" und die lutherische Kirche als die katholische Kirche in ihrer Abgrenzung gegenüber der römischen Kirche zu verstehen. Von ähnlicher Qualität scheinen mir heute auch die neuen Kanongebete in der Kirche von Schweden zu sein. Sie scheinen nicht aus Liebe zum Opfer Christi entstanden zu sein, um den Glauben an dieses Opfer als Schild, Schirm und Schutz wider Gottes Zorn zu vermehren – wovon wir heute im Gegensatz zur Zeit der älteren schwedischen Hochkirchlichkeit wenig oder nichts hören –, sondern es scheint als verfolg-

34 Martin *Chemnitz*, a.a.O., übers. aus dem Lateinischen, S. 402.

ten sie die Absicht, wie sie in FC X zu finden ist: „Solche *Ceremoniae* dahin gemeinet, also erfordert oder aufgenommen, als ob darmit und dardurch beide widerwärtige Religion verglichen und ein *corpus* worden, oder wiederumb ein Zutritt zum Papsttumb und ein Abweichen von der reinen Lehre des Evangelii und wahrer Religion geschehen oder gemählich daraus erfolgen sollte."[35]

„Es gibt vor allem zwei Opferarten und nicht mehrere. Das eine ist das Sühneopfer, das heißt ein Genugtuungswerk für die Schuld und die Strafe, das heißt, es versöhnt Gott oder besänftigt Gottes Zorn oder es verdient anderen die Sündenvergebung.
Die andere Art ist das Dankopfer, das die Sündenvergebung oder Versöhnung nicht verdient, sondern von [bereits] Versöhnten vollzogen wird, damit wir für den Empfang der Sündenvergebung und für den Empfang anderer Wohltaten Dank abstatten oder den Dank durch die Tat vergelten.
... Aber nur ein einziges Sühneopfer gab es wirklich in der Welt, nämlich den Tod Christi ... Die übrigen [Opfer] sind Dankopfer, die Lobopfer genannt werden ..."
Apologie des Augsburger Bekenntnisses, Art. 24: Von der Messe, § 19-25

35 FC X, BSLK, S. 1055,21ff.

Gottfried Martens:

Die Adiaphora als theologisches Problem. Ansätze zu einer Hermeneutik von FC X

Bei den folgenden Überlegungen geht es nicht darum, die Frage einer Hermeneutik des lutherischen Bekenntnisses im allgemeinen zu erörtern und zu klären; vielmehr geht es um die ganz konkrete Frage, welche Bedeutung die Aussagen und Lehrentscheidungen des 10. Artikels der Konkordienformel bei der Bewältigung theologischer Konflikte heutzutage haben können, ja inwiefern es möglich ist, die im Hinblick auf eine konkrete geschichtliche Erfahrung des 16. Jahrhunderts formulierten und getroffenen Entscheidungen des Bekenntnisses auf heutige Fragen zu übertragen und anzuwenden.

Auf der einen Seite könnte man die Position vertreten, das damalige Problem, daß die römisch-katholische Kirche unter Zuhilfenahme auch staatlicher Machtmittel versuchte, auf Lehre und Kultus der lutherischen Kirche Einfluß zu nehmen[1], stelle sich heute in dieser Form nicht mehr; so wäre es ja auch etwa ein Anachronismus, wenn von lutherischen Pastoren heutzutage mit dem Hinweis auf die Widerstandspflicht gegen das Leipziger Interim verlangt würde, sie dürften keine farbigen Meßgewänder tragen, da sie ansonsten nicht deutlich genug zum Ausdruck brächten, daß sich lutherische und römische Lehre deutlich voneinander unterschieden. Von daher habe die Lehrentscheidung von FC X ihren historischen Wert und in diesem Zusammenhang auch ihre inhaltliche Berechtigung, gehe uns heute aber faktisch nichts mehr an.

Auf der anderen Seite läßt sich feststellen, daß in neueren Aufsätzen und Auslegungen zum 10. Artikel der Konkordienformel faktisch immer wieder Übertragungen und Anwendungen der Aussagen von FC X auf die Gegenwartssituation und die gegenwärtige theologische Problematik vorgenommen worden sind und vorgenommen werden. Ich nenne nur einige wenige Beispiele:

So schreibt schon C.F.W. Walther in seinem Buch „Der Concordienformel Kern und Stern": „Da nun unsere Zeit die Zeit der falschen Union oder Religions- und Kirchen-Mengerei ist, so ist namentlich dieser *zehente* Artikel der Concordienformel für unsere Zeit ein rechter *Hauptartikel*, für welchen wir armen, verachteten und verlästerten Bekenner der ungeänderten Augsburgischen Confession Gott nicht genug danken und ihn loben und preisen

1 Zu den historischen Hintergründen des adiaphoristischen bzw. interimistischen Streites vgl. die Darstellung von Bernhard *Lohse*, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Carl *Andresen* (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität; ungekürzte Studienausgabe, Göttingen 1988, S.1-164, S.102-113.

können."[2] Die Feinde des Evangeliums, von denen in FC X wiederholt die Rede ist, werden nunmehr im innerprotestantischen Lager gesichtet - die Übertragung ist offensichtlich. Eine entsprechende Anwendung von FC X auf heutige theologische Probleme findet sich auch in einem Aufsatz von Oliver K. Olson über „Politics, Liturgics and *Integritas Sacramenti*", in dem er feststellt, daß derselbe Meßkanon, der damals den Protestanten von Karl V. mit Gewalt aufgezwungen werden sollte, nun im Namen des Ökumenismus den Kirchen aufgenötigt wird. Wer den angeblichen liturgischen Konsensus über ein „eucharistisches Hochgebet" nicht teile, werde als Sektierer verschrien.[3] Wieder in eine etwas andere Richtung überträgt William E. Thompson in seinem Aufsatz „Interim Theology and Confessional Integrity" die Aussagen von Artikel 10 der Konkordienformel: Er spricht von einem kulturellen Interim, das heutzutage über die Kirche verhängt sei und die Kirche wieder eine „zeit der bekanntus" erfahren lasse. Kennzeichen dieses kulturellen Interims seien ebenfalls die Scheidung von Lehre und Praxis und die Einbringung von Themen in die Kirche, die die Zentralstellung des Rechtfertigungsartikels in der Kirche massiv bedrohen. Die Übernahme der durch das kulturelle Interim der Kirche aufgezwungenen Normen zeige sich beispielsweise in der „Church Growth"-Bewegung genau so wie in der ohne weitere theologische Reflexion vorgenommenen Ordination von Frauen.[4]

2 C.F.W. *Walther*, Der Concordienformel Kern und Stern. 2 Teile; Neudruck der Ausgabe St. Louis 1877, Groß Oesingen 1979; 1.Teil S.25.

3 Vgl. Oliver K. *Olson*, Politics, Liturgics and *Integritas Sacramenti*, in: Lewis W. *Spitz* and Wenzel *Lohff* (Hrsg.), Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord; Philadelphia, PA 1977, S.74-85, S.79: „It is astonishing, then, to become aware of the persistent sameness of the rituals Emperor Charles V insisted to be forced on the Protestants. The very same liturgical orders are being pressed on us in the name of ecumenism. The mass canon, emphatically rejected by Luther, now renamed the ‚eucharistic prayer' and reinterpreted by *Mysterientheologie*, is the prime cause of a new ‚liturgical consensus.' And the argument is brought home in an emphatic fashion that if we do not accept that liturgical *concordia* we will be sectarian."

4 Vgl. William E. *Thompson*, Interim Theology and Confessional Integrity, in: Logia 2 (1993) Nr.4, S.38-44, S.42f: „The sovereignty of the individual, the denial of binding absolutes, moral relativism, changing understandings of authority and gender confusion are all themes which impose a kind of interim on the church. ... These social issues and others ... have led us in a pattern which divorces doctrine and practice in much the same fashion as did the Interims of 1548. This interim of our culture would have these issues at the center of church life rather than the article of justification. They pressure us to conform our practice to the patterns of the world much like the Interims of 1548 pressured the evangelical churches into Roman practice. ... Within church bodies there is pressure from bureaucratic politicians to bring worship forms into line with the pagan culture around us so that we might attract large crowds and offerings. The norms of our culture are quickly being accepted by the church so that church body after church body has begun ordaining women. In many circles ‚inclusive language' has been welcomed into liturgies, catechisms, and Bible translations without critical theological evaluation. All of these heterodox practices are a result of this cultural interim imposed on the church. This interim defines the context in which the church finds herself as a *‚zeit der bekanntus.'* Clear lines must be drawn to maintain the evangelical integrity of the church's confession."

Diese Beispiele der Anwendung und Übertragung der Aussagen von FC X auf die Gegenwartssituation mögen an dieser Stelle reichen; sie lassen das Problem einer Hermeneutik des 10.Artikels der Konkordienformel erkennbar werden. Im Folgenden soll es nun nicht um die Problematik des Liturgieverständnisses von FC X und seine Auswirkungen in der Folgezeit gehen, das in besonderer Weise in den Beiträgen von Matthew Harrison[5], Hellmut Lieberg[6], Kurt Marquart[7] und Jobst Schöne[8] zur Auslegung dieses Artikels behandelt wird; vielmehr soll es um die Klärung der Frage gehen, inwiefern wir hermeneutisch verantwortlich die Behandlung des Themas 'Adiaphora'[9] in der Konkordienformel auch bei der Klärung heute anstehender theologischer Probleme anwenden können. Mehr als lediglich einige Ansätze kann ich hierzu nicht bieten.

1. FC X klärt eine Frage, die zur Zeit der Abfassung der Konkordienformel historisch gar nicht mehr aktuell war.

Die erste wichtige Beobachtung zur Beantwortung der Frage nach einer Hermeneutik des 10. Artikels der Konkordienformel besteht darin, daß FC X eine Thematik behandelt, die historisch gesehen bereits ein Vierteljahrhundert lang entschieden war. Mit dem Passauer Vertrag von 1552[10] und erst recht mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 war das Interim außer Kraft gesetzt[11], bestand die Zeit der Verfolgung, auf die in FC X wiederholt angespielt wird, für die lutherische Kirche nicht mehr. Wenn die Verfasser der Konkordienformel es dennoch für nötig hielten, einen Artikel über die Adiaphora in dieses Bekenntnis mit aufzunehmen, waren sie offenkundig der Auffassung, daß die darin behandelte Thematik auch über die ursprüngliche Situation der beiden Interims hinaus für die lutherische Kirche von grund-

5 Matthew C. *Harrison*, Martin Chemnitz and FC X, in: Paul T. McCain and John R. Stephenson (Hrsg.), Mysteria Dei. Essays in Honor of Kurt Marquart; Fort Wayne, IN 1999 S.79-99.

6 Hellmut *Lieberg*, Einführung in die Konkordienformel; Braunschweig 1977, S.199-207, v.a. S.199f.

7 Kurt *Marquart*, Confession and Ceremonies, in: Wilbert Rosin und Robert D. Preus (Hrsg.), A Contemporary Look at the Formula of Concord; St. Louis, MO 1978, S.260-270, v.a. S.263f.

8 Jobst *Schöne*, Von den Grenzen kirchlicher Freiheit. Die Aussagen des Artikels X der Konkordienformel über die Adiaphora, in: ders. (Hrsg.): Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel; Erlangen 1978, S.113-120.

9 Zum Begriff der Adiaphora vgl. Hans G. *Ulrich*, Adiaphora, in: EKL³ Band 1, Sp.41-43.

10 Vgl. hierzu Ernst *Koch*, Der Weg zur Konkordienformel, in: Vom Dissensus zum Konsensus. Die Formula Concordiae von 1577 (= FuH Heft 24); Hamburg 1980, S.10-46, S.15.

11 Vgl. Joachim *Mehlhausen*, Der Streit um die Adiaphora, in: Martin Brecht und Reinhard Schwarz (Hrsg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie herausgegeben; Stuttgart 1980, S.105-128, S.124.

sätzlicher Bedeutung sei[12]. Genau diese Auffassung wird von Andreä in seinen sechs Predigten, mit denen er die Konkordienformel vorbereiten half, explizit vertreten, wenn er dort feststellt, es sei bei dem adiaphoristischen Streit nicht bloß um Chorröcke und solche Art von Dingen gegangen.[13] In der Tat fällt auf, daß in FC X nirgendwo direkt auf das Interim Bezug genommen wird; es werden, wie auch sonst, keine Personalia verhandelt, nicht einmal der Kaiser wird erwähnt, sondern nur die "Feinde des H. Evangelii"[14]; der „Primat der Sache", den Gensichen bei Flacius in der Behandlung dieser Frage beobachtet[15], wird auch in der Darstellung von FC X durchgehalten. Die Abstraktion von dem konkreten historischen Anlaß geht in der Konkordienformel so weit, daß überhaupt keinerlei inhaltliche Bestimmung dessen vorgenommen wird, was denn nun Adiaphora überhaupt sind; bezeichnenderweise verzichtet FC X auch auf die Wiedergabe einer entsprechenden - theologisch nicht unproblematischen - Auflistung bei Flacius.[16]

Nur zwei Charakteristika der Situation unter dem Interim werden in FC X aufgenommen: zum einen die Erfahrung der Verfolgung, zum anderen das Gegenüber und Widereinander von „unserer Religion"[17] und der papistischen. Beides wird jedoch nicht als Spezifikum der Zeit unter dem Interim angesehen; vielmehr werden in FC X die Linien bewußt zurückverlängert bis hin zu den Aussagen der Schmalkaldischen Artikel und des Tractatus weit vor dem

12 Vgl. *Lohse*, Dogma S.112: „Die Tatsache, daß das ‚Interim' nur kurze Zeit in Kraft war und mit dem Passauer Vertrag von 1552 ungültig wurde, änderte an der Heftigkeit des Streites nichts." Wie die theologische Frage der Adiaphora auch nach 1555 für die Verfasser der FC beständig ein Thema blieb, zeigt sehr schön Rudolf Keller am Beispiel von Martin Chemnitz auf: Vgl. Rudolf *Keller*, Im Konflikt über die Adiaphora. Martin Chemnitz auf dem Weg zum zehnten Artikel der Konkordienformel, in: Wolfgang A. *Jünke* (Hrsg.), Der zweite Martin der Lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz. Herausgeber: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig (Redaktion W. A. Jünke); Braunschweig 1986, S.93-114. Keller zeigt dabei auch, daß die „wesentlichen Aussagen der abschließenden Bekenntnisschrift lutherischer Kirchen im 16. Jahrhundert zu diesem Artikel ... bei Chemnitz ... bereits im Judicium von 1561 vorhanden" sind (ebd. S.109); eine weitere sachliche Klärung wie bei einigen anderen Artikeln der FC mußte in der Folgezeit zur Frage der Adiaphora nicht mehr stattfinden. Harrison, Martin Chemnitz S.96 Anm.12 verweist in diesem Zusammenhang auch auf die im Vergleich zu anderen Artikeln relativ ruhige Textgeschichte von FC X.

13 Vgl. *Marquart*, Confession S.261.

14 FC S.D. X, 2 (BSLK S.1054).

15 Vgl. Hans-Werner *Gensichen*, Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16.Jahrhunderts (= AGTL Band 1); Berlin 1955, S.96.

16 Vgl. *Schöne*, Grenzen S.117; ebenso fehlt ein Bezug etwa auf das Interim Cellense, vgl. dazu *Mehlhausen*, Streit S.117.

17 Vgl. FC S.D. X, 5 (BSLK S.1055).

Interim, die ausführlich zitiert werden[18], ja darüber hinaus bis hin zu den Konfliktbeschreibungen des Neuen Testaments: Letztlich will FC X ganz wesentlich Auslegung und Anwendung des Galaterbriefs auf die bedrängenden Fragen der unmittelbaren Vergangenheit und der Gegenwart sein[19]. Sehr deutlich arbeiten die Verfasser der Konkordienformel von daher heraus, daß die Frage der Adiaphora untrennbar verknüpft ist mit zentralen theologischen Themen und von daher auch eine bleibende Bedeutung hat: Mit den Adiaphora sind immer auch die Fragen der Rechtfertigung, der Autorität der Heiligen Schrift und die Frage der Kirche und ihrer Einheit angesprochen. Von daher liegt die Gegenwartsbedeutung von FC X schon auf der Hand.

2. FC X bindet die Behandlung des Themas 'Adiaphora' in rechtfertigungstheologische Zusammenhänge ein.

Daß es in FC X ganz zentral um das Thema 'Rechtfertigung' geht, ist der entscheidende hermeneutische Schlüssel zum Verständnis und zur Anwendung des Artikels auf Fragen der Gegenwart.

In großer Eindringlichkeit arbeiten die Verfasser der Konkordienformel heraus, daß es bei der Beurteilung einer kirchlichen Praxis als Adiaphoron nicht etwa um eine Geschmacksfrage geht, sondern daß diese Beurteilung eine theologische Entscheidung impliziert: Adiaphoron kann nur eine Praxis sein, die von Gott weder geboten noch verboten ist, also eine von Menschen geschaffene Ordnung darstellt. Der Einhaltung solcher von Menschen geschaffener Gesetze und Ordnungen darf jedoch grundsätzlich keinerlei soteriologische Relevanz zugeschrieben werden, das heißt: die Einhaltung solcher Praktiken vermag keinen Einfluß auf unsere Rettung im Endgericht Gottes auszuüben; umgekehrt ist ihre Nichtbeachtung keine Sünde.[20]

Hier steht nun in der Tat nicht weniger auf dem Spiel als die Rechtfertigungsbotschaft selber, daß wir ohne alle Werke des Gesetzes, erst recht ohne alle von Menschen erdachten Werke, allein aus Gnaden um Christi wil-

18 Vgl. FC S.D. X, 19-23 (BSLK S.1060f); daneben wird auf Luthers Äußerungen zum Thema aus den Jahren 1528-1530 verwiesen (vgl. FC S.D. X, 24 [BSLK S.1061f]). *Mehlhausen*, Streit, schreibt von daher mit Recht: „Man kann den gesamten Streit um die Adiaphora mit einigem Recht als eine Fortsetzung des theologischen Lehrgesprächs ansehen, das Luther in seelsorgerlicher Absicht von der Coburg aus in seinen Briefen mit Melanchthon geführt hat" (S.106).

19 Welche Aktualität die Aussagen von FC X auch je neu in der Gegenwart bekommen konnten, erfuhr Martin Chemnitz bereits Ende 1578 bei der hinter seinem Rücken vollzogenen römischen Bischofsweihe der Söhne von Herzog Julius; in seinem scharfen Antwortbrief vom 19. Dezember 1578 weist Chemnitz Julius vor allem darauf hin, daß sein Handeln mit den Aussagen von FC X nicht zu vereinbaren sei; vgl. hierzu die Darstellung von J.A.O. *Preus*, The Second Martin. The Life and Theology of Martin Chemnitz; St. Louis, MO 1994, S.196-204.

20 Vgl. FC S.D. X, 15 (BSLK S.1059).

len vor Gott gerecht und selig werden[21]. Wo daher die Einhaltung von Adiaphora – womöglich noch mit Zwang – als gewissensverbindlich hingestellt und umgekehrt behauptet wird, die Nichteinhaltung und Unterlassung solcher Adiaphora sei Sünde, dort hat die christliche Gemeinde deutlich zu widersprechen[22], ja dem in diesem Zusammenhang ausgeübten Druck bis ins Leiden hinein zu widerstehen, geht es doch hier „umb den hohen Artikel unsers christlichen Glaubens".[23] Wer hier zu Kompromissen bereit ist, der soll wissen, daß die Anerkennung der Heilsbedeutung der Adiaphora nichts anderes als Abgötterei, also den Verstoß gegen das erste Gebot bedeutet, anders ausgedrückt: die Verleugnung Christi. Entsprechend verweist FC X umgekehrt positiv unter Bezugnahme auf Mt 10,32 auf die Bedeutung des Bekenntnisses zu Christus, das jene in der Anerkennung der Heilsbedeutung der Adiaphora implizierte Verleugnung Christi ausschließt.[24] Noch einmal anders ausgedrückt: Ist eine kirchliche Praxis in der theologischen Beurteilung als Adiaphoron erkannt[25], so darf es in der christlichen Gemeinde nicht toleriert werden, daß dieser Praxis von anderer Seite eine Verbindlichkeit beigemessen wird, die über den Rang einer menschlichen Ordnungsfrage hinausreicht. Alles andere wäre eine Verleugnung des articulus stantis et cadentis ecclesiae.

Statt vom „hohen Artikel unsers christlichen Glaubens" können die Verfasser der Konkordienformel auch vom „Artikel der christlichen Freiheit"[26] reden; ja, die Freiheit ist das zentrale Stichwort, unter dem in FC X beschrieben wird, was es in der christlichen Gemeinde unter dem Stichwort Adiaphora positiv zu schützen gilt: Freiheit meint den Freiraum, der dem Christen und der christlichen Gemeinde dadurch eröffnet wird, daß seine „Gerechtigkeit und Seligkeit"[27] allein am Heilswerk Christi und nicht an seinem Tun festgemacht wird. Da diesem Heilswerk Christi allein der Glaube korrespondiert, darf es in diesem Freiraum der christlichen Freiheit keinen Zwang geben, bilden allein die Gebote Gottes selber die Grenzen dieses Freiraums, der durch menschliche Ordnungen nicht eingeengt werden darf – im übrigen auch nicht dadurch, daß umgekehrt Druck auf die Gemeinde ausgeübt wird, in ihr gebräuchliche Adiaphora abzuschaffen, als ob es nicht auch eine Frei-

21 Vgl. FC S.D. X, 12 (BSLK S.1057).

22 Vgl. FC S.D. X, 27 (BSLK S.1062).

23 FC S.D. X, 14 (BSLK S.1058).

24 Vgl. FC S.D. X, 17 (BSLK S.1059).

25 Zur Terminologie: Die „gemeine Regel" von Flacius und seinen Freunden: „Nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali" (zitiert bei Rudolf *Keller*, Gnesiolutheraner, in: TRE 13, S.512-519, S.514) wird in dieser Form in FC X nicht zitiert; vielmehr werden die Adiaphora auch im casus confessionis in der FC „Mitteldinge" genannt (vgl. FC S.D. X, 14 [BSLK S.1058]); doch folgt FC X in der Sache natürlich Flacius und seiner Position.

26 FC S.D. X, 15 (BSLK S.1058).

27 FC S.D. X, 12 (BSLK S.1057).

heit zum Gebrauch gäbe.[28] Bedroht wird dieser Freiraum der christlichen Freiheit zum einen dort, wo direkt von Menschen erdachte Praktiken als gewissensverbindlich der Gemeinde und dem Christen aufgenötigt werden,[29] zum anderen aber auch dort, wo Adiaphora als Adiaphora in der Gemeinde eingeführt werden, die jedoch den Sinn und die Funktion haben, Lehren in der Gemeinde einzuführen, die der Rechtfertigungsverkündigung widersprechen oder sie zumindest verdunkeln[30] und die von daher die Konstituentia des Raumes der christlichen Freiheit in Frage stellen.

Bezieht sich die Konkordienformel in ihrer Argumentation zum Thema „christliche Freiheit" wesentlich auf den Galaterbrief,[31] so greift sie daneben auch auf die Ausführungen des Apostels aus dem Römerbrief zum Thema „Starke und Schwache" zurück[32]: Stichwort in diesem Zusammenhang ist immer wieder das „Gewissen" der Glaubenden, das durch die Ausübung von Zwang oder auch durch die (Wieder-)Einführung zumindest mißverständlicher Adiaphora beschwert, geschwächt und verletzt wird.[33] Da Gewissen und Glaube für Paulus und die Konkordienformel aufs engste zusammengehören[34], ist mit der Verletzung und Bedrückung des Gewissens auch das Heil der Glaubenden bedroht, muß von daher alles vermieden werden, was als Skandalon Christen in ihrem Glauben schwächen könnte.[35] Die Problematik der Beurteilung, wer denn in einer christlichen Gemeinde nun die Starken und wer die Schwachen sind, wird auch in FC X selber erkennbar, wenn zunächst betont wird, daß "man auch den Schwachen im Glauben, in solchen äußerlichen Mitteldingen mit gutem Gewissen weichen und nachgeben könne",[36] bald darauf aber formuliert wird: „So werden auch durch solch Nachgeben ... die Rechtgläubigen betrübet, geärgert und in ihrem Glauben geschwächt".[37] Der zehnte Artikel der Konkordienformel gibt uns von daher kein Patentrezept zur Lösung von Konflikten in der christlichen Gemeinde an die Hand, sondern nennt uns vielmehr Maßstäbe zu deren seelsorglicher Beurteilung, die mehr noch als dem Wohl dem Heil der Glieder der christlichen

28 Vgl. FC S.D. X, 30 (BSLK S.1063); dazu *Schöne*, Grenzen S.118: „Daß die Konkordienformel somit eine Verneinung der Freiheit *zu* den Mitteldingen ausdrücklich verwirft, ist ein Zeichen für die weite Sicht, die sie sich bei der Entscheidung der Streitfragen bewahren konnte."

29 Vgl. z.B. FC S.D. X, 13 (BSLK S.1058).

30 Vgl. FC S.D. X, 14 (BSLK S.1058).

31 Vgl. z.B. FC S.D. X, 10f. 13. 15 (BSLK S.1057-1059).

32 Vgl. FC S.D. X, 9.13 (BSLK S.1056-1058).

33 Vgl. FC S.D. X, 3.9.13.25 (BSLK S.1054-1062).

34 Vgl. zu diesem Zusammenhang die Ausführungen von Reinhard *Slenczka*, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen; Göttingen 1991, S.148ff.

35 Vgl. FC S.D. X, 16 (BSLK S.1059), mit Bezug auf Mt 18.

36 FC S.D. X, 9 (BSLK S.1056f).

37 FC S.D. X, 16 (BSLK S.1059).

Gemeinde dienen sollen. In diesem Zusammenhang können dabei Adiaphora durchaus auch eine positive Funktion entfalten, wenn sie nämlich „zu guter Ordnung, christlicher Disziplin und Zucht, evangelischem Wohlstand und zu Erbauung der Kirchen"[38] dienen.

So zeigt diese Einbindung der Behandlung des Themas 'Adiaphora' in rechtfertigungstheologische Zusammenhänge im 10. Artikel der Konkordienformel, daß die Ausführungen des Artikels auch heute noch von entscheidender Relevanz bei der Bewältigung innerkirchlicher Konflikte sein können. Zugleich mahnt diese Einbindung zu großer Vorsicht gegenüber einer leichtfertigen Verwendung der Adiaphora-Terminologie: Es erfolgt damit eine Einordnung in Zusammenhänge, die das Kernstück des christlichen Glaubens betreffen.

3. FC X verbindet die Frage der Adiaphora mit der Frage der Autorität der Heiligen Schrift.

Eine weitere wichtige Beobachtung zur Hermeneutik von FC X ist, daß die Verfasser des Artikels die Frage der Adiaphora sehr direkt mit der Frage der Autorität der Heiligen Schrift verknüpfen: Die Heilige Schrift als Wort Gottes ist **der** Bezugspunkt dafür, was ein Adiaphoron ist und was nicht, denn Adiaphora sind, so wird es gleich zu Beginn definiert, Kirchengebräuche, „welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind".[39] Entsprechend kann niemals etwas ein Adiaphoron sein, was „wider Gottes Wort"[40] ist. Dabei stellt FC X das Wort Gottes in ein doppeltes Spannungsverhältnis: Zum einen macht der Artikel immer wieder deutlich, daß das Wort und Gebot Gottes deutlich unterschieden werden muß von allem menschlichen Wort und allen menschlichen Geboten.[41] Wo diese Autorität des Wortes Gottes in Frage gestellt und menschliche Gebote und göttliche Weisungen auf eine Ebene gestellt werden, da ist „der Abgötterei der Weg schon bereitet"[42]. Anders ausgedrückt: Nur auf der Grundlage der Anerkennung der Autorität des Wortes Gottes macht es der Konkordienformel zufolge überhaupt Sinn, über das Thema der Adiaphora zu sprechen. Das andere Spannungsverhältnis, in das das Wort Gottes in FC X gestellt wird, ist der äußere Druck, also die Versuchung, die Autorität der Heiligen Schrift einzuschränken, um „dardurch Vorfolgung zu vormeiden"[43]. Im Gegenüber von

38 FC S.D. X, 9 (BSLK S.1056); vgl. hierzu Werner *Elert*, Morphologie des Luthertums. Erster Band: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert; 3., unveränderte Auflage, München 1965, S.287f.

39 FC S.D. X, 1 (BSLK S.1053).

40 FC S.D. X, 5 (BSLK S.1055).

41 Vgl. FC S.D. X, 8.15.26 (BSLK S.1056-1062).

42 FC S.D. X,15 (BSLK S.1059).

43 FC S.D. X, 5 (BSLK S.1055).

menschlicher Erwartungshaltung und göttlichem Verbot kommt die Autorität der Heiligen Schrift zum Tragen: Was Gott in seinem Wort sagt, darf durch menschliche Anordnungen und Regeln keinesfalls eingeschränkt werden; müssen hier alle menschlich verständlichen taktischen Erwägungen zurücktreten, muß hier allem äußeren Druck mit Entschiedenheit widerstanden werden. Auch diese Verbindung der Frage der Adiaphora mit der Frage der Autorität der Heiligen Schrift in FC X bringt von daher wichtige Impulse in die Überlegungen zu einer Hermeneutik des zehnten Artikels der Konkordienformel ein.

4. FC X behandelt die Frage der Adiaphora auf dem Hintergrund der Frage nach der kirchlichen Einheit.

Man wird den Verfassern und Unterstützern des Augsburger und Leipziger Interims sicher nicht gerecht, wenn man sie einfach als Feiglinge abtut, die ihr persönliches Wohlergehen über das klare Bekenntnis in der Sache stellten. Ihnen ging es im Gegenteil darum, die concordia der Christenheit zu bewahren und zu verhindern, daß die Trennung innerhalb der abendländischen Kirche unheilbar wurde[44], bewogen sie zudem sehr vernünftige taktische Überlegungen, durch ein Einlenken in einigen Punkten wesentliche Zentralinhalte der Reformation in der Kirche festhalten zu können.[45] Auch die Verfasser der Konkordienformel wissen darum, daß der Streit um die Adiaphora wesentlich auch eine ekklesiologische Dimension hatte und hat; so bildet diese Frage der Einheit der Kirche den Hintergrund ihrer Behandlung der Thematik der Mitteldinge. Mit großer Deutlichkeit wenden sie sich dabei immer wieder gegen den Versuch, über eine Verständigung im Bereich der Adiaphora kirchliche Einheit stiften oder vorgeben zu wollen: Lehrdifferenzen können durch Einigungen über den Gebrauch menschlicher Zeremonien nicht überwunden werden[46]; ja sie dürfen durch den gemeinsamen Gebrauch menschlicher Zeremonien nicht vertuscht werden: Keinesfalls darf der Eindruck erweckt werden, als sei man mit den Feinden des Evangeliums „ein corpus"[47] geworden. Darüber hinaus wissen die Verfasser der Konkordienformel auch darum, daß es gerade auf dem Weg über Adiaphora sehr wohl möglich ist, daß die Widersacher „ihre falsche Lehre in unsere Kirche

44 Vgl. Oliver *Olson*, Politics S.79; dazu auch *Mehlhausen*, Streit S.109: „Das Augsburger Interim ist in seinen Hauptartikeln darum bemüht, im Geist der Vergleichsgespräche von Worms und Regensburg brückenschlagende Lehrdefinitionen zu zentralen Glaubensaussagen anzubieten." Zu Melanchthon vgl. ebd. S.113: „Man stellt uns den ungeheuren Nutzen dieses Einigungswerkes vor Augen, das Deutschland wieder befrieden und der Ausbreitung der wahren Lehre ... den Weg öffnen soll. Diese Reden lassen mich nicht kalt" [aus einem Brief Melanchthons an Camerarius].

45 Vgl. *Mehlhausen*, Streit S.121.

46 Vgl. FC S.D. X, 16 (BSLK S.1059).

47 FC S.D. X, 5 (BSLK S.1055).

gemählich wieder einschieben mügen"[48]. Solch einer falschen Einheit der Kirche muß in aller Deutlichkeit widerstanden werden; mit Bezug auf 2. Kor 6 ist bei fehlender Lehreinigkeit vielmehr Trennung angesagt[49], zitiert FC X ausdrücklich Melanchthons bekanntes Diktum aus dem Tractatus: „Schwer ist es, daß man von soviel Landen und Leuten sich trennen und eine sondere Lehre führen will, aber hie stehet Gottes Befehl, daß jdermann sich soll hüten und nicht mit denen einhellig sein, so unrechte Lehre führen oder mit Wüterei zu erhalten gedenken".[50] Das Zitat macht sehr eindrücklich deutlich, wie schwer es war und ist, sich der Faszination einer behaupteten, ja scheinbar auf der Ebene der Adiaphora doch sogar sichtbar erkennbaren Einheit der Kirche zu entziehen[51], die in Wirklichkeit doch gar nicht (mehr) existiert, und daraus die entsprechenden praktischen Konsequenzen zu ziehen. Wehrt sich FC X so auch mit Entschiedenheit dagegen, die Frage der Einheit der Kirche über die Frage der „Wahrheit"[52] zu stellen, so wissen die Verfasser doch umgekehrt auch etwas über die wahre Einheit der Kirche zu sagen, die sich gerade nicht in der Gleichheit der Zeremonien Ausdruck zu verschaffen braucht: Wo man „in der Lehre und allen derselben Artikel, auch rechtem Gebrauch der heiligen Sakrament miteinander einig"[53] ist, haben die im Gebrauch der christlichen Freiheit gegründeten Unterschiede in der Verwendung von Mitteldingen keine kirchentrennende Relevanz. FC X greift hier natürlich auf CA VII zurück, wobei die Verfasser klarstellen, daß mit der doctrina evangelii eben nicht bloß CA IV, sondern alle Artikel dieser Lehre gemeint sind.[54] So kann eine Verständigung über die Bedeutung der Adiaphora also umgekehrt auch zum Erhalt der kirchlichen Einheit beitragen.

Ansätze zu einer Hermeneutik von FC X wollte ich in meinen Überlegungen darbieten. Daß FC X nicht einfach bloß der Bewältigung eines vergangenen Lehrstreits dienen soll, sondern seiner eigenen Intention nach Bedeutung über diesen konkreten historischen Bezug hinaus zu haben beansprucht, habe ich zunächst zu zeigen versucht. Die Anwendung von FC X auf Fragen der Gegenwart darf sodann jedoch nicht so geschehen, daß man kurzschlüssig einige historische Parallelen zwischen der Situation damals und heute zu ziehen versucht. Vielmehr wird man dem Artikel nur dann gerecht, wenn man die Einbettung der Argumentation in zentrale theologische Zusammenhänge, eben in die Fragen der Rechtfertigung, der Autorität der Heiligen Schrift und der Einheit der Kirche wahrnimmt. Wer sich von FC X dazu anleiten läßt, die Frage der Adiaphora in diesen Zusammenhängen zu

48 FC S.D. X, 3 (BSLK S.1054).

49 Vgl. FC S.D. X, 6.22 (BSLK S.1056, 1061).

50 FC S.D. X, 23 (BSLK S.1061).

51 Vgl. *Mehlhausen*, Streit S.109.

52 FC S.D. X, 28 (BSLK S.1062).

53 FC S.D. X, 31 (BSLK S.1063).

54 Vgl. hierzu *Marquart*, Confession S.268f.

durchdenken, der kann sich mit Recht auf diesen Artikel der Konkordienformel beziehen. Wer dies tut, wird dann allerdings auch erkennen, daß die Einordnung einer kirchlichen Praxis als Adiaphoron ein dogmatisches Urteil von erheblicher Tragweite darstellt, das jedenfalls nicht dazu geeignet ist, innerkirchliche Konflikte zu entschärfen. Daß die Wertung kirchlicher Praktiken als Adiaphora im Gegenteil da, wo mit dieser Wertung wirklich ernst gemacht wird, auf die Dauer zu einer Trennung von denen führen muß, die dieser Wertung widersprechen, stellt FC X deutlich heraus und mahnt uns damit dazu, mit der Verwendung dieser Begrifflichkeit sorgsam und theologisch verantwortlich umzugehen.

„Weil die Kirche durch das Evangelium befreit ist, ist sie durch das Evangelium gebunden, keinen anderen Gebrauch von der Freiheit zu machen, als die Bezeugung des Evangeliums ... In der Freiheit und um der Freiheit willen bestimmt so die Kirche selbst die Front ihres Widerstandes gegen tyrannisches geistliches oder weltliches Regiment und trägt so den Angriff des Evangeliums gegen die Welt vor, indem sie mit ihrem Ungehorsam und Leiden jedermann die befreiende Kraft des Evangeliums bezeugt."

Edmund Schlink

Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946, S. 361f.

Gert Kelter:

Das notvolle Bekenntnis der „Notsynode"

Über das Verhältnis zwischen „Notsynode" und Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirche

Am 4. September 1999 versammelten sich im Auditorium Maximum der Universität Hannover auf Einladung des niedersächsischen Unternehmers Rudi Weinmann etwas weniger als 200[1] Christinnen und Christen zu einer von ihnen sogenannten „Notsynode". Anlaß und Auslöser zu dieser Tagung war die am selben Tage stattfindende Einführung der neuen hannoverschen Landesbischöfin Dr. Margot Käßmann. Während die landeskirchliche und weltliche Presse suggerierte, es handele sich hierbei vornehmlich um eine Protestveranstaltung gegen die Frauenordination, ging es Veranstaltern und Teilnehmern der „Notsynode" offensichtlich erstrangig um ethische und administrative Themen, wie die Beschlüsse zu den Bereichen „Familie", „Abtreibung", „Homosexualität" und „Kirchensteuer" im Nachhinein deutlich machten.

„Notsynode" und SELK

Wie ist diese „Notsynode" aus der Sicht der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu beurteilen?

Auffällig ist zunächst, daß die Kirchenzeitung der SELK, „Lutherische Kirche", das Ereignis in ihrer Oktoberausgabe unter der Rubrik „Panorama" lediglich durch eine epd-Meldung würdigte und auch in der auf diese Rubrik bezogenen Kolumne „Randnotiz" nicht einmal dieselbe davon nahm.

Auffallend ist weiter, daß der Bischof der SELK, Dr. Diethardt Roth, zeitgleich zur „Notsynode" an der Einführung der neuen Bischöfin teilnahm.[2]

Eine bekenntnisgebundene Kirche wie die SELK, die sicherlich ansonsten nicht gerade zimperlich ist, wenn es um die Kritik an landeskirchlichen Mißständen geht, hätte durch eine einseitige und klar prononcierte Parteinahme für die „Notsynode" gewiß die Sympathien der Notsynodalen auf ihrer Seite gehabt. Warum hat man sich diese Chance entgehen lassen?

Während das eher freikirchlich orientierte Magazin „idea-Spektrum" und das Mitteilungsblatt der Evangelischen Notgemeinschaft „Erneuerung und

1 Die Angaben schwanken je nach Quelle.

2 Idea-Spektrum 36/99, S. 8/9 berichtete darüber, erweckte jedoch den irrigen Eindruck, Bischof Dr. Roth habe bei der Einführungshandlung neben Bundeskanzler Schröder, den niedersächsischen und bremischen Regierungschefs und dem römischen Bischof von Hildesheim eine herausragende Funktion innegehabt. Tatsächlich befand sich Bischof Dr. Roth (dessen Vornahme übrigens „Diethardt" und nicht, wie idea-Spektrum meldete: „Dietmar" ist) unter den sonstigen geladenen Gästen auf den hinteren Plätzen und hat sich in keiner Weise öffentlich geäußert.

Abwehr"[3] der „Notsynode" mehrere Seiten widmete, hüllte sich die SELK in Schweigen.

Das erstaunt zunächst umso mehr, als die inhaltlichen Anliegen der „Notsynode" – einschließlich der Frage nach der Legitimität der Frauenordination – durchaus auch Anliegen der SELK sind.

Die kritischen Fragen und das Erstaunen über Verhalten und (ausbleibenden) Reaktionen der SELK sind wohl in falschen[4] Vorstellungen über Anliegen und Selbstverständnis der bekenntnisgebundenen evangelisch-lutherischen Kirche begründet.

Wer davon ausgeht, daß die SELK notwendigerweise Koalitionen mit allen Bewegungen und Gruppierungen eingeht, die sich selbst als „konservativ und bibeltreu" verstehen, hat Existenzgrundlage und Existenzberechtigung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht verstanden.

Selbstverständnis der SELK

Die SELK versteht sich als Kirche in der „Einheit der heiligen, christlichen und apostolischen Kirche" im Sinne von CA VII[5] und bindet sich an die Heilige Schrift als an das unfehlbare Wort Gottes und die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, weil in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist.[6] Damit ist sie in ihrer Standortbestimmung und Bekenntnisbindung zwar eindeutiger und unmißverständlicher als etwa die ev.-luth. Landeskirche Hannovers, unterscheidet sich darin aber nicht wesentlich und grundsätzlich von ihr.[7]

Unterscheidend wichtig ist hingegen der erläuternde und abgrenzende Zusatz in der Standortbestimmung und Bekenntnisbindung der SELK: „Sie (die SELK, d. Verf.) verwirft die der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnissen widersprechenden Lehren und ihre Duldung sowie jede Union, die gegen Schrift und Bekenntnis verstößt."[8]

Die SELK ist daher unionsfreie evangelisch-lutherische Kirche.

Und eben dies ist sie als einzige unter den lutherischen Kirchen Deutschlands. Dies genau unterscheidet sie von anderen lutherischen Kirchen Deutschlands und nur darin liegt wesentlich der Grund für die Notwendigkeit ihrer Existenz.

Die SELK verwirklicht in ihren Grenzen genau das, was die VELKD nach dem Kriege ursprünglich zu sein beabsichtigte, aber mit der Gründung der

3 Nr. 10/99.

4 Aber zum Teil durch die SELK selbst geförderten.

5 Augsburgisches Bekenntnis, Artikel 7.

6 Grundordnung der SELK, Art. 1(1) und 1(2).

7 Grundartikel der ev.-luth. Landeskirche Hannovers, zit. nach: „Erneuerung und Abwehr" 10/99, S. 22: „Grundlage der Verkündigung der Landeskirche ist das in Jesus Christus offenbar gewordene Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes gegeben und in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist."

8 Grundordnung der SELK, Art. 2(2).

EKD nicht durchzusetzen vermochte: Deutschlandweite bekenntnisgebundene lutherische Kirche.

Das heißt nun aber nicht, daß in der SELK nicht auch „liberale" Meinungen und Tendenzen zu finden wären. Das heißt auch nicht, daß die SELK unberührt und unbeeinflußt von gesellschaftlichen und kirchlichen Diskussionen bliebe. Und das bedeutet auch nicht, daß in bestimmten Fragen (theologischen wie ethischen) die Kriterien für „bibeltreu" bzw. „schriftgemäß" nicht unterschiedlich bewertet und gewichtet würden.

Wenn die SELK auch nicht im geografischen Sinne als „Volkskirche" zu bezeichnen ist, so ist sie in jedem Falle als „volkskirchlich strukturiert" anzusprechen.

Und das bedingt eine Vielfalt und ein Meinungsspektrum in den meisten der von der „Notsynode" aufgegriffenen Themen.[9]

Die Crux mit der Hermeneutik

Dieses Meinungsspektrum hat seine Ursache darin, daß die Bindung an die Heilige Schrift nie durch eine autoritative und damit verbindliche Hermeneutik[10] definiert wurde.

Ob und inwieweit das Hirtenwort der Kirchenleitungen Freier evangelisch-lutherischer Kirchen vom 9. Februar 1967 für die 1972 begründete SELK verbindliche Rechtskraft hat, ist nicht entschieden. In diesem Hirtenwort werden wohl die „moderne Theologie" und konkret benannte Auswüchse derselben verworfen, nicht aber die historisch-kritische Methodik in ihrer Gesamtheit.[11]

Die Prädikate „konservativ" und „bibeltreu" sind demnach keine die SELK prägenden Begriffe!

9 Vermutlich wird es innerhalb der SELK eine breite Mehrheit geben, die sich gegen jede Form von Abtreibung und für den Schutz des ungeborenen Lebens ausspricht. Zu den Fragen von Ehe und Familie, Homosexualität und Frauenordination gehen die Meinungen jedoch auseinander, was auch an der innerkirchlichen Diskussion in der SELK von der Basis bis zur Kirchenleitung deutlich wird.

10 Hermeneutik: Lehre von der Art und Weise der Schriftauslegung.

11 In einer Selbstdarstellung der SELK, veröffentlicht in: Was glauben die anderen?, Gütersloh 1993, 4. Aufl., S. 184, ist zu lesen, die SELK könne sich „als Kirche bezeichnen, die die modernistische Theologie offiziell verworfen" habe. Über bleibende Gültigkeit und konkrete Bedeutung dieser Formulierung besteht jedoch Unklarheit. Jede Zeit hat ihre je eigene „modernistische Theologie". Auch reformatorische Theologie war im 16. Jahrhundert „modernistisch". Daß und inwiefern durch diese Formulierung die historisch-kritische Methodik als Ganzes gemeint ist, kann also nicht behauptet bzw. definiert werden.

Auch die sog. Einigungssätze zwischen der ehem. altlutherischen Kirche und der Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen aus dem Jahre 1947, die deren Kirchengemeinschaftsfeststellung zugrundelag, gehört nicht zu den offiziellen Lehrgrundlagen der SELK. Die Einigungssätze thematisieren die Schriftlehre und bekennen sich hierin zur Real- und Verbalinspiration der Hl. Schrift.

An der Lutherischen Theologischen Hochschule zu Oberursel werden Lehrveranstaltungen zur Einführung in die historisch-kritische Methode selbstverständlich und regelmäßig angeboten!

Es geht ihr um die eindeutige Bindung an das evangelisch-lutherische Bekenntnis, um integere und intakte evangelisch-lutherische Kirche.

Gewiß wurde innerhalb der SELK und ihrer Schwesterkirchen immer wieder einmal die Frage diskutiert, ob nicht eine Ergänzung des lutherischen Bekenntnisses durch eine klar definierte Schriftlehre – und das heißt: durch eine verbindliche Hermeneutik, die die historisch-kritische Methodik ausschließt – angezeigt sei. Niemals wurde jedoch ein entsprechender Bekenntniszusatz formuliert oder gar eingeführt.

Umso beachtlicher ist es, daß die Teilnehmer der „Notsynode“ neben dem Apostolicum auf ein Bekenntnis zum Schrift-Prinzip folgenden Wortlautes verpflichtet wurden: „Ja, ich glaube, daß die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes Gottes inspiriertes Wort und letztgültige Norm für Glauben und Leben der Gemeinde Jesu ist. Ich lehne jegliche Einschränkung der Gültigkeit der Heiligen Schrift ab (z.B. durch die historisch-kritische oder die feministische Theologie).“[12]

Hier zeigt sich, daß die „Notsynode“ nicht nur das evangelisch-lutherische Bekenntnis unerwähnt läßt und damit ignoriert, sondern ein neues Bekenntnis formuliert, das in seiner Dezidiertheit und Abgrenzung keine Parallele in der evangelisch-lutherischen Kirchengeschichte hat.

In dieses Bekenntnis können „bibeltreue Christen“ der unterschiedlichsten Denominationen, einschließlich diverser Sekten, miteinstimmen, ohne dadurch ihre Sonderlehren, die selbstverständlich alle aus der Heiligen Schrift geschöpft sein wollen, aufzugeben.

Dieses notvolle Bekenntnis der „Notsynode“ ist unionistisch im tiefsten Sinne des Wortes, weil es Anhänger der unterschiedlichsten Glaubensrichtungen auf einem kleinsten gemeinsamen Nenner vereint, der es ermöglicht, in bestimmten ethischen und theologischen Fragen gemeinsam zu votieren.[13]

Der „Notsynode“, das ist deutlich geworden, geht es nicht um die Integrität des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, sondern um einen diffusen moralisch-ethischen Normenkatalog.

Der unionistische Charakter der „Notsynode“

Der Begriff „Notsynode“ wurde heftig kritisiert. Sein Ursprung läßt sich in das Jahr 1934 zurückverfolgen, als evangelische Christen sich in der Gemarker Kirche in Barmen versammelten, um gegen die nationalsozialistisch unterwanderte, gleichgeschaltete „Deutsche Evangelische Kirche“ und ihre rassistische Doktrin aufzubegehren. Damals meldeten sich bekennende Lutheraner wie Hermann Sasse zu Wort, die den Anliegen der Bekenntnissynode inhaltlich durchaus zustimmten, aber der Bekenntnissynode das Recht absprachen, ein für die lutherische Kirche verbindliches Bekenntnis zu

12 Erneuerung und Abwehr 10/99, S. 21.

13 Dabei ist es dogmatisch letztlich unerheblich, ob es hierbei um Abtreibung oder die Legitimität von Polizei und Armee oder soziale Ungerechtigkeiten in der Welt geht.

formulieren. Sasse begründete seine Ablehnung damit, daß eine konfessionsverschiedene, bzw. konfessionsindifferente Synode nicht das Recht habe, als eine über den Konfessionen stehende evangelische Kirche in der Funktion einer Lehrinstanz oder eines Lehramtes verbindliche Entscheidungen zu treffen, die von der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses anzuerkennen seien.[14] Wie quälend und notvoll dieses negative Votum für Sasse gewesen sein muß, läßt sich heute kaum noch ermessen.

Die Bekenntnissynode von Barmen bestand immerhin aus Vertretern bekennender Gemeinden. Für Sasse bestand das Problematische der Bekenntnissynode auch nicht darin, daß sie keine kirchenobrigkeitliche Legitimation besaß, sondern darin, daß es sich bei den Delegierten um Repräsentanten lutherischer, reformierter und unierter Gemeinden handelte.

Die „Notsynode" in Hannover bestand aus Einzelpersonen, die kein Gemeindemandat hatten. Im Gegenteil: Man beklagte, daß es in der hannoverschen Landeskirche „kaum noch einen Kirchenvorstand mit bibeltreuer Mehrheit"[15] gebe und darum die normale Einberufung einer Synode unmöglich sei.

Wen aber vertritt dann die „Notsynode"? Und vor allem: In welchem konfessionellen Rahmen handelt die Synode, wenn sie ihre Delegierten auf Bekenntnisse verpflichtet und Beschlüsse faßt, die nur dann einen Sinn hätten, wenn sie – wenigstens theoretisch – einen klar bemessenen Geltungsbereich beanspruchten.

Das Bekenntnis zum „Schrift-Prinzip" mit der Verwerfung der historisch-kritischen Methode und der feministischen Theologie ist – selbst dann, wenn man sich diesen Verwerfungen inhaltlich anschließen könnte – für einen bekenntnisgebundenen Lutheraner kein kirchliches Bekenntnis und darum auch kein Zeichen bestehender Glaubensgemeinschaft. Es ist ein typisch unionistischer Minimalkonsens, dessen Aussagewert dem der häufig gebrauchten Formulierung entspricht, die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi sei die „Mitte der Schrift"[16].

Daß sich die „Notsynode" unter dem Vorzeichen dieses unionistischen Neubekenntnisses konstituierte, ist kaum verwunderlich, wenn man bedenkt, daß die Referenten der Tagung zu einem guten Teil Mitglieder der sog. „Bekennenden Gemeinschaften" waren.

Bekennende Gemeinschaften und die SELK

Ob „Evangelische Sammlung", „Evangelische Notgemeinschaft" oder „Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium" – alle diese Gruppen wollen keine bekenntnisgebundene lutherisch-kirchliche Sammlung sein, son-

14 Hermann *Sasse,* In Statu Confessionis, Berlin 1975, S. 281.

15 Erneuerung und Abwehr, 10/99, S. 23.

16 Leuenberger Konkordie (12) nach: EG, Ausgabe für Niedersachsen/Bremen, Hannover 1994.

dern vertreten einen „bibeltreuen Protestantismus", der an konfessioneller Identität nicht interessiert ist.

Damit aber sind ihre Vertreter und Mitglieder im besten Falle „wertkonservativ"[17], was möglicherweise auch eine ganze Reihe von Kirchgliedern der SELK zu sein beanspruchen, nicht jedoch konfessionell lutherisch, was das Zentralanliegen der SELK ist. Eine Gemeinschaft des Glaubens und Lehrens zwischen „Notsynodalen" und Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirche läßt sich auf dieser Grundlage in keiner Weise erkennen.

Mit der Infragestellung des landeskirchlichen Kirchensteuersystems läßt die „Notsynode" überdies keinen Zweifel daran übrig, daß ihr Herz nicht für eine Veränderung der Landeskirche im Sinne einer Rückbesinnung auf das lutherische Bekenntnis, sondern für eine andere Kirche, eine konservative, biblizistisch-unionistische Freikirche schlägt. Die kürzlich in Neuwied gegründete „Evangelische Bekenntnisgemeinde" ist das beste Beispiel dafür, wie man sich eine solche neue Freikirche vorzustellen hätte. Die aber ist von dem, was die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche ausmacht und prägt, Lichtjahre entfernt.

Am 4. September 1999 wurde im Auditorium Maximum der Universität Hannover eine Abendmahlsfeier veranstaltet.[18]

Welche Kirche, welche Gemeinde aber und auf der Grundlage welchen Bekenntnisses feierte hier das Heilige Abendmahl? In welcher Gemeinschaft feierte man dort das Sakrament? Diese Fragen werden unbeantwortet bleiben.

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche ist eine Alternative zur Landeskirche. Sie ist das, weil sie Unionen mit Kirchen ablehnt, die sich nicht in derselben Weise wie sie an die Hl. Schrift und die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche binden. Sie ist das, weil ihr an der Eindeutigkeit und Integrität des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Kirche gelegen ist. Aber sie ist nicht deshalb eine Alternative, weil sie konservativ oder in irgendeiner diffusen Weise „bibeltreu" wäre, weil es innerhalb ihrer Grenzen kein plurales Meinungsspektrum gäbe, weil sie in ihren gesellschaftspolitischen Anschauungen eher am rechten Rand angesiedelt wäre, weil sie gegen Volkskirche und staatliche Subventionen oder Kirchensteuern wäre und nicht einmal, weil sie keine Frauen zum Amt der Kirche ordiniert.

---

17 Im weniger guten Falle darüberhinaus politisch sehr weit rechts angesiedelt und theologisch auf einem Niveau, das den Begriff „fundamentalistisch" im negativen Sinne angemessen erscheinen läßt.

18 Ein Foto im Mitteilungsblatt der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium!", 10/99, S. 27 zeigt den „Altar" mit davorliegenden, zerbrochenen (Plastik?-)Bechern, aus denen offensichtlich Rotwein fließt. Das unschöne Szenario geht auf das Konto vermummter Störer, die mit Trillerpfeifen den Hörsaal stürmten.

Wer heute in der Landeskirche und mit der Landeskirche unzufrieden ist, muß sich fragen, worum es ihm wirklich geht. Wer damit zufrieden ist, in einer lutherischen Gemeinde mit einem lutherischen Pfarrer lutherische Gottesdienste zu feiern, wird innerhalb der Landeskirche ohne allzu große Mühe eine solche finden. Wer mit einem solchen musealen Luthertum nicht zufrieden ist und wer darüberhinaus Wert darauf legt, zu einer verläßlichen, konfessionell eindeutigen evangelisch-lutherischen Kirche zu gehören, deren faktischer Bekenntnisstand nicht am persönlichen Bekenntnisstand eines Pastors hängt und in der man nicht bei einem Umzug gegebenenfalls das Bekenntnis wechseln muß, der mag sich in einen Gemeinde der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche überweisen lassen und dort herzlich willkommen sein.

Alle anderen Motive aber, und um solche ging es vorrangig bei der „Notsynode", sind konfessionell indifferent und könnten zu einem Eintritt in eine beliebige Freikirche führen, die für bestimmte ethisch-moralische Überzeugungen eintritt.

Die SELK war gut beraten, die „Notsynode" in ihren Publikationen gar nicht oder nur am Rande zur Kenntnis zu nehmen; sie war noch besser beraten, sich nicht öffentlich oder offiziell auf die Seite der „Notsynode" zu schlagen, und Bischof Dr. Roth hat richtig gehandelt, als er im Sinne allgemeiner Höflichkeit und gutnachbarlicher Beziehungen die Einladung zur Einführung der neuen Landesbischöfin angenommen hat.

Wo innerhalb der SELK Sympathie für die „Notsynode" bekundet wurde, zeigt das, wie groß das Defizit an der Fähigkeit vieler Kirchglieder der SELK ist, die Notwendigkeit der Existenz ihrer Kirche zu begründen und zu vertreten. Und es zeigt zugleich, wie dringend geboten es ist, innerhalb der Gemeinden der SELK ein kirchliches Selbstverständnis zu vermitteln, das auf die Beschwörung der Negativfolie „Landeskirche" verzichten kann, das auf Schulterschlüsse mit irgendwelchen „bibeltreuen, wertkonservativen" Christen nicht angewiesen ist und sich nicht darin erschöpft, sich als Freikirche zu verstehen, in der es keine Kirchensteuern gibt, dafür aber „überschaubare Gemeinden", in denen man sich noch kennt und „an die Bibel glaubt".[19]

Mit solch einem Selbstverständnis wäre die Existenz der SELK schon jetzt überflüssig und es würde sich sehr bald auch statistisch erweisen, daß es die Existenz der SELK auch faktisch infrage stellte. Das notvolle Bekenntnis der „Notsynode" ist nicht unser Bekenntnis. Und trotz mancher gemeinsamer ethisch-moralischer Zielsetzungen atmet es einen anderen Geist.

19 vgl. hierzu: H. *Bartmuß,* Ins 3. Jahrtausend, aber mit klaren Konturen, Lutherische Kirche 10/99, S. 13.
Außerordentlich treffend skizziert Bartmuß die Irrwege kirchlicher Selbstdarstellung in Broschüren der SELK und warnt davor, sich durch konfessionelle Unschärfe und Anbiederung an ein allgemeines frommes Freikirchentum überflüssig zu machen.

Von Büchern

Oscar Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. *Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, 2. verbesserte und ergänzte Auflage. J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen 1997 (1. Aufl. 1994), ISBN 3-16-146685-3, 196 S., DM 58.-*

Zu Beginn des Jahres (1999) wurde er, fast 97jährig zu Grabe getragen, Oscar Cullmann, langjähriger Basler Ordinarius (1938-1972) für Neues Testament und die Geschichte der Alten Kirche, der m. E. weltweit letzte große Theologe. Eine Reihe umfangreicher Werke hat er verfaßt und fand doch, immer im Schatten Karl Barths stehend, nie die Beachtung, die er verdient hätte. Mit über 90 hat er das oben angezeigte Buch verfaßt, mit fast 95 eine 2., verbesserte und ergänzte Auflage, in welcher er Anregungen von Rezensenten und Kollegen berücksichtigte und einarbeitete, herausgegeben. Erstaunlich ist, in welchem Maße der über 90jährige noch mit dem neuesten Forschungsstand vertraut war; der Leser merkt dies auf fast jeder Seite dieses Buches, u.a. an den Anmerkungen. Daß Oscar Cullmann, im 10. Lebensjahrzehnt stehend, uns noch einmal ein neues, fast 200 Seiten umfassendes Werk, geschenkt hat, muß uns mit Dankbarkeit gegenüber dem großen theologischen Forscher und Lehrer, den Gott seiner Kirche geschenkt hat, erfüllen, zumal es in einer theologischen Altersweisheit geschrieben ist und nicht nur bereits Bekanntes wiederholt, sondern neue Perspektiven zeigt.

Cullmann war, wie erwähnt, Jahrzehnte lang Professor für Neues Testament. Er ist, wie er selbst schreibt, „in den meisten" seiner „Arbeiten über die Theologie des Neuen Testaments... in die Nähe der Dogmatik gelangt, ohne die Grenze zu überschreiten". Auch in diesem Buch ist er so verfahren. Und dennoch geht er „dieses Mal in dieser Richtung insofern weiter, als" er „bewußt im Neuen Testament die Antwort auf die dogmatischen Gebetsprobleme zu finden" versucht (Vorwort zur 1.Aufl., S. V). Aber er verläßt damit „den Boden der neutestamentlichen Forschung nicht" (ebd.).

Damit ist auch die Grobkonzeption dieses Buches angezeigt. Dem umfangreichen „II. Teil - Die neutestamentlichen Aussagen über das Gebet" (S.25-154), der rein exegetisch ausgerichtet ist, hat Cullmann einen „I. Einleitende(n) Teil – Schwierigkeiten des Betens und Einwände gegen das Beten" (S. 9-24) vorangestellt; mit dem „III. Teil - Synthese. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen" (S. 155-184) wird das Buch, sieht man vom „Autoren-" (S. 195-187) und „Bibelstellenregister" (S. 189-196) einmal ab, abgeschlossen. Im Aufbau des Buches ist also bereits eine Steigerung enthalten: (An-) Fragen zum Beten – was ist das Zeugnis des Neuen Testaments zum Gebet? – Einwände können aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses entkräftet werden.

Cullmann nennt im einleitenden Teil unter Schwierigkeiten und Einwänden zum Beten „menschliche Unzulänglichkeiten", wie z.B. Gebete, die „nur allzu oft zu bloßen gewohnheitsmäßigen rituellen Verrichtungen werden" (S.11), aber auch „Zerstreutheit" (S. 12) und „Gedankenlosigkeit" (S.12), eine „Notsituation (die) das Beten lähmt" (S.13) und daß „das Handeln gegen das Beten" (S. 13) ausgespielt werde. Weiter macht Cullmann in diesem einleitenden Teil deutlich, daß „das Gebet... eine bestimmte Gottesauffassung voraus" „setzt", „und zugleich... sich diese aus dem Gebet" „ergibt" (S.14). So wird das „Gebet ein Mittel der Erkenntnis" (S.14). Cullmann stellt fest, die „Ablehnung des Glaubens an Gott" hat „die Ablehnung allen Betens zur Folge" (S.14). Alles Beten wurde von Kant und Nietzsche abgelehnt. Kant bringt „geradezu eine Anhäufung von Schimpfwörtern zur Bezeichnung des Betens" (S.17) bei; z.B. „Anwandlung von Wahnsinn", „Religionswahn", „Heuchelei" (S.17); Nietzsche überbietet das noch mit „wirkliche(n) Haßtiraden" (S.18). In Auseinandersetzung mit dem Philosophen Jean-Jacques Rousseau und den Theologen Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl, die in unterschiedlicher Intensität das Bittgebet ablehnen, hält Cullmann in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament am Bittgebet fest, wobei er jedoch feststellt: „Das Bittgebet setzt im Grunde das Danken und Loben voraus" (S.19). Im I. Teil, aber auch im III. setzt sich Cullmann in maßvoller Weise in der ihm eigenen Noblesse, mit Dorothee Sölle auseinander. Bei ihr sieht er, wie auch bei Kant, ein Ausspielen des Handelns gegen das Beten. Trotz dieser von Cullmann „abgelehnte(n) Behauptung" und seiner „gegenteiligen Position" (Vorwort zur 2. Aufl., S. VII) scheut er sich nicht, da, wo er D. Sölle zurecht einen wunden Punkt in der Gebetspraxis aufzeigen sieht, dies als particula veri gelten zu lassen. Ihm wurde deshalb, und wegen der „Häufigkeit, mit der" er zitiere, vorgeworfen, „ihr zuviel Ehre angetan" zu haben (Vorwort zur 2. Aufl., S. VII, Anm. 1). Aber Cullmann läßt keinen Zweifel daran, daß D. Sölle eine „als ‚theistische' bezeichnete Gottesauffassung" (S.166, Anm. 14) ablehnt; eine solche Position Sölles lehnt Cullmann ganz entschieden ab (vgl. S.164, Anm. 13; S. 166, Anm. 14; S. 168, Anm. 20; S. 170, Anm. 23a).

Im „II. Teil – Die neutestamentlichen Aussagen über das Gebet" beschränkt sich Cullmann fast auf die Hauptzeugen des Neuen Testaments, denen er jeweils ein umfassendes Kapitel widmet (1.-3. Kapitel), die Synoptischen Evangelien, Paulus – wobei er das gesamte Corpus Paulinum berücksichtigt und ausdrücklich die Unterscheidung zwischen echten und unechten Paulusbriefen nicht mitvollzieht - und Johannes und hier auf das Evangelium und die Briefe. In einem „4. Kapitel", das recht kurz ausfällt, bietet er eine „Übersicht über das Gebet in den anderen neutestamentlichen Schriften (Apostelgeschichte, 1. Petrusbrief, Jakobusbrief, Hebräerbrief, Johannesoffenbarung)" (S.146-154). Ihm genügt hier eine Übersichtsdarstellung, da in

diesen Schriften inhaltlich nicht über das in den Kapiteln 1 bis 3 (S. 25-145) Dargestellte hinausgegangen wird.

Cullmann kann aufzeigen, welche Bedeutung dem Bittgebet in den Synoptischen Evangelien zukommt: Bitte um materielle Güter, um Hilfe in materieller Not, um geistliche Gaben, die Fürbitte, um Bewahrung in und von der Versuchung. Im Vergleich zu dieser umfangreichen Darstellung (S. 32-40) nimmt sich das Dank- und Lobgebet (S. 40f.), dem Cullmann genau eine Seite widmet, bescheiden aus, ein Zeichen dafür, wie unhaltbar die erwähnte Ablehnung des Bittgebets durch angesehene Theologen des letzten und vorletzten Jahrhunderts angesichts des neutestamentlichen Befundes ist. Cullmann läßt keinen Zweifel daran, daß aufgrund der Aussagen bei den Synoptikern Gott im Glauben gesprochene Gebete erhört, aber die Notwendigkeit der Unterwerfung unter seinen Willen bestehen muß und verweist dabei auf das Gethsemanegebet Jesu (vgl. S. 41-47). Zwar hat Gott einen unveränderlichen Plan, aber weil „Gott alles möglich ist" (Mk. 14,36), weil er auch „Reue" zeigen kann (Jer. 13,8), deshalb „kann" „er seinen auf sein Reich zielenden Plan mit seiner Freiheit, den Geschöpfen Bitten zu gewähren, verbinden" (S. 47). Cullmann benutzt hierzu den bereits in seinem Buch „Heil als Geschichte" (2. Aufl. Tübingen 1967, S. 104ff.) entwickelten Gedanken, „die Kontingenz ist in die Kontinuität aufgenommen" (S. 47). Sowohl den Widerstand gegen seinen Plan, der diesen nicht „verändert", sondern „unter Einbeziehung dieses Verhaltens weiter" „führt" (S. 47), als auch die „in Freiheit gewährte Erhörung der Bitten" (S. 47) „gliedert" Gott „in seinem Fortschreiten ein" (S. 48); das Ziel des „Willens" Gottes ist „das Gute" (S. 48). Aus dem das Leiden verursachenden Bösen läßt Gott das Gute hervorgehen, wie dies Cullmann an dem Leiden und dem Kreuzestod Jesu aufweist (vgl. S. 49). In diesem Zusammenhang verweist Cullmann auf die von ihm herausgearbeitete „zeitliche Spannung zwischen ‚schon' und ‚noch nicht', ...dem schon besiegten und dem noch nicht vernichteten Bösen" (S. 49). Diese Spannung ist für Cullmann „der Schlüssel zum Verständnis der Grundprobleme der neutestamentlichen Theologie" (S. 43, Anm. 48), weshalb er im weiteren Verlauf seines Buches noch des öfteren darauf hinweist.

Ausführlich behandelt er sodann das Vaterunser (S. 50-93). Zwar hat er sich auch hier, wie beim gesamten Buch Konzentration auferlegt, was den Umfang anbelangt, weicht aber begründet davon bei der 6. Bitte (Führe uns nicht in Versuchung, S. 78 -89) ab, da er hier anders als die meisten Ausleger lehrt. Er meint, es ginge um die Bewahrung vor der Versuchung ganz allgemein und nicht allein in ihr. Laut Cullmann „steht" „es in Gottes Allmacht..., uns in Versuchung zu führen, bzw. nicht zu führen" (S. 85). Dabei kommt nach Cullmann dem Teufel die Bedeutung zu, daß „Gott... uns durch den Teufel zur Erprobung in die Versuchung hineinkommen" läßt (S. 82), der Teufel also „der Handelnde ist", dadurch aber „Gottes Allmacht bewahrt bleibt" (S. 83).

Nach dem Vaterunser behandelt Cullmann das Corpus Paulinum, bei welchem er zwischen „spontane(n) und liturgische(n)" Gebeten unterscheidet (S.95). Hier weist Cullmann deutlich auf die Zusammengehörigkeit von Heiligem Geist und Gebet hin. Beim Beten sind sowohl der Heilige Geist als auch unser Geist am Werk (vgl. S. 98). Cullmann meint, beim Beten kündigt sich eine Überwindung des „noch nicht" an; es sei deshalb „ein eschatologisches Reden" (S. 102). Auf das Phänomen und die Bedeutung der Glossolalie in neutestamentlicher Zeit geht er ein (S. 105 f.) und bezeichnet sie mit Paulus „als Gebet" (S.106). Das Gebet ist „Vereinigung mit Gottes Willen" (S. 111). Nach Paulus sei auch nichts aus dem Gebet auszuschließen; in ihm „werden persönliche Anliegen mit dem Heilsgeschehen verbunden" (S. 112). Unter Hinweis auf die von Gott nicht erfüllte Bitte des Apostels Paulus, er möge ihm sein Leiden wegnehmen, meint Cullmann, daß „Erhörung durch die Gegenwart Christi in der Nichterhörung stattgefunden" (S. 115) habe, da „die göttliche Gegenwart durch den Heiligen Geist... Erhörung" sei (S. 116).

Cullmann hat seine Untersuchung zum Gebet im Neuen Testament ohne die von ihm einleitend genannten heutigen Einwände durchgeführt. Obwohl diese Einwände gegen das Gebet für die neutestamentlichen Schriftsteller noch keine besondere Herausforderungen waren, meint er, daß dennoch Antworten darauf aus der neutestamentlichen Gebetsauffassung abgeleitet werden können. Deshalb strebt er im III. Teil eine „Synthese" an.

Er wendet sich, wie erwähnt, dagegen, das Handeln in der Not gegen das Beten ausspielen zu wollen; das Neue Testament kenne beides; es seien keine Gegensätze; vielmehr bringe die benediktinische Devise „ora et labora" die neutestamentliche Haltung treffend zur Sprache. „Der inneren Beziehung zwischen dem verborgenen und dem in der Welt offenbaren Gott entspricht es, daß menschliches Beten im ‚Kämmerlein' zum Handeln ‚auf der Straße' führt" (S. 168). Aufgrund seiner Allgegenwart (Ubiquität) könne „Gott zugleich unsere Gebete hören und die ihnen vielleicht entgegengesetzten anderen" (S. 170); aufgrund seiner Allwissenheit kenne er nach dem Neuen Testament „unsere Bedürfnisse" (S. 171). Mit diesem Vorherwissen verbinde Gott seine Liebe zu seinen Geschöpfen und unser Gebet sei die „Antwort" darauf „als Teilnahme an seiner Liebe" (S.173). Auch in seinem Schlußteil kommt Cullmann, wie bereits beim Vaterunser, auf Gottes Plan und seine Freiheit, Gebete zu erhören, zu sprechen. Sein Plan sehe menschliche Bitten vor, die Gott integrieren könne.

Welche Bedeutung Cullmann dem Gebet zumißt, geht daraus hervor, daß er schreibt, ohne die Gewißheit, alles ist Gott möglich, „verliert alles Beten seinen Sinn" (S.175).

Die schwierigste Frage scheint die nach der Allmacht Gottes zu sein. Trotz der aufgrund des alt- und neutestamentlichen Befundes nicht zu leugnenden Realität des Bösen ist Gott darüber erhaben. Die Frage, ob Gott die Fürbitte für vom Bösen betroffene Mitmenschen überhaupt erhören könne,

stellt Cullmann zufolge die Allmacht und die Existenz Gottes in Frage (vgl. S. 178). Wiederum führt er auch in diesem abschließenden Abschnitt sein Schema „Schon" und „Noch nicht" an, das sich auch hier „als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Situation aufdrängt". – „Die Entscheidung ist schon gefallen, und doch wird sie erst am Ende der Zeiten wirksam werden" (S. 178). Denn noch leben wir in der vom Neuen Testament angenommenen „Zwischenzeit", in welcher „das Böse, obwohl besiegt, weiter am Werk ist" (S.181). Die Frage nach dem Weshalb und Wie lange werden im Neuen Testament nicht gestellt und deshalb auch nicht beantwortet, zumal der „zeitliche Ablauf des Heilsgeschehens in Gottes unerforschlichen Ratschluß" (S. 181) gehöre. Für diese Zwischenzeit nimmt Cullmann an, daß Gott seine Allmacht einschränkt, aber nicht aufgibt; der Teufel liegt an der Leine, die allerdings unterschiedlich lang ist.

Daraus, daß in der Zwischenzeit die Allmacht Gottes nicht in Frage gestellt ist, „aber doch aus unerforschlichen Gründen... vor dem Ende neben ihr die Macht des Bösen noch am Werke ist und von Gott bekämpft werden muß" (S. 182) folgert er, „neben dem uns möglichen eigenen Handeln für die Besiegung des Bösen (zu) beten" (S. 182). Er fährt fort: „Unter der Voraussetzung der durch Gottes Souveränität gebotenen Vorbehalte dürfen wir die Aussage wagen, daß wir durch unsere Gebete zu Gottes Helfern im Kampf gegen das Böse in der Welt werden" (S.182) – Zum „Schluß" (S.183 f.) formuliert Cullmann „einige Hauptthesen" (10 Thesen), die hauptsächlich die „Synthese" (III. Teil) zusammenfassen, welche Cullmann aber „nur im Lichte des analytischen Hauptteils" (II. Teil) sehen möchte.

Diesem Alterswerk Cullmanns ist weiterhin das zu wünschen, was der greise Verfasser am Ende seines Vorwortes zur 2. Auflage im Sommer 1996 als seinen Wunsch äußerte, daß es ein „erfreuliche(s) Echo unter Kollegen, aber gerade auch unter Nichttheologen finde" (S.VIII). Für die nicht in allem leichte Lektüre wird man reichlich belohnt. Mancher wird, hier schließe ich von mir auf andere, sich auch ein zweites mal dieses Buch zur Lektüre vornehmen.

Walter Rominger

Gottfried Wachler, Bekenntnis zur Bibel. *Heilige Schrift und Lehre der Kirche nach dem lutherischen Bekenntnis, Concordia-Verlag, Zwickau ohne Jahresangabe, ISBN 3-910153-42-9, 51 S., DM 6.80*

Zum 75. Geburtstag des Autors, der von 1960-1992 als Dozent für Systematische Theologie am Lutherischen Theologischen Seminar der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Leipzig tätig war, veröffentlichte der Concordia-Verlag Zwickau dieses Büchlein. Die Veröffentlichung anläßlich eines Geburtstagsjubiläums läßt allerdings die Angabe eines Erscheinungsjahres vermissen.

In der Abhandlung von Gottfried Wachler geht es ihm um die zentrale Frage der Kirche und des Glaubens: Was ist das Evangelium? Zur Beantwortung dieser Frage werden die lutherischen Bekenntnisschriften ausführlich zitiert. In einer Zeit großer theologischer Verwirrung wird in verständlicher und gemeindenaher Weise das Evangelium entfaltet, wie es die lutherischen Bekenntnisschriften bezeugen. Damit hat der Autor sich einer Aufgabe angenommen, die wichtig und nötig ist. Erfrischend ist der Rückgriff auf das lutherische Bekennntis, das nach dem Zeugnis der lutherischen Kirche ja gilt, weil es schriftgemäß ist. Erfrischend wirkt dies gegenüber dem biblizistischen Rückgriff auf die Schrift selbst, dem Versuch moderner Exegese sich über die Schrift zu erheben oder den mancherlei hermeneutischen Verfahren, die Bekenntnisschriften außer Kraft zu setzen. Doch konnte der Rezensent sich nicht des Eindrucks erwehren, daß, je mehr man in diesem Büchlein liest, die Entfaltung dessen, was die lutherischen Bekenntnisschriften unter Evangelium verstehen, eine nicht sachgemäße theologische Akzentuierung erfährt. Das Buch trägt den Titel „Bekenntnis zur Bibel" und setzt damit einen Akzent in der Frage des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Lehre der Kirche, der mehr dem evangelikalen als dem lutherischen kirchlichen Bereich entstammt. So durchzieht das ganze Buch eine Verschiebung vom wirkenden und heilschaffendem Wort hin zu einem mehr objektiven Verständnis des Bibelbuches. Schon in der Definition von dem, was das Evangelium ist, wird dies deutlich: „Das Evangelium ist die Botschaft von der Rechtfertigung, d.h. dem Freispruch des Sünders –´aus Gnaden, um Christus willen, durch den Glauben`". Gegenüber den lutherischen Bekenntnisschriften liegt hier -durch die Einfügung „Botschaft von..."– eine Objektivierung, eine Versachlichung vor. In der Augsburger Konfession heißt es dagegen schlicht, daß wir „Vergebung der Sünde *bekommen* und vor Gott *gerecht werden* aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben" (CA IV). Die Botschaft von der Rechtfertigung wird im ersten Teil der Untersuchung als der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches" (S.9) der Bibel nachgewiesen. Ausgehend von dem deutschen Text der Apologie IV,2 von Justus Jonas, daß der Artikel der Rechtfertigung „auch in die ganze Bibel allein die Tür auftut", wird diese Schlüsselfunktion für die Bereiche Gesetz und Evangelium, Gebet, Sakramente, Gericht, Kreuzes- und Erwählungsverständnis verdeutlicht. Dabei steht die Wirksamkeit des Wortes, das nach 2.Tim.3,15f „zur Strafe, Züchtigung und Besserung" dienen soll, im Mittelpunkt. Es scheint mir nicht glücklich, an dieser Stelle dann wieder vom „objektiven Grund" des evangelischen Schriftverständnisses zu sprechen. Gerade an den zitierten Schriftstellen wird doch deutlich, daß es nicht um eine objektive Tatsache, sondern um das durch den hl.Geist wirkende Gotteswort geht. Der zweite Teil der Untersuchung „Bibel und kirchliche Lehre" betont, daß die ganze Bibel zuverlässig und Gottes irrtumsloses Wort ist. Dabei wird betont, daß die Bibel nicht durch ihren Autoritätsanspruch, sondern durch ihren Inhalt wirkt. „Nur die

Zusage des Evangeliums, die ins Herz trifft, wirkt Vertrauen auf diese Zusage und damit zugleich auf den, der sie gab" (S.25) (wieso nicht auch „...auf den, der sie *gibt*"?). Der dritte Teil behandelt das Thema „Bibel und Lehreinigkeit". Hier wird der Versuch unternommen die Einigkeit in der Lehre des Evangeliums nach CA VII,2 so zu interpretieren, daß Evangelium an dieser Stelle im allerweitesten Sinne zu verstehen sei. Wurde anfangs betont, daß mit Evangelium „hier und im Folgenden...immer" der eigentliche Sinn gemeint sei (S.7), so solle an dieser Stelle nun Evangelium „im weiteren Sinne für das ganze Wort Gottes gebraucht" werden (S.39). Dabei wird die CA durch Apologie VII,5 ausgelegt, wo im deutschen Text in Entsprechung zum Begriff „Evangelium" steht: „wo Gottes Wort rein gehet". Der lateinische Text (puram evangelii doctrinam - reine Lehre des Evangeliums) und der gesamte Kontext verdeutlichen aber, daß hier Wort Gottes als Evangelium im engeren Sinne verstanden wird: ein Evangelium, eine Erkenntnis Christi, ein Geist, „welcher ihre Herzen verneuet, heiliget und regieret" (Apol.VII,8, deutscher Text). Selbst der weitere Sinn des Evangeliums meint nach SD V,3-5 „eine Predigt von der Buß und Vergebung der Sünden", und nicht das „ganze" Wort Gottes. Wenn der Verfasser Lehreinigkeit in bezug auf das „volle Gesetz" und das „volle Evangelium" fordert, so ist dies mißverständlich, zumindest aber eine sprachliche Wendung, die den lutherischen Bekenntnisschriften nicht geläufig ist. Meint der Autor, daß zur Lehreinigkeit eine Übereinstimmung über (die Auslegung) jedes einzelnen Wortes der Heiligen Schrift notwendig sei? Die Begrifflichkeit „das ganze Wort Gottes", das „volle Gesetz/ volle Evangelium" ist meines Wissens nicht biblischen Ursprungs. Dort taucht nur die Begrifflichkeit das „ganze Gesetz" auf. Dieser Ausdruck, das ganze Gesetz halten, ist nun aber dem Evangelium im lutherischen Verständnis stracks entgegengesetzt. Sollte nun in der Frage der Lehreinigkeit wieder das Gesetz herrschen, oder nicht vielmehr das Evangelium? Da gibt es allerdings nur das **eine** Evangelium, im engeren Sinn die Predigt von der Gnade Gottes, und im weiteren Sinne die Predigt der Buße und der Vergebung. Das ist genug zu wahrer Einigkeit der Kirche. Das Anliegen des Autors, den modernen Umdeutungen des Evangeliums, entgegenzuwirken, ist dabei nur zu unterstützen. Es geht um die Frage des rechten Verständnisses des Evangeliums. Und das Schriftverständnis bleibt darin die Schlüsselfrage schlechthin. Die heilige Schrift ist Gottes Wort, verbindlich und irrtumslos. Aber ihre Autorität liegt in der Wirksamkeit des Wortes, der autopistia, der Glauben wirkenden Kraft, die allem Wort Gottes eigen ist. Eine Beschränkung auf den Schlüssel, der in die ganze Bibel die Tür auftut, wäre wohl mehr als die Ausweitung des Evangeliums auf das ganze Wort Gottes, das letztendlich dazu führen kann aus dem Evangelium ein Gesetz zu machen. Denn dann hätte man den „Schlüssel zur Bibel" verloren. Andreas Eisen

Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes. *Das Neue Testament deutsch; Teilb. 4; 17. Aufl. (Erstaufl. der neuen Bearbeitung) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, ISBN 3-525-51379-8, 353 S., DM 64.-*

Mit diesem Kommentar liegt eine Erklärung des Johannesevangeliums im Druck vor, welche den gesamten Text dieses Evangeliums voll zur Geltung kommen läßt und aus sich heraus zureichend erklärt. Das Grundbekenntnis der Christenheit, nach dem der Sohn Gottes eines Wesens mit dem Vater ist, also Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wird von diesem Evangelisten entfaltet und gegenüber dem Vorwurf der Gotteslästerung, wie ihn die altgläubige Judenschaft gegen die Christen vorbrachte, erläutert und behauptet, wie Wilckens herausstellt. Der Leser seines Kommentars versteht, daß es und wie es zu den altkirchlichen Lehraussagen gekommen ist, die im Nicaeno-Constantinopolitanum und im Chalcedonense vorliegen und bis heute in der ganzen Christenheit gelten.

Die Einleitung in den Kommentar und das Schlußwort (S. 1-17 bzw. S. 332-348) bilden für den Leser eine Art Fibel, mit Hilfe derer er in das Verständnis des Evangeliums eingeführt und durch die Einzelerläuterungen hindurch geleitet wird, so daß er den wichtigsten Gesichtspunkt nicht vergißt, eben die Einheit Jesu Christi mit Gott selbst.

Bündig widerlegt ist die Annahme, als müsse das vierte Evangelium aus der hellenistischen Gnosis her gedeutet und verstanden werden (so Bultmann in seinem Kommentar). Der Evangelist ruft, so zeigt Wilckens, das Alte Testament und besonders die Lesungen an den großen jüdischen Festen zu Zeugen für Christus, den Sohn Gottes, auf. Nicht einer der Gesandten, welche die gnostische Überlieferung kennt, steht im Mittelpunkt des Evangeliums. Es ist der in seiner Art einzige Sohn Gottes – „der eingeborene Sohn" des Vaters –, den der Vater gesandt hat für das Leben der Welt, der ganz und gar in der Mitte steht. Er ist es auch, kann man mit Martin Luther sagen, der sich in diesem Evangelium selbst predigt. Das geschieht durchweg in Auseinandersetzung mit dem Unverständnis und dem Mißverständnis aller während des irdischen Lebens Jesu: Die Anführer des zeitgenössischen Judentums, das Volk und Jesu Jünger gehören hierin zusammen, sie alle verstehen nicht recht, wer er ist.

Widerlegt ist der Versuch, den Wortlaut des Evangeliums als Ergebnis einer Redaktion aufzufassen, die mehrere Quellen zuerst kirchlich redigiert und dann zusammengefügt hätte. Gewiß ist vielmehr, daß der Evangelist die synoptischen Evangelien mit ihrem Bericht als bekannt voraussetzt und unter seinem besonderen Thema ergänzt bzw. vertiefend deutet. Wilckens kann dies an den Stellen zeigen, an denen der Evangelist einen Stoff gestaltet, den er mit den älteren Evangelien gemeinsam hat (Joh. 2,14-22 im Vergleich mit Mk. 11,15-19. 27-33: S. 60f). In seiner Botschaft und in seinem Stil läßt sich

dieses Evangelium als ungebrochene Einheit erkennen, wie der Verfasser meint (S. 5-11). Auch Unstimmigkeiten und Schwierigkeiten, die sich in diesem Evangelium finden, lassen sich eher von seinem Thema her verstehen als aus der Annahme fremder Bearbeitung (Tempelreinigung am Beginn des Evangeliums; ein Aufenthalt in Galiläa zwischen dem Bericht aus Jerusalemer Tagen: Kapitel 6 zwischen den Kapiteln 5 und 7; Abbruch der Abschiedsreden in 14,31 und Fortführung in 15,1). Kurz, das vierte Evangelium läßt sich klar als Einheit lesen und verstehen.

Für den Dialog der Christen mit den nichtchristlichen Weltreligionen ist die Klarheit wichtig, die Wilckens dem Leser seines Kommentars vermitteln kann: Der Glaube der Christen bekennt Gott, den Vater Jesu Christi, in Einheit mit seinem Sohn; der Glaube an den Sohn Gottes ist Glaube an den, der ihn gesandt hat, und umgekehrt gibt es keinen Gottesglauben ohne den Glauben an den Sohn. Daß man diese Einheit auch versteht, d.h. in ihrem Sinn erfaßt, daran liegt dem Evangelisten. Der Sinn aber ist der soteriologische: Es ist des Vaters Werk, das der Sohn erfüllt, wenn er mit seinem Tod und seiner Auferstehung die Welt erlöst. Ganz wie im Christushymnus Philipper 2 erweist sich der Sohn als in Einheit mit dem Vater dadurch, daß an ihm, durch ihn und mit ihm alles geschieht „zur Ehre Gottes des Vaters". Der Vater wird im Sohn erkannt und geehrt.

Verständlich ist es, daß ein Kommentar nicht alle Fragen vorwegnehmen und gar beantworten kann oder will, die sich dem eifrigen Leser des Evangeliums stellen. Der Kommentator will in die Schrift hineinweisen und -helfen, die er auslegt, eine eindringende Beschäftigung nicht überflüssig machen. Man mag dann hier und da erläuternde Bemerkungen vermissen. So kann man beispielsweise erwarten, daß Wilckens zur Perikope 2,14-22 auch darauf hinweist, daß und wie das alte Israel im Tempel die Gegenwart Gottes glaubte und verstand. Dann wäre nachdrücklich der Zugang zum Wort Jesu über den Tempel seines Leibes erschlossen. Aber gewiß, das kann der interessierte Leser auch selbst sich erarbeiten.

Wenn der Verfasser Kapitel 6 vor Kapitel 5 auslegt, tut er das in Übereinstimmung mit anderen Auslegern und nennt die Gründe, die dazu führen. Aber er macht diese Anordnung der Kapitel nicht zwingend, läßt vielmehr zu, daß man in Achtung vor dem überlieferten Befund die übliche Reihung der Kapitel beläßt (S. 91f). Dieses Vorgehen an dieser Stelle entspricht der Weise, in welcher der Verfasser überhaupt mit literarischen Fragen umgeht. Und das ist etwas Wohltuendes.

Einen besonderen Hinweis gibt Wilckens bei der Erläuterung der Verse 14,30f: Der Aufruf des Herrn zum Aufbruch gilt wohl dem Leser des Evangeliums, der zu Jesus hintreten und in die Verbindung mit ihm eintreten soll, die der Herr in 15,1ff zeichnet (S. 235). Die sachliche Verknüpfung der Kapitel 13 und 15 mit 16 um Kapitel 14 herum macht überdies deutlich, daß der Gesamt-

zusammenhang von 13 bis 17 so angelegt war, wie er es jetzt ist (also kein irgendwie integriertes „Rohmaterial").

Besonders wichtig sind die ICH-BIN-Worte des Johannesevangeliums. Sie dürfen nicht aus hellenistisch-gnostischem Hintergrund verstanden werden. Aus dem Alten Testament werden sie recht gedeutet. Wilckens macht das abschließend zu Joh. 14,6 klar: Gottesprädikate sind Weg, Wahrheit und Leben. So kennt schon Israel seinen Gott als den, der Weg gibt (Torah!), der wahrhaftig und treu ist, der Leben schenkt. Das ist nun in Jesus Christus unüberbietbar wirklich für alle, für Juden und die Völker. Nur Gott in Christus ist der Weg zum Leben; nur Gott in Christus ist die Wahrheit selbst; nur Gott in Christus ist und gibt das Leben, das ewig währt (S. 223f). In diesem ICH-BIN-Wort ist gleichsam das Alte und das Neue Testament eines; so gibt sich Gott in Christus zu erkennen.

Wie grundsätzlich alle Bände in dieser Kommentarreihe ist auch dieser für den interessierten Nichtfachmann, aber auch für den Pfarrer und den Religionslehrer bestimmt. Darum werden ins Einzelne gehende Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen vermieden. Dieser Kommentar gewinnt, so nimmt der Rezensent an, die Leser durch seine Klarheit und Konzentration auf das durchgehend Wichtige für das Verständnis dieses Evangeliums. Man wünscht dies Buch in die Hand der Pfarrer und Lehrer, die dieses Evangelium verstehen und auslegen wollen. Wenn es erlaubt ist, das zu sagen: Diese Auslegung übertrifft ihre Vorgänger bei weitem. Hartmut Günther

Oswald Bayer, Leibliches Wort. *Reformation und Neuzeit im Konflikt; J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, ISBN 3-16-145935-0, 372 S., DM 68.-*

Anläßlich des Festakts zum 50jährigen Bestehen der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel wurde Prof. Dr. Oswald Bayer am 10. November 1998 der Hermann-Sasse-Preis für lutherische theologische Literatur verliehen, der von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche alljährlich vergeben wird, um damit Autoren oder Herausgeber solcher Werke zu ehren, die mit ihrer Veröffentlichung einen Beitrag zur Verbreitung lutherischer Theologie leisten. Geehrt wurde Oswald Bayer für sein gesamtes literarisches Schaffen, besonders natürlich für seine „Tetralogie"[1]. Die Preisverleihung an den Tübinger Theologen soll an dieser Stelle Anlaß sein, um auf eines dieser Bücher aus seiner „Tetralogie" hinzuweisen, in dem der theologische Ansatz Oswald Bayers in einer besonders zentralen Weise ausgeführt

1 So *Bayer* selber über seine vier Bücher, in denen er sich mit der Neuzeit metakritisch auseinandersetzt: „Freiheit als Antwort", „Schöpfung als Anrede", „Autorität und Kritik" und „Leibliches Wort", in: Oswald Bayer, Disputationskunst und Seelsorge. Mein Weg in der Schule Luthers, in: Bengt *Hägglund* und Gerhard *Müller* (Hrsg.), Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach; Erlangen 1995, S.117-129 (im folgenden: *Bayer*, Disputationskunst), S.121.

wird - auf die Aufsatzsammlung „Leibliches Wort". Diese Sammlung ist der vierte Aufsatzband in der genannten Reihe von Büchern, in denen Bayer lutherische Theologie und neuzeitliches Denken ins Gespräch zu bringen versucht. Der Band enthält 16 Aufsätze samt einer ausführlichen Einführung, die in den Jahren 1969 bis 1990 an ganz verschiedenen Stellen veröffentlicht worden sind und nun in fünf Kapiteln so geschickt zusammengestellt sind, daß sich ein sachlich durchdachter Aufbau des Buches mühelos erkennen läßt, der entsprechend auch – im Unterschied zu manch anderer Aufsatzsammlung – eine durchgehende Lektüre des Buches nahelegt.

Die Lektüre des Buches läßt den Leser bald erkennen, daß es sich um ein anspruchsvolles Buch handelt, sowohl was die Sprache als auch was den Gedankengang der einzelnen Beiträge angeht. Eben dies entspricht allerdings auch genau dem theologischen Programm des Buches, das im folgenden noch näher zu erläutern ist. Um so hilfreicher ist es, daß Bayer den Aufsätzen eine vorzügliche Lesehilfe in Form einer Einführung[2] vorangestellt hat, in der er kurz zusammenfaßt, worum es ihm im weiteren in den abgedruckten Aufsätzen geht.

Das Buch bietet eine solche Fülle von anregenden Gedanken, daß es schlichtweg unmöglich ist, diese auch nur annähernd im Rahmen einer solchen Rezension darzustellen. So möchte ich im folgenden nur drei Anliegen Bayers, die in diesem Buch erkennbar werden, herausgreifen und diese kurz entfalten:

„Ort und Aufgabe evangelischer Theologie in der Gegenwart lassen sich nur bestimmen, wenn der Wahrheitsanspruch der reformatorischen Theologie Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften, der in jeder lutherischen Kirche von der Kirchenordnung und ihr entsprechend im Ordinationsgelübde anerkannt ist, in seinem Verhältnis zu den Wahrheitsansprüchen neuzeitlichen Denkens bedacht wird."[3] Mit diesen Worten umschreibt Bayer ganz grundlegend in seiner Einführung, worum es ihm in seinem Buch, ja in seinem theologischen Arbeiten überhaupt geht. Dabei werden der Wahrheitsanspruch des lutherischen Bekenntnisses und die Wahrheitsansprüche neuzeitlichen Denkens von ihm weder so in Beziehung zueinander gesetzt, daß zwischen beiden eine Diastase festgestellt wird, die eine Kommunikation zwischen beiden sowohl unmöglich als auch unnötig macht, noch so, daß beide Ansprüche miteinander identifiziert werden bzw. den letzteren Ansprüchen einfach normative Kraft zugebilligt würde ("Heute kann man nicht mehr ..."). Vielmehr wagt es Bayer, zwischen den genannten Wahrheitsansprüchen einen Konflikt zu erkennen und sich selber auf diesen „vielgestaltigen *Konflikt* einzulassen, in dem Wahrheit und Irrtum im Streit liegen."[4] Der Konflikt zwischen Reformation und Neuzeit ist also, wie schon der Untertitel des Bu-

2 *Bayer*, Leibliches Wort (im folgenden: LW) S.1-15.

3 *Bayer*, LW S.6.

4 Ebd.

ches nahelegt, das beherrschende Thema des Aufsatzbandes; dieser Konflikt kommt auch in der Gestaltung der fünf Teile des Buches deutlich zum Ausdruck: In einem ersten Hauptteil befaßt sich Bayer in drei Aufsätzen zunächst mit der „Mitte der reformatorischen Theologie": Die Titel der drei Aufsätze, „Rechtfertigung", „Gesetz und Evangelium" und „Leibliches Wort" markieren diese Mitte dabei sehr präzise. Schon in diesem ersten Hauptteil wird die reformatorische Theologie dabei immer wieder in den Konflikt mit dem neuzeitlichen Denken gestellt. Historisch geortet wird dieser Konflikt sodann in einem zweiten Hauptteil, in dem sich unter der Überschrift „Reformatorische Theologie in der Neuzeit" vier Aufsätze über die Gestalt dieses Konflikts im 18. Jahrhundert, nämlich über Luthertum und Pietismus in Württemberg, über Friedrich Christoph Oetinger sowie über Johann Georg Hamann finden, dem Bayer nicht zufällig gleich zwei Beiträge widmet. Hamann ist, wie Bayer an anderer Stelle ausführt, „ein Lutheraner inmitten der Probleme und Chancen der Neuzeit und hat nach meinem Urteil eine ganz wichtige Brückenfunktion. ... Hamann kennt die Neuzeit wie kaum ein zweiter; er registriert - sensibel und weltoffen - alles Neue. Aber er tut dies kritisch und widerspricht, wo es nötig ist."[5] In einem dritten Hauptteil befaßt sich Bayer sodann mit dem zentralen Begriff in dem Konflikt zwischen Reformation und Neuzeit, dem Begriff der Freiheit: Unter der Überschrift „Umstrittene Freiheit" setzt sich Bayer in drei Aufsätzen mit Marcuse, Descartes und Feuerbach auseinander. Dabei weist Bayer auf, wie das neuzeitliche Freiheitsverständnis, wie es bei den genannten Philosophen entfaltet wird, letztlich doch einer aristotelisch-scholastischen Lehre vom Menschen verhaftet bleibt, „der Luther mit seinem Kampf gegen die Werkgerechtigkeit zu seiner Zeit leidenschaftlich widersprochen hatte."[6] So entfaltet Bayer gerade in diesem dritten Hauptteil seine Grundthese: „Luthers Theologie ist dem Geist der Neuzeit vorweg kritisch begegnet."[7] Auch das Thema des vierten Hauptteils von Bayers Buch läßt den Konflikt von Reformation und Neuzeit als zentrales Anliegen des Verfassers deutlich erkennbar werden: Unter dem Stichwort „Weltlichkeit" befaßt sich Bayer mit Dietrich Bonhoeffer und Ernst Steinbach und läßt damit zwei Stimmen unseres Jahrhunderts zu Wort kommen, „die antispiritualistisch für eine mit dem leiblichen Wort gegebene, bessere Wirklichkeit' sprechen – ohne freilich idealismuskritisch genug zu sein."[8] Wenn Bayer schließlich in einem fünften Hauptteil die „Gegenwart" in vier Aufsätzen thematisiert, wird auch diese „Gegenwart" nicht dem genannten Konflikt entnommen: Die Gegenwart wird gerade nicht als zwangsläufiges Produkt einer geistesgeschichtlichen Entwicklung bestimmt; zentrales Thema dieser vier Aufsätze ist vielmehr das Herrenmahl und der Gottesdienst, ist die leib-

5 *Bayer*, Disputationskunst S.127f.

6 *Bayer*, LW S.175.

7 *Bayer*, LW S.3.

8 *Bayer*, LW S.VI.

lich-konkrete Gegenwart des Herrn selber, der den Menschen im Sakrament beschenkt und gerade darin zugleich seine Klage erhört. So wird das Altarsakrament von Bayer immer wieder als entscheidendes Argument in den Konflikt zwischen Reformation und Neuzeit eingeführt: „Die metaphysikkritische Spitze des Christentums zeigt sich in ausgezeichneter Weise im Herrenmahl; es wehrt jedem Intellektualismus und Moralismus. In ihm und von ihm aus sieht sich der Mensch von der Gabe bestimmt, mithin nicht als das Wesen, das postuliert, sondern als das Wesen, das empfängt."[9]

Der Überblick über die fünf Hauptteile des Buches hat bereits erkennbar werden lassen, worum es Bayer letztlich geht, nämlich die Bedeutung des reformatorischen Verständnisses der Rechtfertigung vor Gott für das Gespräch mit der Neuzeit aufzuweisen, also zu zeigen, „daß und in welchem Sinne die Theologie kein anderes Thema hat, also als ganze Rechtfertigungslehre ist."[10] Die Rechtfertigungslehre ist also gerade kein isoliertes theologisches Spezialthema; vielmehr gilt: „Das Thema der Rechtfertigung ist kein Einzelthema, neben dem es auch noch andere Themen geben könnte. Es hat prinzipielle Bedeutung und betrifft jedes Thema. Die Rechtfertigung betrifft nicht nur mich selbst in meiner eigenen Lebensgeschichte, nicht nur die Weltgeschichte, sondern auch die Naturgeschichte. Sie betrifft alle Dinge."[11] Bayer zeigt dies an Luthers Erklärung zum Ersten Artikel im Kleinen Katechismus sehr schön auf und stellt dieses umfassende Verständnis der Rechtfertigung sodann dem „neuzeitlichen Willen zur Selbstkonstitution"[12] gegenüber: Der neuzeitliche Mensch, der als „frei, gut und spontan"[13] postuliert wird, muß das, was er eigentlich doch ist, zugleich doch erst stets aufs neue werden: Weil ihm die Freiheit nicht zugesprochen wird, sondern er von Natur aus frei ist, muß er diese Freiheit zugleich immer wieder selbst verwirklichen: „Ich darf nicht frei sein, sondern muß mich befreien; ich darf nicht sein, sondern muß mich produzieren."[14] So führt die fehlende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Neuzeit zu einer neuen Gesetzlichkeit, zu einer „Selbstbelastung durchs Totale und Absolute"[15]. Diese kann nur dadurch überwunden werden, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wieder neu eingeübt wird und wieder neu erkannt wird, was der Glaube eigentlich ist, eben nicht „menschliche Entscheidung, Deutungsaktivität, Sinnfindung oder auch: dem Handeln Gottes in unserer menschlichen Einsicht und unserem menschlichen Handeln zu entsprechen."[16] Glaube ist vielmehr

9 *Bayer*, LW S.331.
10 *Bayer*, LW S.2.
11 *Bayer*, LW S.20.
12 *Bayer*, LW S.23.
13 *Bayer*, LW S.4.
14 *Bayer*, LW S.4.
15 *Bayer*, LW S.4.
16 *Bayer*, LW S.32.

alleiniges Werk Gottes. Dieses „Wort vom Glauben als Werk Gottes" bringt erst „Entlastung und Befreiung".[17] Wer Bayers Ausführungen zum Thema „Rechtfertigung" liest[18] und sich die Mühe macht, seinen Gedankengängen zu folgen, der wird erkennen, wie aktuell das Kernstück lutherischer Theologie eben auch heute noch ist, und der wird zugleich auch noch einmal besser verstehen, warum man die kürzlich unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" samt ihres unsäglichen Annex[19] nur als Ausverkauf des articulus stantis et cadentis ecclesiae bezeichnen kann.

Eben diese Rechtfertigung geschieht jedoch, so wird Bayer in seinem Buch nicht müde zu wiederholen, durch das „leibliche Wort". Mit diesem Begriff aus dem fünften Artikel des Augsburger Bekenntnisses, der dem Buch auch als Titel dient, spricht Bayer ein zentrales Defizit neuzeitlichen Denkens, ja auch weithin neuzeitlicher Theologie an, die geprägt ist von einer reformierten „distinctio metaphysica" zwischen Gottes Wort und dem äußerlichen Menschenwort und von einer idealistischen Identitätsphilosophie. Wo dagegen die Bedeutung des „leiblichen Wortes" als kreatürlich vermittelter wirksamer Zusage Gottes erkannt wird, da wird besonders das Herrenmahl zu einem entscheidenden theologischen Thema: „In den das Reformationsjahrhundert und vor allem das Konkordienbuch prägenden Kontroversen um das Herrenmahl geht es daher nicht um ein *Einzel*problem, sondern um das *fundamentale* theologische Problem. Die Hartnäckigkeit, mit der es etwa von Luther und Brenz bedacht wurde, entsprang keiner Verbohrtheit und Blindheit, sondern dem bis heute nicht wiedergewonnenen klaren Wissen darum, daß mit der Praxis und Lehre des Herrenmahls alles auf dem Spiele steht. Daß nicht nur den Gläubigen, sondern auch den Ungläubigen Gottes Güte leibhaft widerfährt, daß dieses Widerfahrnis als Angebot, Eröffnung, Zueignung, Darreichung, Mitteilung und Gabe unabhängig von der Disposition des sie Empfangenden und Nehmenden geschieht – dies in solchem Sinne *Institutionelle* des ‚leiblichen Wortes' zu betonen und festzuhalten, ist kein beliebiges Moment, das auch wegfallen könnte, sondern das, was den rechtfertigenden Glauben begründet und sich nicht in diesen hineinnehmen läßt, sondern sich gegen solche Vereinnahmung sperrt."[20] Daß das „leibliche Wort" sich als tragfähiges Leitmotiv für das gesamte Buch erweist, wird schon allein in diesem Zitat erkennbar, in dem Bayer ein Grundanliegen lutherischer Theologie wunderbar auf den Punkt bringt. Wenn man sich in Bayers Ausführungen zum Herrenmahl hier und da auch eindeutigere Aussagen über die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in den Elementen

17 *Bayer*, LW S.33.

18 Vgl. vor allem *Bayer*, LW S.19-34.

19 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*, Der Rettungsversuch. Zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in Augsburg, in: Lutherische Beiträge 4 (1999) S.263ff.

20 *Bayer*, LW S.59.

wünschen würde, tut dies seinen grundlegenden Darlegungen doch keinen Abbruch.

„Leibliches Wort" ist ein Mut machendes Buch für lutherische Theologen: Es ermutigt dazu, lutherische Theologie nicht aus einer Verteidigungsstellung heraus zu betreiben, sondern zeigt, daß bekenntnisgebundene lutherische Theologie sehr wohl dialogfähig sein und betrieben werden kann. Oswald Bayer führt dies in seinem Buch in beeindruckender Weise vor[21] und läßt die Aktualität lutherischer Theologie im Gespräch mit der Neuzeit noch einmal ganz neu erkennbar werden. Oswald Bayer hat den Hermann-Sasse-Preis gerade auch für dieses Buch mit Recht erhalten. Gottfried Martens

***Christian Henning, Karsten Lehmkühler (Hrsg.), Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen**, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998 (UTB 2048), ISBN 3-8252-2048-6, DM 34.80*

19 Systematische Theologen stellen in diesem Band sich selbst und ihre Grundgedanken vor. Die Herausgeber haben als Zielgruppe vor allem den Theologiestudenten im Blick, der sich hier in jeweils relativ kurzer Zeit über die verschiedenen Dogmatiker und Ethiker informieren kann. Aber auch dem interessierten Pfarrer oder Laien bietet das Buch interessante Einblicke in die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Freilich mußte die Auswahl begrenzt werden. So kommen nur deutsche Systematiker zu Wort, die vor dem Ende des Zweiten Weltkrieges geboren sind. Angeordnet sind die Beiträge nach dem Alter der Verfasser, wobei jedem Beitrag ein zumeist wohl relativ aktuelles Bild des Autors beigegeben ist. Ob der Wunsch der Herausgeber nach einer Fortsetzung des Unternehmens mit Beiträgen vor allem jüngerer Theologen sinnvoll ist, sei dahingestellt. Reizvoll sind solche Autobiographien doch erst, wenn auf eine längere Lebenszeit zurückgeblickt werden kann. Wünschenswert wäre es stattdessen, einen zweiten Band folgen zu lassen, der die Lücken des jetzigen zu schließen vermag. Denn man vermißt so manchen prominenten und auch so manchen durchaus beachtenswerten Systematiker.

Dennoch ist auch das nun vorliegende Ergebnis äußerst lesenswert. Die Autoren (D. Ritschl, F. Mildenberger, J. Baur, T. Rendtorff, R. Slenczka, U. Kühn, D. Lange, H. Fischer, M. Honecker, E. Jüngel, G. Sauter, Ch. Frey, H.

21 Vgl. hierzu noch einmal *Bayer*, Disputationskunst S.126f: „Ich will ganz unbefangen von der Welt reden, von der weltlichen Vermittlung des Wortes – vom Brot und Wein des Abendmahls, vom Wasser der Taufe, vom Mitmenschen und der konkreten Realität der Gemeinde. ... Kurz: Es gilt den Fanatikern den Wind aus den Segeln zu nehmen – nicht in der Verteidigungshaltung der Angegriffenen, sondern indem wir, ganz unbefangen und offensiv, sie einfach überholen, indem wir das antispiritualistische Moment der biblischen und reformatorischen Theologie wiederentdecken und in konstruktiver, produktiver Weise die rechte Weltlichkeit zur Geltung kommen lassen".

Timm, W. Krötke, F. Wagner, O. Bayer, E. Herms, W. Härle, W. Sparn) lösen die Aufgabe auf recht unterschiedliche Weise. Es dominiert unter den genannten die schwäbische Landsmannschaft; ein Großteil der Autoren sind Pastorensöhne. Interessant sind aber auch die Einblicke der Ost-(bzw. Mittel-) Deutschen Jüngel, Fischer, Kühn und vor allem Krötke („Ich habe fest damit gerechnet, daß es in Mitteldeutschland in absehbarer Zeit überhaupt keine Kirche mehr geben werde."; 261), dessen Überlegungen zum ostdeutschen Atheismus und zum kirchlichen Umgang mit demselben lesenswert sind. Neben der Darstellung der eigenen theologischen Hauptgedanken sind es drei biographische Aspekte, die sich wiederholt finden und deshalb gerade in dieser Vielperspektivität von großem Interesse sind: das sind zum einen die Erlebnisse und Auswirkungen von Krieg und Nachkriegszeit, zum anderen die Umbruchszeit um 1968; schließlich - theologiegeschichtlich besonders interessant - die Begegnungen mit den jeweils eigenen theologischen Lehrern.

Daß es sich hier nicht um von der Wirklichkeit abgehobene Greise handelt, wie mit Blick auf systematische Theologen in einem heute populären antidogmatischen Affekt oft unterstellt wird, zeigt neben dem intensiven – freilich nicht immer unkritischen – Engagement für Kirche und Gesellschaft auch der offene Umgang mit schicksalshaften Ereignissen der Nachkriegszeit bis hin zum frühen Tod der eigenen Ehefrau. Unter die Rubrik „Anfechtung macht einen Theologen" gehören auch die Erfahrungen, mit Kritik an bestimmten ökumenischen „Gesprächsergebnissen" auf taube Ohren zu stoßen und dafür persönlich diffamiert zu werden, wie das von Herms geschildert wird. Das führt zur sicher nicht nur in diesem Fall wichtigen Einsicht: „Du kannst nichts machen. Dennoch ist, was Du tust, nicht irrelevant." (350, vgl. 339).

Armin Wenz

Hans-Georg Link, Bekennen und Bekenntnis, *Bensheimer Hefte 86, ÖSt 7, Göttingen 1998, ISBN 3-525-87175-9, DM 26.80*

Hubert Kirchner, Wort Gottes, Schrift und Tradition, *Bensheimer Hefte 89, ÖSt 9, Göttingen 1998, ISBN 3-525-87179-1, DM 26.80*

Die Bensheimer Ökumenischen Studienhefte wollen themenorientiert über den Stand des ökumenischen Gesprächs informieren, um so Gesprächsgrundlagen für den universitären Lehrbetrieb, aber auch für Pfarrer und gemeindliche Erwachsenenbildung zu bieten. Die Bücher der Reihe folgen einem vorgegebenen Aufriß. Zunächst erfolgt das Referat über konfessionsspezifische Positionen. In einem zweiten Teil werden Chronologie und Ergebnisse der für das jeweilige Thema relevanten zwischenkirchlichen Gespräche

dargestellt. Im dritten Teil ziehen die Autoren Bilanz und versuchen, weiterführende Perspektiven aufzuzeigen.

In der Tat besteht der Nutzen der beiden hier besprochenen Bücher primär in der Sachinformation, die freilich zumindest im Fall des ersten Bandes mit Vorsicht zu genießen ist. Link eröffnet seine Ausführungen mit knappen Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und Bekennen, nennt die Elemente, die ein Bekenntnis kennzeichnen, referiert die verschiedenen Arten kirchlichen Bekenntnisses, bevor er sich dem zuwendet, was er „Bekenntnisentwicklung" nennt. Nach der Einführung in die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse folgt die Rubrik „Konfessionelle Positionen", wo dann aber in den Kapitelüberschriften z.B. nicht vom lutherischen „Bekenntnis", sondern vom lutherischen, reformierten, anglikanischen, römisch-katholischen, orthodoxen „Bekennen" die Rede ist. Hier wirkt sich Links reformiertes Bekenntnisverständnis aus. So kommt unter den konfessionellen Positionen aktualen Bekennens auch eine Rubrik „Freikirchliches Bekennen" vor (Petrus Waldes, das Schleitheimer Bekenntnis von 1527; Baptistische und Methodistische Bekenntnisse). Entstehung und ausschnittweise der Inhalt der einschlägigen historischen Bekenntnisse werden vorgestellt. Neben den Bekenntnisakten Luthers findet unter der Rubrik „Lutherisches Bekennen" nur die CA ausführliche Berücksichtigung; die Konkordienformel bleibt außen vor. Konfessionalismus ist dem Autor ein Greuel.

Entsprechend groß ist das Lob für die Leuenberger Konkordie. Denn „hier begegnet nun erstmals die bahnbrechende Unterscheidung zwischen damalig legitimer Bekenntnisformulierung und ihrer auf die Position des heutigen Gesprächspartners nicht mehr zutreffenden Gültigkeit" (71), eine Unterscheidung, die dann auch in der „Gemeinsamen Erklärung" zur Rechtfertigung wirksam geworden ist (72). Weiter finden Beachtung die Porvoo-Erklärung aus dem lutherisch-anglikanischen Dialog, Stationen des römisch-reformierten, orthodox-römischen, östlich-orthodox/orientalisch-orthodoxen Dialogs. Zweiter Schwerpunkt ist neben dem reformiert-lutherischen der lutherisch-römisch-katholische Dialog, dessen Stadien bis hin zur Gemeinsamen Erklärung vorgestellt werden. Einziger Kritikpunkt des Autors an dieser ist, daß sie zu sehr in den Fragen der Vergangenheit verhaftet sei.

Unter der Rubrik „Vielseitige Gespräche" stellt der Autor Unionsbekenntnisse aus aller Welt vor, bevor er sich Bekenntnisansätzen in der ökumenischen Bewegung für „Glaube und Kirchenverfassung" zuwendet. Besprochen wird die sogen. Basisformel des ÖRK von 1961, ferner Bekenntnisformulierungen und ökumenische Projekte und Konsultationen des ÖRK. Zielen die bi- und multilateralen Gespräche langfristig auf die Einheit der Kirchen, so ist durch neue kontextuelle Entwicklungen die Lage eher unübersichtlicher geworden. Auch diesen wendet Link sich zu. Die Barmer Theologische Erklärung ist das erste Beispiel, das er nennt, gefolgt von spirituellen Neuansätzen in Frankreich, dem Kampf gegen Rassismus mit Blick auf Süd-

afrika, der Option für die Armen in Lateinamerika und Asien, dem mitteleuropäischen Pazifismus und feministischen Glaubensbekenntnissen. Links Barmen-Interpretation ist in politischer wie in theologischer Hinsicht einseitig. „Es ehrt die Vertreter reformierter Kirchen, allen voran Karl Barth, daß sie früher als andere diesen neuen Status confessionis im sog. Dritten Reich erkannt haben." (150). Ausgeblendet bleibt der Vortrag von Hans Asmussen zur Barmer Erklärung, ausgeblendet bleiben die älteren lutherischen Bekenntnisversuche wie das Altonaer Bekenntnis oder das unter Hermann Sasses Beteiligung formulierte Betheler Bekenntnis, das gerade zur Judenfrage weit deutlicher Stellung nimmt als die Barmer Erklärung, die dazu schweigt. Dagegen sieht Link mit Barmen „ein neues Kapitel für das Bekennen des christlichen Glaubens im 20. Jahrhundert aufgeschlagen" (154). Vom Antirassismusprogramm des ÖRK bis hin zur Friedensbewegung reicht die Wirkungsgeschichte. Interessant ist Links Hinweis darauf, daß die Friedensbewegung mit ihren Bekenntnisakten (gegen NATO-Doppelbeschluß etc.) auch in der Tradition des linksreformatorischen Schleitheimer Bekenntnisses von 1527 steht, insofern die Friedensthematik erstmals wieder zum Bekenntnisfall geworden ist. Äußerst gewagt ist die Meinung des Autors, die Wende 1989 sei eine Auswirkung des Friedensbekenntnisses des reformierten Bundes von 1982 (182-184). Denn die DDR bestünde doch heute noch, wenn es nach den Vertretern des westdeutschen Politprotestantismus gegangen wäre.

In seiner Bilanz setzt Link ein bei der Diffamierung all derer, die den von ihm gewiesenen Weg zur Einheit der Kirche nicht mitgehen wollen: „Um einen Rückfall in einen kirchengeschichtlich nicht mehr zeitgemäßen, entwicklungspsychologisch gesprochen: infantilen Konfessionalismus zu verhindern, ist das Überwinden der konfessionellen Barrieren, konkret als erster Schritt: das Außer-Kraft-Setzen der gegenseitigen Lehrverurteilungen an der Zeit." (189). Wer also nicht mitmacht, ist nicht normal bzw. zurückgeblieben[1]. Wie klar das ist, das wird dann in den weiteren Schwerpunkten deutlich, die Link setzt bzw. begrüßt: so ist an die Stelle der „Unterscheidungslehren" und der „alten Fragen" die Hinwendung zur Handlungsorientierung, zur Ethik und Politik getreten. Links Vorschläge für künftiges gemeinsames Bekennen dringen auf Inklusivität, Kontextualität, Konziliarität. Nur so sei die gegenwärtige „Unentschlossenheit der ökumenischen Bewegung zu überwinden"

1 Eine solche Psychologisierung theologischer Konflikte bzw. Diffamierung theologisch Andersdenkender als psychisch krank scheint aber überhaupt eine Modeerscheinung im Zusammenhang des gegenwärtigen „ökumenischen" Dialogs vor allem im evangelischen Lager zu sein. Vgl. dazu kritisch auch Thomas *Kaufmann,* Bemerkungen zur Gemeinsamen Erklärung (Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblat Neue Folge 16, 1989/99, S. 11). Dort referiert Kaufmann die sachliche Kritik der 160 deutschen Theologieprofessoren an der Gemeinsamen Erklärung. Deren Befürworter sehen in solcher Kritik freilich „ein Indiz für protestantische Ängste". Kaufmann dazu: „Der alarmierende Befund einer Psychopathologie von 160 deutschen evangelischen Theologieprofessoren nötigt zur Nachfrage."

(189). – So schwer es manchmal sein mag, als „Konfessionalist" verschrieen zu sein, so leicht kann man dieses Joch doch tragen, wenn man sieht, auf welchem Niveau die Ökumeneenthusiasten argumentieren müssen. –

Ungleich objektiver ist Kirchners Darstellung des Themas "Wort Gottes, Schrift und Tradition" in den Konfessionen und im ökumenischen Dialog. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition in der Orthodoxie, im Katholizismus und in der Reformation ist angesichts der nötigen Kürze weitgehend zutreffend dargestellt. Der Leser kann sich hier gut ein Bild machen, etwa von den römischen Positionen im Tridentinum, und in den beiden Vatikanischen Konzilien. Aus dem lutherischen Bereich werden zu Recht Luthers Assertio omnium articulorum und der Summarische Begriff der Konkordienformel hervorgehoben. Die rechtfertigungstheologische Relevanz des Sola-Scriptura-Prinzips wird richtig herausgestellt. Die protestantische Orthodoxie freilich kommt bei Kirchner schlecht weg, hier wiederholt er die gängigen Vorurteile, die in einschlägigen Monographien zum Großteil widerlegt sind.

Im zweiten Teil wendet sich Kirchner dann den interkonfessionellen Gesprächen zu. Dabei setzt er bei den Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts ein und läßt auch den wichtigen Austausch zwischen der lutherischen Fakultät Tübingens mit dem Patriarchen von Konstantinopel nicht aus. Die jeweiligen Besonderheiten der Dialoge zwischen Orthodoxen und Römischen Katholiken, Orthodoxen und Altkatholiken, Orthodoxen und Anglikanern, Orthodoxen und Evangelischen, Rom und den Evangelischen, Rom und den Anglikanern, Rom und den verschiedenen Freikirchen (sic!) werden dargestellt. Wiederholt erwähnt Kirchner die Einführung der Frauenordination als einen von orthodoxer Seite nicht akzeptierbaren Schritt (82; 90). Im Rahmen der evangelisch-römischen Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, die auch für "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?" verantwortlich zeichnete, ist dank beiderseitiger Rezeption der kritischen Schriftauslegung und eines die Schrift umgreifenden Traditionsverständnisses weitgehende Übereinstimmung erzielt, die nur noch die Frage nach verbindlichen Vergewisserungsinstanzen – also die Frage nach dem Lehramt – offen läßt. Hier finden sich bei Kirchner auch nachdenklich-skeptische Töne, wenn er hinsichtlich des Lehramtes fragt, "ob die vorfindliche dogmatische Situation der römisch-katholischen Kirche..., besonders im Bereich der Ekklesiologie, überhaupt noch weitergehende Konsense auch in diesen letzten Punkten zuläßt" (125).

In seiner Bilanz nimmt Kirchner wahr, daß alle Konfessionen voneinander gelernt haben. Nur das "vorkritische" Modell der Orthodoxen habe sich als stabil erwiesen. Doch auch zwischen den anderen Konfessionen bleiben trotz aller Annäherungen Differenzpunkte, die hinsichtlich Roms auch nicht mit dem Hinweis auf das in vieler Hinsicht allzu mehrdeutige II. Vatikanum ausgeräumt werden können. Auch hier scheint nach Kirchner "eine gewisse Skepsis" angebracht (155, Anm. 295). Ferner steht das Gespräch mit dem

Fundamentalismus noch aus, sofern es überhaupt möglich ist (159). Dazu dringt mit Macht eine Vielfalt kontexttheologischer Ansätze vor, die neue Traditionen schaffen und unmittelbare (d.h. von alten Traditionen unbelastete) Zugänge zum Wort Gottes fordern.

Angesichts dieser vielfältigen Bruchlinien quer durch alle Konfessionen formuliert Kirchner abschließend die "Aufgabe einer kohärenten Theologie". Die große Schwierigkeit einer Kommunikation zwischen den kontextuellen und traditionellen Strömungen (Kirchner referiert hier Ausführungen des ÖRK-Generalsekretärs Konrad Raiser, der von unterschiedlichen "Bewußtseinsständen" spricht; 164) macht eine ökumenisch-interkonfessionelle Hermeneutik nötig, in deren Rahmen die Gleichzeitigkeit verschiedener christlicher Kulturen anerkannt wird. Die Einheit ist dann zu verstehen als ein offener hermeneutischer Prozeß, ausgerichtet auf die Sammlung und kohärente Verknüpfung der unterschiedlichen Gestaltwerdungen des Evangeliums, auf Begegnung und gegenseitige Annahme.

Soll man diese Perspektive ernst nehmen, so muß man feststellen, daß sowohl die Kirchen wie auch der einzelne Christ vor einer Herkules-Aufgabe stünden, angesichts derer das Sola Scriptura der Reformation geradezu befreiend wirken muß. So bleibt das Sola Scriptura-Prinzip dort von höchster Bedeutung, wo es noch darum geht, sich nicht mit dem Austausch menschlicher "Bewußtseinsstände" zufrieden zu geben, sondern danach zu fragen, was Gottes unverfälschter Wille in seinem Gesetz und Evangelium ist.

Armin Wenz

Jörg Baur, Das reformatorische Christentum in der Krise. *Überlegungen zur christlichen Identität an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, ISBN 3-16-146768-X, 72 S., DM 38.-*

Werner Elert spricht in seinem „Kampf um das Christentum" (München 1921) - ein Werk, woran man bei der Lektüre von Baurs Buch mehr als einmal denken muß - mit Blick auf die Zeit um das Jahr 1800 vom Hoheits- und Gewißheitsverlust des Christentums. Diesen Hoheits- und Gewißheitsverlust im heutigen reformatorischen Christentum (Verfasser denkt dabei an die EKD, die beschriebenen Phänomene finden sich aber auch im reformatorischen Christentum, das sich nicht unter dem Dach der EKD sammelt) deckt das vorliegende Buch schonungslos auf. Systematische Meditationen, historische Exkurse und Zeitanalysen greifen dabei ineinander. Schon die „Vorworte" - ein Auszug aus einer Göttinger Predigt Chr. Fr. Ammons von 1801 und ein Auszug aus Luthers Antilatomus - lassen erkennen, daß die „Krise" eine schon lange andauernde ist, daß aber auch die Heilmittel nicht erst erfunden werden müssen: „Es wechseln die Zeitalter, die äußeren Dinge, und die Plagen, aber derselbe Geist, derselbe Sinn, dieselbe Speise, derselbe Trank aller bleibt in allem Wandel." (VII; WA 8,69,24-26).

Am Anfang steht eine Sichtung dessen, was mit „Krise" gemeint ist: ein Vorgang, durch den eine Größe radikaler Veränderung unterzogen wird, der das Ganze betrifft, als verhängtes Schicksal empfunden wird und vor die Alternative stellt, am Überkommenen festzuhalten oder sich davon loszulösen. So steht am Ende Unvereinbares nebeneinander und drängt zu einer „heilsamen oder unheilvollen Wende" (J. Burckhardt). Die Instabilität kann im gelingenden Bestehen der Krise, „als Läuterung und Reifungs-Krise" (2), oder aber als völliger Zerbruch erlebt werden.

Die implizite These des Autors nun ist, daß ein Bestehen der Krise im Sinne der Läuterung möglich ist durch zeitgenössische Anverlobung der reformatorischen Theologie. Doch zuvor erfolgt eine Anwendung der formulierten „Semantik der Krise" auf das reformatorische Christentum. Die Krise ist in der Tat umfassend: Es geht um Bestand oder Vergehen, schwindenden Einfluß oder neue Gestaltungsmöglichkeiten; das Ganze, die Kirche, ist wie das Individuelle, die Frömmigkeit, betroffen. Das schicksalshafte Verhängnis erweist sich darin, daß der Zustand von einzelnen oder Gruppen nicht aufgehoben werden kann. Das Geschehen betrifft nicht die Ränder, sondern das Selbstverständnis von Theologie und Kirche. Das Zutrauen zur Tragkraft des eigenen Propriums ist geschwächt.

Baur schreitet dann zügig die Vorgeschichte der Krise ab, von Genese und Zusammenbruch des Altprotestantismus an bis hin zum bundesrepublikanischen Polit-Protestantismus. Die folgende Selbstbesinnung setzt ein mit der Überprüfung des römischen Verdachtes, die Reformation selbst sei ein krisenhaftes Phänomen im beschriebenen Sinne. Auf den nochmaligen Durchgang der Krisengeschichte - aus römischer Sicht - folgt dann die wichtige „Eigenkritische Vertiefung" in deutlicher Abgrenzung vom „römischen System". Der Autor faßt hier knapp und konzise, beim Gottesbegriff einsetzend und bis in ekklesiologische und eschatologische Dimensionen vordringend, das reformatorische Prinzip oder Proprium zusammen. Das Gerüst bilden dabei die reformatorischen Exklusivpartikel (sola scriptura, solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide). Der Schlüssel ist die Rechtfertigung und die Dialektik von Gesetz und Evangelium. In der Spannung von Heilsgewißheit, Anfechtung und eschatologischer Vollendungshoffnung gewinnen Glaube und Kirche ein hohes Maß an Beweglichkeit im kritischen, dienenden und liebenden Umgang mit der Welt. Inkulturation ist die Aufgabe jeder Einzelgemeinde, ohne daß die Kirche jemals in einer Weltgestalt aufgehen darf. Ist die Gestaltungskraft - als Gabe und Aufgabe - des Glaubens und der Kirche dergestalt entdeckt, so kann und muß in den Kampf mit den Mächten der alten Welt damals wie heute eingetreten werden.

Der nochmalige Rückblick ergibt, daß die altprotestantische Orthodoxie eine enorme kulturgestaltende Kraft bis weit ins 18. Jahrhundert hinein entfaltete. Doch während hervorragende Prediger und Theologen sich dem Absolutismus widersetzten und bibelfeste Laien aktiv die bürgerliche Lebens-

welt mitgestalteten, fand die Kirche als vom Staat vereinnahmte Institution nicht ihre angemessene Gestalt. Die Ausblendung des Deus absconditus und die Tendenz, das kontingent vermittelte Heil zur allgemeinen Wahrheit werden zu lassen, führten dann zur Hilflosigkeit angesichts des Aufkommens der Aufklärung. Baur analysiert dann die beiden Rettungsversuche des 19. Jahrhunderts: Weder der Versuch einer anthropologischen Neubegründung im liberalen Neuprotestantismus noch die „evangelische Thematisierung der Kirche" wie sie dann im Kirchenkampf prägend war, führten zu dauerhaft hilfreichen Neuaufbrüchen. Dazu kam in der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit die Gefahr der falschen Selbsteinschätzung, denn „Ansehen und Möglichkeiten der Kirchen waren von Anfang an größer als ihr Vermögen zur Vermittlung und Bewahrung eines lebendigen Glaubens." (47).

Die für die Gegenwart zu konstatierende Ermattung der Rückwendung zu Bibel und Gottesdienst, die Erschöpfung der individuellen Frömmigkeit, die fehlende öffentliche Valenz von Kirche muß nach Baur mit den gesamtgesellschaftlichen Veränderungen - insbesondere mit der gesellschaftlichen „Unübersichtlichkeit" (Globalisierung, Mobilität, Anonymität etc.) und der fehlenden inneren Kohärenz der Individuen - zusammengesehen werden. Die innerkirchlichen Analogien zu diesen Phänomenen zählt Baur dann unter der Überschrift „Symptome der Krise" auf. Auch die in kirchensoziologischen Untersuchungen (Daiber, Marburg 1995) bekräftigte lebensweltliche Verankerung der Kirche kann nach Baur nicht beruhigen. Ist doch heute die bei der letzten Jahrhundertwende durch von Harnack noch festgestellte moralische Integrität auch innerkirchlich verschwunden und einem bis hinein in Theologenkreise grassierenden sexualethischen Antinomismus - kombiniert mit einem sozialethischen Legalismus - gewichen. Daß sich die Kirche unter Verlust des eigenen Propriums völlig von externen Faktoren abhängig gemacht hat, erweist sich in der Politisierung der Predigt und in der Theologielosigkeit der „sogenannten Praktischen Theologie". „Die Folgen für die pastorale Arbeit in den Gemeinden waren fatal. Die Predigten mißrieten zeitweise zur politischen Indoktrination, ... und wurden zunehmend, vor allem nach 1989, zur Anleitung für reifes, geglücktes und authentisches Menschsein. Der biblische Text diente meist nur als Abschußrampe oder Verstärkung für eigene Einfälle. .... Deshalb ist es auch verhängnisvoll, wenn eine wenig erhebende Predigt durch berechtigte oder unberechtigte Anstöße am Leben der Prediger noch zusätzlich beschädigt wird, wenn die unermüdliche Treue beim Besuch von Alten und Kranken, bei den Hausbesuchen überhaupt, als überständiges Relikt aus den Zeiten der Versorgungskirche gilt, wenn die Schwierigkeiten in der Vermittlung des Katechismus als unüberwindbar angesehen werden und der Konfirmationsunterricht deshalb zum Freizeitvergnügen degeneriert. Kurz gesagt: Theologie gilt vielen 'Praktikern' als unergiebig und deshalb als verzichtbar. .... Die Notwendigkeit des Evangeliums wird nicht erfahren. Und der Ernst der Verantwortung liegt nur noch als läh-

mende Ausweglosigkeit auf den Überforderten. ... Irgendwie läuft alles seinen eingefahrenen Gang, und sofern nicht grobe Verstöße gegen Reste von Recht, Billigkeit und noch regulierender Tradition vorkommen, ist auch nahezu alles möglich" (54-56). Auch das Heilsverständnis ist antireformatorisch geworden, wenn Sünde nicht mehr als zu vergebende, sondern als zu heilende angesehen wird (57). Baurs Äußerungen zum neuheidnischen Feminismus werden vermutlich ebenso Ärgernis erregen wie seine „nüchterne Überlegung", „ob die Entkirchlichung der Deutschen nicht auch durch die weitgehende Entsolidarisierung der Evangelischen Kirche mit dem ihr zugeordneten Volk verursacht wurde" (59). Indes ist der Verfasser von der Überzeugung getragen, daß „laut geben" muß, wer die Zeitgenossen nicht verantwortungslos in der Verwirrung lassen will (58).

Daß er am Ende zuversichtlich „laut geben" kann, erklärt Baur mit der aus Matth. 28 geschöpften Gewißheit der Zusage des Auferstandenen, bei seinem Volk zu bleiben. Diese Gewißheit läßt Ausschau halten nach der Richtung „in die wir zu gehen haben" (63). Jede der 25 Thesen, mit denen das Buch schließt, verdient es, gesondert meditiert zu werden. Zusammenfassend lassen sich die Thesen so charakterisieren: der durch die Bibel gebildete und durch Gottes vielfaches Handeln ins Leben gerufene vielgestaltige Glaube kann die heutige diffuse Lebenssituation auch als Chance begreifen. Zum einen gibt der Glaube - der innerbiblisch schon Aporien und Differenzen aushalten muß - Kraft, die Aporien der Gegenwart im Lichte der Bibel zu deuten und auszuhalten - im Aufsehen eben zu Gott und der von ihm zugesagten eschatologischen Erfüllung und nicht zu einem innerweltlichen Einheitsideal. Die Einsicht in das Persongeheimnis Christi und die Leibhaftigkeit der Heilszuwendung im Sakrament wirkt sich kritisch und befreiend aus gegenüber allen innerweltlichen - auch ökumenischen und innerkirchlichen - Vermittlungsversuchen und Heilsangeboten. Armin Wenz

Ernst Volk, Dr. Pommer - Johannes Bugenhagen. *Der Reformator im Norden, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Gr. Oesingen 1999, ISBN 3-86147-174-4, 210 S., DM 14.80*

Johannes Bugenhagen oder Dr. Pommer - wie er sich zeitlebens nannte - sei weithin vergessen, so stellt der Verfasser dieses Büchleins in seinem Vorwort fest. Allenfalls wisse man, daß er Luthers Beichtvater war und diesen mit Katharina von Bora traute. *„Doch wer weiß noch um seinen Werdegang vom humanistischen zum evangelischen Bibelausleger? Wer kennt sein segensreiches Wirken als 'Organisator' evangelischen Kirchenwesens und seine Bedeutung für unsere Gegenwart?"* Mit diesen Feststellungen hat der Verfasser die Aufgabe umschrieben, die sich ihm stellte. Seine Arbeit wolle keine erschöpfende Bugenhagen-Biographie sein, so betont er. Eine solche würde freilich nur einen begrenzten Kreis von Fachwissenschaftlern errei-

chen. Statt dessen gelingt es aber dem Verfasser für den großen Leserkreis von Christen, die sich über die Geschichte ihrer Kirche informieren wollen, ein umfassendes Bild des Wirkens Johannes Bugenhagens darzubieten. Dieses Wirken war freilich selbst sehr facettenreich:

Er war der engste Vertraute und Beichtvater Luthers, mit dem Reformator persönlich verbunden. Sein Wirken als Wittenberger Stadtpfarrer kann bischöflich genannt werden, da er in diesem Amt zugleich als Generalsuperintendent und Visitator wirkte, der u. a. auch die Aufgabe hatte, die von Wittenberg aus entsandten jungen Theologen zum hl. Predigtamt zu ordinieren. Auch außerhalb Wittenbergs wirkte er als Reformator, wobei seine Kirchenordnungen entstanden, die das Leben des norddeutschen Luthertums wesentlich prägten. Durch die erste dieser Kirchenordnungen - der Braunschweiger von 1528 - wurde das Amt des Stadtsuperintendenten („Superattendent") für viele Städte geformt. Da er aus Pommern stammte, war seine Muttersprache das Niederdeutsche. Darum hatte seine Tätigkeit als Bibelausleger und -übersetzer insbesondere in den Territorien, die zum niederdeutschen Sprachgebiet gehörten, Bedeutung.

Das Büchlein gibt vielerlei Detailinformationen und ist anschaulich und informativ geschrieben. Es eignet sich auch gut als Geschenk für Mitarbeiter in der Gemeinde. Jürgen Diestelmann

Wolfgang Sommer, Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. *Ausgewählte Aufsätze, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 74), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, ISBN 3-525-55182-7, 317 S., DM 120.-*

Sommer legt mit diesem Band Aufsätze vor, die der Politik, Theologie und Frömmigkeit des Luthertums des 16. und 17. Jahrhunderts gewidmet sind. Der Band hat zwei - nicht immer voneinander zu trennende - Schwerpunkte, nämlich einmal das Verhältnis von Theologie und Politik zueinander (vor allem im Hinblick auf das Amt der Hofprediger) und dann die Gestalt Johann Arndts. Von den 13 Aufsätzen lagen 10 bereits gedruckt vor. Im letzten Aufsatz, der mit dem Titel des Bandes überschrieben ist, gibt Vf. einen "Rückblick und Ausblick auf die Diskussion in der gegenwärtigen Forschung". So nützlich dieser Beitrag ist, der Leser sollte nicht nur ihn zur Kenntnis nehmen.

In der Tat: Die Forschung wendet sich - übrigens interdisziplinär - gegenwärtig intensiv der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung zu. Das auf Gottfried Arnold zurückgehende Klischee von der lutherischen Orthodoxie als von "toter Gelehrsamkeit und rechthaberischer Polemik" bestimmt, sollte dadurch endlich überwunden werden.

Den Auftakt des Bandes bildet der ausführliche Aufsatz über "Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche bzw. Regimente in Luthers

Auslegung des 101. Psalmes". Schon Mathesius rühmte mit Cruciger diese Auslegung als "die gelehrteste und weiseste Schrift (Luthers) in deutscher Sprache". In erheblichem Kontrast dazu steht, daß sie in der jüngeren Forschung kaum Erwähnung, geschweige denn Berücksichtigung fand. "Luther stellt diesen Psalm konsequent in das Licht des ersten Gebotes. Es geht ihm in allem, was er an Davids Regiment preist, um die Souveränität Gottes und sein wunderbares Handeln in der Geschichte" (16). Ja, es ist Paradigma für das Geschichtshandeln Gottes überhaupt hinsichtlich des geistlichen und weltlichen Regiments eines gottesfürchtigen Regenten. Die Auslegung von 1535 ist keine staatstheoretische oder sozialethische Abhandlung, sondern, wie so oft bei Luther, ein Gewissensratschlag in konkreter Situation an seinen Kurfürsten, im gewissen Sinne ein Regentenspiegel. Luther sieht das Regieren in einem Doppelaspekt. Im geistlichen Stand geschieht es im Wort und Dienst Gottes, im weltlichen betrifft es die Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen bzw. der irdischen Güter coram Deo. Der Regent hat wohl zur Kirche im geistlichen Regiment hinzuführen, aber er hat nicht in sie hineinzuregieren, er darf beide Regimente nicht miteinander vermischen. Das geistliche Regiment ist unabhängig von allen innerweltlichen Sicherungen, das weltliche ist gebunden an irdische Lebensgesetze. Luther weiß, er muß "solch unterscheid diser zweier Reich ein blewen" (40). Fürsten dürfen Gottes Wort nicht "endern und meistern" und nicht bestimmen wollen, "was man leren und predigen solle" (42); ja, das ist ihnen verboten! Aber zum Regieren im weltlichen Regiment bedarf es der allgemein-menschlichen Vernunft; Gott bedient sich also der Vernunft des Menschen in diesem Regiment. So kann das weltliche Regiment "furbild der rechten seligkeit" sein, ohne den qualitativen Unterschied zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit dabei zu verwischen (44 f.). Luther schärft dem Regenten den eschatologischen Gerichtsernst ein; er hat über sein Regieren vor Gott Rechenschaft zu geben.

Daß "Christlicher Glaube und Weltverantwortung" untrennbar zusammengehören, verdeutlicht Vf. auch im zweiten Beitrag, in dem er Luthers Beziehungen zu seinen Landesherren darstellt. Leidenschaftlich kämpft Luther "gegen eine Vermischung der weltlichen Angelegenheiten mit dem Evangelium, das nicht als Mittel zum Zweck mißbraucht werden darf"(60.) Politische Bündnisprobleme waren darum für ihn angesichts der theologischen Wahrheitsfrage stets zweitrangig. Seinen Kurfürsten ist er, auch oder gerade weil sie dem Evangelium aus echter Glaubensüberzeugung zugetan waren, freimütig entgegengetreten, wenn er dies für nötig hielt. Er macht ihnen deutlich, daß sie nicht in die Kirche hineinzuregieren haben. Angesichts der notwendigen Visitationen sagt er ihnen, sie seien nur "Notbischöfe", die eigentlichen Visitatoren, Bischöfe und Leiter der Kirche wären die Theologen.

Wichtig ist es Sommer, die "Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft" herauszuarbeiten. Gegenüber den calvinistischen Hofpredigern in Brandenburg, bei denen

er "Staatsverfallenheit" konstatiert, sieht er bei den lutherischen viel Obrigkeitskritik. In Sachsen, dem bedeutendsten Hof im lutherischen Deutschland, wurde Hoe von Hoenegg erstmals "Oberhofprediger" und übte als solcher quasi-landesbischöfliche Funktionen aus. Leyser bescheinigt er, "die Unabhängigkeit des geistlichen Amtes" herausgestellt zu haben; er scheute sich nicht, in "Strafpredigten" die Cäsaropapie, eine mangelnde Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Amt, mit Hilfe der Dreiständelehre anzuprangern. Das Hofpredigeramt ist ein "Wächter- und Strafamt ... gegenüber der Obrigkeit"! Geier erklärt dem Kurfürsten, Gott habe ihn zwar in sein Amt geführt, aber er könne es ihm auch wieder nehmen, aber bei ihm spielt die Dreiständelehre keine Rolle mehr. Eine "Anpassung an bestehende Verhältnisse oder gar Resignation gegenüber dem frühabsolutistischen Staatsaufbau" ist bei ihm nicht festzustellen. Erst im Pietismus wurde das in der lutherischen Orthodoxie durch Zweiregimenten- und Dreiständelehre bereitgehaltene Kritikpotential verspielt. Hier möchte man dann "aus dem Evangelium die Ordnung des Staates ableiten". (Das Einkommen eines Oberhofpredigers entsprach übrigens etwa dem eines Leibarztes.) - Interessant ist auch ein Beitrag, in dem Sommer uns Luther als Propheten der Deutschen und der Endzeit darstellt. Es gab Zusammenstellungen seiner Prophezeiungen in Form von Loci am Ende des 16. Jahrhunderts. Sie haben "das Bild Luthers als prophetische Lehrautorität wesentlich mitgeprägt". Verschwiegen wurde dabei nicht Luthers Bedauern, "daß er ein Deutscher ist und auch zehn Mose gegen das Elend in Deutschland nichts ausrichten würden" (169, 172).

Die letzten Beiträge sind Johann Arndt und seinem Werk gewidmet. Hier wird deutlich, wie praktisch-theologisch Arndt, gerade als Generalsuperintendent in Celle, war. Seine Bedeutsamkeit liegt aber natürlich in seinen "Vier Büchern vom wahren Christentum" begründet, deren Wirkung von keinem luth. Theologen wieder erreicht worden ist. Sommer hebt mit Recht hervor, daß der Ausdruck "vier Bücher" nicht zufällig ist; es geht Arndt um Gottes "vier Offenbarungsweisen gegenüber dem Menschen", um Gottes Bild im Menschen, seinen Fall und seine Erneuerung, um Christi Menschwerdung und sein Leiden als Spiegel für unser Leben, um die Veranschaulichung des Reiches Gottes im menschlichen Herzen und schließlich darum, was wir Gott und dem Nächsten schuldig sind. Er meint, das "Buch der Schrift" und das "Buch der Natur" beglaubigten sich gegenseitig. Auf der Grundlage der paracelsischen Naturphilosophie versucht er - wie übrigens auch Böhme, mit dem Arndt viel verbindet -, "die Offenbarung Gottes in der Bibel mit dem neuen kopernikanischen Weltbild sinnvoll zu verbinden"(225). Sommer wehrt sich - wohl mit Recht - dagegen, daß Arndt - wie jüngst wieder im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte - zu den Spiritualisten bzw. zu den Außenseitern der lutherischen Kirche gezählt wird. Andererseits sieht er, daß es in der Arndtschen Theologie "keine zwei Reiche oder Regimente nebeneinander gibt, sondern vielmehr der geistliche Bereich weit-

gehend den Interessen des weltlichen Amtes dienstbar gemacht wird" (236). Johann Saubert, der Nürnberger Theologe, der sich für Arndt einsetzt, betont, daß es das "fromme Leben ... nicht ohne die reine Lehre" gibt (248). Die Frömmigkeit Arndts war – im Unterschied zu der im 15. Jahrhundert – keine Jenseitsfrömmigkeit, sondern eine "individuell-verinnerlichte Diesseitsfrömmigkeit" (276). Wenn seit Arndt es im Luthertum keine so weitwirkende Erbauungsliteratur mehr gegeben hat, so ist das eine Tatsache, die auch für die anderen Konfessionskirchen cum grano salis zutrifft. Anfang des 17. Jahrhunderts entfiel etwa 1/4 der gesamten Buchproduktion in Europa auf Erbauungsliteratur! Da sie die Konfessionsgrenzen übersprang, führte sie auch zur Nivellierung des Konfessionsbewußtseins – ein Gedanke, den Sommer vielleicht noch deutlicher hätte hervorheben können.

In seinem eingangs bereits genannten Forschungsüberblick erhält der Leser wichtige Informationen darüber, womit sich die gegenwärtige Forschung befaßt. Der ältere Ausdruck "altprotestantische Orthodoxie" wird ebenso wie die neueren Ausdrücke "Spätreformation", "Reformorthodoxie", "Zeitalter des Barock" oder "Konfessionalisierung" als Kennzeichen der Zeit vom Verfasser hinterfragt. Sommer spricht lieber vom "Luthertum der Frühen Neuzeit" (288). Rez. gibt zu bedenken, ob dieser Ausdruck nun aber nicht doch ein zu formaler ist. Ist nicht das Kennzeichen der Zeit, daß die lutherische Orthodoxie dieser Zeit zwei Brennpunkte hat, nämlich Frömmigkeit und reine Lehre? Sollte man statt von "Reformorthodoxie" darum nicht lieber von "Frömmigkeitsorthodoxie" sprechen? M. E. wird dies gerade an Person und Werk Johann Gerhards deutlich. Rez. vermutet, an dieser Stelle mit dem Verfasser prinzipiell einig zu sein (zu 270).

Rez. hat aus dem Aufsatzband viel gelernt. Alte Klischees werden massiv abgebaut. Die Bedeutsamkeit der Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium bzw. von den beiden Regimenten, die in der lutherischen Orthodoxie - gerade auch bei den Hofpredigern - lebendig blieb, ist ebenso wichtig wie die Bedeutung der Frömmigkeit in dieser Zeit auch für das Luthertum. Sommer hat die Forschung erheblich befruchtet. Es fällt auf, daß manch ältere Literatur, die an sich seine Position schon eingenommen hatte, wenig berücksichtigt wird. Nur einmal wird Elerts Morphologie des Luthertums erwähnt, obwohl hier viele Ansätze zu Sommers Forschungsergebnissen gegeben sind. Zu Hoburg (258 f.) ist auf M. Schmidts Aufsatz in der Sommerlath-Festschrift ("Bekenntnis zur Kirche", hg. von E.-H. Amberg und U. Kühn, Berlin 1960) hinzuweisen.

Alles in allem aber ein sehr interessanter und auf dem neuesten Stand der Forschung stehender Aufsatzband. Karl-Hermann Kandler

UMSCHAU

Thomas Junker:

„Sterbende Gemeinde"?

Neulich hieß es in einem Missionsgespräch, ein neues Missionsfeld dürfe doch nicht auf den Fundamenten einer „sterbenden Gemeinde" errichtet werden. Ja, es ging „nur" um eine kleine Gemeinde, eine Gemeinde, die nach menschlicher Vernunft um ihr Überleben ringen muß. Aber, so fragt sich hier, ist sie deshalb schon tot oder schon dem Untergang geweiht? Sollte man da nicht das Jesuswort einmal mehr in Erinnerung bringen: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt. 18,20)? Im Zeitalter von Willow Creek, Pro Christ und Bill Hybels verwundert es nicht, daß dieses Wort in der Gestalt eines neueren Kanons den Verfechtern neuerer Missionsstrategien, Marketingmethoden und Zielgruppenorientiertheit („gläserner Mensch"), vor allem der Massenveranstaltungen und Kongresse, so fremd geworden ist. Aber noch mehr: Macht sich hier nicht gerade der, der die Kirche retten will und darum von sterbenden Gemeinden spricht, zum Totengräber und Leichenbestatter ganzer Gemeinden! Wer hat ihn dazu berechtigt? Sind wir schon zu solchen geworden, die Gemeinde, ja Kirche Christi, beerdigen, statt zu befestigen und auszubreiten? Da hilft auch nicht die Replik auf das, was uns natürlich alle „in unserem Kreis" verbindet. Die Sprache verrät. Sie zeigt zuverlässig – und das ist durchaus biblisch gedacht –, was man zutiefst denkt. Da ist von „sterbenden Gemeinden" die Rede und man meint damit auf der anderen Seite sogenannte „lebendige und wachsende" Gemeinden, zumindest große Gemeinden mit einem lebendigen Gemeindeleben. Aber die Frage sei erlaubt, ob diese wachsenden Gemeinden wirklich im geistlichen Sinne wachsen, ob ihr Wachstum oder ihr reges Treiben wirklich immer geistlichen Ursprungs ist, oder ob dies nicht viel mehr all zu oft ein „Selbstgänger" geworden ist; im Sinne: „Wo Leben in der Bude ist, da sammeln sich die Geier!" Es kommt da gar nicht auf Inhalte an, auch nicht auf die besondere Treue zum Glauben und Bekenntnis. Es kommt eher darauf an, die bekannten Gesichter wieder zu sehen und das Wohlgefühl einer großen, wachsenden Gemeinschaft zu spüren: Wie wäre das in den sogenannten „sterbenden Gemeinden"? Von solchen Gefühlen ist man dort von Natur aus weit entfernt. Man trifft sich in kleinem Kreis aus anderen Gründen. Was soll da auch zu finden sein? Ein großartiger Gottesdienst? Viele junge Leute? Action?

Kirchliches Management, oder englisch: Church-Management, hat viele Gesichter. Ja, so heißt es immer wieder auch in anderen Zusammenhängen und Gruppierungen, man müsse in der Kirche genauso hart sein wie in der

freien Wirtschaft. Es käme vor allem darauf an, „werbewirksam" und „effektiv" zu arbeiten. Was keinen „Erfolg" bringe, sich nicht in Zahlen niederschlage, sei auch im Grunde falsch, könne nicht dem Evangelium, der Botschaft entsprechen. Der Pastor wird da wenig gebraucht. Er dient als Manager im Hintergrund, ist Ausbilder oder Supervisor. Ein „Team" macht die Arbeit. Denn „Teamarbeit" ist es, was Motivation schafft.

„Sterbende Gemeinde"! Ich habe als Pastor erlebt, wie hartnäckig sich Sterbende gegen den Tod wehren können. *Sie* haben ihn schließlich vor Augen. *Sie* sehen ihn, nicht die anderen aus entfernter, sicherer Position. *Sie* müssen damit leben: „Wieder einer weniger!" Und da hört man, wie der „Totendeckel" der Verehrer des Church-Managements zuklappt. Eine sehr zu lobende, sehr großherzige, liebevolle und vor allem so hoffnungsvolle Botschaft an die kleineren Gemeinden!? Aber die Gemeinde der „zwei oder drei" lebt! Und sie lebt natürlich bewußter als manche Gemeinde mit tausend Gliedern, ja auch als eine sich dynamisch gebende, und doch in sich ruhende Gemeinschaft, die nur „Zugänge" gewinnen will, aber nicht ein wirkliches „Aus" vor Augen hat.

Mancher, der zu leben meint, stirbt plötzlich! Das ist im geistlichen Leben genauso. Gerade die, die sich da größte Mühe geben und dabei keine Kosten scheuen, sollten sich vor geistlichem Herzinfarkt in acht nehmen. Wer mag da Prognosen abgeben? Wer weiß, wie es in seiner Gemeinde in Zukunft aussehen wird? – Wie wenig liegt da in unserer Hand! Da kommt jemand, der verzweifelt ist, plötzlich ins Pfarramt. Junge Eltern bekommen plötzlich eine „christliche Ader". Konfirmanden bleiben bei der Stange, trotz widrigster Umstände. Sterbende bezeugen ihren Glauben auch gegenüber ihren Söhnen, die sich schon längst abgewandt haben. Ist das „sterbende Kirche"? Nein, das ist Kirche, die lebt und Kraft hat, die auch dem, was geistlich tot ist, trotzt. Da wird ein Ort plötzlich zum industriellen Standort, der Gemeindeglieder anzieht. Da geschieht vieles, auch von außen Unvorhergesehenes, nicht Planbares. Und große evangelistische Pläne und Konzepte bleiben auf der Strecke. Viel Geld und Mut und Energie verpufft. – Zugleich aber entfernt sich der so hoffnungsvolle junge Christ, sobald er dem Elternhaus entfliehen konnte. Die neue Braut ist anziehender als alles, was bisher galt. Innerlich „stirbt" vor allem eine Gemeinde, wenn sie nicht immer wieder „sonntäglich" geistlich versorgt, und das heißt, aufgerüttelt, gespeist, vielleicht auch geärgert wird durch das, was da der Pastor als Gottes Wort in aller Treue zu seinem Auftrag zu verkündigen hat. Eine Gemeinde stirbt, ist tot, die sich mit den Allgemeinplätzen christlicher Verkündigung heute begnügt und sich an der überall eindringenden Wohlfühltheologie genügen läßt, sei sie groß oder klein. Ihr gilt immer das Urteil aus der Offenbarung über die Gemeinde zu Sardes: „Du hast den Namen, daß du lebest, und du bist tot" (Offb. 3,1).

Im Unterschied zur Rede der Church-Manager liebt Gott das „Kleine" und Unscheinbare besonders. Es lohnt sich, hier einmal Stellen wie 1. Sam.

9,21; Hes. 29,14; die großartige Weihnachtsverheißung in Micha 5,1, vor allem aber Mt. 2,6 und 13,32 („Senfkorn"), aber auch Mt. 18 („Die Kleinen im Himmelreich") insgesamt neu und bewußter zu lesen. In diesem Zusammenhang lohnt sich auch eine stille Betrachtung des geplagten Managers über das Magnifikat: „Er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen", „Er zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn", „Er stößet die Gewaltigen vom Thron und erhebet die Niedrigen" (Lk. 1,26ff.) oder über Lk. 9,46 „Es kam aber der Gedanke (!) unter sie, welcher unter ihnen der Größte wäre." Jesus stellt ein Kind in die Mitte des würdigen Jüngerkreises und sagt schließlich: „Denn wer der Kleinste ist unter euch allen, der ist groß" (vgl. Lk. 18,15). Gott macht zwischen Groß und Klein keinen Unterschied, wie es die Wirtschaft mit ihrem Profitstreben tun muß. Sie sucht sich die breitesten Massen. Institute haben hier nichts anderes zu erforschen als neue Käuferschichten. Kleine Einheiten sind nur als Arbeitsteams gefragt, die größere Interessentenschichten erreichen sollen. Auch hier gilt ein der Wirtschaft entsprechendes gnadenloses Auswahlprinzip. Vor Gott gilt weder groß noch klein. Schon 2. Chronik 15,13 stehen alle, klein und groß, vor Gott (vgl. 31,15; 36,18). In den Psalmen werden gesegnet, „die den Herrn fürchten, die Kleinen und die Großen" (Ps. 115,13). Jeremia führt Gottes Strafe ohne Unterschied über Kleine und Große (Jer. 16,6; 44,12). In der Apostelgeschichte wird der Zauberer (!) Simon als einer beschrieben, der vorgab, „er sei etwas großes". „Und sie hingen ihm alle an, klein und groß, und sprachen: der ist die Kraft Gottes, die da groß heißt..." (Apg. 8,10) Vor allem die Offenbarung schließt Groß und Klein zusammen (Offb. 11,18; 13,16; 19, 5.8; 20,15). Gottes Segen liegt auf dem Kleinen in ganz besonderer Weise. „Aus dem Kleinsten sollen tausend werden und aus dem Geringsten ein mächtiges Volk" (Jes. 60,22). Und – als hätte Gott schon vom Church-Management gewußt – sagt er gleich darauf: „Ich, der HERR, will es zu seiner Zeit eilends ausrichten" (ebd. V. 22). In den Worten der Offenbarung liegt tröstende Kraft auch für die kleine Gemeinde und kleinste Kirche: „Ich weiß deine Werke. Siehe, ich habe vor dir gegeben die offene Tür, und niemand kann sie zuschließen; denn du hast eine kleine Kraft und hast das Wort behalten" (Offb. 3,8).

In Anschluß an 2. Kor. 12,9: „Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig" hat Hermann Bezzel in seinem Buch „Der Knecht Gottes" (1978, S. 11) zur Person Jesu und damit zur Kirche gesagt: „Kraft vollendet sich im Geringen, das ist recht eigentlich die Überschrift des Lebens Jesu, das man nicht quantitativ bemessen kann, wie anderer Leben, nach dem Reichtum der in ihm sich vollziehenden Erscheinung und nach der Mannigfaltigkeit und Fülle der geschehenen Ereignisse, sondern das eben ohne Maß ist. Alle Relativitäten, alle Bezüglichkeiten und Vergleiche sinken so sehr dahin, daß nur von Kontrast geredet werden kann. Auch das am reichsten angelegte und am treusten ausgenützte Leben irgendeines seiner größten Knechte, selbst des, der von sich sagen konnte, er habe mehr gearbeitet als sie alle (1. Kor. 14,10),

sinkt zurück vor diesem schlechthin unbemeßbaren, unvergleichbaren, alle Maßstäbe, die uns zur Hand stehen, weit hinter sich lassenden Leben ...". Die lutherische Kirche trägt nicht nur nach Bezzel die Knechtsgestalt ihres Herrn. Sie wird nicht nur in seinen Überlegungen arme Kirche bleiben. „Äußerer Glanz wäre ihr nimmer das Unterpfand, sondern der Ersatz der zukünftigen Herrlichkeit." Dem entspricht Bezzels Urteil: „Alle Erfolge der Mission, das Zahlenmäßige, bekommt für den Christen etwas Bedenkliches, und all die hochtönenden Fortschritte etwas Beängstigendes; wenn aber da und dort sich etliche finden, denen die Armut Christi lieber geworden ist, als wie der Tempel der Heiden, durchleuchtet von Glanz und Pracht, da hat Christus gewonnen." Keine Theologie des Triumphes und auch keine Kirche des Triumphes in dieser Welt! Dafür steht nicht nur das Zeugnis Bezzels. „Denn auf scheinbar verlorenen Posten steht unsere Kirche. Es würde ihr ein wesentliches Stück ihrer Beglaubigung fehlen, wenn sie nicht mit ihrem Herrn die Schmach tragen würde und nicht Angst und Gefahren von dem zu Lehen empfinge, der in Angst des Todes vollendet war." Kirche bleibt immer „kleine Herde", „Kirche in der Wüste", „kleine, irrende, unscheinbare Gemeinde".

Die Rede von „sterbenden Gemeinden" berührt auch und nicht zuletzt unser Verständnis von den „letzten Dingen", der „Eschatologie". Was ist die Kirche der Zukunft? Der Church-Manager weiß es: Es ist die Jugend! – Wie in der Werbung der vergangenen Jahrzehnte! Merkwürdig nur, daß sich selbst diese Buhler des Zeitgeistes längst auch nach andern „Märkten", selbst nach den Senioren, umsehen. Ist die Jugend die Zukunft der Kirche? – Ich möchte sagen: Sie muß es beweisen. Sie muß all das durchleben, was die jetzt Sterbenden durchmachen. Sie muß sterben und darin zeigen, daß Leben, auch das Leben der Kirche, „ewiges Leben" bedeutet. Es gilt auch hier das Selbstverständnis, das der Apostel Paulus an die Römer zum Ausdruck brachte: „Denn unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: Wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (Röm. 14,7-8). Eine kleine Gemeinde, in einem viel zu großen Raum, treu und gewissenhaft im Gottesdienst, weiß sich oft innerlich mehr an die Gemeinde der Heiligen, die Heilige christliche Kirche gebunden, als eine Meute derer, die kirchliche Embleme auf kirchlichen Großveranstaltungen vor sich her tragen. Und warum sollte ein Jugendkreis mit *einem* Besucher weniger wirksam sein, als einer mit zwanzig oder dreißig Jugendlichen? Was ist die Kirche der Zukunft? Eine sterbende Kirche oder eine Kirche selig Sterbender? – Es ist die Kirche der Erlösten und Geretteten, derer, die es geschafft haben, nicht derer, die ein irdisches Werk weiter führen und am Leben erhalten.

Am Ende kann es nur gegenüber solchen Äußerungen heißen: „Totgesagte leben länger!" Im Sinne dieses Sprichwortes gilt der biblische Trost auch heute: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde" (Lk. 12,32)!

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!
Wieder dürfen wir mit dieser Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE unseren Abonnenten ein neues Beiheft: GEBLIEBEN IST, WAS LEBT UND TRÄGT – Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands – zusenden, das sicherlich in seinen Beiträgen einmalig und interessant sein dürfte, besonders weil hier nicht von außen her geschrieben wird, sondern Glieder der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands selbst über Theologie und Kirche und ihre noch so nahe, auch belastete, Vergangenheit Auskunft geben: Der Erzbischof als Oberhaupt der Kirche, die Büroleiterin des Konsistoriums, eine Historikerin, und eine Dozentin der Luther-Akademie, beide mit akademischen Magistergraden.
Wir bitten unsere Leser nun – wenn irgend möglich – den Druck dieses Beiheftes durch eine Sonderspende zu fördern und damit auch zu ermöglichen, daß wir eine genügend große Anzahl dieser Hefte kostenlos nach Lettland selbst abgeben können. Zu diesem Zweck liegt ein Überweisungsformular bei.
Weitere Hefte können zum Stückpreis von DM 7.80 beim Herausgeber bestellt werden. Wir empfehlen Ihnen dazu auch die nachstehende Anzeige.

Mit freundlichem Dank und herzlichen Segenswünschen
Herausgeber und Schriftleiter

Lutherische Beiträge

Beihefte

Nr. 1 KLEINSTE SEELEN RETTEN
Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte
Thomas Junker
41 S., kartoniert, 14,8x21 cm; ISBN 3-86147-176-0 DM 6.80

Nr. 2 GEBLIEBEN IST, WAS LEBT UND TRÄGT
Stimmen aus der Ev.-Luth. Kirche Lettlands
(Herausgeber: Johannes Junker)
59 S., kartoniert, 14,8x21 cm; ISBN 3-86147-204-X DM 7.80

Zu beziehen durch: Verlag der Lutherischen Buchhandlung
Heinrich Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Adiaphoron (Plural: Adiaphora) = an sich zweitrangige Mitteldinge, die jedoch in Situationen des Bekennens (in statu confessionis) Bekenntnischarakter haben - **anthropologisch** = die Lehre vom Menschen betreffend - **Antinomismus** = Bestreitung der Verbindlichkeit der Gebote Gottes - **Aporien** = Ratlosigkeiten - **Cäsaropapie** = Staatsform, in der der weltliche Herrscher zugleich Oberhaupt und Bischof der Kirche ist - **Corpus Paulinum** = Gesamtwerk des Apostels Paulus im Neuen Testament - **depotenziert** = der eigenen Kraft beraubt - **Deus absconditus** = der verborgene Gott - **Diastase** = Auseinandertreten - **Dictum** = Ausspruch, Zitat - **Duktus** = Linienführung - **Elevation** = Emporheben des gesegneten Brotes und Weines in der Abendmahlsfeier - **ekklesiologisch** = die Lehre von der Kirche betreffend - **eschatologisch** = die Lehre von den „Letzten Dingen" betreffend - **Genese** = Entstehung, Entwicklung - **Glossolalie** = Zungenrede - **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung - **Inkulturation** = Anpassung des Christentums an eine fremde Kultur und religiöse Umwelt - **kohärent** = zusammenhaltend - **Konsekration** = Segnung der Abendmahlselemente mit den Einsetzungsworten - **Konstituentia** = wesentliche Bestandteile - **Kontextualität** = Bezug der Theologie zum jeweils soziokulturellen Umfeld - **kontingent** = zufällig - **Konziliarität** = ein nach einem universalen Konzil aller Kirchen ausgerichtetes Modell der Ökumenischen Bewegung - **konzis** = gedrängt, kurz - **kursorisch** = fortlaufend, ununterbrochen hintereinander - **Orthodoxie** = Rechtgläubigkeit, in Übereinstimmung mit der Kirchenlehre - **Paradigma** = Beispiel, Vorbild, Muster - **postulieren** = fordern, zur Bedingung machen - **Proprium** = wechselnde Stükke (z.B. in der Liturgie) - **Realpräsenz** = wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im gesegneten Brot und Wein - **Semantik** = Bedeutung, Inhalt eines Begriffes, Satzes oder Textes - **Sola scriptura** = allein die Schrift - **soteriologisch** = der Lehre des Erlösungswerkes Christi entsprechend - **Superattendent** (heute: **Superintendent**) = kirchliches Aufsichtsamt mit ursprünglich bischöflichem Charakter - **Synthese** = Verknüpfung - **Transsubstantiation** = Wandlung der Substanz von Brot und Wein in der Messe (röm.-kath. Dogma seit 1215) - **Valenz** = Entfaltungsstärke - **Verbalpräsenz** = Gegenwart Christi im verkündigten Wort - **Verba testamenti** = Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls.

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

Pfarrer i. R. Jürgen Diestelmann	Thunstraße 19 C 38110 Braunschweig
Prof. em. Dr. theol. Hartmut Günther	Haus „Lutterloh", Dorfstraße 45 29345 Unterlüß
Prof. Dr. Karl-Hermann Kandler	Domgasse 6 09599 Freiberg
Pfarrer Walter Rominger	Mehlbaumstraße 148 72458 Albstadt

Wenn die Theologie blüht,
so steht alles gut und geht glücklich vonstatten.
M. Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

A. Wenz:	Der Umgang mit der Schriftautorität im röm.-luth. Dialog
G. Martens:	Hermann Sasse und die Römisch-Katholische Kirche
R. Steiger:	Über die musikalische Beredsamkeit bei J. S. Bach
G. Kelter:	Der moderne Ökumenismus als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen
P. Hauptmann:	August Vilmars Vermächtnis
C. Horwitz:	Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt aus der Königsgeschichte Israels
W. Kubik:	Mit Christus unter Fremden (150 Jahre nach Louis Harms)
W. Rominger:	Geistgewirkt und deshalb trefflich. Luthers Beurteilung des Islam
Rezensionen:	
U. Siemon-Netto:	Der erfundene Luther
A. Rische:	Johann Heinrich Volkening
G. Sauter:	Zugänge zur Dogmatik u.a.m.
M. Jung:	Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Am Hohen Tore 4A, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/80 82 16

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Im Dorfe 4, 29393 Gr. Oesingen
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: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Gr. Oesingen
5. Jahrgang 2000 - ISSN 0949-880X

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2000 ISSN 0949-880X 5. Jahrgang

G. Martens: Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche 171
R. Steiger: „In Jesu Armen nehmt Erbarmen“ 197
Der Actus Crux in der Matthäus-Passion
von Johann Sebastian Bach

EINGEGANGEN
11. Juli 2000

20

Inhalt

	Aufsätze:	
G. Martens:	Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche	171
R. Steiger:	„In Jesu Armen nehmt Erbarmen“ Der Actus Crux in der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach	197
	Rezensionen:	
A. Wenz:	Martin H. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon	225
A. Wenz:	Gerhard Sauter, Zugänge zur Dogmatik	229
T. Junker:	Uwe-Siemon-Netto, Der erfundene Luther	231

Zum Titelbild

Johann Sebastian Bach (1685–1750) von Rudolf Schäfer (1878–1961), kein zeitgenössisches historisches Dokument (aus: Lieder Paul Gerhardts, Mit Bildern von Rudolf Schäfer, Hamburg 1907, S. 81), doch romantisch nachempfunden. Professor Hans Preuß sollte das später (in: Johann Sebastian Bach der Lutheraner, Martin-Luther-Verlag Erlangen/Würzburg) mit den Worten ausdrücken: „Die hohen Hallen der alten Thomaskirche zu Leipzig liegen in ungestaltem Dunkel. Nur oben am Orgelchor geistert matter Kerzenschein. Wir schleichen uns die enge steile Wendeltreppe empor – und da sitzt der Thomaskantor – in seiner roten Samtweste und dem herabfließenden Rock mit seiner barocken Stickerei … Und da will uns bedünken, als seien das gar nicht mehr Kerzen rechts und links an der Orgel: Das sind Sterne und sind tausend Sterne, und aus dem flimmernden Firmament strömen die himmlischen Heerscharen hervor und setzen fort, was da unten klang, und tragen es vollendend empor, und weithin ertönt es: Ehre sei Gott in der Höhe! Aber ihr Gesang senkt sich auch wieder auf den Mann an der Orgel herab. Wie die Engel auf der Jakobsleiter auf- und niedersteigen, so kommen und gehen sie, schenkend und erfüllend, erfüllend und schenkend, Gaben bringend vor Gottes Thron und wiederum Gaben tragend zu Ihm zurück.“ *J.J.*

Lutherische und römisch-katholische Kirche

Gottfried Martens

Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche[1]

Angesichts einer solch hochgebildeten Zuhörerschaft, wie ich sie hier vor mir sehe, kann ich gewiß davon ausgehen, daß Sie natürlich wissen, daß Rhein und Tiber nirgendwo auf Erden zusammenfließen. Beide Flüsse sind durch die Alpen getrennt und fließen in zwei völlig entgegengesetzte Richtungen. Rhein und Tiber – sie scheinen von daher die protestantische Sichtweise der Beziehung zwischen dem Protestantismus und der römisch-katholischen Kirche zu symbolisieren: Beide Kirchen sind getrennt durch eine hohe Gebirgskette namens Martin Luther, haben verschiedene Quellen und fließen in zwei völlig verschiedene Richtungen. Die protestantische Kirche, 1517 durch die mutigen Hammerschläge eines rebellierenden Mönches an der Tür der Schloßkirche zu Wittenberg gegründet, ist das Bollwerk der religiösen Freiheit. Die dogmatisch verkrustete römisch-katholische Kirche hingegen ist ein Relikt des Mittelalters. Kein Wunder ist es von daher, daß beide Kirchen nirgendwo auf Erden zusammenkommen!

Dies war natürlich nicht die Sichtweise Hermann Sasses. Er war kein Protestant, sondern ein zutiefst katholischer Theologe im besten Sinne des Wortes[2]. Er wußte eine ganze Menge vom Geheimnis der Einen Kirche, in der Rhein und Tiber, in der also die lutherische und die römisch-katholische Kirche in der Tat zusammenkommen, oder, um es genauer zu sagen, in der die lutherische und die römisch-katholische Kirche ein und denselben Ursprung haben, über fast 1500 Jahre dieselbe Geschichte haben und in der auch beide Kirchen demselben Ziel entgegengehen: dem Jüngsten Gericht und dem ewigen

1 Überarbeiteter Vortrag, ursprünglich auf Englisch gehalten auf einem Internationalen Theologischen Symposium anläßlich des 100. Geburtstags von Hermann Sasse in St. Catharines, Ontario, Kanada vom 30.10.-1.11.1995; in Englisch veröffentlicht in: John R. *Stephenson* and Thomas *Winger* (ed.), Hermann Sasse: A Man for our Times? Essays from the Twentieth Annual Lutheran Life Lectures. Concordia Lutheran Theological Seminary. St. Catharines, Ontario, Canada (30 October – 1 November 1995). An International Theological Symposium marking the centennial of the birth of Dr. Hermann Sasse; Concordia Academic Press, St. Louis, MO 1998, S.194-223 unter dem – mir vorgegebenen – Titel: „Where Rhine and Tiber Met: Hermann Sasse and the Roman Catholic Church". Auf diesen Titel beziehen sich auch die einleitenden Bemerkungen meines Vortrags, der hier nun in deutscher Übersetzung vorliegt.

2 Vgl. Hermann *Sasse*, „Peter und Paul". Über die Frühgeschichte des Römischen Primats (1964), in: Friedrich Wilhelm *Hopf* (Hrsg.), In Statu Confessionis I. Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse; Berlin und Schleswig-Holstein 1975 <im folgenden: ISC I>, S.218-232 (= Sasse, Peter), S.232.

Leben[3]. Von daher konnte die römisch-katholische Kirche für einen ökumenischen Kirchenmann wie Hermann Sasse nicht ohne Bedeutung sein[4]. Je länger er lebte, desto intensiver rang er mit dieser Kirche und für sie, und in diesem Ringen wurden die Grundzüge seiner eigenen Theologie, oder, genauer gesagt, die Grundzüge der Theologie der lutherischen Bekenntnisse, noch einmal aus einer ganz anderen Perspektive deutlich erkennbar.

Hermann Sasse gab sich nie damit zufrieden, Klischees aus der Zeit der konfessionellen Polemik einfach zu wiederholen. Es ist bemerkenswert, wie umfassend die römisch-katholische Kirche in sein Blickfeld gerät und wie gründlich er versucht, ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne dabei der Gefahr ökumenischer Schwärmerei zu erliegen. Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche – das ist kein exotisches Thema, das ausgewählt wurde, um die Liste theologischer Vorträge auf einem Symposium wie diesem zu komplettieren. Im Gegenteil, wir spüren bei der Behandlung dieses Themas immer wieder den Herzschlag von Hermann Sasses Theologie.

Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche – nein, ich werde das Ergebnis dieses Vortrags nicht einfach in einem Satz zusammenfassen können. Es handelt sich hierbei um eine sehr komplexe Beziehung, voll von Spannungen. Diese Beziehung kann ich in diesem Rahmen nur ansatzweise erforschen und skizzieren. Ich will das mir gestellte Thema in drei Schritten untersuchen und beginne zunächst mit einem historischen Überblick.

I.

Hermann Sasses Ringen mit der römisch-katholischen Kirche und für sie fand hauptsächlich während seiner Zeit in Australien statt. Vor dem Zweiten Weltkrieg war die römisch-katholische Kirche kein besonderes und markantes Thema in Sasses Veröffentlichungen. Natürlich zeigte er sich gut informiert über sie und nahm auf sie Bezug in seinen Darlegungen, doch spiegeln seine damaligen seltenen Ausführungen die Tatsache wider, daß zu jener Zeit noch nicht genügend Kontakte zwischen den Kirchen bestanden, die Sasse zu einer gründlicheren Behandlung der römisch-katholischen Seite hätten veranlassen können. Hermann Sasses ökumenische Aktivitäten konzentrierten sich in diesen Jahren auf die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order); er war ein Mitglied der deutschen Delegation in Lausanne 1927 und später ein Mitglied des Fortsetzungsausschusses und des Exekutivkomitees, bis

3 Vgl. Hermann *Sasse*, Ist der Papst eigentlich noch der Antichrist? Bemerkungen zum evangelisch-katholischen Gespräch (1950), in: LuthBl 2 (1950) Nr.10, Beilage (= Sasse, Ist der Papst), S.8.

4 Vgl. Armin *Wenz*, Hermann Sasses Beitrag zur Lehre von der Heiligen Schrift, in: Wort des lebendigen Gottes. Festgabe für Prof. Dr. Reinhard Slenczka zum 60. Geburtstag; 2. Auflage, Erlangen 1993, S.99-112 (= Wenz, Beitrag), S.103: „Sasse ... dachte zutiefst ökumenisch, und zwar nicht nur synchron, sondern auch diachron."

die Nazis ihn durch ein Reiseverbot 1935 zum Ausscheiden zwangen[5]. Die Erfahrungen seines Studienaufenthalts in den Vereinigten Staaten und der Aufruf des Patriarchen von Konstantinopel im Januar 1920 zur Gründung einer Liga von Kirchen, einer föderativen Konferenz von Christen angesichts der gemeinsamen Probleme und Verfolgungen, waren gewiß entscheidende Motive von Sasses ökumenischem Engagement in dieser Zeit[6]. Da die römisch-katholische Kirche sich während dieser Jahre an der beginnenden ökumenischen Bewegung nicht beteiligte, ist es verständlich, daß es für Sasse nahe lag, sich zunächst einmal nicht besonders mit ihr zu beschäftigen.

Dennoch geriet die römisch-katholische Kirche immer mehr in Hermann Sasses Blickfeld, nachdem er Professor für Kirchengeschichte und Dogmengeschichte an der Universität in Erlangen geworden war. Als solcher mußte er sich mit der gemeinsamen Geschichte der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche befassen. Es war ein besonderes Anliegen von Sasse, deutlich zu machen, daß die Geschichte der lutherischen Kirche nicht erst im Jahr 1517 oder 1530 beginnt: „eine Kirche ohne Patristik wird zur Sekte"[7], so stellte er 1936 fest – eine Bemerkung, die im übrigen auch 60 Jahre später ihre Gültigkeit behalten hat! Als Kirchenhistoriker sprach Sasse regelmäßig von den katholischen Kirchen im Plural[8], nahm er die orthodoxen Kirchen des Ostens ebenfalls als katholische Kirchen wahr und relativierte so schon aus historischer Sicht die Selbstansprüche der römisch-katholischen Kirche.

Schon vor dem Zweiten Weltkrieg finden wir bei Sasse eine erste Ahnung der künftigen Bedeutung der römisch-katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung aus seiner Sicht, wenn er im Jahr 1937 in seinem Buch „Here we stand", einer erweiterten amerikanischen Ausgabe seines Buches „Was heißt lutherisch?", schreibt: „The great questions which stand between the Lutheran Church and the Reformed Church cannot be settled by ignoring them, but only by answering them. And if we do not answer them, Rome will some day do it for us."[9]

---

5 Vgl. Hans-Siegfried *Huß*, „Was heißt lutherisch?" Zum Gedenken an Hermann Sasse *17. Juli 1895, in: JMLB 42 (1995) S.71-92 (= Huß, Was heißt), S.74.

6 Vgl. ebd.

7 Hermann *Sasse*, „Credo apostolicam ecclesiam" (1936), in: Friedrich Wilhelm *Hopf* (Hrsg.), In Statu Confessionis. Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften von Hermann Sasse. Band II; Berlin und Schleswig-Holstein 1976 <im folgenden: ISC II>, S.104-113, S.110.

8 Vgl. Hermann *Sasse*, Das Bekenntnis der Kirche (1930), in: LuthBl 32 (1980) Nr.120, S.70-82, S.79; Hermann *Sasse*, Das Große Schisma und seine Lehren (1954), in: ISC I S.176-187 (= Sasse, Schisma), S.183; Hermann *Sasse*, Wort und Sakrament, Predigt und Hl. Abendmahl (1956), in: ISC I S.73-90 (= Sasse, Wort), S.73; Hermann *Sasse*, Das Ende des konfessionellen Zeitalters? Gedanken zur 450-Jahr-Feier der Reformation (1967), in: ISC II S.273-289 (= Sasse, Ende), S.283; Hermann *Sasse*, Das unvollendete Konzil. Gedanken zum 10. Jahrestag des Vaticanums II (1975), in: LuthBl 29 (1977) Nr.114, S.1-23 (= Sasse, Konzil), S.17.

9 Hermann *Sasse*,: Here We Stand. Nature and Character of the Lutheran Faith. Translated, with Revisions and Additions from the Second German Edition by Theodore G. Tappert, New York 1938, S.178.

Auf diesem Hintergrund müssen wir auch Hermann Sasses Themenwahl für seine Seminare verstehen[10]. So arbeitete er beispielsweise während des Zweiten Weltkriegs mit seinen Studenten an der Eucharistielehre in den Schriften von Thomas von Aquin. Nein, dies war nicht bloß ein historischer Leckerbissen für ihn, sondern ein sehr aktuelles, ja wahrhaft ökumenisches Thema: Hier beantwortet Rom eine jener kontroversen Fragen, die Sasse oben erwähnte. Die lutherische Kirche ist in diesem Fall keine neutrale Beobachterin, sondern steht eindeutig auf der Seite Roms, was die Lehre von der Realpräsenz angeht. Sasse stellt an diesem Punkt die ökumenische Haltung der lutherischen Orthodoxie heraus, die ohne jede Schwierigkeit die mittelalterlichen Fronleichnamsgesänge als Ausdruck ihres eigenen Glaubens übernehmen konnte[11]. Sasse befaßte sich ohnehin mit Thomas von Aquin besonders gründlich; immer wieder verwies er in seinen Veröffentlichungen auf ihn, und in seiner Antrittsvorlesung an der Erlanger Universität als Ordinarius nach dem Ende der Naziherrschaft stellt er Thomas von Aquin als einen Lehrer der Kirche Seite an Seite mit Martin Luther[12].

Schon in diesen letzten Jahren in Deutschland nahm Sasse sehr genau wahr, was in der römischen Kirche vor sich ging. Bereits kurz nachdem das bahnbrechende Buch des römisch-katholischen Theologen Joseph Lortz über „Die Reformation in Deutschland" 1942 erschienen war, das eine ganz neue römische Sichtweise Martin Luthers darstellte, bot Sasse ein Seminar über dieses Buch in Erlangen an[13], und ein Jahr später beobachtete er in einer Ansprache, daß „heute ... wenigstens im deutschen Katholizismus ein besseres, tieferes Verständnis Luthers aufwacht".[14]

Schon mehr als zehn Jahre vor dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils sah Hermann Sasse voraus, daß die Messe in der Landessprache in der römischen Kirche in einigen Jahren eingeführt werden würde[15] – eine kühne Voraussage während des Pontifikats von Pius XII! Aber während dieser Zeit, kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, finden wir zugleich die schärfsten Angriffe, die Hermann Sasse jemals gegen die römische Kirche gerichtet hat. In seinem Aufsatz „Ist der Papst eigentlich noch der Antichrist?" bezeichnet er sie als die

10 Vgl. Klaus *Petzoldt*, Erinnerungen an Professor D. Hermann Sasse. Aus der Sicht eines Schülers, in: LuthBl 31 (1979) Nr.116, S.28-37 (= Petzoldt, Erinnerungen), S.29 Anm.8.

11 Vgl. Hermann *Sasse*, Kirche und Herrenmahl. Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakraments (= BeKi Heft 59/60); München 1938 (= Sasse, Kirche), S.25 Anm.11.

12 Vgl. Hermann *Sasse*, Das Amt des Lehrers in der Alten Kirche (1946), in: LuthBl 35 (1983) Nr.125, S.161-181, S.179-181.

13 Vgl. *Petzoldt*, Erinnerungen S.29 Anm.8.

14 Hermann *Sasse*, Luthers Glaube an die Eine Heilige Kirche (1943), in: ders.: Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933-1944. Mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Hopf, Erlangen 1979, S.225-240 (= Sasse, Luthers Glaube), S.228.

15 Vgl. Hermann *Sasse*, Die Lutherische Kirche und die Liturgische Bewegung unserer Zeit (1950), in: LuthBl 2 (1950) Nr.9, S.3-10 (= Sasse, Lutherische Kirche), S.6; Sasse, Wort S.103.

größte und gefährlichste Häresie, die je in der Geschichte der Kirche aufgekommen sei, und fährt in dem Sinne fort, daß die lutherische Kirche im Kampf gegen diese Häresie entstanden sei und es darum von der Sache her unwahrscheinlich sei, daß dieser Kampf je aufhören sollte, solange das Evangelium und der römische Katholizismus bestünden[16]. Und schließlich vergleicht er sogar die Ansprüche des Papstes mit denen Adolf Hitlers und Josef Stalins und die Verehrung des Papstes mit dem Führerprinzip des deutschen Nationalsozialismus und stellt fest, daß der Kampf der römischen Kirche gegen den kommunistischen Totalitarismus in Osteuropa nichts anderes sei als der Kampf eines totalitären Systems gegen ein anderes[17]. Das waren natürlich harte Worte, und doch betont Sasse in demselben Artikel die Notwendigkeit eines tiefgehenden theologischen Dialogs zwischen Lutheranern und römischen Katholiken und unterstützt alle Versuche, ihn erneut zu beginnen[18] – und dies zu einer Zeit, als die römischen Katholiken noch nicht einmal ein gemeinsames Tischgebet mit den Lutheranern halten durften[19]!

Der Artikel über die römische Kirche, den ich gerade vorgestellt habe, war der erste, den Hermann Sasse aus Australien nach Deutschland sandte[20]; von nun an beobachtete er die Beziehung zwischen den beiden Kirchen vom anderen Ende der Welt her.

Wenige Monate später kam der denkwürdige 1. November 1950, an dem der Papst von seiner Unfehlbarkeit ex cathedra Gebrauch machte und das Dogma der leiblichen Himmelfahrt Mariens verkündigte. Die Verkündung dieses Dogmas bewegte Hermann Sasse zutiefst. In einem Aufsatz stellt Sasse fest, daß die ganze Christenheit im Blick auf diese Verkündung erzitterte, und nennt diese ein bedeutendes Zeichen der letzten Zeiten. Hier habe nicht nur ein menschlicher Irrtum stattgefunden, hier habe sich der Antichrist selbst offenbart[21]. Da der Papst Anspruch auf die ganze Kirche erhebe, unterstreicht Sasse die Verpflichtung der lutherischen Bischöfe, gegen die Anmaßung[22] dieses Dogmas in aller Form zu protestieren[23].

Doch so heftig Sasse auf der einen Seite sich gegen die Haltung von Pius XII wandte, um so leidenschaftlicher reagierte er auf der anderen Seite auf die Wahl von Johannes XXIII und die Ankündigung des darauf folgenden Konzils.

16 Vgl. *Sasse,* Ist der Papst S.2.

17 Vgl. a.a.O. S.4-6.

18 Vgl. a.a.O. S.13f.

19 Vgl. Hermann *Sasse*, Nach dem Konzil (1965), in: ISC I, S.233-248 (= Sasse, Nach dem Konzil), S.237f.

20 Vgl. die Bemerkungen am Ende von *Sasse*, Ist der Papst S.14.

21 Vgl. Hermann *Sasse*, Maria und der Papst. Bemerkungen zum Dogma von der Himmelfahrt Mariae (1951), in: ISC I S.205-217 (= Sasse, Maria), S.205f.

22 Das englische Wort „assumption" bedeutet gleichermaßen „Anmaßung" und „Himmelfahrt (Mariens)" ...

23 Vgl. *Sasse*, Maria S.216.

Sehr schnell begann Sasse zu erfassen, was dieses Konzil nicht bloß für die römische Kirche, sondern für die ganze Christenheit überhaupt bedeutete[24]. Er nannte das Konzil das „größte Ereignis der Kirchengeschichte unserer Zeit"[25], ja einen Wendepunkt der Kirchengeschichte[26]. Bald schon verknüpft Sasse mit dem Konzil große Hoffnungen; gegenüber schwärmerischen Erwartungen einer schnellen Wiedervereinigung der Kirchen bleibt er jedoch ein lutherischer Realist.

So bekommt die römische Kirche seit 1959 einen festen Platz im Zentrum von Sasses theologischer Arbeit; von dieser Zeit an bleibt sie beständig in seinem Blickfeld. Als das Konzil begann, war Sasse als Beobachter gut vorbereitet; er war gründlich vertraut mit den theologischen Diskussionen, die in der römischen Kirche zu dieser Zeit stattfanden[27]. Das Konzil selbst zu beobachten war für Sasse jedoch nicht einfach, da er angewiesen war auf Presseberichte und persönliche Korrespondenz[28]. Dennoch zeigen seine zahlreichen Beiträge zum Konzil – Sasse veröffentlichte über 25 Artikel über die römische Kirche und das Konzil zwischen 1959 und 1970![29] –, daß er sehr gut darüber informiert war, was sich während der einzelnen Sessionen des Konzils abspielte. Gespannt verfolgte er die Diskussion über das Dekret zur göttlichen Offenbarung während der ersten Session und nannte es später einen der dramatischsten Momente in der Geschiche der römischen Kirche, als die theologische Mehrheitspartei des Ersten Vatikanischen Konzils, die Konservativen, vom Papst selbst gestoppt wurden, nachdem sie versucht hatten, das neue Dekret wieder in demselben Stil zu formulieren, wie es ihre theologischen Vorgänger hundert Jahre zuvor getan hatten[30]. Zu seinem Erstaunen stellte Sasse fest, daß die Mehrheit und die Minderheit des Ersten Vatikanischen Konzils nun genau vertauscht waren[31], ja daß die legitimen Anliegen des Modernismus in der römischen Kirche, die über eine lange Zeit pauschal verdammt worden waren, nun vom Kon-

24 Vgl. Hermann *Sasse*, Das Konzil als Frage an die Lutherische Kirche (= Zum Ökumenischen Konzil I.) (1959), in: LuthBl 11 (1959) Nr.61, S.31-54 (= Sasse, Konzil als Frage), S.32.

25 Hermann *Sasse*, Die Frage nach dem Wesen der Kirche (= Zum Ökumenischen Konzil III.) (1962), in: LuthBl 14 (1962) Nr.74, S.69-83 (= Sasse, Frage), S.69.

26 „a turning point of church history": Hermann *Sasse*, The Ecumenical Movement in the Roman Catholic Church (1964), in: RTR 23 (1964) S.1-15 (= Sasse, Movement), S.6; vgl. *Sasse*, Konzil S.1.

27 Vgl. Hermann *Sasse*, Die Frage der Autorität der Hl. Schrift (= Zum Ökumenischen Konzil II.) (1960 <!>), in: LuthBl 11 (1959) Nr.63, S.111-136 (= Sasse, Autorität), S.111.

28 Vgl. Hermann *Sasse*, „The Sources of Revelation" (1963), in: RTR 22 (1963) S.1-13 (= Sasse, Sources), S.1 Anm.1.

29 Vgl. Ronald R. *Feuerhahn*, Hermann Sasse as an Ecumenical Churchman. Unpublished Ph.D. Dissertation, Cambridge University 1991 (= Feuerhahn, Churchman), S.123.

30 Vgl. Hermann *Sasse*, Heilige Kirche oder Heilige Schrift? Die Bedeutung des Sola Scriptura der Reformation (1967), in: ISC II S.290-314 (= Sasse, Heilige Kirche), S.291.

31 Vgl. Hermann *Sasse*, Das Zweite Vatikanische Konzil als Frage an das Luthertum (1965), in: LuthBl 17 (1965) Nr.85 S.110-124 (= Sasse, Das Zweite), S.116; *Sasse*, Nach dem Konzil S.239f.

zil aufgenommen wurden. Mit Freuden beobachtete Sasse, daß die Bibelbewegung in der römisch-katholischen Kirche unter der Führung von Augustin Kardinal Bea seit der Enzyklika „Divino afflante spiritu" an Bedeutung gewonnen hatte, so daß eben die Theologen, die von Bea und dieser Bewegung beeinflußt waren, nun bei dem Konzil den Ton angaben[32].

Mit Augustin Kardinal Bea habe ich gerade die Schlüsselfigur in der Beziehung zwischen Sasse und der römisch-katholischen Kirche erwähnt. Dieser Mann, der von Sasse „so eine Art Heiliger Vater in Rom für Nicht-Katholiken"[33] genannt wurde, war nicht bloß irgendein unbedeutender Vertreter der römischen Kirche, sondern überhaupt der einflußreichste Theologe im Vatikan, ja mehr oder weniger der Cheftheologe für nicht weniger als vier Päpste. Mit diesem Mann kam Hermann Sasse in Kontakt durch die Vermittlung des Verlegers Dr. Herbert Renner vom früheren Lutherischen Verlagshaus in Berlin[34]. Dieser Kontakt war der Beginn einer „Altersfreundschaft"[35], wie Sasse sie später genannt hat. Vom Beginn des Konzils bis zu Beas Tod im Jahr 1968 fand ein lebhafter Briefwechsel zwischen Sasse und Bea oder dessen Sekretär Stjepan Schmidt statt[36]. Für Sasse blieb es ein ganz besonderes Erlebnis, daß er während seiner Europareise 1965 Kardinal Bea in Rom treffen und sein persönlicher Gast sein durfte. Sasse nannte diesen Besuch später einen Höhepunkt seines Lebens[37]. Kardinal Bea war der Führer der Mehrheit des Konzils, der es schließlich gelang, eine ökumenische Öffnung der römischen Kirche zu erreichen, die schließlich sogar bis hin zu den verhängnisvollen Aussagen über die Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen führte. Während Sasse Kardinal Bea hinsichtlich seiner Theologie der Heiligen Schrift viel verdankte, distanzierte er sich sehr deutlich von Beas Gedanken über das Heil außerhalb der Kirche, wie sie ihren Ausdruck in den Dekreten des Konzils gefunden haben[38]. Beide Theologen kannten sich gut genug, so daß Sasse seine Warnungen gegenüber diesem neurömischen Kurs sehr offen äußern konnte[39]. Die Bedeutung

32 Vgl. Hermann *Sasse*, Rome and the Inspiration of Scripture (1963), in: RTR 22 (1963) S.33-45 (= Sasse, Rome), S.41-44.

33 Hermann *Sasse*, Heil außerhalb der Kirche? In piam memoriam Augustin Kardinal Bea (1969), in: ISC II S.315-327 (= Sasse, Heil), S.325.

34 Vgl. Friedrich Wilhelm *Hopf*, Hermann Sasse und sein Ringen um die Lehre von der Heiligen Schrift (= Hopf, Ringen), in: LuthBl 32 (1980) Nr.119 S.1-51, S.44.

35 Zitiert ebd. (aus einem Brief vom 3.12.1968 an Dr. Renner).

36 Vgl. *Feuerhahn*, Churchman S.123.

37 „Es war ein Höhepunkt meines Lebens, daß ich Ihnen begegnen durfte." (aus einem Brief an Bea vom 13.6.1965), zitiert bei *Hopf*, Ringen S.40.

38 Vgl. *Sasse*, Heil S.315 ff; Hermann *Sasse*, Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie. Mit einem Geleitwort von Joachim Heubach. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Hopf (= LuthBl 31 <1979> Nr.117/118), Erlangen 1979 (= Sasse, Corpus), S.79.

39 Vgl. Sasse in einem Brief an Dr. Renner vom 3.12.1968, zitiert bei *Hopf*, Ringen S.45.

dieses Kontakts zwischen Sasse und Bea während des Konzils darf für beide Seiten nicht unterschätzt werden[40].

Im Verlauf des Konzils und während der Jahre danach kann man einen langsamen, aber stetigen Meinungswandel in Sasses Schriften hinsichtlich des Konzils beobachten. Zu Beginn bejubelte Sasse den neuen Stil des aggiornamento (Anpassung an die heutige Zeit), wie es von Papst Johannes XXIII eingeführt worden war. Sasse beobachtete den Respekt, den römische Theologen gegenüber ihren getrennten Brüdern zeigten, und die pastorale Sprache, die an die Stelle voreiliger Anathemata in der Vergangenheit trat[41]. Sasse bewunderte diese Reformation, die in der römischen Kirche begann, und stellte fest, daß Rom endlich seine Lage erkannt und begonnen habe, darauf zu reagieren[42].

Natürlich war der Ökumeniker Hermann Sasse besonders bewegt von der Tatsache, daß Rom nun einen offenen Dialog mit anderen Kirchen anstrebte und dabei eine einladende und faszinierende Initiative zur Wiedervereinigung der Kirchen vorlegte[43]. Er nahm die Herausforderung dieses neuen Vorgehens der römischen Seite wahr und zeigte sich beunruhigt, wer denn wohl auf protestantischer Seite dazu in der Lage sei, auf diese neue römische Position adäquat zu antworten[44]. In den folgenden Jahren begann Sasse mehr und mehr über die unerwartete Flexibilität der römischen Kirche zu staunen. Mit tiefem Respekt erkannte er den Mut der römischen Kirche an, solch tiefgreifende Reformen zu beginnen[45], und lobte dies als ein Zeichen tiefen Vertrauens in die Macht des Heiligen Geistes[46]. Zudem war er anfangs sicher, daß das gute dogmatische Fundament der römischen Kirche von solchen Reformen nicht angetastet werden könne[47], ja daß im Gegenteil das Konzil zugleich bestrebt sein würde, jegliche ökumenische Schwärmerei zu zerstreuen[48]. Sasse legte seinen Respekt für den Mut des Konzils niemals ab; doch konnte er sich im Laufe der Zeit immer weniger über seine anfängliche Beobachtung freuen, daß die römische Kirche nie wieder das sein würde, was sie vor dem Konzil gewesen war. Insbesondere die praktischen Ergebnisse des Konzils riefen bei Sasse Sorge und Kritik hervor. Leidenschaftlich warnte er die römischen Brüder davor, die Fehler der protestantischen Kirchen und der ökumenischen Bewegung zu wie-

40 Vgl. *Huß*, Was heißt S.40.

41 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.238f.

42 Vgl. *Sasse*, Konzil S.2.

43 Vgl. Hermann *Sasse*, Von New Delhi nach Helsinki: Das Luthertum im Chaos der Ökumene (1962), in: LuthBl 14 (1962) S.108-127, S.124.

44 Vgl. *Sasse*, Konzil als Frage S.51f; Hermann *Sasse*, Abendmahlskonsensus mit Rom? Offener Brief an eine australische Kirchenzeitung (1969), in: LuthBl 22 (1970) Nr.100 S.56-59, S.57.

45 Vgl. *Sasse*, Heilige Kirche S.303.

46 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.235.

47 Vgl. Hermann *Sasse*, Rom und die Ökumenische Bewegung (= Zum Ökumenischen Konzil IV.) (1963), in: LuthBl 15 (1963) Nr.78 S.76-93 (= Sasse, Rom), S.91.

48 Vgl. a.a.O. S.90.

derholen. Kopfschüttelnd stellte er fest, daß der Felsen des heiligen Petrus zu bröckeln anfing[49]. Voll Trauer beobachtete er den Verfall der römischen Messe, den Zusammenbruch der kirchlichen Disziplin und einen Säkularisierungsprozeß, der auch die römische Kirche nicht verschonte[50].

Trotz dieser grundlegenden Kritik und trotz seiner Enttäuschung – oder mitunter sogar Resignation – fuhr Sasse auch in der Zeit nach dem Konzil fort, sich dem ökumenischen Dialog mit der römischen Kirche zu widmen. In Australien traf er sich mit Kardinal Beas Nachfolger, Kardinal Willebrands; aktiv beteiligte er sich am Dialog mit der römischen Kirche in Australien über Lehre und Praxis der Heiligen Taufe und äußerte sich noch kurz vor seinem Tod sehr zuversichtlich über dessen Ergebnisse[51]. So blieb die römische Kirche bis zum Ende ein zentrales Thema seiner theologischen Arbeit.

Bewußt habe ich bis jetzt noch nicht Sasses familiäre Kontakte zur römisch-katholischen Kirche erwähnt. Sasses Frau Charlotte war in den 20er Jahren ein Glied seiner Gemeinde in Oranienburg gewesen. Er lernte sie kennen, nachdem sie erklärt hatte, sie wolle in die römische Kirche konvertieren. Sasse wurde beauftragt, ihr diesen Schritt wieder auszureden. Dies gelang ihm – und er heiratete sie. Dennoch blieb seine Frau von der römischen Kirche in ihrer Frömmigkeit während ihres ganzen Lebens sehr angetan. Sasses Sohn Hans neigte ebenfalls eine lange Zeit zur römischen Kirche hin, bis er schließlich in Verbindung mit seiner Heirat tatsächlich konvertierte[52]. Natürlich tat sich sein Vater schwer damit, diesen Schritt zu akzeptieren; dennoch wäre Sasse nicht Sasse gewesen, wenn seine Theologie dadurch beeinflußt worden wäre oder sich gar verändert hätte. Alle Spekulationen und Beschreibungen in dieser Richtung, wie sie zum Beispiel auch in den Memoiren von Walter von Loewenich erscheinen[53], sind völlig unhaltbar, wie mir Hans-Siegfried Huß, ein enger Vertrauter Hermann Sasses, in einem Brief noch einmal bestätigt hat. Es war vielmehr der katholische Horizont von Hermann Sasses Theologie und nichts anderes, der ihn solch ein brennendes Interesse am Schicksal der römischen Kirche nehmen ließ.

Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche – schon dieser erste historische Überblick hat deutlich gemacht, wie unmöglich es ist, diese Beziehung in nur einem Satz zusammenzufassen. Große Faszination und schroffe Distanz, weitreichende Hoffnungen und tiefe Enttäuschung, eine große Bereitschaft, von den römischen Brüdern zu lernen, und das Wissen, daß die Lehre

49 Vgl. Hermann *Sasse*, Die Konfessionskirchen in der Ökumenischen Bewegung (Unter besonderer Bezugnahme auf den Lutherischen Weltbund) (1969), in: LuthBl 21 (1969) Nr.97 S.33-67 (= Sasse, Konfessionskirchen), S.64f.

50 Vgl. *Sasse*, Ende S.283; *Sasse*, Heilige Kirche S.293; *Sasse*, Heil S.316.

51 Vgl. Maurice E. *Schild*, Hermann Sasse in seiner Bedeutung für das australische Luthertum, in: LuthBl 30 (1978) Nr.115 S.43-53, S.50.

52 Ich danke Herrn Prof. John W. Kleinig, Adelaide/Australien, für diese persönlichen Informationen.

53 Vgl. Walter von *Loewenich*, Erlebte Theologie, München 1979, S.136; dagegen *Huß*, Was heißt S.90 Anm.52.

der lutherischen Kirche niemals auf dem Altar der Kirchenpolitik geopfert werden darf – all diese Aspekte müssen zusammen geschaut werden, um ein wirkliches Bild von Hermann Sasses Haltung gegenüber der römischen Kirche zu bekommen. Ich möchte dieses komplexe Verhältnis nun noch näher beleuchten und detaillierter darstellen, indem ich zunächst über die römisch-katholische Kirche als Herausforderung für die lutherische Kirche aus Sasses Sicht spreche und sodann über die Herausforderung, die Sasse selber an die römische Kirche richtete.

II.

Wenn Sasse in seinen frühen Schriften und Vorträgen auf die römisch-katholische Kirche zu sprechen kommt, dann führt er regelmäßig Zitate von Martin Luther an, in denen der Reformator explizit oder implizit erklärt, daß die Kirche unter dem Papsttum nicht untergegangen sei, ja daß auch in der papistischen Kirche das Evangelium und die Sakramente zu finden waren[54]. Und was für die Reformationszeit galt, das gilt auch heute für die römische Kirche. Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg schreibt Sasse: „Die Römische Kirche von heute lebt nicht von ihrer Weltpolitik, nicht von den Wundern von Fatima oder anderen Mirakeln, nicht von ihrer bedeutenden Theologie und von den neuen Mariendogmen ... Sie lebt trotz alles dessen ... von dem Rest urchristlichen Erbes, das sie in ihrer Liturgie besitzt ... Sie lebt von der tiefen Wahrheit der Realpräsenz Christi im Sakrament des Altars, und es gehört zu den bemerkenswertesten Zeichen der Zeit, daß sie heute gerade das in den Mittelpunkt ihres geistlichen Lebens zu stellen sucht, was Luther einst als urchristlich-biblisches Gut den Schwärmern und Zwingli gegenüber festgehalten hat."[55]

Liturgie und Realpräsenz – dies sind die beiden Punkte, an denen Sasse die römische Kirche als Herausforderung für seine eigene lutherische Kirche ansieht.

In bezug auf die Liturgie stellt Sasse fest: „es gibt keine Lehre der Reformation, die nicht zuvor schon in der mittelalterlichen Kirche gebetet und gesungen worden wäre."[56] Sasse dachte dabei besonders an das sola gratia und verwies in diesem Zusammenhang in seinen Schriften immer wieder auf die Worte des Dies irae: „Rex tremendae majestatis / Qui salvandos salvas gratis"[57]

54 Vgl. Hermann *Sasse*, Was heißt lutherisch?; 2., vermehrte Auflage; München 1936 (= Sasse, Was heißt), S.85; Hermann *Sasse*, Das Abendmahl in der katholischen Messe (1941), in: ders. (Hrsg.): Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941, S.79-94 (= Sasse, Abendmahl), S.80; *Sasse*, Luthers Glaube S.238f.

55 *Sasse*, Lutherische Kirche S.5.

56 A.a.O. S.7.

57 *Sasse*, Konzil als Frage S.33; auf deutsch: „König der furchtbaren Majestät, der du die, die gerettet werden sollen, umsonst rettest" (Hermann *Sasse*, Luthers Vermächtnis an die Christenheit <1946>; in: LuthBl 19 <1967> Nr.90 S.1-6, S.3).

und auf das Gebet im Kanon der römischen Messe, in dem Gott beschrieben wird als „non aestimator meriti, sed veniae largitor“[58], als der, der nicht unser Verdienst abwägt, sondern Verzeihung gewährt. So wurde trotz aller Häresien hier in der Liturgie das wahre Evangelium erhalten. Mit Blick auf die römische Kirche erkannte Sasse die Bedeutung der Liturgie für die Bewahrung des rechten Dogmas in der Kirche; von daher wendet er sich auch an seine eigene Kirche, wenn er schreibt: „es gibt keinen schwereren Einwand gegen einen Theologen als den, daß er nichts von Liturgie versteht.“[59] – eine freundliche Erinnerung an lutherische theologische Hochschulen, die auch heute noch aktuell ist! Genau wegen dieser Bewahrung des Evangeliums in der Liturgie konnte Sasse sogar den Gedanken äußern, daß die wirkliche Einheit der christlichen Kirchen bereits realisiert sei in der gemeinsamen Anbetung Christi[60]. Entsprechend gibt es nichts, was mehr anti-ökumenisch wäre, als der Ersatz der allgemeinen katholischen Liturgie durch „Do-it-yourself“-Liturgien für Gottesdienste, die dann eher einem Schulunterricht oder einer Unterhaltungsshow ähneln als einem Gottesdienst der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche.

Neben der Bewahrung des Evangeliums durch die Liturgie in der römischen Kirche nimmt Sasse immer wieder auf das Altarsakrament bezug, durch das das Evangelium noch klarer und eindeutiger in der römischen Kirche bewahrt wurde: „Diese Überzeugung von der wunderbaren Erhaltung des Abendmahls Christi in der Kirche vor der Reformation ist die notwendige Voraussetzung von Luthers Kritik der römischen Messe. Ohne sie ist weder die lutherische Abendmahlslehre zu verstehen noch der Abendmahlsgottesdienst der alten evangelischen Kirche, die sonntägliche Feier der vom Opfergedanken gereinigten Messe.“[61]

Im Gegensatz zu gewissen merkwürdigen katechetischen Modellen, wonach die lutherische Kirche irgendwo in der Mitte zwischen Rom und Genf in ihrer Lehre vom Herrenmahl steht, zögerte Sasse nicht, sich eindeutig auf die Seite Roms zu stellen, was die Frage der Realpräsenz angeht. So schreibt er 1967 an Kardinal Bea: „Wir Lutheraner stehen auf Seiten des Papstes, wenn er in ‚Mysterium Fidei‘ den neuen Zwinglianismus bekämpft, so wie Luther den Papst Nikolaus II. lobte für sein christliches Vorgehen mit Berengar.“[62] Sasse kritisierte das Dogma der Transsubstantiation wegen des ihm innewohnenden

58 Vgl. *Sasse*, Abendmahl S.86 Anm.6; Hermann *Sasse*, Zur Lehre vom Antichrist (1952), in: LuthBl 4 (1952) Nr.27 Beilage S.1-13 (= Sasse, Zur Lehre), S.12; *Sasse*, Schisma S.183; Hermann *Sasse*, Luther und das Wort Gottes (1967), in: Friedrich Wilhelm *Hopf* (Hrsg.), Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift von Hermann Sasse, Erlangen 1981 <im folgenden: Sasse, SSc>, S.321-351 (= Sasse, Luther), S.331.

59 *Sasse*, Lutherische Kirche S.7.

60 Vgl. Sasse in einem Brief an Kardinal Bea vom 13.6.1965, zitiert bei *Hopf*, Ringen S.40.

61 *Sasse*, Abendmahl S.80.

62 Zitiert bei *Hopf*, Ringen S.42.

Rationalismus[63], aber gewiß nicht, weil es die Lehre von der Realpräsenz zu massiv zum Ausdruck brächte!

Wegen dieser gemeinsamen Stellung mit Rom kritisierte Sasse die Unionsbemühungen zwischen Lutheranern und Calvinisten aus ökumenischen Gründen, da die weitreichende gemeinsame Basis zwischen Lutheranern und römischen Katholiken dadurch zerstört werde[64].

Es war Hermann Sasses tiefe Überzeugung, daß die römisch-katholische Kirche als eine Kirche, die aus der Kraft der Sakramente lebt, wahrhaft Kirche Jesu Christi ist. Doch genau auf dieser Grundlage entfaltete Sasse nun auch seine scheinbar so wenig opportune Sicht von dem Papst als Antichrist, ein Anliegen, das sich durch seine Schriften bis ans Ende seines Lebens hindurchzieht.

Heutzutage wird die Charakterisierung des Papstes als der Antichrist ja als eine üble persönliche Beschimpfung verstanden, als ein ökumenischer Tabubruch[65]. Viele Theologen sehen es heute als einen besonderen ökumenischen Fortschritt an, daß in ökumenischen Dialogdokumenten die protestantische Seite feierlich erklärt hat, daß der Papst für sie nicht länger der Antichrist sei[66]. Hermann Sasse sah in dieser Angelegenheit jedoch viel tiefer. Für ihn ist die Lehre vom Papst als Antichrist nicht eine persönliche Beleidigung oder ein unbeherrschter Gefühlsausbruch; vielmehr setzt sie die Anerkennung der römischen Kirche als Kirche, die wirklich Kirche Jesu Christi ist, voraus. Nur weil die römische Kirche vom Evangelium lebt, kann der Antichrist in ihrer Mitte erstehen und die Wahrheit mißbrauchen, um seine Irrtümer zu rechtfertigen[67]. Dagegen könnte der Antichrist im liberalen Protestantismus, wo die Inkarnation des Gottessohnes und seine stellvertretende Sühne am Kreuz geleugnet wer-

63 Vgl. *Sasse*, Abendmahl S.92f; Hermann *Sasse*, Zum lutherischen Verständnis der Konsekration (1952), in: *Sasse*, Corpus S.129-145 (= Sasse, Konsekration), S.132.

64 Vgl. *Sasse*, Corpus S.147f.

65 Vgl. dagegen *Sasse*, Zur Lehre S.11; zum Problem eines personalisierten Verständnisses der Lehrverurteilungen vgl. 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, S.278f.

66 Vgl. die Erklärung in dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?": Karl *Lehmann* und Wolfhart *Pannenberg* (Hrsg.), Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (= Dialog der Kirchen Band 4); 3.Auflage, Freiburg im Breisgau/Göttingen 1988 (= LV), S.167 Z.29: „Der Papst ist nicht der Antichrist." Prof. Reinhard Slenczka brach dagegen ein Tabu, als er in der Diskussion zu LV dieser Feststellung widersprach (vgl. Reinhard *Slenczka*, Gerecht vor Gott durch den Glauben an Jesus Christus. Das Verständnis der Rechtfertigung in der evangelischen Kirche und die Verständigung über die Rechtfertigung mit der römisch-katholischen Kirche, in: NZSTh 29 <1987> S.294-316, S.314f) und von daher als Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises sogar seine Unterschrift unter das gesamte Dokument zurückzog; vgl. LV S.171.

67 Vgl. *Sasse*, Was heißt S.85; *Sasse*, Maria S.211; *Sasse*, Konzil als Frage S.32.

den, gar nicht erstehen, weil solche Gruppen längst aufgehört haben, überhaupt Kirche Jesu Christi zu sein.

Warum ist der Papst der Antichrist? Nicht wegen seiner Lebensweise, nicht wegen seiner Persönlichkeit, so betont Sasse, sondern wegen seiner Funktion und seiner Lehre[68]. Es ist die Anmaßung des Menschen, Gottes Platz einnehmen zu wollen, die im Papsttum offenbar wird. Das Papsttum und der Marienkult gehören von daher eng zusammen und werden in ihrer Zusammengehörigkeit besonders klar erkennbar in der Verkündigung des Dogmas der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahr 1950[69], in der für Sasse die apokalyptische Realität des Papstes als des Antichrist noch einmal enthüllt wird. Sasse leugnet dabei nicht, daß es daneben auch noch andere Manifestationen des Antichrist geben mag. So nimmt er wiederholt Bezug auf die drei Formen des Antichrist, die Martin Luther kannte: den Papst, Mohammed und die Schwärmer[70]. Dennoch ist der Antichrist in Rom in seiner schönsten und verführerischsten Form erstanden, mit einer Macht, die nicht verschwindet, wie andere Mächte dies zu tun pflegen[71]. Es ist bemerkenswert wahrzunehmen, wie nachdrücklich Sasse für die Lehre vom Antichrist eintrat. Für ihn war diese Lehre keine Nebensache. Im Gegenteil, so stellte Sasse fest: „Ohne das Wissen um das Geheimnis des Antichrist könnte die Kirche nicht existieren"[72], ja: „An dem Ernst, mit dem eine Kirche und eine Theologie diesem Rätsel gegenüberstehen, entscheidet es sich, ob sie selber ernst genommen werden können."[73] In dieser Hinsicht war die Lehre vom Antichrist für Sasse ein sehr wichtiges Thema für den ökumenischen Dialog, obwohl er gegen Ende seines Lebens eingestand, daß „unsere Ökumenizität noch nicht so weit ist, daß wir ... gemeinsam über Luthers tiefsinnige Lehre vom Antichristen nachdenken können"[74]. Dieses Urteil Sasses besitzt gewiß auch nach 25 Jahren immer noch Gültigkeit.

Sasses Sicht der römischen Kirche als einer wahrhaft katholischen Kirche, wenn auch natürlich nicht der katholischen Kirche, muß nun schließlich noch einmal in zweifacher Hinsicht weiter entfaltet werden.

Zunächst einmal ist das Dogma von der *ecclesia perpetuo mansura* ein wichtiger Hauptgedanke in Sasses Wahrnehmung der römischen Kirche; hier redete Sasse gleichermaßen als Kirchenhistoriker wie als Dogmatiker. Sasse bewunderte insbesondere die Geduld der römischen Kirche: „Patience is one of

68 Vgl. *Sasse*, Zur Lehre S.6.

69 Vgl. a.a.O. S.8; dazu auch Hermann *Sasse*, Successio Apostolica (1956), in: ISC I S.188-204 (= Sasse, Successio), S.191f.

70 Vgl. *Sasse*, Successio S.191 Hermann *Sasse*, Variata semper varianda (1970), in: LuthBl 22 (1970) Nr.101 S.81-98 (= Sasse, Variata), S.87.

71 Vgl. *Sasse*, Ist der Papst S.14; Hermann *Sasse*, Oekumenische Fragen (1956), in: LuthBl 8 (1956) Nr.40 S.3-18, S.10.

72 *Sasse*, Zur Lehre S.4.

73 *Sasse*, Ist der Papst S.14.

74 *Sasse*, Konfessionskirchen S.66f.

the things that distinguish the church from the sect. The sect must have everything at once. It cannot wait, because it has no future. The Church can wait; for it has a future."[75] Rom denkt in Größenordnungen von Jahrzehnten und Jahrhunderten, während protestantische ökumenische Theologen versuchen, stets alles sofort zu erreichen, indem sie eine Kompromißformel nach der anderen verfassen, die meistens das Papier nicht wert sind, auf dem sie geschrieben sind[76]. Für Sasse hat sich die Art und Weise, in der Rom mit der Theologie umgeht, nicht nur in der Vergangenheit als qualitativ besser herausgestellt, sie erscheint ihm auch um so bedeutungsvoller für die Zukunft. Während das Profil der meisten protestantischen Kirchen verschwindet, wächst die Bedeutung Roms für die gesamte Christenheit mehr und mehr; von daher sind die protestantischen Kirchen von dem, was in Rom geschieht, selber unmittelbar betroffen. Dies bedeutet auf der anderen Seite, daß „eine schwere Verantwortung auf den Schultern unserer Römischen Brüder" ruht, ja, so fährt Sasse im Blick auf die fortschreitende Selbstauflösung des Protestantismus fort: „Das künftige Schicksal der Christenheit wird wohl in Rom entschieden"[77].

Dieses Zitat verweist uns bereits auf einen anderen Aspekt von Sasses Wahrnehmung der römischen Kirche: die Idee und die Erfahrung einer Schicksalsgemeinschaft unter den Kirchen, die bereits in einem Brief des Patriarchen von Konstantinopel im Jahr 1920 angesprochen worden war[78]. Besonders gegen Ende seines Lebens nimmt Sasse gerne auf diese Schicksalsgemeinschaft Bezug. So schreibt er an Kardinal Bea ein Jahr vor dessen Tod: „Ich habe vor allem eins gelernt, dies nämlich, daß wir alle sozusagen in einem Schiff sitzen, daß wir alle die Jünger sind, die schreien: Herr, hilf uns, wir verderben, und daß wir alle den einen Herrn bei uns haben, der Sturm und Wellen gebieten kann"[79]. Schon bevor das Konzil begann, hatte Sasse geschrieben: „there is a solidarity of sin and guilt, of divine judgment and human suffering which still binds together those who confess Christ as Lord and Saviour, even if other bonds have been broken."[80] Diese Solidarität, so erkannte Sasse, bezieht sich allerdings auch darauf, daß der Teufel in der lutherischen Kirche ebenso aktiv ist wie in der römischen Kirche, daß es in beiden Kirchen dieselben kirchenzerstörenden Entwicklungen gibt, ja daß ein möglicher Zusammenbruch der römischen Kir-

75 *Sasse*, Movement S.7. („Geduld ist ein Kennzeichen, das die Kirche von der Sekte unterscheidet. Die Sekte muß alles auf einmal haben. Sie kann nicht warten, weil sie keine Zukunft hat. Die Kirche kann warten; sie hat nämlich eine Zukunft.")

76 Vgl. ebd.

77 *Sasse*, Konzil S.21.

78 Vgl. *Sasse*, Rom S.81; *Sasse*, Konzil S.4; vgl. auch *Sasse*, Nach dem Konzil S.237.

79 Zitiert aus einem Brief vom 5.12.1965 bei *Hopf*, Ringen S.42.

80 Hermann *Sasse*, The Second Vatican Council, in: RTR 20 (1961) S.33-41, S.40. („Da ist eine Solidarität von Sünde und Schuld, von göttlichem Gericht und menschlichem Leiden, die noch immer jene verbindet, die Christus als Herrn und Heiland bekennen, auch wenn andere Bindungen zerbrochen sind.")

che eine Katastrophe für die gesamte Christenheit wäre[81]. Aber gerade wegen dieser Schicksalsgemeinschaft ist ein gegenseitiger Liebesdienst der Kirchen untereinander so wichtig, ein Liebesdienst, der im Warnen, im Ermahnen und im Gebet füreinander besteht[82]. Von daher beklagte Sasse andererseits: „die Kirchen sind nach unserer Meinung Schwestern, die einander helfen müssen. Warum hören wir nicht ein Wort der Warnung vor der Zerstörung der Sakramente in so vielen unserer protestantischen Kirchen? Warum sagen sie uns nicht, welche Sünde wir begehen, wenn wir Frauen zum Amt der Kirche ordinieren ...?"[83] Nein, diese Worte sind kein taktisches Geplänkel, sie sind nicht Ausdruck einer Jagd nach möglichen Verbündeten; nein, diese Worte bringen eine tiefe geistliche Sicht der *Una Sancta* zum Ausdruck, die Sasse dazu bereit machte, den Dienst seiner römischen Brüder zu erbitten, auf das zu hören, was die römische Kirche auch ihm zu sagen hatte, ja sich von dieser Kirche gar zur Buße rufen zu lassen. Hier zeigte sich Sasse noch einmal als wahrhaft katholischer Mann der Kirche.

So können wir in diesem kurzen Überblick Hermann Sasses tiefe Überzeugung wahrnehmen, daß die römische Kirche und ihre Theologie von der lutherischen Theologie nicht außer acht gelassen werden dürfen, sondern eine beständige Anfrage und Herausforderung für sie darstellen. Die römische Kirche und ihre Theologie können und dürfen nicht ignoriert werden, weil die Geschichte der römischen Kirche auch die Geschichte unserer lutherischen Kirche ist, weil die Selbstsicht der römischen Kirche als die katholische Kirche die Lutheraner beständig dazu nötigt, darauf zu antworten und gegenüber den Ansprüchen des Papstes Stellung zu beziehen. Darüber hinaus können die römische Kirche und ihre Theologie nicht ignoriert werden, weil die Funktion der Liturgie und die Bedeutung der Sakramente in der römischen Kirche in massiver Weise die gegenwärtige Praxis der lutherischen Kirche in Frage stellt, und weil Roms Selbstbewußtsein und die damit zusammenhängende Gelassenheit gewiß auch der lutherischen Kirche als Vorbild dienen können. Schließlich kann die römische Kirche natürlich auch darum nicht von der lutherischen Kirche ignoriert werden, weil beide Kirchen viel zu eng in ihrem gemeinsamen Geschick miteinander verbunden sind, als daß sie einander auf lange Sicht außer acht lassen könnten.

Zu all dem muß schließlich noch Sasses lebenslanges Ringen um die Lehre von der Heiligen Schrift hinzugefügt werden.[84] Dabei war für Sasse die römisch-katholische Bibelbewegung immer wieder ein besonderer Bezugspunkt. Sasse erhielt in seinem Bemühen entscheidende Impulse von Rom, ohne daß er

81 Vgl. *Sasse*, Heilige Kirche S.293; dazu auch Sasse in einem Brief an Dr. Renner vom 3.12.1968: „in Amerika, wo in den Lutherischen Kirchen der Teufel los ist wie in der Römischen Kirche" (zitiert bei *Hopf*, Ringen S.44).

82 Vgl. *Sasse*, Konzil S.18.

83 A.a.O. S.22f.

84 Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von *Hopf*, Ringen.

jemals die klare Trennungslinie in der Lehre von der Heiligen Schrift übersehen hätte, trotz alles gegenseitigen Einverständnisses in der Annahme der Bibel als dem inspirierten Wort Gottes.

Daß Rom wie die lutherische Kirche eine bewußt dogmatische Kirche ist und daß eben diese eindeutige Gründung auf dem Dogma der Alten Kirche Rom und Wittenberg fest miteinander verbindet, ja sie näher zusammenstehen läßt als Luther und die modernen Protestanten – diese Erkenntnis war für Sasse von Anfang an selbstverständlich und wichtig.[85] Sasse verließ sich lange auf die Unzerstörbarkeit dieses Fundamentes in der römischen Kirche und war um so geschockter, als er gegen Ende seines Lebens beobachten mußte, was ihm immer unmöglich erschien, nämlich daß dieses dogmatische Fundament in der römischen Kirche zu zerbersten begann, wie dies zuvor schon in den protestantischen Kirchen geschehen war.

Die gemeinsame Gründung beider Kirchen auf dem Dogma der Alten Kirche war für Sasse stets selbstverständlich; dagegen war es für ihn am Anfang ganz und gar nicht selbstverständlich, war für ihn vielmehr aufregend mitzuerleben, daß und wie die Bibel in der römischen Kirche wiederentdeckt wurde, nicht bloß in der Praxis der Gemeinden, sondern besonders auch in der theologischen Durchdringung und Anwendung des Dogmas von der Inspiration der Heiligen Schrift zu einer Zeit, als die Protestanten dieses Dogma längst aufgegeben hatten.[86]

Einerseits konnte Sasse sehr kritische Worte finden, wenn er davon sprach, wie das Modernistenproblem in der römischen Kirche zu Beginn dieses Jahrhunderts behandelt worden war. Ohne selber mit diesen Modernisten besonders zu sympathisieren, wandte sich Sasse deutlich gegen den Versuch, auf die Fragen der Modernisten damit zu reagieren, daß man in autoritärer Weise die Ergebnisse der Bibelforschung vorschrieb, statt diese Fragen ernst zu nehmen und sie entsprechend zu beantworten.[87]

Andererseits war Sasse um so erfreuter über die päpstliche Enzyklika *Divino afflante spiritu*, die von Kardinal Bea verfaßt und von Pius XII. 1943 veröffentlicht wurde. In dieser Enzyklika sind die achtbaren Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils über die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift aufgenommen, ernst genommen und vertieft. Zugleich wird in der Enzyklika jedoch auch eine Öffnung hin zu einer historischen Erforschung der Bibel vollzogen, wobei dieselben Methoden wie in der protestantischen Exegese anerkannt werden.[88] Sasse hoffte lange, daß dieser grundlegende Ansatz von *Divino afflante spiritu* eine echte Alternative sein könnte gegenüber dem modernen protestantischen Bibelverständnis auf der einen Seite, das die Lehre von

85 Vgl. *Sasse*, Konfessionskirchen S.34.

86 Vgl. *Sasse*, Autorität S.127.

87 Vgl. *Sasse*, Rome S.38f; *Sasse*, Ende S.283.

88 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.236f; *Sasse*, Heil S.316.

der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel längst aufgegeben hatte und die protestantische Theologie damit in eine existentielle Krise gestürzt hatte, und gegenüber dem protestantischen Fundamentalismus auf der anderen Seite.[89]

Sasses Hoffnungen schienen sich anfangs auch zu erfüllen, als die Bedeutung der Heiligen Schrift in der täglichen Praxis der Kirche in Rom wiederentdeckt wurde. Mit einem gewissen Amüsement bemerkte Sasse, daß die römische Kirche nunmehr Ablässe für das Lesen der Bibel gewährte[90], während die protestantischen Kirchen auf dem besten Wege waren, die Heilige Schrift in ihrer Praxis zu verlieren. Die römisch-katholischen Exegeten hatten ihren Forschungsrückstand schnell aufgeholt und begannen, qualitativ besseres exegetisches Material zu veröffentlichen als die Protestanten. Gleichzeitig verlieh die Bibelbewegung auch der ökumenischen Bewegung in der römischen Kirche einen wichtigen Aufschwung.[91]

In den 60er Jahren folgte für Sasse jedoch bald die Enttäuschung. Einerseits mußte er erleben, daß die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht die tiefe Sicht der Heiligen Schrift aufnahm, die er in *Divino afflante spiritu* gefunden hatte. Die Feststellungen des Konzils zur Heiligen Schrift, insbesondere zum Alten Testament, waren viel oberflächlicher, als er es erwartet hatte und als er es zudem erhofft hatte nach den vorbereitenden theologischen Studien von Kardinal Bea.[92] Zudem wurde das *sola scriptura*-Prinzip in *Dei Verbum* ausdrücklich verworfen.[93] Zum anderen war Sasse darüber hinaus jedoch enttäuscht von der unkritischen Übernahme der Resultate der protestantischen Exegese durch die römisch-katholischen Wissenschaftler, die zur Folge hatte, daß die radikale Bibelkritik auch in der römisch-katholischen Kirche ihren Einzug hielt, mit dem Ergebnis, daß Rom sich auf den Weg begab, die Heilige Schrift wieder auf demselben Wege zu verlieren, auf dem die Protestanten sie schon verloren hatten.[94]

Dennoch blieb Sasse sein Leben lang dankbar für die Anregungen, die er von römisch-katholischen Forschern wie Lagrange, Bea und anderen bei seiner Untersuchung der Lehre von der Heiligen Schrift erhalten hatte. In einem Brief an Kardinal Bea schreibt Sasse: „In diesem Sinne suchen wir Lutheraner heute die Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift neu zu begründen. Wir müssen es in Dankbarkeit bezeugen, daß wir dabei die tiefsten

89 Vgl. *Sasse*, Rome S.41-43; dazu auch *Wenz*, Beitrag S.106 Anm.49: „Sehr positiv nahm Sasse ... die Öffnung Roms gegenüber der modernen Exegese bei gleichzeitigem Festhalten an der Inspirationslehre auf."

90 Vgl. *Sasse*, Autorität S.136.

91 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.237.

92 Vgl. *Sasse*, Konzil S.9, 16f; dazu auch *Sasse*, Luther S.335f mit Anm.24.

93 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.243.

94 Vgl. Hermann *Sasse*, Brief an einen deutschen lutherischen Bischof (1969), in: LuthBl 21 (1969) Nr.98, S.81-108 (= Sasse, Brief), S.105.

Anregungen von katholischer Seite empfangen haben ...“ „Wir haben viel von Ihnen gelernt und werden es noch weiter tun.“[95]

So hielt die Frage der Heiligen Schrift Hermann Sasse bis ans Ende seines Lebens fest. Dabei bleibt die Frage, in welcher Hinsicht die römische Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift für uns in der lutherischen Kirche fruchtbar gemacht werden kann, auch 25 Jahre nach Sasses Tod brennend. Besonders in seiner Sicht der Lehre von der Heiligen Schrift hat Sasse deutlich gemacht, was für eine beständige Herausforderung die römische Kirche für uns immer wieder darstellt. Es ist gewiß ratsam für uns, unseren eigenen ökumenischen Horizont auch, was diese entscheidende Frage betrifft, von Hermann Sasse erweitern zu lassen.

III.

Die lutherische Kirche kann von der römischen Kirche eine Menge in bezug auf die Lehre von der Heiligen Schrift lernen – das ist im Grunde genommen eine unglaubliche Behauptung von Hermann Sasse, die die radikale Veränderung widerspiegelt, durch die die römische Kirche solch eine Herausforderung für die Protestanten, ja sogar für die lutherische Kirche wurde. Was die Protestanten auf der einen Seite leichtfertig aufgegeben hatten, wurde nun von Rom auf der anderen Seite wiederentdeckt. Dies ist gewiß die eine Seite der Medaille; doch für Hermann Sasse war diese Beobachtung keinesfalls ein Anlaß für eine romanisierende oder ökumenische Schwärmerei. Im Gegenteil ist für Sasse das Verständnis der Heiligen Schrift zugleich auch der entscheidende Punkt, der Rom von der lutherischen Kirche trennt; oder genauer gesagt ist dieser entscheidende Trennungspunkt die Frage nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und Heiliger Kirche.[96]

Mit derselben Intensität, mit der Sasse die römische Kirche als eine Herausforderung für die lutherische Kirche darstellte, stellt er zugleich auch den Anspruch der römischen Kirche selbst in Frage, arbeitet gründlich die verschiedenen Grundentscheidungen beider Kirchen heraus und kritisiert die römische Kirche mit großer Klarheit und Schärfe gerade aus ökumenischer Solidarität heraus. Nein, er übt niemals Kritik aus einer Position der Arroganz, sondern vielmehr aus Trauer darüber, daß die römische Kirche nicht dazu in der Lage ist, eine wirkliche Alternative zu den Verheerungen des Protestantismus zu bieten, eine Alternative, die Sasse für so dringend nötig hielt. Tatsächlich bleibt Sasse gerade auch in seiner Kritik ein wahrer Katholik, einer, der darum weiß, daß er der römischen Kirche unendlich näher als dem liberalen Protestantismus steht, und der sich gerade darum so leidenschaftlich mit Rom auseinandersetzt.

95 Aus einem Brief vom 13.6.1965, zitiert bei *Hopf*, Ringen S.39 und 38.

96 Vgl. *Sasse*, Autorität S.120; *Sasse*, Sources S.12.

Schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt erkannte Sasse die Bedeutung des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Heiliger Kirche als der entscheidenden Frage für die Vereinigung der Kirchen. Im Jahr 1934 sagte er in einem Vortrag vor dem Fortsetzungsausschuß der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: „Wenn wir uns darüber einig wären, was die Kirche und das Wort Gottes ist, und in welchem Verhältnis beide zueinander stehen, dann stünde der Einigung unserer Kirchen nichts, aber auch gar nichts mehr im Wege. ... Denn hier haben wir es nicht mit einer der vielen theologischen Streitfragen zu tun, die es in der Kirche immer gegeben hat und immer geben wird, sondern mit der Frage, an der einst die Einheit der abendländischen Kirche zerbrach, als die Reformation sie an die Christenheit richtete."[97]

Genau diese Frage wurde für Sasse wieder bedeutsam bei der Verkündigung des Mariendogmas 1950 und beim Zweiten Vatikanischen Konzil; immer und immer wieder nimmt Sasse in diesem Zusammenhang auf diese Frage Bezug. Für Sasse steht hier ein eschatologischer Autoritätenkonflikt auf dem Spiel[98], denn wo göttliche und menschliche Autorität auf dieselbe Ebene gesetzt werden, dort werden der Schwärmerei alle Türen geöffnet. Immer wieder zitiert Sasse daher aus einer seiner Lieblingsstellen aus dem Schmalkaldischen Artikeln: „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren fur den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben ...; ... das Bapsttum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rühmet, „alle Rechte sind im Schrein seines Herzen" ... Summa: der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht."[99]

Für Sasse ist es pure Schwärmerei, wenn der Papst oder ein Konzil oder das gläubige Empfinden der Kirche eine Offenbarungsquelle werden. Für Sasse ist die Reaktion eines der Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit beim Ersten Vatikanischen Konzil, Bischof Riccio, ein typisches Beispiel solcher Schwärmerei: Nachdem er zunächst gegen dieses Dogma gestimmt hatte, fiel er nach dem Mehrheitsvotum des Konzils vor dem Papst nieder und sagte: „Jetzt glaube ich, hl. Vater."[100]

---

97 Hermann *Sasse*, Die Kirche und das Wort Gottes. Zur Lehre vom Worte Gottes (1934), in: LuthBl 33 (1981) Nr.123/124 S.3-15, S.3.

98 Vgl. zu dieser Frage die grundlegende Untersuchung von Armin *Wenz*, Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (= FSÖTh Band 75), Göttingen 1995.

99 A.S. III,8 (BSLK S.453-455); vgl. dazu *Sasse*, Successio S.192f; *Sasse*, Das Zweite S.123; *Sasse*, Nach dem Konzil S.246; *Sasse*, Luther S.342.

100 *Sasse*, Autorität S.126.

Gegen diese Schwärmerei stellte Sasse mit großem Ernst das lutherische *sola scriptura* und wandte sich damit gegen die Selbstüberhöhung des Menschen, die er in dieser römischen Form der Schwärmerei erkannte.[101] Damit wandte er sich auch gegen ein ungeschichtliches Verständnis des christlichen Dogmas, wie es unübertroffen im letzten Jahrhundert von Henry Kardinal Manning, dem Erzbischof von Westminster, zum Ausdruck gebracht worden war, der die Meinung vertreten hatte: „Man muß die Geschichte durch das Dogma überwinden."[102] Dagegen unterstrich Sasse stets die historische Begründung des Glaubens und betonte die Bedeutung des *sola scriptura* besonders auch wegen der Geschichtlichkeit der Offenbarung.

Natürlich bemerkte Sasse auch die scharfsinnigen Versuche auf römischer Seite, die strikte Alternative von Schrift und Kirche durch ein erneuertes Traditionsverständnis zu überwinden. Nach der sogenannten Ein-Quellen-Theorie ist die Heilige Schrift die einzige Offenbarungsquelle, die von der Kirche erläutert und entfaltet wird. Demnach sind Schrift und Tradition nicht zwei getrennte Quellen, sondern die Schrift ist Tradition, die sich auswirkt in der weiteren Kirchengeschichte.[103]

Obwohl dieser Gedanke zunächst faszinierend klingt, wird er von Sasse vor allem aus zwei Gründen deutlich abgelehnt. Zum einen ist diese Theorie historisch unhaltbar, da der *sensus litteralis* des Konzils von Trient dadurch auf den Kopf gestellt wird, wenn dessen Beschlüsse mit Hilfe dieser Theorie interpretiert werden[104] – und Sasse reagierte stets sehr allergisch, wenn die Theologie Geschichte zugunsten einer besonderen Theorie verdrehte. Zum anderen war die ganze Diskussion der Ein-Quellen-Theorie für Sasse nur ein Scheingefecht, da auch diese Theorie etwas völlig anderes als das *sola scriptura*-Prinzip zum Ausdruck brachte. Letztlich postuliert diese Theorie sogar drei Quellen statt zwei, denn das gläubige Empfinden der Kirche – d.h. das Lehramt der Kirche – kommt zu den beiden anderen Quellen noch dazu.[105] Für Sasse war das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahr 1950 schon eine eindeutige Verifizierung dieser Sicht der Dinge, denn der Inhalt dieses Dogmas ist offenkundig nicht der Heiligen Schrift entnommen.[106] Erst recht sah sich Sasse durch das Dokument *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils in seinen Vermutungen bestärkt, da in diesem Dokument die Ein-Quellen-Theorie gerade nicht angenommen wird, sondern vielmehr die Lehrautorität der Kirche gestärkt und damit das *sola scriptura* definitiv zurückgewiesen wird.[107]

101 Vgl. *Sasse*, Heilige Kirche S.311.

102 A.a.O. S.298; vgl. auch *Sasse*, Variata S.81.

103 Vgl. *Sasse*, Sources S.3ff.

104 Vgl. a.a.O. S.5ff.

105 Vgl. *Sasse*, Konzil S.17.

106 Vgl. *Sasse*, Sources S.9ff.

107 Vgl. Sasse in einem Brief aus dem Jahr 1966, zitiert bei *Hopf*, Ringen S.47.

Aus Sasses Sicht wurde alle ökumenische Schwärmerei in dieser Frage durch das Konzil unterbunden; einmal mehr wurde deutlich, daß dort, wo nicht Christus allein der unfehlbare Lehrer ist, die Grundlage der Reformation verlassen ist.[108]

In Verbindung mit der Frage von Schrift und Kirche wurde die gesamte römisch-katholische Ekklesiologie von Sasse kritisch unter die Lupe genommen.

Mit dem Eintritt Roms in die ökumenische Bewegung wurde ein faszinierendes neues ökumenisches Programm auf den Tisch gelegt, bei dem Rom die getrennten Brüder einlädt, in eine Kirche zurückzukehren, die bereit ist zur Reformation und zu einer gewissen Flexibilität, wenn diese dazu beiträgt, die sichtbare Einheit der Kirche wiederherzustellen.[109]

Während der frühe Sasse den Gedanken einer sichtbaren Einheit der Kirche noch mit einer gewissen Sympathie betrachtete, erkannte er bald, daß die Erwartung einer solchen sichtbaren Einheit der Kirche eine Art von chiliastischer Schwärmerei war, die mit der rechten lutherischen Lehre von der Kirche unvereinbar ist, wonach die Kirche unter den Gnadenmitteln verborgen bleibt und sich nur durch die Gegenwart des auferstandenen Herrn bestimmen läßt[110]: *ubi Christus, ibi ecclesia.*[111]

Von diesem Standpunkt aus kritisierte Sasse heftig einen Kirchenbegriff, der ausgeht von dem Verständnis der Kirche als dem Leib Christi. Dieser Kirchenbegriff wurde besonders im 19. Jahrhundert in der römischen Kirche verwendet, um die Sichtbarkeit der Kirche zu begründen. Sasse zeigte, daß im Verlauf der Kirchengeschichte und in den liturgischen Texten dieser Kirchenbegriff niemals vorher eine entscheidende Rolle gespielt hatte, sondern daß die Kirche vielmehr hauptsächlich als das Volk Gottes angesehen wurde.[112] Von daher nahm Sasse mit Freuden wahr, daß das Zweite Vatikanische Konzil wieder zu diesem Verständnis der Kirche als dem Volk Gottes zurückkehrte.[113]

Aus seiner ekklesiologischen Sicht der Dinge heraus zeigte Sasse gleichermaßen jedoch auch eine große Zurückhaltung gegenüber dem häufigen Gebrauch des Ausdrucks *fratres sejuncti*, getrennte Brüder, in römischen ökume-

---

108 Vgl. *Sasse*, Sources S.12; dazu auch *Sasse*, Successio S.191f.

109 Vgl. *Sasse*, Das Zweite S.120, 123; *Sasse*, Heil S.318.

110 Vgl. die Anmerkung Hopfs in ISC I S.167 zu Sasses Aufsatz „Kirche und Kirchen" aus dem Jahr 1930; dazu auch *Sasse*, Konzil als Frage S.38; *Sasse*, Nach dem Konzil S.245f; *Sasse*, Corpus S.28f.

111 „Wo Christus ist, da ist die Kirche" – vgl. Hermann *Sasse*: Ubi Christus, ibi ecclesia. Eine Ansprache aus dem Jahr 1929 (1929), in: LuthBl 16 (1964) Nr.81 S.37-40, S.39; *Sasse*, Kirche S.11; Hermann *Sasse*, Die Kirche an der Jahreswende (1938), in: LuthBl 22 (1970) Nr. 99, S.1-5; *Sasse*, Luthers Glaube S.235.

112 Vgl. Hermann *Sasse*, The Second Vatican Council (II), in: RTR 20 (1961) S.65-78 (= Sasse, Second II), S.68f; *Sasse*, Frage S.73f.

113 Vgl. *Sasse*, Konzil S.7.

nischen Stellungnahmen seit Johannes XXIII.[114] Für Sasse war diese Formulierung ein programmatischer Ausdruck des neuen ökumenischen Ansatzes Roms. In gewisser Weise akzeptierte Sasse diesen Ausdruck auch sehr gerne und sprach nach 1960 häufig von den getrennten Brüdern in Rom.[115]

Andererseits war dieser Ausdruck für Sasse zugleich auch irreführend. Aus der Sicht eines Kirchengeschichtlers zeigte Sasse, daß dieser Ausdruck nur auf das Phänomen des Schismas angewandt werden kann, nicht jedoch auf das der Häresie. Luther und die lutherische Kirche wurden jedoch nicht als Schismatiker, sondern als Häretiker verurteilt; wäre es von daher nicht unehrlich, diese Tatsache zu verschleiern.[116] Gleichzeitig bedeutet der Gebrauch dieses Ausdrucks für alle nichtrömischen Kirchen Sasse zufolge ein Herunterspielen der wirklichen Häresien. Von daher fragt Sasse, ob es wirklich legitim sei, alle Mitgliedskirchen des Weltrats der Kirchen „getrennte Brüder" zu nennen.[117] Sasse sah von daher die Gefahr, daß bestehende Differenzen dadurch bagatellisiert würden und man selber auf Illusionen hereinfalle, wenn dieser Ausdruck „getrennte Brüder" zu großzügig von Rom verwendet werde, ja, diese Gefahr sah Sasse um so mehr, wenn die Grenzen der Kirche völlig aufgelöst und sogar Heiden von der römischen Kirche vereinnahmt würden, wie Sasse dies in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils feststellen zu können meinte.[118] Obwohl Sasse mit Freuden den Geist der brüderlichen Liebe wahrnimmt, wie er im Konzil zum Ausdruck kommt,[119] blieb er doch nüchtern genug, um die entscheidenden Hindernisse, die noch zwischen den Kirchen bestehen, zu erfassen und zu benennen. Was die grundlegende Unterscheidung zwischen der Kirche auf der einen Seite und Christus und seinem Wort auf der anderen Seite aufhebt, ist vor allem der Versuch der Kirche, sich in ihrer Sichtbarkeit und ihrer praktischen Funktion als Offenbarungsquelle unabhängig zu machen. Diese Aufhebung der Unterscheidung von Kirche und Christus und seinem Wort bleibt aus Sasses Sicht eine grundlegende Differenz zwischen Rom und Wittenberg.[120]

---

114 Sasse führt den offiziellen Gebrauch dieses Ausdrucks zurück auf Kardinal Bea: „Der bedeutende Beitrag Kardinal Beas zur Ekklesiologie des Vaticanum II ist die Einführung des Begriffs ‚getrennte Brüder' – fratres sejuncti" (*Sasse*, Heil S.317; vgl. *Sasse*, Das Zweite S.116). Sasse weiß allerdings darum, daß dieser Ausdruck in privatem Rahmen schon um 1930 gebraucht wurde, vgl. *Sasse*, Rom S.86f, dazu auch *Sasse*, Frage S.81 und sogar schon *Sasse*, Ist der Papst (1950!) S.8. Gottfried *Maron*, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (= KiKonf Band 15), Göttingen 1969 S.118f hat gezeigt, daß dieser Ausdruck in der römischen Kirche schon vom 17. Jahrhundert an gebraucht worden ist!

115 Vgl. z.B. *Sasse*, Heilige Kirche S.295; *Sasse*, Konzil S.21.

116 Vgl. *Sasse*, Second II S.74-76; *Sasse*, Frage S.82f.

117 Vgl. *Sasse*, Konzil S.20.

118 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.245-247.

119 Vgl. *Sasse*, Rom S.87.

120 Vgl. *Sasse*, Frage S.74-83.

Das Verhältnis von Schrift und Kirche, die Frage der Sichtbarkeit der Kirche und ihrer Funktion als Offenbarungsquelle – wir merken, daß Sasse andere Wege in seiner Kritik an der römischen Kirche ging und daß er dabei zugleich viel tiefer stieß als die übliche protestantische Konfessionspolemik. Im Vergleich dazu treten andere Themen der konfessionellen Kontroverse bei Sasse in der Tat in den Hintergrund, wie zum Beispiel die Probleme des Amtes, des Meßopfers und der Marienverehrung. Nichtsdestoweniger erkannte Sasse, wenn er diese Themen ansprach, die wirklichen Probleme sehr genau und gab sich nicht mit einer oberflächlichen Diagnose zufrieden.

Was die Frage des Amtes angeht, ist es besonders der historische Romantizismus, der Sasse verärgerte und der für ihn eine Verkehrung des Amtes bedeutete. Sasse konnte die Begründung der Lehre vom Primat des Papstes durch eine historische Fälschung „die schwere, unbereute Sünde der Römischen Kirche“[121] nennen; doch konnte er ebenso aufgebracht sein angesichts der Naivität, mit der sogar Lutheraner sich faszinieren lassen von apostolischen Sukzessionslisten und klerikalen Stammbäumen, ohne dabei wahrzunehmen, wie sie dadurch auf historische Seifenblasen und dogmatisch höchst fragwürdige Konstruktionen hereinfallen.[122] Dabei war Sasse jedoch achtsam genug, um wahrzunehmen, daß die römische Kirche in dieser Hinsicht, trotz ihres fragwürdigen Sukzessionsverständnisses, sehr viel fundierter argumentierte als etwa die Anglikaner oder gewisse hochkirchliche Lutheraner.[123]

Natürlich kritisierte Sasse auch das Meßopfer; doch beschränkte er sich hier ebenfalls nicht auf eine Kritik der klassischen römischen Lehre, sondern befaßte sich auch mit den neueren Theorien der repraesentatio des Opfers Christi im Sakrament, wie sie von römischen und lutherischen Theologen entworfen worden waren. Aus Sasses Sicht wird die historische Einmaligkeit des Opfers von Golgatha auch durch diese Theorien massiv gefährdet[124]; abgesehen davon sind sie auch aus exegetischer Sicht einfach nicht zu halten.[125]

Letztlich erkannte Sasse im Meßopfer ebenso wie in den Perversionen der Marienverehrung[126] und dem Papstkult dasselbe Grundübel: die Selbstüberhöhung des heidnischen, natürlichen Menschen, der sich selbst an Gottes Stelle setzt und bei seinem eigenen Heil zumindest mitwirken will. In dieser Hinsicht besteht zwischen all diesen Entartungen ein tiefer innerer Zusammenhang.[127]

121 *Sasse*, Luther S.328; vgl. *Sasse*, Peter S.222ff.

122 Vgl. *Sasse*, Successio S.202.

123 Vgl. a.a.O. S.201; dazu auch *Sasse*, Das Zweite S.121.

124 Vgl. Hermann *Sasse*, This is My Body. Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar (1959); Revised Australian edition; 2.Auflage, Adelaide, South Australia 1981, S.309.

125 Vgl. *Sasse*, Abendmahl S.91.

126 Vgl. *Sasse*, Maria S.208f; Hermann *Sasse*, Zur Lehre vom Heiligen Geist (1960), in: LuthBl 12 (1960) Nr.66 S.87-106; S.103.

127 Vgl. *Sasse*, Abendmahl S.92; *Sasse*, Maria S.206, 213f; *Sasse*, Zur Lehre S.10f; *Sasse*, Konsekration S.135.

Doch es war nicht diese klassische Liste von Kontroversfragen, die Sasse am Ende seines Lebens im Blick auf Rom am meisten bewegte, sondern vielmehr die Entwicklung in der römischen Kirche während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, eine Entwicklung, die Sasse selbst noch eine kurze Zeit zuvor für völlig unmöglich gehalten hatte und die ihn immer mehr Sympathie für die konservativen Kritiker dieses Konzils empfinden ließ.[128]

Während es bisher möglich gewesen war, die klassischen Kontroverspunkte zwischen den Kirchen auf einer gemeinsamen dogmatischen Grundlage zu diskutieren, fing Rom nunmehr während und nach dem Konzil an, eine ganze Reihe der Positionen aufzugeben, in denen Rom und die lutherische Kirche bisher übereingestimmt hatten und die im Grunde genommen die Kirche überhaupt zur Kirche machen.

Es sind vor allem drei massive Kritikpunkte, die Sasse gegenüber dem konziliaren und nachkonziliaren Prozeß vorbrachte:

Zunächst einmal kritisierte Sasse die völlige Ausblendung des Phänomens der Häresie in den Dokumenten des Konzils. Obwohl ihr pastoraler Stil gewiß gerechtfertigt war, war für Sasse die fehlende Beachtung dieses Grundphänomens ein Symptom einer schrecklichen Erkrankung, der Krankheit des Verfalls der Lehrsubstanz, von der die römische Kirche nun ebenfalls betroffen sei.[129] Immer und immer wieder gebraucht Sasse in diesem Zusammenhang den Ausdruck „Krankheit“[130], um zu beschreiben, was er in Rom beobachtete. Mit diesem Ausdruck verwies er gleichermaßen auf die Infektion, die aus dem Bereich des Protestantismus kam, wie auf die Nachwirkungen dieser Entwicklung, die die römische Kirche in ihrer ganzen Existenz bedrohten. Sasse konnte in Anbetracht der Verharmlosung aller lehrmäßigen Unterschiede in Rom nur den Kopf schütteln, als ob selbst die Grenzen zwischen den verschiedenen Weltreligionen einfach mit Hilfe von Dialogen überwunden werden könnten. Für Sasse war dies einfach eine unendliche Naivität, die keinen Raum läßt für den Ruf zur Buße und statt dessen Diskussionen zu einem neuen Gnadenmittel erklärt.[131]

Doch dies war für Sasse noch nicht einmal der wichtigste Kritikpunkt. Für ihn war es noch schlimmer, den Heilsuniversalismus wahrzunehmen, wie er in *Lumen Gentium* propagiert wird, der das Heil auch außerhalb der Kirche, auch ohne Taufe und Buße verspricht und erklärt, daß selbst Heiden in den Himmel

128 Vgl. *Sasse*, Nach dem Konzil S.240f.

129 Vgl. *Sasse*, Brief S.100; *Sasse,* Konzil S.20.

130 Vgl. *Sasse*, Konfessionskirchen S.39, 64; *Sasse*, Brief S.100; vgl. auch Sasse in seinem letzten Brief an Kardinal Bea vom 16.9.1968: „Die schwere Krankheit der Zersetzung des dogmatischen Gehalts des christlichen Glaubens, an der die gesamte Christenheit aller Konfessionen leidet ...“ (zitiert bei *Hopf*, Ringen S.42).

131 Vgl. Hermann *Sasse*, Offener Brief <An Herrn Landesbischof D. theol. Hermann Dietzfelbinger, München> (1968), in: LuthBl 20 (1968) Nr.94 S.76-87, S.83; *Sasse*, Konfessionskirchen S.66; *Sasse*, Brief S.101.

kommen können, wenn sie denn nur ein anständiges Leben geführt haben.[132] Sasse stellte fest, daß dadurch die Lehre des Tridentinums von der Sünde und von der Taufe, das alte Prinzip *extra ecclesiam nulla salus*, ja sogar das Erste Gebot praktisch abgeschafft werden, daß die Heilslehre damit ganz und gar aus den Angeln gehoben wird.[133] Mit Sarkasmus erklärte Sasse, daß es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil selbst für einen anständigen Heiden oder Atheisten fast unmöglich sei, noch zur Hölle zu fahren.[134] Hier wird vom Konzil ein zuvor bestehender Grundkonsens zwischen den Kirchen leichtfertig aufgehoben. Mit großer Traurigkeit beobachtete Sasse, daß zusammen mit einem solchen „Ablaß" gegenüber den heidnischen Religionen die schwärmerischen ökumenischen Konzeptionen des Weltrats der Kirchen auch in der römischen Kirche ihre fröhliche Urständ feierten.[135]

In Sasses letzten Schriften findet man schließlich jedoch auch noch einen dritten massiven Kritikpunkt, insbesondere im Blick auf die nachkonziliare Entwicklung, eine Kritik, die sich hauptsächlich auf die Liturgiereform in der römischen Kirche bezieht. Im Rückblick konnte Sasse für diese Reform sehr scharfe Worte finden. Die liturgische Erneuerung in der römischen Kirche hat dieser Kirche in den letzten Jahren „schweren Schaden zugefügt"[136], so stellte er fest, und fünf Jahre vor seinem Tod brachte er seine Sicht noch dramatischer in einem Brief an Gottfried Klapper zum Ausdruck: „Das Ende begann mit der Zerstörung der Messe. Es war nicht die Übersetzung in die Landessprachen, die daran Schuld ist, sondern das, was damit Hand in Hand ging. Die größte Liturgie der abendländischen Welt ist mutwillig zerstört worden. Denn was jetzt als Messe gefeiert wird, ist nicht mehr das Sakrament des Altars. ... An Stelle der in Jahrhunderten gewachsenen Messe steht ein Produkt des liturgischen Kunstgewerbes, das der Fluch jeder modernen Kirche ist."[137] Drei Jahre später schrieb Sasse in einem Brief an Peter Brunner: „Nun, wir sind keine Katholiken und können nur staunend zusehen, wie St. Zwingli zur Ehre der Altäre erhoben wird."[138] Was einst die Stärke der römischen Kirche ausmachte und von Sasse so anerkennend wahrgenommen worden war, genau dies ist nun im Gefolge des Vaticanums II vorsätzlich zerstört worden. Damit kommt die Auseinandersetzung Sasses mit der römischen Kirche zu einem bitteren Abschluß.

Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche – wir haben jetzt gerade am Ende noch einmal gesehen, wie Sasse die üblichen Klischees über die

132 Vgl. *Sasse*, Heil S.320ff.

133 Vgl. *Sasse*, Das Zweite S.118; *Sasse*, Nach dem Konzil S.246-248.

134 Vgl. *Sasse*, Offener Brief S.83.

135 Vgl. *Sasse*, Rome S.44; *Sasse*, Rom S.82; *Sasse*, Brief S.104; *Sasse*, Konzil S.21.

136 *Sasse*, SSc S.132.

137 Brief vom 2.9.1971, zitiert bei Friedrich Wilhelm *Hopf*, Die früheren Arbeiten von Hermann Sasse zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, in: *Sasse*, Corpus S.99-108, S.105 Anm. 16.

138 Brief vom 4.12.1974, zitiert a.a.O. S.106 Anm.16.

Unterschiede zwischen der römischen und der lutherischen Kirche aufbrach und sich eben nicht damit begnügte, Pappkameraden abzuschießen.

Die Leidenschaft, mit der er den dogmatischen Verfall der römischen Kirche beschrieb, zeigt dabei deutlich, daß Sasse die Auseinandersetzung mit Rom stets mit festem Blick auf seine eigene Kirche vollzog und wie sehr es ihn schmerzte, zu sehen, daß seine eigene lutherische Kirche auf die Anfragen Roms nicht antworten und den Verfall Roms auch nicht aufhalten konnte, weil auch ihre eigene dogmatische Substanz längst im Nebel eines allgemeinen Protestantismus verschwunden war. Nein, Hermann Sasse kritisierte die römische Kirche niemals, ohne nicht auch zugleich auf das Versagen seiner eigenen Kirche zu schauen. Schon 1959 schrieb er in einem Brief an lutherische Pastoren: „Es scheint so, daß die irdischen Kirchentümer, die sich so gern mit der Una Sancta verwechseln, alle einen Mythos brauchen, um leben zu können und ihre Existenz zu rechtfertigen. Rom braucht den Mythos von dem Jurisdiktionsprimat Petri und seiner Nachfolger, von dem weder das Neue Testament noch die Kirche der ersten Jahrhunderte etwas gewußt haben. ... Die Anglikaner ... brauchen den Mythos von der ‚Apostolischen Sukzession'. ... Haben wir Lutheraner vielleicht auch unseren Mythos? Ist unser Mythos vielleicht die Annahme, daß wir noch die Kirche der Reformation seien, die Kirche des Sola fide, des Sola scriptura, die Kirche der Realpräsenz? Was ist denn von den großen Lehren der Reformation übriggeblieben außer dem ehrwürdigen Konkordienbuch, das so viele Pastoren, die sich darauf verpflichten, niemals auch nur ganz gelesen haben, und einem Haufen von ‚Offenen Fragen'?"[139]

In einer Zeit, in der das Bewußtsein für die Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses immer mehr zugunsten einer allgemeinen Prägung durch baptistisches Gedankengut und einer ökumenischen Schwärmerei schwindet, tun wir gut daran, von Hermann Sasses Stellungnahmen zur römischen Kirche zu lernen – zum Wohle unserer eigenen, geliebten lutherischen Kirche.

139 Hermann *Sasse*, Lambeth 1958 (1958), in: LuthBl 11 (1959) Nr.60 S.3-22, S.22.

Johann Sebastian Bach (1685–1750)

Renate Steiger

„In Jesu Armen nehmt Erbarmen"

Der Actus Crux in der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach

I. Einführung

Die *Matthäus-Passion* von Johann Sebastian Bach, eines der größten Werke der musikalischen Weltliteratur, ist als Musik für den Gottesdienst entstanden und vom Komponisten in der Karfreitags-Vesper der beiden Leipziger Hauptkirchen St. Thomas und St. Nikolai zur Aufführung gebracht worden. Die *Matthäus-Passion* ist eine oratorische Passion, deren Textgrundlage aus Bibelwort (der in Matthäus 26-27 berichteten Historia), eingefügten Liedstrophen und sogenannten frei gedichteten, betrachtenden Stücken (Rezitativen und Arien nach dem Modell der italienischen Oper) besteht. Die oratorische Passion ist in dieser, Mitte des 17. Jahrhunderts in Deutschland entwickelten, Gestalt eine protestantische, speziell: lutherische Gattung und nach Intention und sprachlicher Ausführung eng mit der zeitgenössischen Passionspredigt verbunden. Für das Libretto der Bachschen *Matthäus-Passion* konnten als direkte Vorlage die Passionspredigten des Rostocker Professors, Superintendenten und Erbauungsschriftstellers Heinrich Müller (1631-1675) nachgewiesen werden,[1] die Bach selbst besessen hat.[2]

Wie für die Passionspredigt ist auch für die musikalische Passion das Moment der Betrachtung charakteristisch: die Historia, der Handlungsablauf, wird immer wieder unterbrochen durch betrachtende Stücke, durch Reflexion, Deutung und Aneignung in eingeschobenen Liedstrophen und frei gedichteten Rezitativen und Arien. So findet ein ständiger Wechsel zwischen verschiedenen Zeitebenen statt und in eins damit ein Wechsel der ästhetischen Gestaltung oder Realisation von Zeit: ein dramatisches Durchmessen von Zeit, die erfahren wird als Verlaufszeit, vorwärtsdrängend, geht über in ein meditatives Verweilen. Das verweilende Ausbreiten eines Bildes oder eines Affekts (wie es beson-

1 Vgl. Elke *Axmacher,* Ein Quellenfund zum Text der Matthäus-Passion, in: Bach-Jahrbuch 64 (1978), S. 181-191.

2 Zu Bachs Besitz an geistlichen Büchern vgl. Thomas *Wilhelmi,* Bachs Bibliothek. Eine Weiterführung der Arbeit von Hans Preuß, in: Bach-Jahrbuch 65 (1979), S. 107-129; Robin A. *Leaver,* Bachs theologische Bibliothek / Bach's Theological Library. Eine kritische Bibliographie / A Critical Bibliography (= Beiträge zur theologischen Bachforschung 1), Neuhausen-Stuttgart 1983.

ders in den Arien geschieht) wird erfahren als stehende Zeit oder als Stehen in der Präsenz des Präsentierten, des Dargestellten. Dies soll in der folgenden Auslegung eines Werkabschnitts gezeigt werden.[3]

Doch zuvor sei zum Verständnis von Struktur und Gliederung des Werkganzen folgendes bemerkt und in Orientierungsskizzen festgehalten:

1. Aus Predigtreihen und Passionserklärungen ist eine Großgliederung des biblischen Berichts in fünf Actus bekannt nach dem Merkvers „Hortus, Pontifices, Pilatus, Cruxque, Sepulchrum" (Garten, Hohepriester, Pilatus, Kreuz und Grab).[4] Manche Passionsmusiken sind ebenfalls in Actus gegliedert und wurden nacheinander, auf mehrere Gottesdienste der Karwoche verteilt, aufgeführt. Bach überschreibt, auf die liturgische Gegebenheit des Erklingens in einem Gottesdienst vor und nach der Predigt bezogen, mit Prima bzw. Seconda Parte (Erster und Zweiter Teil). Gleichwohl berücksichtigt er in seiner Disposition die Handlungseinheiten, indem er sie jeweils mit einem Choralsatz beschließt.

2. Die eingearbeiteten Choralstrophen, die höchstwahrscheinlich von Bach selbst ausgewählt sind, haben formal eine gliedernde und zugleich – durch mehrmalige Wiederkehr derselben Melodie – eine vereinheitlichende, zusammenhaltende Funktion (s. Aufbauskizze 1). Der Choral ist wie der Bibeltext ein sprachliches Element, das der Gemeinde vertraut ist. In ihm sind alle Momente der Passionsbetrachtung vereinigt: das historisch Erzählende, das Deutende, die Applikation auf mich, Gebet, Klage usf. Der Choral steht gleichsam in der Mitte zwischen dem „objektiven" Bericht der Historia und den stark emotional gefärbten kontemplativ-vergegenwärtigenden Rezitativ-Arie-Komplexen.

3. Die jüngste Textschicht der *Matthäus-Passion*, die von Christian Friedrich Henrici (gen. Picander) gedichteten freien Chöre, Rezitative und Arien, stehen in der Tradition Bernhardscher Passions- und Brautmystik. Picander hat ein Gerüst von formal einander korrespondierenden und inhaltlich zentralen Sätzen der Tochter Zion und den Gläubigen in den Mund gelegt und als Dialog strukturiert (s. Aufbauskizze 2).

Es entsprechen einander die Sätze 1 und 30 als Einleitungssätze der Teile I und II. Satz 27 und 67 entsprechen einander als Abschluß und Resümee im jeweiligen Handlungsablauf. Die beiden Satzgruppen 19/20 und 59/60 markieren die beiden theologisch bedeutsamsten Stationen der Passion: den Höhepunkt des sog. inneren oder Seelen-Leidens,[5] Jesu Todesangst in Gethsemane,

3 Um den Ausführungen dieses Beitrags zur Komposition im einzelnen folgen zu können, nehme man den Notentext (Partitur oder Klavierauszug) zur Hand. Zumindest sollte man mithilfe der empfohlenen Tonbeispiele das Gesagte hörend nachvollziehen.

4 Überliefert bei Johann *Gerhard*, Heilsame Betrachtung und erklärung der gantzen Historie von dem bittern Leiden unsers HERRN JEsu CHristi / Aus den vier Evangelisten zusammen gezogen / und in etlichen Predigten schrifftmäßig vorgetragen, Jena 1652 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel [im folgenden: HAB] C 57(3)), Vorrede, a i j.

5 Vgl. Martin *Luther*, Predigt am Karfreitag, 26. März 1540 (morgens), WA 49, S. 84-86; hier: S. 85,10-30, bes. Z. 28f.

und den Höhepunkt des äußeren Leidens, den Tod am Kreuz; sie fungieren gleichsam als die zwei Brennpunkte einer Ellipse. Die acht dialogischen Sätze bilden das Gerüst für den Bauplan des ganzen komplexen Werkes, in das weitere einander entsprechende Satzpaare eingefügt wurden. Zwei solcher Entsprechungen habe ich in Aufbauskizze 2 eingezeichnet: Die Sätze 12/13 „Wiewohl mein Herz in Tränen schwimmt“ / „Ich will dir mein Herze schenken“ und 64/65 „Am Abend, da es kühle war“ / „Mache dich, mein Herze, rein“ stehen sowohl in einer formalen wie in einer inhaltlichen Korrespondenz. Formal rahmen sie die beiden Brennpunkte als letztes Rezitativ-Arie-Paar vor den Nummern 19/20 und erstes nach den Nummern 59/60. Inhaltlich handeln beide Satzpaare vom Aufnehmen ins Herz, auch die Stichworte „Testament“ (Nr. 12) und „Angedenken“ (Nr. 64) verweisen deutlich aufeinander.

Zu den beiden Satzpaaren, die von der bleibenden Gegenwart Jesu im Abendmahl und in den Herzen der Gläubigen singen (12/13 und 64/65), gehören auch noch Rezitativ und Arie 51/52 „Erbarm es Gott!“ und „Können Tränen meiner Wangen nichts erlangen“, nach der Geißelung. Auch hier liegt ein deutlicher Bezug auf das Abendmahl vor, und wiederum begegnen die Stichworte „Mein Herz“ und „Blut“.

Ebenso ist das erste Rezitativ/Arie-Paar nach den dialogischen Sätzen 19/20, die Nummern 22/23 „Der Heiland fällt vor seinem Vater nieder“ und „Gerne will ich mich bequemen“, thematisch mit dem letzten vor den korrespondierenden Sätzen 59/60, den Nummern 56/57 „Ja freilich will in uns das Fleisch und Blut“ und „Komm, süßes Kreuz“ verknüpft: beide handeln von der Nachfolge.

Aufbauskizze 1: Die Choräle der Matthäuspassion und die Gliederung in fünf Actus

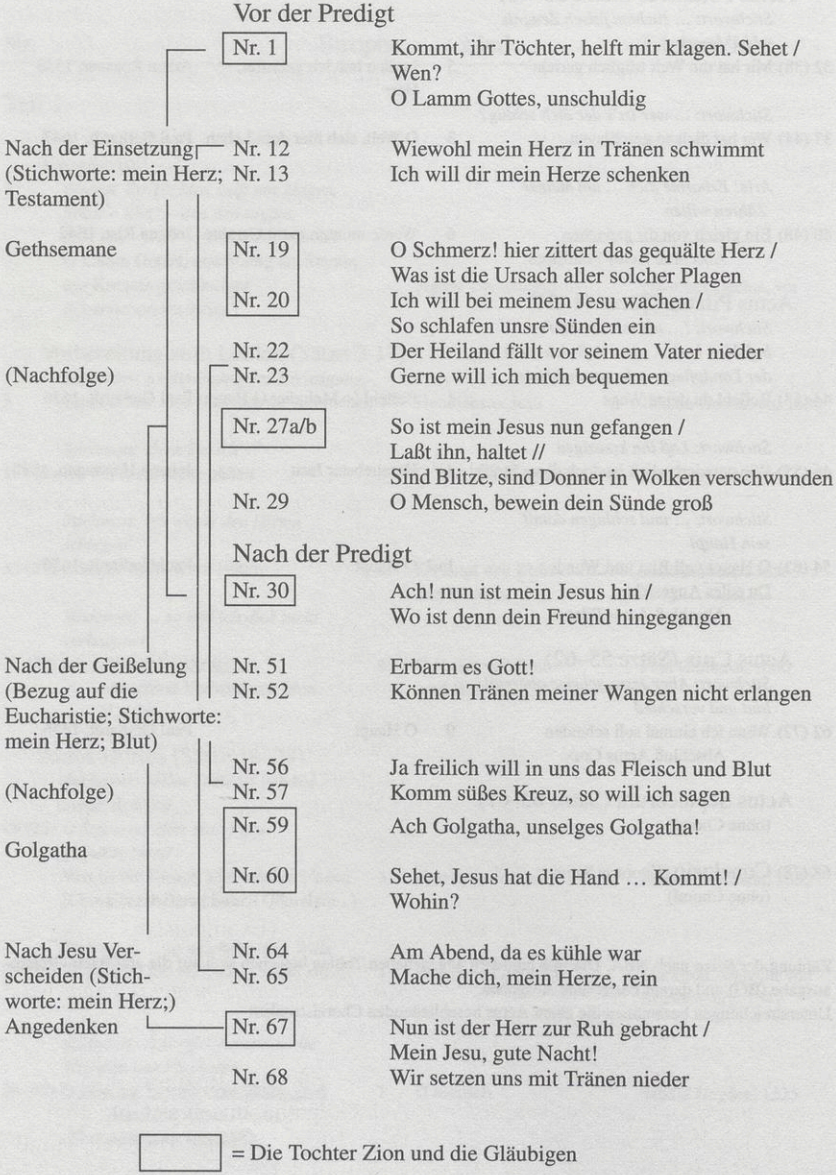
Merkvers: Hortus, Pontifices, Pilatus, Cruxque, Sepulchrum

Nr.		Strophe	Lied	Dichter/Jahr
Teil 1				
	Exordium			
1	*Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen, Sehet – Wen? – den Bräutigam, Seht ihn – Wie? – als wie ein Lamm!/* O Lamm Gottes, unschuldig am Stamm des Kreuzes geschlachtet (Choralchorsatz 9stim.)		Agnus Dei deutsch	Nikolaus Decius, vor 1529
	Vorbereitung zum Leiden (Sätze 2-17)			
	Stichwort: Ankündigung der Kreuzigung			
3	Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen	1	Herzliebster Jesu	Johann Heermann, 1630
	Stichwort: Herr, bin ich's?			
10 (16)	Ich bin's, ich sollte büßen	5	O Welt, sieh hier dein Leben	Paul Gerhardt, 1647
	Stichwort: Ich werde den Hirten schlagen			
15 (21)	Erkenne mich, mein Hüter	5	O Haupt voll Blut und Wunden	Paul Gerhardt, 1656
	Stichwort: ... so will ich dich nicht verleugnen			
17 (23)	Ich will hier bei dir stehen Abschluß Vorbereitung zum Leiden	6	O Haupt voll Blut und Wunden	Paul Gerhardt, 1656
	Actus Hortus (Sätze 18–29)			
	Stichwort: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod			
19 (25)	*O Schmerz! Hier zittert das gequälte Herz/* Was ist die Ursach aller solcher Plagen (Choralbearbeitung Solo – Chor 4stim.)	3	Herzliebster Jesu	Johann Hermann, 1630
	Stichwort: ... so geschehe dein Wille			
25 (31)	Was mein Gott will, das g'scheh allzeit	1	Was mein Gott will	Markgraf Albrecht von Brandenburg, 1547
	Stichwort: daß erfüllet würden die Schriften der Propheten			
29 (35)	O Mensch, bewein dein Sünde groß Abschluß Actus Hortus (Choralchorsatz 4stim.)	1	O Mensch	Sebald Heyden, 1525

Nr.	Strophe	Lied	Dichter/Jahr
Teil 2			
Actus Pontifices (Sätze 30–40)			
Stichwort: ... suchten falsch Zeugnis wider Jesum			
32 (38) Mir hat die Welt trüglich gericht'	5	In dich hab ich gehoffet, Herr	Adam Reusner, 1533
Stichwort: ... wer ist's der dich schlug?			
37 (44) Wer hat dich so geschlagen	3	O Welt, sieh hier dein Leben	Paul Gerhardt, 1647
Arie: Erbarme dich ... um meiner Zähren willen			
40 (48) Bin gleich von dir gewichen	6	Werde munter, mein Gemüte	Johann Rist, 1642
Abschluß Actus Pontifices			
Actus Pilatus (Sätze 41–54)			
Stichwort: (... als mir der Herr befohlen hat) ... also, daß sich auch der Landpfleger sehr verwunderte			
44 (53) Befiehl du deine Wege	1	Befiehl (= Melodie: O Haupt)	Paul Gerhardt, 1656
Stichwort: Laß ihn kreuzigen			
46 (55) Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe!	4	Herzliebster Jesu	Johann Heermann, 1630
Stichwort: ... und schlugen damit sein Haupt			
54 (63) O Haupt voll Blut und Wunden Du edles Angesichte	1+2	O Haupt	Paul Gerhardt, 1656
Abschluß Actus Pilatus			
Actus Crux (Sätze 55–62)			
Stichwort: Aber Jesus schriee abermal laut und verschied			
62 (72) Wenn ich einmal soll scheiden	9	O Haupt	Paul Gerhardt, 1656
Abschluß Actus Crux			
Actus Sepulchrum (Sätze 63–67) (ohne Choral)			
68 (78) **Conclusio** (Choraria 8stim.) (ohne Choral)			

Zählung der Sätze nach NBA. Die in Klammern angegebenen Zahlen beziehen sich auf die alte Bach-Gesamtausgabe (BG) und darauf basierende Ausgaben.
Unterstreichungen bezeichnen die einen Actus beschließenden Choralstrophen

Aufbauskizze 2: Gerüst des Aufbaus der Matthäus-Passion BWV 244



Der Text Matthäus-Passion BWV 244 Actus Crux

55. (64.) Rezitativ *T.*
(Evangelist)
Und da sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Mantel aus und zogen ihm seine Kleider an und führeten ihn hin, daß sie ihn kreuzigten. Und indem sie hinausgingen, funden sie einen Menschen von Kyrene mit Namen Simon; den zwungen sie, daß er ihm sein Kreuz trug.

56. (65.) Rezitativ *B*
Ja freilich will in uns das Fleisch und Blut
Zum Kreuz gezwungen sein;
Je mehr es unsrer Seele gut,
Je herber geht es ein.

57. (66.) Arie *B.*
Komm, süßes Kreuz, so will ich sagen,
Mein Jesu, gib es immer her!
Wird mir mein Leiden einst zu schwer,
So hilfst du mir es selber tragen.

58.a (67) Rezitativ *T.*
(Evangelist)
Und da sie an die Stätte kamen mit Namen Golgatha, das ist verdeutschet Schädelstätt, gaben sie ihm Essig zu trinken mit Gallen vermischet; und da er's schmeckete, wollte er's nicht trinken. Da sie ihn aber gekreuziget hatten, teilten sie seine Kleider und wurfen das Los darum, auf daß erfüllet würde, das gesagt ist durch den Propheten: „Sie haben meine Kleider unter sich geteilet, und über mein Gewand haben sie das Los geworfen.“ Und sie saßen allda und hüteten sein. Und oben zu seinen Häupten hefteten sie die Ursach seines Todes beschrieben, nämlich: „Dies ist Jesus, der Jüden König.“ Und da wurden zween Mörder mit ihm gekreuziget, einer zur Rechten und einer zur Linken. Die aber vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sprachen:

58.b Chor
Der du den Tempel Gottes zerbrichst und bauest ihn in dreien Tagen, hilf dir selber! Bist du Gottes Sohn, so steig herab vom Kreuz!

58.c Rezitativ *T.*
(Evangelist)
Desgleichen auch die Hohenpriester spotteten sein samt den Schriftgelehrten und Ältesten und sprachen:

58.d Chor
Andern hat er geholfen und kann ihm selber nicht helfen. Ist er der König Israel, so steige er nun vom Kreuz, so wollen wir ihm glauben. Er hat Gott vertrauet, der erlöse ihn nun, lüstet's ihn; denn er hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn.

58.e (68.) Rezitativ *T.*
(Evangelist)
Desgleichen schmäheten ihn auch die Mörder, die mit ihm gekreuziget waren.

59. (69.) Rezitativ *A.*
Ach Golgatha, unselges Golgatha!
Der Herr der Herrlichkeit muß schimpflich hier verderben,

Der Segen und das Heil der Welt
Wird als ein Fluch ans Kreuz gestellt.
Der Schöpfer Himmels und der Erden
Soll Erd und Luft entzogen werden.
Die Unschuld muß hier schuldig sterben,
Das gehet meiner Seele nah;
Ach Golgatha, unselges Golgatha!

60. (70.) Arie *A.* und Chor
Sehet, Jesus hat die Hand,
Uns zu fassen, ausgespannt,
Kommt! – Wohin? – in Jesu Armen
Sucht Erlösung, nehmt Erbarmen,
Suchet! – Wo? – in Jesu Armen.
Lebet, sterbet, ruhet hier,
Ihr verlass'nen Küchlein ihr,
Bleibet – Wo? – in Jesu Armen.

61.a (71.) Rezitativ *T. B.*
(Evangelist, Jesus)
Tenor
Und von der sechsten Stunde an war eine Finsternis über das ganze Land bis zu der neunten Stunde. Und um die neunte Stunde schriee Jesus laut und sprach:
Baß
Eli, Eli, lama asabthani?
Tenor
Das ist: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Etliche aber, die da stunden, da sie das höreten, sprachen sie:

61.b Chor
Der rufet dem Elias!

61.c Rezitativ *T.*
(Evangelist)
Und bald lief einer unter ihnen, nahm einen Schwamm und füllete ihn mit Essig, und steckete ihn auf ein Rohr und tränkete ihn. Die andern aber sprachen:

61.d Chor
Halt! laß sehen, ob Elias komme und ihm helfe?

61.e Rezitativ *T.*
(Evangelist)
Aber Jesus schriee abermal laut und verschied.

62.(72.) Chor
Wenn ich einmal soll scheiden,
So scheide nicht von mir.
Wenn ich den Tod soll leiden,
So tritt du denn herfür!
Wenn mir am allerbängsten
Wird um das Herze sein,
So reiß mich aus den Ängsten
Kraft deiner Angst und Pein!

II. Der Actus Crux

Der Actus Crux umfaßt die Sätze 55-62 nach der Zählung der Neuen Bachausgabe.[6] Sie behandeln die Stationen Kreuztragung (Nr. 55-57), Kreuzigung (Nr. 58-60) und den Tod Jesu (Nr. 61-62). Der Abschnitt enthält zwei Satzpaare Rezitativ/Arie (Nr. 56/57 und 59/60) und innerhalb des biblischen Berichts in Nr. 58 zwei große musikalisch ausgearbeitete Turba-Chöre[7] („Der du den Tempel Gottes zerbrichst“ – „Andern hat er geholfen“) und wird beschlossen von der Choralstrophe „Wenn ich einmal soll scheiden“: das letzte der fünf Vorkommen dieser Melodie, Str. 9 von „O Haupt voll Blut und Wunden“ (Nr. 62).

Rezitativ 55: *„... und führeten ihn hin“*
Musikalisch-bildhafte Wiedergabe der Evangelistenworte

Bachs Wiedergabe des biblischen Berichts im Secco-Rezitativ[8] des traditionsgemäß einem Tenor zugeteilten Evangelista zeichnet sich aus durch eine auf Gestik, Sinngehalt und Stimmungswerte gleichermaßen eingehende nuancenreiche Einzelwortbehandlung. Dabei besteht die „Übersetzung“ ins Medium der Musik primär darin, daß der Komponist musikalische Analogien zu den im Text genannten Vorgängen findet und nach innermusikalischen Regeln verarbeitet. Quelle der Invention sind hierfür vorwiegend die Verben. Ich mache auf einige typische Gestaltungsmittel Bachs in Satz 55 aufmerksam: Zuvor hatte der Actus Pilatus, Jesu Verhör vor der weltlichen Obrigkeit, nach Dornenkrönung und Verspottung abgeschlossen mit zwei Strophen von „O Haupt voll Blut und Wunden“ (Str. 1 und 2: „O Haupt voll Blut und Wunden“ und „Du edles Angesichte“), die eine deutliche Zäsur bildeten. Jetzt geht es im biblischen Bericht weiter: „Und da sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Mantel aus.“ Die zeitgenössischen Prediger reflektieren an dieser Stelle, wie schmerzhaft dieses Ausziehen gewesen sein muß: das Abnehmen des Mantels von dem nach der Geißelung mit offenen Wunden übersäten Körper. Der Stoff war in den Wunden „angebacken“ heißt es etwa bei Johann Heermann.[9] Diesen

6 S. den Text auf S. 203f. Die in Klammern beigegebene ist die Zählung der alten Bach-Gesamtausgabe (1851-1899), die älterem Notenmaterial zugrundeliegt.

7 Turba (= lat. Volksmenge), bezeichnet die chorische Vertonung der direkten Rede von Menschengruppen im Gegensatz zu redenden Einzelpersonen, den Soliloquenten. Der Satztypus findet Anwendung bei Äußerungen des ganzen Volkes, der Juden, der Kriegsknechte, der Jünger usw.

8 Das Secco- (= „trockene“) Rezitativ wird nur durch ein Baßfundament und gelegentliche Begleitakkorde der Basso continuo-Gruppe (= durchlaufender oder „Generalbaß“) gestützt. Die B.c.-Gruppe wird zu Bachs Zeit gebildet von Violoncello, Violone, gegebenenfalls Fagott, Orgel oder Cembalo. Vom Secco wird unterschieden das Recitativo accompagnato, in dem die Singstimme von einem Instrumentalensemble begleitet wird.

9 Vgl. Johann *Heermann,* CRUX CHRISTI, Das ist: Die schmertzliche und traurige Marter=Woche / unsers hochverdienten Heylandes JEsu CHristi / Daraus zu sehen / wie Blut=sau-

Schmerz deutet Bach an mit dem Tritonus *a – dis* auf „den Man*tel aus*“ (T. 2f). Über dem dazugehörigen Akkord (Dominantseptimakkord auf *H*) erklingt auch der nächste Halbsatz „und zogen ihm seine Kleider an“. Auf dem letzten Wort, T. 4 Schlag 1, stehen wir in e-Moll. Und jetzt folgt etwas ganz Typisches für Bachs musikalische Umsetzung eines Textes: auf die Worte „und führeten ihn hin“ *führt* Bach in einen anderen Tonraum. Auf „hin“ stehen wir harmonisch auf dem Dominantseptakkord auf *G* (als Quintsextakkord); der führt nach C-Dur oder c-Moll, es gibt zwei natürliche Auflösungen. Bach wählt die Wendung nach c-Moll: das Wort „kreuzigten“ erklingt in c-Moll, das bedeutet einen tonartlichen Absturz um vier Quinten.[10] Die Tonart des Satzkomplexes „Gethsemane“ klingt auf, die Tonart der Worte Jesu: „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod“ (Nr. 18; vgl. Arie 20). Am Notenbild ist erkennbar, daß das Wort „kreuzigten“ sich in der musikalischen Behandlung heraushebt als das wichtigste Wort dieses Textabschnitts. Die Singstimme singt es mit einem kleinen Melisma aus, der Basso continuo zeigt Achtelbewegung: die einzige Stelle im Rezitativ, die eine solch dichte Tonfolge aufweist. Ferner sind zwei Chiasmen, zwei Kreuzsymbole in das Notenbild eingezeichnet: in der Singstimme die Tonfolge *es' – g / h – c'*. Verbindet man die beiden äußeren und die beiden inneren Töne miteinander, so ergibt sich ein liegendes Kreuz. Der Basso continuo hat überkreuz die Fortschreitungen *c – Fis / G – As*. Die äußeren Töne dieses Chiasmus bilden eine verminderte Quint, die inneren eine kleine Sekund: beides sind schmerzliche Intervalle, sog. harte Gänge (*saltus* bzw. *passus duriusculus* in der Nomenklatur der musikalischen Rhetorik). Dazu kommt als Ausdrucksträger die Tonfolge *As – Fis*, eine verminderte Terz, die äußerst expressiv wirkt.

„Und indem sie hinausgingen“: hier *geht* auch der Komponist *hinaus*, nämlich aus der Tonart, er wendet sich (wieder über einen Dominantseptakkord, diesmal in der vorantreibenden Form des Sekundakkords) in Richtung F-Dur. Dieses ist erreicht in T. 8 auf 1: „(funden sie einen Menschen von Ky)rene“. Und nun wird das Gewaltsame, Schmerzhafte des Vorgangs wieder mit zwei elementaren musikalischen Vokabeln oder Idiomen angedeutet: auf „den zwungen sie“ erscheint in der Singstimme ein Tritonus mit folgender Tonrepitition, die das Insistierende, das Festhaltende des Zwingens sinnfällig macht. Im Basso continuo erklingt dazu ein verminderter Septakkord, eine der schärfsten Dissonanzen der barocken Musiksprache. Die Harmonie bewegt sich in einer Rückung in einen weiteren verminderten Septakkord bei „(daß) er“. Es folgt dann eine höchst bildhafte melodische Wendung der Singstimme bei den Worten „daß er ihm sein Kreuz trug“: mit einer Oktavbrechung nach oben auf

er es Jhme worden / uns zu erlösen. Betrachtet aus dem schönen Paßion=Büchlein der vier Evangelisten / und in elff Lehr=und Trost=reichen Predigten erkläret / ... aufs neue wieder heraus gegeben ..., Braunschweig 1711 (HAB Th 1190), 10. Pred., S. 319f.

10 Gemeint ist die Richtung im Quintenzirkel: gegen den Uhrzeigersinn von e-Moll (ein #) nach c-Moll (drei b Vorzeichnung).

„sein“ deutet Bach die Bewegung des Hochhebens an, des Hochhebens in eine andere Ebene: in die nächst höher gelegene Oktave. Die Gestik des melodischen Umbrechens wird noch verstärkt durch die absolute Höhe der kadenzierenden Töne.

TONBEISPIEL 1: Rez. 55 und 56

Rezitativ 56: *„Ja freilich ...“*
Der Kommentar auf der Reflexionsebene

Mit Rezitativ 56 hat ein Wechsel von der Historia, der Handlungsebene, zur Ebene der Betrachtung stattgefunden. Dem Wechsel der Textgattung vom biblischen Bericht zum frei gedichteten Rezitativ entspricht ein Wechsel vom mitgehenden zum verweilenden Hören. In den Rezitativen und Arien geschieht das, was Luther im *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* das „fruchtbarliche Bedenken“ nennt,[11] die meditative Vergegenwärtigung und Applikation des Geschehens. Dem Wechsel der Textgattung entspricht auch ein Wechsel des musikalischen Satztypus und Klangbildes: Rezitativ 56 ist ein Accompagnato. Zu den Continuo-Instrumenten tritt eine Viola da gamba, die mit arpeggierten Akkorden die Harmonie auffüllt. Zwei Flöten spielen ein durchgehend beibehaltenes melodisch-rhythmisches Motiv, weshalb der Satz – im Unterschied zu dem vorhergehenden frei deklamierten Secco – strikt gezählt wird. Der Vokalpart ist dem Baß zugeteilt. Den Stichwortanschluß des Textes „zum Kreuz *gezwungen* sein“ realisiert Bach mit einer musikalischen Entsprechung zum vorhergehenden Evangelistenrezitativ: mit der insistierenden Tonrepetition in exponierter Lage auf die Worte „zum Kreuz gezwun(gen)“. Das Zwingen fällt hier durch eine noch schärfere Dissonanz in die Ohren: unter dem verminderten Septakkord *fis – a – c – es*, wie er – auf anderer Tonstufe – im Evangelistenrezitativ zu dem Wort erklingt, liegt hier noch das *D*, so daß sich ein Sept-Non-Akkord ergibt, der zwei Sekundreibungen enthält. „Je herber geht es ein“ ist mit *herber* Harmonie (verminderter Septakkord) charakterisiert.

Arie 57: *„So hilfst du mir es selber tragen“*
Vom Leichtwerden des Kreuzes

Zum Text der Arie sei auf zwei formale Eigenheiten aufmerksam gemacht: erstens auf die chiastische Reimstellung, zweitens auf eine Motivverknüpfung mit dem Eingangssatz. Bei einem Text, der vom Kreuz handelt, war die kreuzweise Anordnung der Reimworte nach dem Schema

11 Martin *Luther*, Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi. 1519, WA 2, S. 136-142; hier: S. 139,2.

für eine Epoche, die sinnbildliches Gestalten liebte, eine naheliegende Invention. Daß mithilfe thematischer Korrespondenzen und Motivverknüpfung[12] zwischen den einzelnen betrachtenden Sätzen die Architektur dieses Großwerks strukturiert und zusammengehalten wird, zeigt das formale Können des Librettisten. Bach hat die großformalen Verknüpfungen durch musikalische Korrespondenzen weiter gefestigt.[13] Die Besetzung mit obligater (= selbständig thematisch geführter) Viola da gamba, einem von Bach äußerst selten eingesetzten Instrument, verbindet die Arie mit Nr. 35 „Geduld, wenn mich falsche Zungen stechen", in der das Christus-ähnlich-Werden, die *imitatio Christi* thematisch ist; die Vokalbesetzung mit Solo-Baß verknüpft „Komm, süßes Kreuz" mit der gleichfalls von der Kreuzesnachfolge handelnden Arie 23 „Gerne will ich mich bequemen".[14]

Die Progression von Moll nach Dur

Als Hilfe für ein bewußtes Hören und die Einsicht in das hermeneutische Geschehen, die theologische Grundaussage dieser Arie, greife ich ein Gestaltungsmittel heraus, das bei Bach ein elementarer musiksprachlicher Topos ist: die modulatorische Fortschreitung von Moll nach Dur. Sie dient hier als musikalisches Bild für das Leichtwerden des Kreuzes.

TONBEISPIEL 2: Arie 57, T. 1-13,3 („... gib es immer her")

Die Arie steht in d-Moll: „Komm, süßes Kreuz, so will ich sagen", die zweite Zeile, „Mein Jesu, gib es immer her!" führt im ersten Durchgang in T. 12f nach F-Dur, in die Dur-Parallele, wobei der tonartliche Umschwung bereits auf der zweiten Textsilbe erfolgt, auf der durch *figura corta*, eine kurze rhythmische Verzierung, innig betonten Anrede „mein *Je*su".

Der Mittelteil bringt zunächst von a-Moll ausgehend auf den Text „Wird mir mein Leiden einst zu schwer," eine breite musikalische Auszeichnung der Worte „Leiden" (Melisma + *saltus duriusculi* über Orgelpunkt) und „zu schwer" (Seufzerfiguren in chromatisch fallender Sequenz), um sich zur letzten Zeile: „So hilfst du mir es selber tragen" wiederum nach Dur zu wenden,

12 Im vorliegenden Fall geht es um die Anspielung auf die Isaak-Christus-Typologie, die im Exordium in den Zeilen „Sehet ihn aus Lieb und Huld / Holz zum Kreuze selber tragen" präludiert wird.

13 - z.B. durch bestimmte Satztypen, Besetzungen, Tonarten, wiederkehrende Choralmelodien, melodische und rhythmische Motive.

14 S. Aufbauskizze 2, S. 202.

diesmal nach B-Dur, in die Dur-Parallele der Subdominante. Der tonartliche Umschwung vollzieht sich auch hier schon auf der zweiten Textsilbe, auf das durch ausgeschriebenen Vorhalt und Dur-Terz (*a* nach dem unmittelbar vorhergehenden *as* auf „zu schwer") herausgehobene Wort „*hilfst*", das Bach mit einem Dominantseptakkord weich harmonisiert.

In einem aufsteigenden, nach der fast quälenden Darstellung von ‚Schwere' nun ganz leicht werdenden Melisma wird darauf das Textwort „tragen" ausgesungen (T. 30,3-32,1) und nach zweimaliger emphatischer Wiederholung der ganzen Textzeile B-Dur befestigt. Es folgt die leicht variierte Wiederholung des Hauptteils.

Die Hörerfahrung dieser Arie ist *das Sich-verwandeln des Kreuzes*. Das Kreuz, das von sich her überhaupt nicht „süß" ist,[15] kann sich verändern, wenn wir es aus Jesu Hand annehmen, wie Jesus selbst sein Kreuz aus Gottes Hand angenommen hat.[16]

In einer modulatorischen *Bewegung* und Aufhellung zu den Textzeilen, die selber eine Bewegung und Veränderung ansprechen, bildet Bach in Arie 57 das Leichtwerden des Kreuzes ab. Dieses Verwandeln und Tragen-helfen ist ein feststehender Topos der lutherischen Passionspredigt.

Die chiastische Verschränkung von Nachfolge und Tragen-helfen: Traditionszitate der Passionspredigt

Daß Picanders Text, dem Bach in der Komposition folgt, bis in den Wortbestand hinein die Topoi und Traditionszitate der Passionspredigten zur Station Kreuztragung aufgreift, sei anhand der folgenden Quellenabschnitte veranschaulicht:

Zunächst ein Text von Heinrich Müller aus der 8. Predigt:[17]

> „Hie muß Christus erfüllen das Vorbild Jsaacs / der das Holtz / darauff er solte geschlachtet werden / selbst tragen muste nach dem Berge Moria. Mein Hertz / so gehet das Lamm Gottes / und träget der gantzen Welt Sünde / kanst leicht gedencken / mit was für Schmertzen. Er war gantz außgemergelt / seine Seele war voll Jammers / sein Leib voller Schmertzen / und hat doch noch müssen das Creutz tragen."

Auf das Deutezitat Jes 53,7 zum Stichwort ‚tragen' läßt Müller den locus classicus der imitatio-Theologie folgen: Mt 16,24 (hier am Rand die Parallelstelle Lk 9,23 angegeben):

---

15 Vgl. Rez. 56: Fleisch und Blut muß zum Kreuz *gezwungen* werden!

16 Vgl. Rez. 21 und 24 (Mt 26,39.42).

17 Heinrich *Müller*, Der Leidende Jesus / Oder Das Leiden unsers HErrn und Heylandes Jesu Christi, in: Evangelischer Hertzens=Spiegel / Jn Offentlicher Kirchen=Versammlung / bey Erklärung der Sonntäglichen und Fest=Evangelien / Nebst beygefügten Passion=Predigten, Frankfurt a.M. 1679 (HAB Th 1842), 8. Pred., S. 1079f.

„Hier hat er den Orden der Creutz=Träger gestifftet: **Wer mein Jünger seyn wil / der verleugne sich selbst / nehme sein Creutz auff sich / und folge mir nach.**“

Hier findet sich meine Behauptung belegt, daß die Arie „Komm, süßes Kreuz“ die Nachfolge zum Gegenstand hat. Der folgende Vers aus dem Passionsbericht (graphisch in fetten Lettern hervorgehoben wie alle Schriftzitate) ist nach der Bugenhagenschen Passionsharmonie zitiert:

„Und indem sie hinaußgiengen / funden sie einen Menschen / der vorüber gieng / von Cyrene / mit Namen Simon / der vom Felde kam der ein Vater Alexandri und Ruffi war / den zwungen sie / daß er ihm sein Creutz trüge / und legten das Creutz auff ihn / daß ers Jesu nachtrüge. Weil die Kriegs=Knechte sich befürchteten / daß der Heyland unter der Last möchte todt bleiben / so zwungen sie Simon / daß er sein Creutz tragen muste.“

„Fleisch und Blut wil nicht gern ans Creutz“ fährt Müller fort. Dies war das Thema von Rezitativ 56.

„Simon ließ sich zwingen. Ach / wie träg ist Fleisch und Blut / wanns ans Creutz sol! ... Nicht so / mein Hertz. Es ist ja Jesus=Creutz / Er legts auff [„Mein Jesu, gib es immer her!“] / er hilffts auch tragen / und nim̄ts weg / wann du es nicht mehr tragen kanst. [„Wird mir mein Leiden einst zu schwer, so hilfst du mir es selber tragen.“] Wilt du ein wahres Christenthumb abgemahlet haben / so hast du hie das rechte Contrafait. Jesus gehet voran / ein Christ folget hinten nach / alle beyde gehen sie unter dem Creutz / durch viel Trübsal ins Reich Gottes.“

Das ist Acta 14,22, das zentrale Zitat für die Begründung der Leidensnachfolge. Und nun kommt sozusagen ‚Sondergut‘ Heinrich Müller, eine für Müllers Predigtweise typische Wendung hin zum Gebot der Ethik (und ein Beispiel dafür, daß lutherische Leidensethik nicht zum Quietismus führt, wie ein gängiger Vorwurf lautet, sondern zum Tun der Liebe befreit, was übrigens auch viele der Bachschen Kantaten der Trinitatiszeit beweisen[18]):

„Wan̄ du siehest / daß dein Nächster unter der Creutz=Bürde wil ermüden und sincken / da tritt hinzu / sey du der Simon / und hilff ihm die Last tragen.“

Schauen wir noch in eine Passionspredigt von Johann Heermann:[19]

„Simon wil nicht dran / man muß ihn mit Gewalt zwingen. Also gehets auch unserm Fleisch und Blut schwer ein / wann wir sollen die Creutz=Last auf den Rücken fassen. Aber / O Christliche Seele / nim̄ das liebe Creutz willig an / dann es ist deines Herrn J e s u Creutz / ...“

18 Vgl. z.B. BWV 39 „Brich dem Hungrigen dein Brot“ (1. S. n. Trin.); BWV 76 „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ (2. S. n. Trin.), die Sätze 12-14; BWV 185 „Barmherziges Herze der ewigen Liebe“ (4. S. n. Trin.); BWV 168 „Tue Rechnung! Donnerwort“ (9. S. n. Trin.) u.a.

19 Johann *Heermann,* CRUX CHRISTI (wie Anm. 9), 10. Pred., S. 322f.

Hier finden wir die Herkunft der Rede vom ‚süßen Kreuz‘. Heermann zitiert die andere Belegstelle der imitatio-Theologie: Mt 11,29 [-30]: „Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir ... Denn mein Joch ist sanft [übersetzt Luther] und meine Last ist leicht.“ Die Vulgata liest ‚Iugum enim meum *suave* est ...‘, ‚mein Joch ist *süß*‘.

> „Der treue barmhertzige Vater wil dich in keiner Noht auf deiner Creutzfahrt stecken lassen: Er wil dir allerley fromme Leute zuschicken / die sich deines Trübsals werden annehmen / dir mit Raht und That beyspringen / und also deine Angst=Last tragen und leichtern helfen.“

In der Nachfolge erfährt der Christ dieselbe Rettung wie der Herr durch Simon: ‚allerley fromme Leute‘ werden ihm zu Hilfe geschickt, sich seines ‚Trübsals‘ anzunehmen, der θλῖψις: Anspielung wiederum auf Acta 14,22. Es folgen biblische Beispiele hierfür.

> „Und wann auch gleich die gantze Welt solte und wolte von dir die Hand abziehen / ey so wil dir Christus JEsus vorhergehen auf deiner Creutz=Bahn / wie dem Simon / mit seiner Krafft und Stärcke dir unter die Armen greiffen / daß du unter der Last nicht solt erliegen und sterben.“

Daß Christus uns vorangeht auf der ‚Creutz=Bahn‘, wird nun zum Grund des Trostes:

> „Wie tröstlich redet G o t t selber: **Jch bin bey dir in der Noht / Jch wil dich heraus reissen / und zu Ehren bringen.** (Psal. 91,15.) **Fürchte dich nicht / Jch bin mit dir / Weiche nicht / denn Jch bin dein GOTT. Jch stärcke dich / Jch helff dir auch / Jch errette dich durch die rechte Hand meiner Gerechtigkeit.** (Esa. 41,10.) [20] O wie liebliche und hertzlabende Worte sind dieses / meine Seele. Wann dich gleich Vater und Mutter verlassen / so wil dich Gott aufnehmen. (Psal. 27,10.) Die Last / so Er dir aufleget / wil Er auch tragen helffen.“

Hier bei Heermann ist am Rand die Schriftstelle notiert, auf die sich die Rede vom göttlichen Tragenhelfen stützt: Ps 68,20: „Gott legt uns eine Last auf; aber er hilft uns auch.“ Der Abschnitt schließt mit dem Zitat von 1Kor 10,13:

> „**Er ist getreu / der dich nicht läst versucht werden über dein Vermögen.**“

Soviel zum Kontext der Arie „Komm, süßes Kreuz“. Es dürfte deutlich geworden sein, daß Picander inhaltlich geschickt zusammengefaßt und dem Komponisten die beiden entscheidenden Stich- und Trostworte an prosodisch einander entsprechender Position an die Hand gegeben hat, was Bach mit eben-

20 Dies sind zentrale Trostworte auch der Sterbeseelsorge; vgl. „Ich will den Kreuzstab gerne tragen“ BWV 56, Rez. 2: „... Der rufet so zu mir: / Ich bin bei dir, / Ich will dich nicht verlassen noch versäumen!“ (Ps 91,15; Hebr 13,5); „Fürchte dich nicht, ich bin bei dir“ BWV 228 (Jes 41,10).

falls korrespondierender musikalischer Behandlung aufgreift. „Er legts auff ... er hilffts auch tragen" – genau hier hellt sich die Musik nach Dur hin auf.

Als wichtigste Beobachtung zur Arie 57 sei festgehalten: Die Musik wendet sich von Moll nach Dur, sie verändert sich im Charakter bei den Worten „mein Jesu, gib es immer her!" und „so hilfst du mir es selber tragen". Damit ist eine verändernde Kraft sinnenfällig gemacht. Bach zeigt das Leichtwerden des Kreuzes: das ist die Predigt dieser Arie, das Mutmachende dieser Musik. Jesus hilft; nur deshalb kann das Kreuz süß genannt werden.

TONBEISPIEL 3: Arie 57

Die Rede vom „süßen Kreuz" bleibt aber auch in der Musik ein Oxymoron. Die Dialektik von Bitterkeit und Süße spiegelt sich in dem Beieinander von lastenden, schmerzlichen Elementen, auch einem Sich-Abarbeiten (etwa im obligaten Gambenpart), und den sich lösenden entspannten Tönen, auf die ich aufmerksam gemacht habe, und die ihren theologischen Grund in den Ausführungen der Prediger an dieser Stelle haben mit ihren tröstenden Schriftzitaten. Diese Topoi der Predigten hatte Bach im Ohr!

Die „stehende Zeit"

Die Aria „Komm, süßes Kreuz" hat eine Aufführungsdauer von sechs bis sieben Minuten. Sie wird zuweilen als „lang" empfunden, ich habe sogar erlebt, daß sie gestrichen wurde: so ersparte man sich das Engagement einer Gambe und den Hörern die als befremdlich empfundene Rede vom „süßen Kreuz". Zu letzterem ist zu sagen, daß – wie die zitierten Passagen zeigen – auch die Prediger des 17. Jahrhunderts schon wußten: Fleisch und Blut will nicht dran; es geht dem Menschen schwer ein, wenn er leiden soll; er muß zum Kreuz – das doch selten ausbleibt – gezwungen sein. Aber abgesehen vom speziellen Gegenstand dieser Arie ist die geistliche Betrachtung, das meditative Verweilen bei einem Wort oder Bild oder Affekt ganz allgemein eine Arbeit, die gelernt und eingeübt werden muß. „Passions-Arbeit" will Heinrich Müller mit seinen Predigten in Gang setzen[21] und er ermahnt die Gemeinde, nicht nur die Ohren mit in die Kirche zu bringen sondern das Herz zu bereiten zum wahren, andächtigen Hören.[22] Hierzu ist Gottes Geist und seine gnädige Erleuchtung vonnöten, um die vor Beginn jeder Predigt mit einem gemeinsamen Vaterunser gebeten wird.[23]

21 Vgl. Heinrich *Müller,* Der Leidende Jesus (wie Anm. 17), 1. Pred., S. 981.

22 Ebd., 8. Pred., S. 1075.

23 Vgl. auch Martin *Luther,* Sermon von der Betrachtung (wie Anm. 11), Zum 14., S. 140,27f.

Das andächtige Hören und Musizieren stand auch für Johann Sebastian Bach im Zentrum seines Selbstverständnisses als Christ und Kantor, wie seine bekannte Randbemerkung in der Calov-Bibel zu 2Chr 5,13, dem Bericht von der Tempelweihe Salomos, zeigt: „NB. Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden=Gegenwart."[24] Der nach CA 7 im Gottesdienst in Wort und Sakrament gegenwärtige Herr ist auch bei jeder „andächtigen", d.h. zum Lobe Gottes dargebrachten und aus einem betrachtenden Herzen fließenden Musik gegenwärtig.

Die Betrachtung des Leidens Christi, das „fruchtbarliche Bedenken" seiner Passion führt den Menschen nach Luther zur Selbsterkenntnis, d.i. zum Erschrecken über Ernst und Gewicht der Sünde;[25] danach soll er weiter hindurchdringen und Christi Liebe erkennen, die „yhn da zu zwingt, das er deyn gewissen und deyn sund ßo schwerlich tregt". Diese Erkenntnis führt den Menschen zur Gegenliebe: „Alßo wirt dir das Hertz gegen yhm susße und die zuvorsicht des glaubens gsterckt."[26]

Passionsbetrachtung ist liebendes Im-Gedächtnis-Halten. Mit dem Zitat von 2Tim 2,8: „Halt im Gedächtniß Jesum Christum" beginnt daher Heinrich Müller die Reihe seiner Passionspredigten.[27] Er fährt fort:

> „Das ist aber der Liebe Art / daß sie das Geliebte stets trage im Gedächtniß. Wo sie gehet und stehet / da erbildet sich das Geliebte in ihren Gedancken ... Nun / dahin sol auch unsere Passions=Arbeit gehen / daß der gecreutzigte Jesus recht eingebildet / ja / vest eingedrucket werde in euer aller Hertzen."

Das Gedächtnis hat nach lutherischem Sakramentsverständnis mit Gegenwart zu tun, die „stehende Zeit" einer „endlos" betrachtenden Arie mit der Präsenz des Betrachteten. Die Predigtsprache der Barockzeit arbeitet viel mit Wiederholungen, mit rhetorischen Figuren wie Gradatio oder einer Folge von Anaphern, mit Redundanzen ähnlich lautender Bibelstellen, auch mit narrativer Entfaltung theologischer Aussagen, um das jeweils zu betrachtende Detail zu „präsentieren", dem Hörer vor den inneren Sinn zu stellen. Analoger Mittel bedient sich die Musik, die als Zeitkunst ebenfalls in der performance das zu Zeigende sich ereignen läßt, es unmittelbar inszeniert.[28]

---

24 Vgl. Renate *Steiger,* Lesespuren - Lesefrüchte. Zu J. S. Bachs Umgang mit seiner Bibliothek, in: Musik und Kirche 63 (1993), S. 77-80.

25 Vgl. *Luther,* a.a.O., Zum 4., S. 137,10-21.

26 Ebd., Zum 14., S. 140,32-35.

27 *Müller,* a.a.O., S. 981.

28 Man höre unter diesem Gesichtspunkt einmal die Arie 39 „Erbarme dich!", die mit rund 7 Minuten Dauer und durchgehendem pizzicato-Klopfbaß *perseverantia* realisiert und den Hörer *erfahren* läßt, was durchhaltendes Flehen ist.

Rezitativ und Chor 58: *„Die aber vorübergingen, lästerten ihn"*
Zurück auf der Handlungsebene

Der folgende Abschnitt aus dem Evangelium (Mt 27,33-44) berichtet von der Kreuzigung und enthält, wie bereits erwähnt, zwei Turbae: „Der du den Tempel Gottes zerbrichst" und „Andern hat er geholfen und kann ihm selber nicht helfen". Diese sind, wie schon einige der vorhergehenden Spottchöre, etwa „Weissage uns, Christe, wer ist's, der dich schlug?" (Nr. 36d) und „Gegrüßet seist du, Jüdenkönig!" (Nr. 53b), zur Steigerung des dramatischen Effekts für zwei Chöre gesetzt. Die Dramatik der Szene prägt sich musikalisch unmittelbar ein. Die Volksmenge skandiert zunächst in zwei einander folgenden homophonen Chorblöcken „Der du den Tempel Gottes zerbrichst" und malt mit zwei aufwärts geführten Figuren das Bauen, in Chor I in schwindelnde Höhe (*h''*) hinauf, um sich dann zu vereinigen zu der imitatorisch („nachäffend") vorgetragenen, Schlag auf Schlag mit einer brutalen Synkope einsetzenden Aufforderung „hilf dir selber!". Beim folgenden „so steig herab" (bzw. „so steige er nun vom Kreuz") ist mithilfe einer dichteren Einsatzfolge die Dramatik des Satzes weiter gesteigert, und Bach unterstreicht mit einer großen Katabasis, einer Abwärtsführung aller Stimmen, das Gesagte eindrücklich (ein klares Beispiel von Tonmalerei).

TONBEISPIEL 4: Rezitativ und Chor 58

Auf zweierlei sei noch aufmerksam gemacht: Die Worte „Ist er der König Israel" in Nr. 58d werden imitierend durch die Stimmen laufend gesungen auf das Motiv „O Lamm Gottes, unschuldig". Ein höchst modernes Gestaltungsmittel, das uns aus der Kunst unseres Jahrhunderts geläufig ist: das verfremdete Zitat. Ein Motiv klingt auf in einer Umgebung, in die es normalerweise nicht gehört. Auf diese Weise wird die Doppelsinnigkeit einer Situation sichtbar gemacht. Es ist wie in der Johannes-Passion mit dem Wort des Kaiphas, „es wäre gut, daß e i n Mensch würde umbracht für das Volk" (Joh 18,14), der, ohne es selbst zu wissen, die Wahrheit spricht.

Bemerkenswert ist ferner die kraftvolle unisono-Kadenz des zweiten Chorsatzes auf die Worte „Ich bin Gottes Sohn", die auf dem letzten Ton eine autographe Fermate trägt. Musikalische Diktion und Fermate markieren einen Abschluß: die Tonartensphären e-Moll / E-Dur werden nun endgültig verlassen, Kreuzigung und Grablegung erscheinen im Licht dunklerer b-Tonarten, in deren Zentrum c-Moll steht, die Tonart von „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod" (Nr. 18).

Rezitativ 59: *„Die Unschuld muß hier schuldig sterben“*
Die Aufhebung der Ordnung

Mit dem Satzpaar Rez. 59 / Arie 60 haben wir zwei der vom Librettisten dialogisch konzipierten und der Tochter Zion und den Gläubigen in den Mund gelegten Sätze vor uns, die – wie oben skizziert – inhaltlich und strukturell das Gerüst der *Matthäus-Passion* bilden. Kunstvoll sind diese Sätze auch sprachlich miteinander verbunden.

Die sprachlichen Elemente des Satzes

Rezitativ 59 ist über das dialektische Begriffspaar Unschuld – Schuld mit dem Eingangschor verknüpft, in dem es heißt: „O Lamm Gottes, unschuldig am Stamm des Kreuzes geschlachtet“ / „Seht – Wohin? – auf unsre Schuld“.

Eine weitere formale Verknüpfung zeigt das Rezitativ: Mit der Klage „Das gehet meiner Seele nah“ nimmt Zion, die geistliche Braut, die in diesem Satz spricht, ihre Frage vom Eingangschor des zweiten Teils – nach der Gefangennahme – wieder auf: „Was soll ich der Seele sagen?“ (Nr. 30 „Ach, nun ist mein Jesus hin!“ / „Wo ist denn dein Freund hingegangen?“ Hld 6,1).

Zum letzten der Dialogsätze, der *gratiarum actio* in Nr. 67, ist ein Bogen geschlagen in dem Ausruf *„unsel'ges* Golgatha“, den Zion im Sinne der *paradoxa passionalia*[29] wieder aufgreift mit den Worten „Habt lebenslang / Vor euer Leiden tausend Dank, / daß ihr *mein Seelenheil* so wert geacht'.“

Picanders Rede vom *schimpflichen* Verderben sowie die Formulierung „Der Segen und das Heil der Welt / Wird *als ein Fluch* ans Kreuz gestellt“ bezieht sich auf Traditionszitate, die an dieser Stelle in Passionspredigten erscheinen: Deut 21,23 und Gal 3,13. So lesen wir bei Johann Heermann:[30]

> „Schaue an den schmählichen Creutz=Tod / davon GOtt selber sagt: Ein Gehängter ist verflucht bey GOtt. (Deut 21,23.) Das ist schrecklich. Und dennoch stirbet Christus eines solchen verfluchten Todes. Warum denn? Ey Er hat uns erlöset vom Fluch des Gesetzes / da Er ward ein Fluch für uns. (Gal 3,13.)“

29 Paradoxa passionalia ist die zeitgenössische Bezeichnung für die Aussagen, die den einzelnen Passionsleiden deren „Nutzen“ gegenüberstellen. Sie werden den Betrachtungen einzeln eingeflochten oder auch in längeren Katenen aufgeführt. Die Paradoxa sind gebildet nach dem Modell, das August Pfeiffer in einem Merkvers so formuliert: „Was ich verdient / muß JEsus büssen / Was Er verdient / kan ich geniessen!“ August *Pfeiffer,* MAGNALIA CHRISTI, Oder Die Grossen Thaten Jesu Christi / Damit er sich so wohl gegen alle Menschen ins gemein Durch seine Menschwerdung / Geburt / Leiden / Sterben / Aufferstehn und Himmelfahrt / ... verdient gemacht hat / ..., Leipzig 1685 (HAB Te 955), Buch II, S. 178; davor, auf S. 161-163, eine längere Reihe von Paradoxen, darunter diese oft genannten: „Seine Seele ist biß in den Tod betrübt und geängstet gewesen / damit er uns der ewigen Himmels=Freude theilhaftig machte“ (S. 161); „Er hat sich wollen schuldig erkennen lassen / daß er uns von unser Schuld befreyete: ... Er ist gestorben / daß wir leben möchten“ (S. 163).

30 Johann *Heermann,* Crux Christi (wie Anm. 9), 10. Pred., S. 331.

Diesen „schmählichen" und „verfluchten" Kreuzestod (der mehrfach und eindringlich so bezeichnet wird) sollen wir anschauen, um daran Gottes und Christi Liebe zu uns zu erkennen. Heermann führt im folgenden Joh 3,16 an, die Kernstelle in Luthers *Sermon von der Betrachtung,*[31] und beschließt diese Passage mit dem Zitat eines Verses aus den Klageliedern Jeremiae, der uns unmittelbar die Stimmung vermittelt, in die Bach Rezitativ 59 taucht:

> „Christus ... redet dich und mich an / und spricht: **Euch sage ich allen / die ihr fürüber gehet: Schauet doch / und sehet / ob irgend ein Schmertz sey / wie mein Schmertz / der mich troffen hat. Denn der HERR hat mich voll Jammers gemacht / am Tage seines grimmigen Zorns.** (Thren.1,12.)"[32]

TONBEISPIEL 5: Rez. 59, T. 1-7,1 („... ans Kreuz gestellt.")

Eine Musik an der Grenze

Das Accompagnato-Rezitativ „Ach Golgatha" ist harmonisch der extremste Satz, den Bach je geschrieben hat: Sept- und Sept-Non-Akkorde folgen in Rükkungen aufeinander, das bedeutet: die funktionalen Beziehungen der Akkordfolgen sind aufgehoben, die Töne werden in ihrer Funktion, in ihrem natürlichen Strebeverhältnis zu anderen Tönen und Harmonien (d. h. wie im Rahmen der Dur-Moll-Tonalität funktional eins aus dem anderen folgt) ständig umgedeutet. Hierin bildet sich ab, daß die gewohnte Ordnung der Schöpfung aus den Fugen geraten ist: „der *Segen* und das *Heil* der Welt wird als ein *Fluch* ans Kreuz gestellt" und: „die *Unschuld* muß hier *schuldig* sterben". Nur wenige reine Dreiklänge erscheinen, und dies in extrem „tiefen" Tonarten: es-Moll (sechs *b* Vorzeichnung) zu den Worten „als ein Fluch ans Kreuz ge*stellt*"; Des-Dur bei „Schöpfer Himmels und der *Erden*" und as-Moll (sieben *b* Vorzeichnung) bei der unerhörten Aussage „soll Erd und Luft entzogen *werden*". Die Violoncelli spielen im Pizzicato gleichbleibende akkordgebundene Achtelfiguren, die Violonen (Kontrabässe) markieren die Schläge „1" und „3": dies ist bei Bach ein gebräuchliches Klangbild für die Sterbeglocken.[33]

Zur Stimmung des Rezitativs gehört auch die stereotype Begleitfigur der Oboen: keine Zielstrebigkeit und rhythmische Entwicklung von Spannung und Entspannung, sondern ein Stehen. Zion *steht* betrachtend vor dem Kreuz. Auffällig ist, daß diese Figur in der 1. Oboe durchgehend abwärts gerichtet ist, in einem klagenden Gestus verharrt.

31 (Wie Anm. 11), Zum 14., S. 141,2f.

32 *Heermann,* a.a.O., S. 330.

33 Vgl. „Herr Jesu Christ, wahr' Mensch und Gott" BWV 127, Arie 3 „Die Seele ruht in Jesu Händen"; „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht" BWV 105, Rez. 4 „Wohl aber dem, der seinen Bürgen weiß"; „Christus, der ist mein Leben" BWV 95, Arie 5 „Ach schlage doch bald, selge Stunde".

Die Singstimme ist voll hochexpressiver Intervalle. Immer wieder hören wir den klagenden Ton der abwärtsgeführten großen Sext, die Schärfe eines Tritonus aufwärts. Das Rezitativ schließt in der Singstimme mit einem Tritonus: eine unerhörte Wendung!

Mit Mitteln der Harmonik hat Bach in diesem Rezitativ die dialektischen theologischen Aussagen des Textes musikalisch realisiert. Die bis an die Grenze des Möglichen vorstoßende Expressivität dieses einzigartigen Satzes basiert auf einer durch Suspendierung der funktionalen Progression bewirkten schwebenden Harmonik. Die Verschleierung der Tonalität weist auf die vom Text beklagte Aufhebung der natürlichen und moralischen Ordnung.

TONBEISPIEL 6: Rezitativ 59 und Arie 60, T. 1-24,1 („... in Jesu Armen.")

Arie 60: *„In Jesu Armen nehmt Erbarmen"*
Die suchende Seele am Ziel

Arie 60 ist ein vollkommener Kontrast zum vorhergehenden Rezitativ. Dort die Klage über das unerhörte Geschehen, daß der Unschuldige („*die* Unschuld") schuldig sterben muß, in unerhörten melodischen und harmonischen Fortschreitungen und Wehrufen; hier nun der Blick auf das, was der Gekreuzigte *für uns* ist, der wie eine Mutter oder ein Vater die Arme ausbreitet, uns zu umfangen. Das zuvor expressiv beklagte und schmerzlich mitempfundene Geschehen auf der Handlungsebene ist nun in seinem Heilssinn akzeptiert, die betrachtende Seele zur Ruhe gekommen. Ruhige Harmoniewechsel, eine wohlklingende Harmonik, Dur- und weiche Dominantseptakkorde im Wechsel mit Orgelpunkten bringen diese veränderte Stimmung musikalisch zum Ausdruck. In einer großräumigen Aufwärtsbewegung des Continuo (T. 1-3, 13-15 u. ö.) wird der Blick nach oben geführt.[34] Der Anfang des Vokalteils, das „Sehet" wirkt stehend, betrachtend und zeigt mehrmals die Figur der *circulatio*, die wohl von dem Textwort „uns zu fassen" veranlaßt ist. Nach dem devisenhaft vorangestellten Ruf „Sehet" folgt ab T. 13 im Zusammenhang und große Ruhe verströmend der erste vollständige Aussagesatz: „Sehet, Jesus hat die Hand, uns zu fassen, ausgespannt." Zum Textwort „ausgespannt" *spannt* sich ein Halteton über einen ganzen Takt. Nach der dreimaligen Aufforderung Zions „Kommt!", der aus dem zweiten Chor die dreimalige Frage der Gläubigen „Wohin?" respondiert, trübt sich der Satz bei der Antwort „in Jesu Armen sucht Erlösung, nehmt Erbarmen" nach Moll ein (T. 19-23,3). Diese harmonische Eintrübung ruft in Erinnerung, wie die Erlösung, der Loskauf erfolgt: durch Leiden.

34 S. noch einmal *Heermann,* bei Anm. 32: „... hebe deine Augen empor / und schaue das Creutz Christi an."

Thematische Verknüpfungen

Hier ist hinzuweisen auf eine Verknüpfung dieses Satzes mit Nr. 29, dem Schlußchor des ersten Teils: Das in Terz- und Sextparallelen geführte Sechzehntel-Motiv mit Zweierbindung und *anticipatio*, das in den Oboen an der harmonisch eingetrübten Stelle erklingt und im Vokalpart einzig bei den Worten „ihr verlassnen Küchlein ihr" (T. 34ff) erscheint, dieses Motiv ist die durchgehend bestimmende Begleitfigur der Choralphantasie „O Mensch, bewein dein Sünde groß", die mit den Worten schließt: „... Daß er für uns geopfert würd, / Trüg unsrer Sünden schwere Bürd / Wohl an dem Kreuze lange."[35]

Mit der motivischen Bezugnahme bereichert Bach das Netz von Verknüpfungen, die bereits im Libretto vorgegeben sind. Hier ist die Arie 60 nach Form und Inhalt eng mit dem Eingangschor verbunden. Formal in der Struktur des Dialogs, der in Nr. 1 und 60 von seiten der Gläubigen nur in kurz eingeworfenen Fragewörtern besteht,[36] denen die Aufforderung Zions voraufgeht, das alle Meditation eröffnende, das biblische „Siehe!"[37] in die Mehrzahl versetzende „Sehet!".

Die zweite Verknüpfung besteht in der Wiederaufnahme des Stichworts „Erbarmen", und zwar in der Weise, daß die Bitte des einleitenden Chorals: „Erbarm dich unser, o Jesu" jetzt als Aufforderung an die Gläubigen erscheint: „Kommt! Sucht! Nehmt Erbarmen," und alle Fragen an ihr Ziel kommen, ihre Antwort finden in der Nennung des Ortes, an dem die Seele „ruhen" und „bleiben"[38] kann: „in Jesu Armen". Das geängstete „Wo?" der liebenden Seele aus dem Einleitungsdialog zum zweiten Teil (Nr. 30): „Ach! wo ist mein Jesus hin?", vom Chor der Gläubigen verdoppelt in der Frage aus dem Hohenlied: „Wo ist denn dein Freund hingegangen ...? Wo hat sich dein Freund hingewandt?" (Hld 6,1), ist am Ziel seiner Suche angekommen und gestillt. Bachs

35 Str. 1 des Liedes von Sebald Heyden, 1525. – Die Rede von den „verlassnen Küchlein" alludiert Mt 23,37-39 und nimmt Bezug auf die beiden analogen Situationen: die Situation der Jünger / der gläubigen Seele nach Jesu Gefangennahme, am Ende des Actus Hortus und diejenige seines Weggangs bzw. Entzogenwerdens im Sterben, am Ende des Actus Crux. – Auf die Verknüpfung der beiden Sätze hat Friedrich Smend aufmerksam gemacht und nachgewiesen, daß die genannten Figuren von Bach in Arie 60 erst in einem späteren Stadium der Werkgeschichte angebracht wurden, als Bach den Choralchor „O Mensch" aus der zweiten Fassung der Johannes-Passion in die Matthäus-Passion versetzte, daß mithin ein beabsichtigtes Zitat vorliegt. Friedrich *Smend,* Bachs Matthäus-Passion. Untersuchungen zur Geschichte des Werkes bis 1750 (1928), in: Bach-Studien, hrsg. von Christoph Wolff, Kassel etc. 1969, S. 24-83; hier: S. 78-80.

36 „Wer? - Wie? - Was? / Wohin? - Wo?" – Bach greift hier die schon in der Arie „Eilt, ihr angefochtnen Seelen" (Nr. 24) der Johannes-Passion angewandte Technik auf.

37 Vgl. Jes 40,9; Sach 9,9; Lk 2,10; Joh 1,29; Offb 3,20; 21,5. Heinrich Müller nennt es das „Merkwörtlein"; vgl. Heinrich *Müller,* Evangelische Schluß=Kette / Und Krafft=Kern / Oder Gründliche Außlegung der gewöhnlichen Sonntags=Evangelien, Frankfurt a.M. 1672 (HAB Th 2° 12), Am Sonntag Estomihi, S. 329a.

38 Auch dies beides biblische Umschreibungen des Heils; vgl. Jer 6,16; 31,2; Hebr 4,9. - Ps 15,1.5 u. ö.; Jes 7,9; Joh 6,27; 14,16; 15,4 u. ö.

Komposition macht das Zur-Ruhe-Kommen, zu dem der Text verheißend aufruft, schon gegenwärtig erfahrbar, was als die spezielle hermeneutische Möglichkeit der Musik gelten darf.[39]

Dreimal gibt Zion gleichlautend Antwort auf das „Wohin?" und „Wo?" der Gläubigen. Es ist nicht poetische Einfallslosigkeit, daß drei von den acht Zeilen der Arie enden: „in Jesu Armen", sondern rhetorische Figur, eine Epipher, die das tröstliche Bild einprägen soll, das Prediger und Bildende Kunst von den am Kreuz „ausgespannten Händen" des Erlösers gemalt haben.

„Extendit manus suas cum pateretur"
(Er spannte seine Hände aus, als er [am Kreuz] litt)

Schon im Frühen Mittelalter wurde das Ausbreiten der Arme am Kreuz verstanden als umfassende Gebärde des Erlösers (Christus Redemptor), als segnende des Hohenpriesters (Christus Mediator), seit dem Hohen Mittelalter kam dazu das Bild von der Umarmung als Darstellung der *unio mystica*, das Ausbreiten der Arme als einladende Geste an die Braut.[40] Alle drei Bilder sind noch den Predigern der lutherischen Orthodoxie geläufig. So bedient sich Heinrich Müller des Bildes vom priesterlichen Segensgestus: „Seine Hände hat er außgespannet / als der rechte Hohepriester / dich mit beyden Händen zu segnen."[41] Müller fährt fort: „Er hat sie außgespannet / dich damit zu umbfahen" (= Picander: „Uns zu fassen"), womit auf die bekannte Vision Bernhards von Clairvaux Bezug genommen ist, daß der gekreuzigte Herr die Arme vom Kreuz nahm und ihm entgegenstreckte, ihn zu umarmen.[42] Darauf läßt Müller ein weiteres Traditionsstück folgen, das Picander in seiner Dichtung ebenfalls aufgreift: „Liebstes Hertz / gib du dich hinein in die außgespannete Arme deines Jesu / und sage mit Augustino : Inter brachia Salvatoris mei & vivere & mori cupio" (In den Armen meines Heilandes begehre ich zu leben und zu sterben).[43] Müller benennt den Trost dieses Augustin-Wortes: „Auß Jesu Händen sol und kan mich niemand reissen."

---

39 Vgl. Renate *Steiger,* Art. „Kantate", in: TRE 17, S. 592-598; hier: S. 596; s. noch einmal ob. bei Anm. 28.

40 Belege bei Lothar und Renate *Steiger,* Die theologische Bedeutung der Doppelchörigkeit in Johann Sebastian Bachs „Matthäus-Passion", in: Bachiana et alia musicologica. FS Alfred Dürr, Kassel etc. 1983, S. 275-286; hier: S. 278-281; s. bes. Anm. 12 zur Kurzformel des Hippolyt von Rom (um 220) für die Erlösungstat Christi (De antichr. 52).

41 Heinrich *Müller,* Der Leidende Jesus (wie Anm. 17), 8. Pred., S. 1083. Unmittelbar vorhergehend die beiden Deutezitate 5Mos 21,23 und Gal 3,13 (s. ob. bei Anm. 30), so daß sich das in Rez. 59 / Arie 60 auseinander gelegte Passionsparadox ergibt: 'Er wird ein Fluch, um uns zu segnen.'

42 Vgl. Meister der Heiligen Sippe, Gregors-Altar, um 1500, Flügel (München, Bayerische Staatsgemäldesammlung); Pestkreuz, 1330/40 (Neumünsterkirche Würzburg).

43 *Müller,* ebd.; Picander: „Lebet, sterbet ... in Jesu Armen." Dasselbe Zitat erscheint auch bei Johann *Heermann,* Crux Christi (wie Anm. 9), 10. Pred., S. 333.

Der folgende Passus ist aufschlußreich für die Frage nach einer möglichen Sinnbildlichkeit von Bachs Verwendung von roter Tinte in der Partitur der *Matthäus-Passion*:

> „Er lässet seine Hände ans Creutz nageln / daß er mit der scharffen Feder seiner Nägel / und mit der rothen Dinte seines Blutes dich in seine Hände zeichne. Nun hast du den Trost / der bey dem Propheten Esaia stehet: **Zion spricht / Der HErr hat mich verlassen / der HErr hat mein vergessen. Kan auch ein Weib ihres Kindleins vergessen / daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie schon desselben vergässe / so wil ich doch dein nicht vergessen. Sihe / in die Hände hab ich dich gezeichnet.** (Esa.49/14.15.16.)“[44]

Jes 49,14-16 ist als Trostwort Allgemeingut der Passionspredigt. Auch Johann Heermann führt es an unter der Überschrift „*Crux Christi est* 2. Tua Consolatrix, deine Trösterin“ (Das Kreuz Christi ist zweitens deine Trösterin).[45] In diesem Abschnitt werden auch die Worte der Kirchenväter (Augustin, Lactanz) zitiert, die das Ausbreiten der Arme als eine den ganzen Erdkreis umfassende, Juden und Heiden endzeitlich vereinende, Gebärde auslegen. Heermann schließt drei Schriftworte an:

> „Hier siehest du / daß Er seine Hände ausstrecke den gantzen Tag / zu einem bösen und ungehorsamen Volck (Esa.65,2.) / dasselbe mit seinen Gnaden=Armen zu empfahen / wie eine Mutter ihr Kind. Ja wie eine Henne ihr Küchlein unter ihre Flügel versam̃let (Matth.23.v.37.): Also haben auch wir Heyl unter diesen ausgebreiteten Flügeln. (Malach. 4. v.2.)“[46]

Die Anspielung Picanders in unserer Arie auf die Küchlein von Mt 23,37 paßt also sehr gut zu der Metaphorik des Gedichts und zur allgemeinen Situation:[47] Jesu schützende Arme oder Flügel sind traditionelle Bilder des Heils.

TONBEISPIEL 7: Arie 60

---

44 *Müller,* a.a.O., S. 1084. Die „rote Tinte“ des Blutes ist auch in allen Texten konnotiert, die vom Durchstreichen des Schuldscheins nach Kol 2,14 sprechen, vgl. „Jesu, der du meine Seele“ BWV 78, Arie 4: „Das Blut, so meine Schuld durchstreicht ...“; „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht“ BWV 105, Rez. 4: „... So wird die Handschrift ausgetan, / Wenn Jesus sie mit Blute netzet.“

45 *Heermann,* a.a.O., S. 333.

46 Vgl. auch Johann *Gerhard,* Erklärung Der Historien des Leidens und Sterbens unsers HErrn CHristi JEsu / nach den vier Evangelisten, in: Postilla: Das ist: Außlegung und Erklärung der Sontäglichen und fürnemsten Fest=Evangelien / über das gantze Jahr, Jena 1663 (HAB Th 4° 24), 4. Actus, S. 107b.

47 Gegen Emil *Platen,* Die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach. Entstehung, Werkbeschreibung, Rezeption, Kassel etc. und München 1991, S. 199.

Rezitativ 61: *„Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“*
Die Ruhung der göttlichen Natur

Die Worte Jesu sind in der *Matthäus-Passion* von Bach durchgehend mit Streicherbegleitung versehen worden. Diese Streicherbegleitung haben Bach-Exegeten des 19. Jahrhunderts mit dem Nimbus verglichen, der in Darstellungen der Bildenden Kunst das Haupt Jesu oder seine ganze Gestalt umstrahlt. An einer einzigen Stelle hat Bach diese „Gloriole“ weggelassen: bei Jesu Ruf am Kreuz „Eli, Eli, lama asabthani?“ (Nr. 61a)

TONBEISPIEL 8: Rez. 61a, T. 1-12,1 („... mich verlassen?“)

Das Fehlen der Streicherbegleitung zum Ruf der Gottverlassenheit zeigt, daß die „Gloriole“ in allen anderen Sätzen der *Matthäus-Passion* genau wie der Heiligenschein in der Malerei auf die göttliche Natur Jesu hinweist. Das ist auch den Predigten über den Ruf Jesu am Kreuz zu entnehmen.

Heinrich Müller führt in der 8. Passionspredigt „Vom Tode Christi“ über die Worte „Warum hast du mich verlassen“ aus:[48]

> „Der HErr stellet seine Rede fragweise: **Warumb hast du mich verlassen?** Nicht / als wann er zweiffelte / sondern darumb / daß er desto beweglicher reden möchte: Ach! wie kanst du es doch über dein väterliches Hertz bringen / daß du mich in der höchsten Noth verlässest? **Die Verlassung bedeutet hie dreyerley.** (1.) **Die Zurechnung der Sünde.** Gott hatte seinem Kinde zugerechnet aller Menschen Sünde. Denn Gott verlässet nicht / er sey dann zuvor von den Menschen verlassen durch die Sünde. Nun hatte Christus keine eigne Sünde / Gott aber hatte ihn zur Sünde gemacht / und auff seinen Rücken geleget aller Menschen Sünde. (2.) Zeiget die Verlassung an **die Ruhung der göttlichen Natur** in der Menschheit. Es hat sich ja die Gottheit von der Menschheit nicht getrennet / denn die persönliche Vereinigung [der zwei Naturen in der Person Jesu Christi] ist unaufflöslich. So hat auch die Menschheit nicht verloren die göttliche Eigenschafften / so ihr mitgetheilet / sondern ist eine Besitzung der gantzen Gottes=Fülle geblieben / und bleibts noch biß in Ewigkeit. So wird auch hie nicht geredet von aller äusserlichen Entäusserung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit / als wann der Mensch Jesus im Stande der Erniedrigung seine göttliche Macht und Herrlichkeit nimmer bewiesen hätte. Es war ja eine göttliche Herrlichkeit / daß er mit einem Worte die Feinde zu Boden schlug / ja / mitten im Tode durch den Tod die Macht nahm dem / der deß Todes Gewalt hatte / das ist / dem Teuffel (Hebr.2/14.); Aber so weit hat die Gottheit die Menschheit verlassen / daß sie nicht hat ihre Krafft beweisen wollen in Zurückhaltung der Todes= Schmertzen / die Jesus empfun-

48 *Müller,* a.a.O., 8. Pred., S. 1095.

den. (3.) Bedeutet diese Verlassung **die Empfindung der höllischen Quaal.** Denn es hat der Heyland die Höllen=Angst im höchsten Grad empfunden."

Mit dem Weglassen der Streicherbegleitung zu den Worten „Warum hast du mich verlassen" will Bach also die „Ruhung der göttlichen Natur in der Menschheit" anzeigen. Mit diesem Müller-Zitat ist der Beweis erbracht, daß die Streicherbegleitung der Stimme Jesu in der *Matthäus-Passion* tatsächlich einem Nimbus gleich auf die Gottheit Jesu deuten soll. Das hat man bisher – sofern man überhaupt eine mögliche Symbolik der Besetzung in Betracht zog und nicht lediglich deskriptiv eine klangliche Hervorhebung konstatierte – nur vermutungsweise so verstanden.[49]

"Ruhung der göttlichen Natur" bedeutet nach Müller, daß Jesus als Mensch die Todesschmerzen nicht nur scheinbar (der Doketismus ist abgewehrt), sondern wirklich und in ganzer Schwere *empfunden* hat. Daß die „Verlassung" auch die Zurechnung aller begangenen und künftigen Sünden aller Menschen[50] sowie die Empfindung der Höllen-Angst einschließt, heißt, daß Jesu Todesangst sich auf den doppelten Tod richtet: auf das zeitliche Sterben und das ewige Verderben.[51]

Dieser Aspekt des Leidens Christi wird in der *Matthäus-Passion* nicht im Actus Crux zum Gegenstand der Betrachtung gemacht, sondern im Actus Hortus: in dem dialogischen Satzpaar der Gethsemane-Szene, Rez. 19 „O Schmerz! Hier zittert das gequälte Herz" / „Was ist die Ursach aller solcher Plagen?" und Arie 20 „Ich will bei meinem Jesu wachen", das als formales und inhaltliches Gegenstück zu Rezitativ und Arie 59/60 Jesu Vorlaufen ins Endgericht zum Thema hat: „... Der Richter führt ihn vor Gericht. / Da ist kein Trost, kein Helfer nicht."[52]

---

49 Vgl. Emil *Platen,* Matthäus-Passion (wie Anm. 51), S. 78; Werner *Braun,* Art. Passion. IV Die protestantische Passion, in: MGG² 7, Kassel etc. und Stuttgart 1997, Sp. 1477.

50 Vgl. *Müller,* a.a.O., 1. Pred., S. 992f.

51 Vgl. Offb 2,11; Heinrich *Müller,* Göttliche Liebes=Flamme Oder Auffmunterung zur Liebe Gottes: Durch Vorstellung dessen unendlichen Liebe gegen uns, Frankfurt a.M. 1676 (Sign.: Th 1851), S. 91; Martin *Luther,* Operationes in Psalmos. 1519-1521, WA 5, zu Ps 22,2; hier: S. 603,14-17: „Cum autem percussio dei, qua pro peccatis percutit, non solum poena mortis sit, sed et pavor atque horror perturbatae conscientiae, quae iram aeternam sentit et sic habet, ac si inaeternum esset derelinquenda et proiicienda a facie dei." (Da aber das Schlagen Gottes, mit welchem er für die Sünden schlägt, nicht allein die Strafe des Todes ist, sondern auch Furcht und Schrecken des geängsteten Gewissens, das den ewigen Zorn fühlt, und dafür hält, es müsse auf ewig verlassen und von dem Angesicht Gottes verworfen sein.)

52 Das Stichwort „Trost" ist an dieser Stelle von Luther vorgegeben. Vgl. Martin *Luther,* Predigt am Karfreitag, 26. März 1540 (morgens), WA 49, S. 84-86; hier: S. 85,30: „Ubi non habet solatium, accedit ad discipulos." (Wo er keinen Trost hat, kommt er zu den Jüngern. Mt 26,40.43.45.) Die Prediger illustrieren den Topos häufig mit Ps 69,22: „Ich warte / obs jemand jammert / aber da ist niemand / und auff Tröster / aber ich finde keine."

Die in Rezitativ 19 dargestellte Todesangst Jesu ist keine Angst *vor* dem Gericht sondern die Angst *des* Gerichts, in der Jesus das Jüngste Gericht antizipiert, vorweg erfahren hat.[53] Die von Heinrich Müller angesichts des Rufes am Kreuz angestellte Reflexion über „die Ruhung der göttlichen Natur“ findet sich bei Luther im Zusammenhang des Seelenleidens[54] in Gethsemane, da Jesus beginnt zu zittern und zu zagen: „Da lesst er sein Gotlich macht verborgen und gibt sich in schwacheit so tieff als nie kein mensch.“[55]

Diese Tiefe der Exinanitio deutet Bach im Rezitativ 61 der Handlungsebene nur an, indem er an dieser Stelle den „Heiligenschein“ der Streicherbegleitung wegläßt, Luthers Auslegung gemäß die göttliche Natur des Redenden verborgen hält.

Choral 62: *„Wenn ich einmal soll scheiden“*
Die letzte Bitte

Bach beschließt den Actus Crux mit Strophe 9 des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden“ von Paul Gerhardt.[56] Zum letzten Mal erklingt die das ganze Werk durchziehende Liedweise, jetzt in einem Satz, der sich von den vier vorhergehenden Bearbeitungen in Nr. 15, 17, 44 und 54 auffallend unterscheidet: durch tiefe Lage, eine ungewöhnliche Harmonisierung – besonders zu den Worten „Wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein“ mit ihrer

53 Vgl. Martin *Luther,* Predigt am Karfreitag (wie Anm. 52), hier: S. 85,22-26 zu Mt 26,37: „Peccatum vere sentire et iram Dei est infernus ... Er mus fulen ... Dei iram et damnationem quasi meritus.“ (Die Sünde wirklich fühlen und den Zorn Gottes ist die Hölle ... Er muß fühlen ... den Zorn Gottes und die Verdammnis, wie wenn er sie verdient hätte.) Heinrich *Müller,* Der Leidende Jesus (wie Anm. 17), 1. Pred., S. 992: „Er hat empfunden im höchsten Grad alle die Pein / die alle Verdammten in alle Ewigkeit werden in der Höllen fühlen.“ S. 993: „Eben so stehet hie Christus vor Gottes Zorn=Gericht. Der Tod ist da / der sol mit ihm kämpffen.“ Vgl. auch Nr. 19 der „Schemelli-Lieder“ (BWV 487), dessen erste Strophe beginnt: „Mein Jesu! was vor Seelenweh / befällt dich in Gethsemane, / darein du bist gegangen. / Des Todes Angst, der Höllen Qual / und alle Bäche Belial, / die haben dich umfangen.“ Georg Christian *Schemelli,* Musicalisches Gesang=Buch, Leipzig 1736 (2. Nachdruck Hildesheim etc. 1999), Nr. 283, S. 189f. Interessant ist, daß hier mit der Rede von Belials Bächen, unter Anspielung auf Ps 18,5, auf das Hereinbrechen der Chaosfluten, d.h. auf die Aufhebung der Schöpfungsordnung in Jesu Leiden gewiesen ist, die wir in Rez. 59 von Bach musikalisch realisiert gefunden hatten in der Suspendierung der harmonischen Funktionen!

54 - der „geistlich marter“, *Luther,* a.a.O., S. 85,29.

55 Ebd., Z. 12-14.

56 - einer Nachdichtung des 7. und letzten Teils, Ad faciem, der im Geist Bernhards von Clairvaux gedichteten strophischen Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis (Rhythmisches Gebet an die einzelnen Gliedmaßen des leidenden und am Kreuz hängenden Christus), heute dem belgischen Zisterzienser Arnulf von Loewen (1200-1250) zugeschrieben; vgl. PL 184,1319ff.

schmerzlichen Chromatik und expressiven Achteldurchgängen in allen Stimmen – und einem offenen phrygischen Schluß. Ein ergreifender Satz.[57]

„Wenn ich einmal soll scheiden" ist der letzte Choralsatz der *Matthäus-Passion*, er formuliert die letzte Bitte, die in diesem Werk ausgesprochen wird. Sein Gegenstand ist die letzte Bitte jedes Menschen für seine eigene letzte Stunde, für die extreme und letztgültige Situation, in der jeder für sich und allein vor seinen Richter treten muß, gefordert ist, wie Luther sagt, in eigener Person für sich mit dem Tod zu kämpfen.[58] Die Bitte an den einzigen Helfer, der dann bei uns sein kann, kraft seiner göttlichen Natur und weil er durch das Gericht schon hindurchgedrungen ist, gründet sich auf die Trostworte göttlicher Verheißung, in die auch in den Passionspredigten die Betrachtung jeder einzelnen Leidensstation mündet. So begegnete uns im Actus Crux bei der Kreuztragung als Trostwort Ps 91,15: „Ich bin bei dir in der Not, ich will dich herausreißen ..."[59] („So reiß mich aus den Ängsten") und Jes 41,10: „Fürchte dich nicht, ich bin bei dir ..."[60] Bei der Meditation der durchbohrten Hände und Füße des Gekreuzigten lesen wir bei Heinrich Müller: „Er lässet seine Füsse ans Creutz nageln / anzudeuten / daß er im Creutz wolle fuß bey dir halten / und nicht von dir weichen."[61]

Mit diesen tröstlichen Aussagen weisen die Prediger am Karfreitag schon voraus auf das Oster-Evangelium, das die Frucht der Passion verkünden wird, mit den Worten aus einer Osterkantate Johann Sebastian Bachs so:[62]

„Weil dann das Haupt sein Glied
Natürlich nach sich zieht,
So kann mich nichts von Jesu scheiden.
Muß ich mit Christo leiden,
So werd ich auch nach dieser Zeit
Mit Christo wieder auferstehen
Zur Ehr und Herrlichkeit
Und Gott in meinem Fleische sehen."[63]

TONBEISPIEL 9: Rez. und Chor 61 und Choral 62

57 Es handelt sich um die berühmteste Strophe des berühmtesten Liedes von Paul Gerhardt im wohl berühmtesten Chorsatz Johann Sebastian Bachs; zu letzterem vgl. *Emil Platen,* Matthäus-Passion (wie Anm. 47), S. 203.

58 Vgl. Martin *Luther,* Invocavitpredigten 1522, 1. Pred., WA 10/III, S. 1.

59 - in dieser zu-sprechenden Form! Originaltext: 3. Person; s. ob. bei Anm. 17.

60 Text der Motette BWV 228 für einen Begräbnis- oder Gedächtnisgottesdienst.

61 *Müller,* a.a.O., 8. Pred., S. 1084; vgl. Johann *Heermann,* a.a.O., 10. Pred., S. 333, hinführend auf das Zitat von Mt 28,20.

62 „Der Himmel lacht! die Erde jubilieret" BWV 31, Rez. 7; Text: Salomon *Franck,* Evangelisches Andachts=Opffer, Weimar 1715, Auf den ersten Heil. Oster=Tag.

63 Vgl. Hiob 19,26.

Von Büchern

Martin H. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators, Beiträge zur historischen Theologie 102, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, ISBN 3-16-146807-4, 399 S., DM 178.-

Diese Tübinger Habilitationsschrift beleuchtet einen bisher weithin ausgeblendeten Aspekt im Leben und Wirken Philipp Melanchthons: das Gebet. Jung klärt in seiner Einleitung zunächst die Begriffe „Frömmigkeit", „Theologie" und „Gebet". Wichtig ist dabei, daß der Reformator einen doppelten „Frömmigkeitsbegriff" kennt: die christliche Frömmigkeit der um des Glaubens willen Gerechtfertigten und die weltliche Frömmigkeit im Sinne eines ehrbaren Lebens in der Welt. Beide Aspekte sind zu unterscheiden und doch nicht voneinander zu trennen. So kann Melanchthon Frömmigkeit sowohl als Wirken Jesu Christi durch den Geist verstehen, als auch zum Ziel der Bildung im Sinne eines der göttlichen Wirkung kongruenten menschlichen Bemühens machen.

Das bis heute wirksame Auseinandertreten von Theologie und Frömmigkeit ist ein Erbe des Pietismus. In der Reformation bilden beide noch eine Einheit. Das Gebet eignet sich vorzüglich als Gegenstand einer frömmigkeitsgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Untersuchung, da hier bei den Reformatoren die Verbindung beider Aspekte besonders gut sichtbar ist. Somit hat die Arbeit zwei Hauptteile: einen biographischen, der Melanchthon als Beter vorstellt; und einen theologischen über seine Lehre vom Gebet.

Zunächst untersucht Jung die wenigen Nachrichten über die Gebetserziehung und Gebetserfahrungen in Melanchthons Kindheit und Jugend. Darauf folgt die Betrachtung seiner Auseinandersetzung mit der altgläubigen Gebetspraxis. Anders als der ehemalige Mönch Luther hatte Melanchthon keine Erfahrungen mit dem Stundengebet. Seine Kritik richtete sich aber hauptsächlich gegen die Heiligenanrufung. Er selber hatte durchaus einen Sinn für eine liturgische Gestaltung des Tagesablaufs, hielt sehr viel vom Auswendiglernen und Rezitieren, verwarf aber gedankenloses Beten.

Ausführlich behandelt Jung dann Melanchthons Gebetspraxis im Alltag. Hier finden sich viele interessante Details, welche man in allgemeinen reformationsgeschichtlichen Darstellungen vergeblich suchen wird. Lehrreich ist der Hinweis, Melanchthon habe vor dem Schlafengehen keine Briefe mehr geöffnet (heute würde man sagen: keine eMails mehr gelesen), um sorgenfrei einschlafen zu können. Besonders wichtig war das mehrmalige tägliche Beten des Vaterunsers und des Credos, wobei das Glaubensbekenntnis der persönlichen Heilsvergewisserung und der Vorbereitung auf den Tod dienen sollte. Wie für Luther gehörten auch für Melanchthon die Schriftmeditation und das Gebet zusammen. Gebetsgedanken und Stoßgebete zogen sich durch den ganzen Tag.

Nie wurde gegessen ohne zuvor zu beten – oft verbunden mit Schriftlesungen. So war Melanchthons Alltag durchzogen vom Gebet und wies eine Mischung auf von freien und festen Elementen, festen Zeiten und einem Beten ohne Unterlaß, Texten und freien Empfindungen. Gebetsanstöße kamen aus der Schrift, aktuellen Problemen und dem jeweiligen Tagesgedächtnis.

Letzterem widmet Jung einen eigenen Abschnitt. Melanchthon ergänzte für sein Tagesgedächtnis den traditionellen und gereinigten Heiligenkalender um Ereignisse der Heils- und Weltgeschichte und des eigenen Lebens. So erinnerte sich Melanchthon an zentrale Heilstatsachen, aber auch an Gottes Präsenz in der Geschichte und im Leben des einzelnen, bezog diese Ereignisse im Gebet auf seine Gegenwart und schöpfte daraus Gottvertrauen und Zuversicht für sein eigenes Handeln. Auf diese Weise führte er seine Auseinandersetzung mit der römischen Heiligenverehrung und seine Beschäftigung mit der Weltgeschichte zusammen (vgl. CA 21!). So stand auch seine Beschäftigung mit einer Weltchronik im Zusammenhang und Dienst der Frömmigkeit. Auf seine Anregung gingen dann die ersten evangelischen Kalender zurück.

Ausführlich widmet Jung sich den überlieferten Gebeten des Reformators, was allerdings nur exemplarisch möglich ist, denn Gebete durchziehen das gesamte Lebenswerk Melanchthons (mit Bittfragmenten zählt Jung einige tausend überlieferte Gebete Melanchthons). Besonders aufschlußreich sind die Gebete in den Briefen und akademischen Reden Melanchthons. Als Lehrer des Gebets tritt Melanchthon für Kinder und Jugendliche in seinem „Enchiridion elementorum puerilium" von 1523 und für Theologen in den Loci praecipui Theologici (1543-1559) auf. Jung zitiert sehr viele Gebete ausführlich in deutscher Übersetzung, wobei der lateinische Originaltext jeweils in den Anmerkungen zu lesen ist.

Melanchthons Beten zeichnet sich aus durch eine Zweiteilung: bekenntnisartige und ausführliche Gottesanrede und Bitte. Göttliche Eigenschaften und das Heilshandeln Gottes werden in der Anrede aufgerufen. Jesus ist immer der Gottessohn, der Mittler. Im Gebet nimmt Melanchthon Verheißungen Gottes auf. Selten findet sich expliziter Dank; aber indirekt ist dieser Aspekt in den Bittgebeten vorhanden, bringen sie doch zum Ausdruck, daß es nicht um Selbstverständliches geht, sondern alles von Gott Zugesagte auch erbeten sein will. Die zu beobachtende Formelhaftigkeit seines Betens (häufige Wiederholung bekenntnishafter Aussagen) begründet Melanchthon mit der Weise von Liebenden, miteinander zu reden. Ordnet man Melanchthons Gebetspraxis liturgiegeschichtlich ein, so trägt es die Stilmerkmale der gottesdienstlichen Kollekte. So geschah es dann auch, daß Gebete Melanchthons aufgrund ihres zeitlosen Charakters in den Gottesdiensten Wittenbergs Verwendung fanden und zum Leitfaden für die Gebetspraxis seiner Schüler wurden.

Jung vertieft diesen Befund noch, indem er exemplarisch Gebetserfahrungen Melanchthons in schwierigen Lebenssituationen untersucht (Augsburger Reichstag, Krankenlager in Weimar 1540; Ehekrise seiner Tochter Anna 1537-

1547; Gefangenschaft des Freundes Hieronymus Baumgartner 1544-1545; Schmalkaldischer Krieg 1546-1547; Interimszeit und Fürstenkrieg 1548-1552; Gebet in den letzten Lebenstagen). Dieser Abschnitt ist vielleicht der beeindruckendste, denn hier tritt der angefochtene Beter Melanchthon vor den Leser. Auch hier kommt Jung zu dem Urteil, seine Gebete seien zugleich situationsbezogen und zeitlos!

Zusammenfassend stellt Jung fest, Melanchthon habe in seinem Beten alle Lebensaspekte mit Gott in Beziehung gebracht. Auch seine Stellung zur Astrologie war nicht etwa deterministischer Art, sondern er sah Gott als den Lenker auch der Sterne. In allem müsse man nach Melanchthon fragen, ob Gott Gefallen an der eigenen Lebensweise habe, so daß man ihn um Hilfe bitten könne. Festzustellen ist eine Intensivierung des Gebetslebens im Laufe seines Lebens.

Dem theologischen Teil schickt Jung einen Überblick über die Werke Melanchthons voran, in welchen dieser das Gebet behandelt. Dann folgt ein Überblick über die Behandlung des Gebetes in verschiedenen Kapiteln (Loci) der „Loci praecipui theologici" (1543/1544-1559) und eine ausführliche Analyse des Locus „De invocatione Dei seu de precatione" in diesem Hauptwerk Melanchthons. Sowohl die Behandlung des Gebetes in fast allen Lehrstücken als auch die Tatsache, daß Melanchthon dem Gebet nun ein eigenes – und auch noch das zweitlängste – Kapitel in dieser dritten Fassung seiner Loci bietet, zeigt, daß hier der Ertrag seiner Gebetstheologie zu finden ist. Besonders wichtig ist der Zusammenhang zwischen Gotteslehre und Gebetstheologie. Lehre von Gott und Gebet, Theologie und Frömmigkeit sind hier für Melanchthon gleichrangig in ihrer Angewiesenheit aufeinander (234f); das eine ist ohne das andere nicht in rechter Weise möglich. So ist es für Melanchthon unerläßlich, daß die Trinitätslehre im täglichen Gebet zum Ausdruck kommt. Die Gotteslehre führt zur Gebetsanleitung.

Indem er dem Gebet in den Loci praecipui ein eigenständiges Kapitel widmet, löst Melanchthon die Thematik zudem aus der Verortung in der Ethik. Früher hatte er – der mittelalterlichen Tradition folgend – das Gebet hauptsächlich im Rahmen des Dekalogs thematisiert. Durch die Einordnung des Gebetes nach dem Locus über das „Kreuz" der Christen kommt ferner der Zusammenhang von Leidens- und Gebetstheologie zum Ausdruck. Leidenssituationen erkannte Melanchthon als Glaubensschule und Wurzelgrund des Betens.

Ausführlich analysiert Jung dann das Lehrstück über das Gebet. Zunächst geht es um das Gebet als Tugend (virtus) im Sinne eines von Gott gewirkten antwortenden Handeln des Menschen. Auf die Definitionen für verschiedene Arten des Gebets folgt die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Anrufung Gottes, die wieder die Verflechtung mit der Gotteslehre offenbart. Befremden muß Jungs Auskunft, Melanchthons Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Anrufung sei keine dogmatische Frage, sondern eine Frage der Erhörungsgewißheit, denn schließlich argumentiert Melanchthon in diesem Zusammenhang dogmatisch-lehrhaft (249), wie Jung selber dann zeigt, wenn er

die fünf Aspekte „der rechten Anrufung Gottes" analysiert: Rechte Gotteserkenntnis als Voraussetzung des Betens; das Gebet als Gebot Gottes (nicht als Gesetz, sondern als Trost für Zweifelnde im Sinne des tertius usus legis); die göttliche Verheißung für das Gebet als Grundlage der Erhörungsgewißheit; die Bedeutung des Glaubens; die Gebetsinhalte (Versöhnung mit Gott durch Christus als Grundlage aller Gebete; Gebet um geistliche und irdische Güter). Interessant, daß Melanchthon die Verdammungsworte der Psalmen als Stimme des heiligen Geistes verstehen konnte, durch welche dieser die Frommen trösten will.

Melanchthon wendet sich dann in den Loci gegen die Verachtung des Rezitierens von Gebetstexten und nennt drei Gründe: die Rezitation gleicht dem Bekenntnis, durch das sich die Kirche von den Götzen trennt und Gott bekennt; das Bedenken der Offenbarung und der Verheißungen regt den Glauben an, der aus dem Hören kommt; das laute, vernehmbare und sichtbare Rezitieren von Gebeten entspricht der hörbaren und sichtbaren Offenbarung Gottes in Christus. „Die Wertschätzung des Auswendiglernens und Auswendigsprechens" gründet in der „althergebrachte(n) Auffassung, der Mensch gelange über die Verba zu den Res, das Verstehen folge also dem Sprechen." (274). Das Lehrstück schließt mit einer Vaterunserauslegung in Gebetsform, in der Melanchthon zahlreiche biblische Bilder heranzieht, und Gedanken über das Dankgebet, das Melanchthon ganz in die Nähe des Bekenntnisses rückt.

Jung schließt seine Untersuchung mit Betrachtungen zu den Implikationen der Gebetsauffassung Melanchthons für sein Gottesbild und seine Anthropologie, bevor er seine Gebetslehre zusammenfaßt und zum Anlaß für resümierende Überlegungen über das Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit nimmt.

Nicht überall, wo der Verfasser interpretiert, kann der Rezensent zustimmen, so z.B. auch, wenn Jung meint, nach Melanchthon brauche Gott den Menschen bzw. dessen Anrufung, um wirklich Gott sein zu können; Gott wolle im Menschen so gleichsam zu sich selber kommen. Das klingt zwar modern, ist aber zumindest überflüssig, wenn nicht falsch, gerade weil der sich dem Menschen zuwendende Gott der Dreieinige ist, wie Melanchthon unablässig betont, der den Menschen gerade nicht braucht, um bei sich zu sein, sich ihm dennoch aus freier Gnade zuwendet, um ihn aufzurichten und seine Bitten zu hören. Der Mensch ist es, der im Gespräch mit dem dreieinigen Gott – auch – zu sich selbst findet. Entscheidend an Gottes Zuwendung aber ist nicht, daß er den Menschen braucht, sondern daß er die Gemeinschaft mit ihm will!

Doch ungeachtet solcher Einwände ist das Buch Jungs von großem Wert nicht nur für die theologische Wissenschaft, in der die Verknüpfung von Theologie und Frömmigkeit lange vernachlässigt worden ist, sondern auch für Kirche, Gemeinde und den einzelnen Christen. Denn auch das Beten gehört heute zu den Bereichen, wo man weithin aus dem Bauch heraus argumentiert, vorschnell auf vermeintliche menschliche Bedürfnisse eingeht und so z.B. das All-

gemeine Kirchengebet in seiner – durchaus melanchthonischen – Ausführlichkeit oder die Notwendigkeit des Auswendiglernens schlechtmacht. Daß nur eine theologisch reflektierte und begründete Gebetspraxis auch wirklich dem Menschen und der Kirche in deren Nöten helfen kann, kann man bei Melanchthon lernen. Theologie und Frömmigkeit sind zwei Seiten des Lebens aus Glauben, die nur miteinander Bestand haben.

Armin Wenz

Gerhard Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998 (UTB 2064), ISBN 3-8252-2064-8, 310 S., DM 36.80

Eine Einladung in die Werkstatt der Dogmatik möchte der Bonner Dogmatiker mit diesem Buch vorlegen. Angesichts der Hilflosigkeit der Kirche gegenüber den Wandlungen unserer Welt hält Sauter „Zugänge zur Dogmatik in Form einer Darlegung theologischer Urteilsbildung" für erforderlich, trägt doch die Dogmatik „wenn sie sich wirklich als Denkbewegung zeigen kann, erstaunliche Kräfte zur Erneuerung in sich, allerdings nicht die Scheindynamik einer unabsehbaren Anpassungsfähigkeit, sondern sie gibt zumindest Spuren der ‚Erneuerung des Sinnes' zu erkennen" (Röm 12,2; S. 17).

Die Notwendigkeit der Dogmatik läßt sich sowohl in der Außenperspektive als Selbststeuerung der Kirche (N. Luhmann) wie in der Binnenperspektive als Einübung in die theologische Urteilskraft begründen. Letzterem dient die Dogmatik durch ihr unablässiges Hinweisen auf die externe Begründung von Glauben und Kirche in der Verheißung Gottes. Als Reden im Glauben und auf die in Gottes Verheißung gründende Hoffnung hin dient Dogmatik der innerkirchlichen Konsensbildung, indem sie in Treue zur Schrift im innerkirchlichen Konflikt dialogdefinite Sätze bildet. Als Entfaltung der zeitgleich mit dem biblischen Kanon entstandenen regula fidei (des Glaubensbekenntnisses) formuliert die Dogmatik, worauf hin die biblischen Bücher zu befragen und auszulegen sind und bringt durch Verschränkung vielfältiger Glaubenssätze die nie völlig auszuschöpfende Tiefenstruktur der Glaubenswahrheit zum Ausdruck. Verbindlich und vorbildhaft ist neben den altkirchlichen Entscheidungen die reformatorische Rechtfertigungslehre, die mit ihrem unmittelbaren Rückbezug auf die Bibel die Unterscheidung von Schrift bzw. Wort Gottes und Kirche einprägt. In dieser Bindung an die vorgegebene biblische Wahrheit, die in den Bekenntnissen der Kirche in Abgrenzung gegenüber Irrlehren ausgesagt wird, besteht die Verpflichtung zur Reinheit der Lehre. „Lehre grenzt ein, was im Glauben gesagt werden kann, dann aber auch gesagt werden muß. Unserer Phantasie sind durchaus ... heilsame Grenzen gesetzt" (111). Gottes Geist als Bedingung des Christusbekenntnisses bürgt dafür, daß theologische Aussagen

möglich sind, die von anderen Menschen und unter anderen Umständen wiederholt werden können – also nicht zeitabhängig sind oder hinreichend aus einer Überlieferungsgeschichte erklärt werden können. Dogmatik muß assertorisch reden, will sie sich nicht in ethischen Appellen erschöpfen. So dient die Dogmatik zur Einübung in die Sprache des Glaubens und als Gedächtnisstütze der Kirche.

Auf die beschreibende Darstellung der Dogmatik folgt ein zweiter Hauptteil: „Dogmatik in der Kirche". Sauter schreitet hier die kirchlichen Lebensvollzüge Absolution, Gebet, Verkündigung, Gottesdienst, Seelsorge, Unterricht, Kirchenleitung und Mission ab und legt die Relevanz der Dogmatik für diese Bereiche dar. Kirchliches Handeln, das sich statt an der anvertrauten Sache der Theologie an menschlichen Bedürfnissen orientiert, „entfremdet nachhaltig von der Frage nach den inneren Gründen des Kircheseins" (141). Gerade wo Kirche auf Funktionen reduziert wird, wo innere Gründe für gemeindliches und kirchenleitendes Handeln nicht mehr strittig sind bzw. durch Zeitfragen verdrängt werden, „ist Dogmatik gefordert", „den Sinn für Prioritäten zu wekken" (142). Auch was Sauter zu den anderen kirchlichen Lebensvollzügen zu sagen hat, liegt quer zum gegenwärtigen theologischen Bewußtsein und ist gerade deshalb durchweg lesenswert. Der Dogmatiker schwebt nicht in höheren Sphären der Theorie, sondern hat Dinge zu sagen, die für die Praxis höchst bedeutsam sind – von der Seelsorge über Gottesdienst und Unterricht bis hin zur Kirchenleitung. Die Alternative ist nicht dogmatisch oder undogmatisch, sondern ob der Sachbezogenheit kirchlichen Handelns Rechnung getragen wird oder nicht. So geht es nach Sauter z.B. im Unterricht nicht in erster Linie um Lebensbewältigung, sondern um die Einübung in die Christusgemeinschaft. Kritiker werden nicht nur hier einwenden, es würden falsche Alternativen aufgestellt. Die faktische kirchliche Wirklichkeit, mit der Sauter sich auseinandersetzt, zeigt freilich, daß dem nicht so ist, daß vielmehr mit der Bindung an die Sache auch die Relevanz von Kirche und Theologie verloren geht, wo man sich an Bedürfnisse verliert und die Kirche meint, sich durch gesellschaftliche Funktionen beweisen zu müssen.

In einem dritten Teil geht es um methodische Fragen. Die Rede vom Schriftprinzip möchte Sauter durch den Begriff der „Schrifttreue" ersetzen, wobei er an Luthers Rede von der Schrift als primum principium festhält, wie überhaupt Luther Sauters bedeutendster Gewährsmann ist. Im vierten Teil setzt sich der Autor fundiert mit dogmatischen Holzwegen auseinander (Fundamentaltheologie; kontextuelle Theologie, Ethisierung der Theologie). In einem abschließenden Abschnitt geht es um die Dogmatik als „Beruf", den Sauter als Diagnostik und Anwaltschaft sehr schön umschreibt, dabei Martin Kählers Erinnerung aufnehmend, der einmal den Dogmatiker als „Vertreter des Laien" in der Theologie bezeichnet hat (358).

Sauter setzt sich wiederholt mit der „zum Repertoire der historischen Forschung in der Theologie und ihren Folgerungen für ‚Leben' und ‚Praxis'" (48)

gehörenden antidogmatischen Polemik auseinander. Wichtig auch der Hinweis, daß dogmatisch nicht nur derjenige ist, der sich selbst so versteht, sondern jeder, der Urteile fällt. Wichtiger aber ist, daß Sauter die umfassende Relevanz der Dogmatik überzeugend aufweisen kann. Immer wieder gelingt es dem Autor, an konkreten Beispielen aufzuzeigen, daß die Kunst der Dogmatik durchweg darin besteht, die gesunde Mitte zwischen extremen Lösungen theologischer Fragen zu halten, was nur möglich ist, wenn theologische Unterscheidungen eingeübt werden. Auch wenn man nicht in jeder theologischen Sachfrage mit dem Autor übereinstimmt (z.B. in der hohen Wertschätzung der Barmer Theologischen Erklärung; unübersehbar sind auch die Schwächen Sauters, wo er auf das Abendmahl zu sprechen kommt; freilich ist dies Buch ja keine komplette Dogmatik, das ist zu berücksichtigen bei solchen Urteilen), so kann dieses Buch nicht nur dem Theologiestudenten, sondern jedem Pfarrer und auch interessierten Laien gute Dienste leisten. Zentrale Einsichten sind in Thesen zusammengefaßt, die am Ende noch einmal für sich abgedruckt sind. Mit diesem Buch kann man sehr gut in die Dogmatik einsteigen, denn es ist eine vorzügliche Anleitung zum dogmatischen Arbeiten und zum Einüben und Nachvollziehen theologischer Urteilsbildung. Armin Wenz

Uwe Siemon-Netto, Der erfundene Luther. Wider das Klischee vom „Wegbereiter Hitlers", Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Gr. Oesingen 1999, ISBN 3-86147173-6, 134 S., DM 29.80

Das Buch wartet mit einem hohen Anspruch auf. Neben dem wirklichen Luther gäbe es einen „erfundenen Luther", meint der Autor, der hier seine Promotions-Studie veröffentlicht. Schlüsselerlebnis für diese Ehrenrettung Luthers ist für Siemon-Netto das Jahr 1989, in dem die Deutschen bewiesen hätten, daß auch Lutheraner im Sinne des Widerstandes „tätig" werden könnten. Eine wichtige Rolle spielt dabei sicher die sogenannte Zwei-Reich-Lehre und ihre Interpretation. Auffällig ist aber aus amerikanischer Sicht die These, daß ein solcher Widerstand auch im „Dritten Reich" möglich, ja erfolgreich gewesen wäre, hätte man ihn in den USA unterstützt.

Siemon-Netto schreibt viel Lesenswertes über alte Klischees, Typisierungen, den Zeitgeist der Moderne. Er versucht zu erweisen, daß „Luther als Schurke" in Amerika deshalb zum Klischee wurde, weil die amerikanische Theologie das Christentum unter Einfluß der Theologie Ernst Troeltschs vor allem von ethischen Gesichtspunkten her bewertete und beruft sich damit auf das Urteil Dietrich Bonhoeffers (S. 38). So mußte Luther unverstanden bleiben. Namen wie Reinhold Niebuhr stünden für die primitive Übernahme und Weitergabe dieses Klischees. Luther stehe entgegen Müntzer als „Fürstenknecht" da, sei es aber nie gewesen. Ohne einen „unfehlbaren" Luther zu propagieren (S. 45), verweist Siemon-Netto auf die Bedeutung von Röm. 13 für Luthers Po-

sition im Bauernkrieg. Weltliche Obrigkeit sei eine göttliche Ordnungsform (S. 46). Die „beiden Reiche" stellt der Autor dem Totalitarismus, Fanatismus und der Intoleranz Müntzers, wie der Nazis gegenüber (bes. S. 52). Luther sei alles andere als ein Duckmäuser gewesen, habe aber am Verbot des gewaltsamen Widerstandes aufgrund seiner Kreuztheologie festgehalten. Interessant – aber weniger auf Luther selbst bezogen – ist dann die Darstellung des „Magdeburger Bekenntnisses", unter Einfluß von Flacius 1550 entstanden, das nach Siemon-Netto bei Tyrannen und Wahnsinnigen auch bewaffneten Widerstand zuließe. Ich muß hier allerdings sagen, daß die Aussagen dieses Bekenntnisses, nach Siemon-Nettos Wiedergabe selbst, einen bewaffneten Widerstand n i c h t zulassen, sondern nur von einem „Widersetzen" sprechen (S. 66). Anders sah dies sicher immer schon bei den Reformierten (Theodor Beza, der allerdings auch nur von „Verteidigung" = „*se defendre* par armes" spricht), vor allem aber bei Bonhoeffer aus, der sich zwar auf Flacius berufen haben soll, aber auch nach Siemon-Netto weiter gegangen sei. Ob Bonhoeffer wirklich in der Nachfolge der Flacianer stand, bleibt für mich daher fraglich. – Siemon-Netto will wissen, daß der ältere Luther „bewaffneten Widerstand" gegen Tyrannen erlaubt hätte.[1] Der jüngere hätte sich in dieser Frage geirrt (S. 71). Ich bin mir hier nicht so sicher. Zweifellos liegt hier die Hauptthese dieses Buches und zugleich der Ansatz zu grundsätzlicher Kritik. Dazu später. In den letzten Kapiteln beschreibt er den „Fall Carl Goerdelers", der, vom liberalen Luthertum des 19. Jahrhunderts beeinflußt, zunächst jeden Widerstand gegen Hitler ablehnte, dann aber gegen die „Inkarnation des Bösen" anging. Aber wollte Goerdeler deshalb zur Waffe greifen? Siemon-Netto bleibt hier den Nachweis schuldig. Aber es beruht wohl auf diesen Beobachtungen des „deutschen Widerstandes" die These des Autors, „wenn sie gehört worden wären, hätten sie auch Erfolg gehabt". Goerdelers Position im „Dritten Reich" ging in Richtung eines Militärputsches und der Wiederherstellung des Deutschen Reiches samt seiner Kolonien. War das „typisch deutscher Militarismus" auch bei Goerdeler? Siemon-Netto stellt typisch ausländische Urteile plastisch dar, über „Uniformen" im Alltag der Deutschen usw. (S. 94). Er beklagt aber vor allem das Desinteresse der amerikanischen Führung an den Informationen des deutschen Widerstandes, insbesondere der Informationen, die Goerdeler weitergab (bes. S. 101).

Am Ende des Buches sieht Simon-Netto Luther wieder durch „Leipzig 1989" „gerechtfertigt". Eine breite Volksbewegung habe die Diktatur der DDR

1 Zeit seines Lebens kannte Luther nur den „leidenden Ungehorsam" und fand zu einem aggressiven, revolutionären Widerstand keine biblische Begründung! Vgl. Harald *Diem*, Luthers Lehre von den beiden Reichen, In: Theologische Bücherei (System.), Bd. 49, München 1973, S. 94 und 97. Der Christ dürfe nach Luther noch nicht einmal „qua Christ" ein Recht zum Widerstand haben. Hier gilt immer noch der Satz Künneths zur Möglichkeit revolutionärer Haltung in den lutherischen Bekenntnisschriften: „Gehorsamsverweigerung ist nicht mit ‚revolutionärer Haltung' oder aktivem Widerstand identisch." W. *Künneth*, Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954, S. 110. Anm. 120.

aus den Angeln gehoben. Hier hätten die Lutheraner (!) aus Fehlern der Vergangenheit gelernt, auch gegenüber den „Unierten", die es immer leichter gehabt hätten (S. 109). Über den „Fall Brüsewitz" als „Fall extremer Form der Selbstaufgabe" („sehr lutherisch", S. 114), über Gorbatschow als „Werkzeug Gottes", kommt der Autor schließlich zum „lutherischen Kairos" (S. 119ff). Die Klischees über Luther müßten vergessen und Luthers Zweireichelehre wieder entdeckt werden. Aller politischer „Chiliasmus" (= Lehre vom tausendjährigen Reich; politischer Utopismus) sei daher abzulehnen. Dies könne nur eine Kirche, die sich losmache vom „Quick-fix" des evangelisch-amerikanischen Christentums, des Christentums der Erfolge, nicht des Leidens. Auch heute dürfe sich die lutherische Kirche nicht „dem Geist der Zeit prostituieren" (S. 121). Von utopischen Träumen weg, vom Zeitgeist gelöst, tue Besinnung auf den Gründer not.

Das Buch ist leicht lesbar. Die berufliche Ausbildung des Autors als Korrespondent scheint überall hindurch. Es ist im Grunde freilich ein Buch für Amerikaner und bewegt sich leider auch oft auf der sehr schwach ausgeprägten Kenntnis derselben, wobei ich den Autor selbst von diesem Vorwurf ausnehmen will. Er will es ja gerade anders. Aber bleibt er frei von Plattitüden? – Wenn hier die Namen Luther-Künneth-Goerdeler (S. 107) in einem Atemzug genannt werden, könnte man dies boshaft als Gegenstück zur Reihe Luther-Bismarck-Hitler interpretieren. Sicher muß dem Klischee Luthers als Fürstenknecht entgegen getreten werden. Aber hätte Luther selbst je die Waffe erhoben? – Er tat es genauso wenig wie Flacius. Die entscheidende Schwachstelle in diesem Buch ist wohl die Interpretation des Magdeburger Bekenntnisses von 1550 – und der Position von Flacius als Vertreter des Luthertums. Siemon-Netto erzählt und urteilt mir zu sehr aus der Sicht Bonhoeffers und setzt diese Sicht mit der der lutherischen Kirche gleich. Die Problematik des „Tyrannenmordes" aber erscheint mir – und wohl auch den meisten Deutschen – komplizierter, als hier dargestellt. Und war 1989 ein „Kairos des Luthertums"? Waren die Fronten so klar, wie hier geschildert? Luther war kein „Duckmäuser", wer wollte das bestreiten, der sich auch nur ein bißchen in seine Zeit versetzen kann. Die lutherische Kirche war auch keine Kirche der „Duckmäuser", sondern gerade auch in der Zeit der Tyrannei blieb sie „Kirche", während der Unionismus und der Liberalismus breite Bahnen für den Nationalsozialismus bis ins Zentrum der Kirche schlugen. Als Deutscher hört man manchen Satz in diesem Buch mit dem beklemmenden Gefühl, die Deutschen, speziell die Lutheraner, hätten im Nationalsozialismus völlig versagt. Spürbar ist dabei der Versuch, den Deutschen nach 1989 ihre Würdigkeit und Politikfähigkeit zurückzugeben, freilich etwas „von oben herab", aus amerikanischer Siegersicht. Wer sich gerade mit dieser zeitgeschichtlich-politischen Komponente der Vergangenheitsbewältigung aus deutsch-amerikanischer Sicht befassen will, wird dieses Buch bei allen Vorbehalten mit Gewinn lesen.

Thomas Junker

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!
Wir danken allen freundlichen Spendern, die bisher dazu beigetragen haben, unser Beiheft 2 über die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands zu finanzieren. Sie selbst hat um Zusendung von Freiexemplaren gebeten und eine zunächst wohl ausreichende Menge erhalten. Noch ist die Deckung aller Kosten nicht erreicht, weil ein erwarteter größerer Zuschuß ausfiel, doch immer noch eingehende Spenden lassen uns hoffen, daß wir das noch erreichen.
Zum Johann-Sebastian-Bach-Jubiläum in diesem Jahr – am 28. Juli jährt sich zum 250. Mal sein Todestag – hat Dr. Renate Steiger für LUTHERISCHE BEITRÄGE freundlicher Weise einen Artikel geschrieben, der allerdings voraussetzt, daß die Leser – gemäß ihrer Angaben – durch Einspielung von Tonbeispielen aus der sicherlich überall vorhandenen Bachschen Matthäuspassion das Geschriebene musikalisch mit verfolgen. Erst so wird für die meisten von uns Musikwissenschaft wirklich erfahrbar und ein alter Meister lutherischer Tonkunst wieder lebendig.

Wir wünschen Ihnen dabei Gottes reichen Segen
Herausgeber und Schriftleiter

Lutherische Beiträge

Beihefte

Nr. 1 KLEINSTE SEELEN RETTEN
Altes oder viellleicht Neues zur Abtreibungsdebatte
Thomas Junker
41 S., kartoniert, 14,8x21 cm; ISBN 3-8614-176-0 DM 6.80

Nr. 2 GEBLIEBEN IST, WAS LEBT UND TRÄGT
Stimmen aus der Ev.-Luth. Kirche Lettlands
(Herausgeber: Johannes Junker)
59 S., kartoniert, 14,8x21 cm; ISBN 3-86147-207-X DM 7.80

Zu beziehen durch: Verlag der Lutherischen Buchhandlung
Heinrich Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

Theologische Fach- und Fremdwörter

Accompagnato = ein von Instrumenten begeitetes Rezitativ – **Acta** = Apostelgeschichte des Lukas – **Actus Crux** = der Kreuzigungsakt, die Kreuzigung –**Anapher** = Wiederholung von Worten zu Beginn aufeinanderfolgender Sätze – **Apostolische Sukzession** = ununterbrochene Nachfolgereihe der Bischöfe seit den Aposteln – **arpeggierter Accord** = gebrochener Akkord – **chiastisch** = kreuzweise Stellung von aufeinander bezogenen Worten – **descriptiv** = beschreibend – **Doketismus** = gnostische Lehre, nach der der Tod Jesu am Kreuz als „Scheintod" verstanden wird – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **ecclesia perpetuo mansura** = Kirche, die immer bleibt – **emphatisch** = mit Nachdruck, eindringlich – **Exinanitio** = Entleerung – **Expressivität** = Ausdrucksfähigkeit – **extra ecclesiam nulla salus** = außerhalb der Kirche ist kein Heil – **Fermate** = Zeichen über der Note, das ihren Wert verlängert – **Gradatio** = Steigerung, stufenweise Erhöhung, Aneinanderreihung – **Häresie** = Ketzerei – **Historia** = Geschichte, Text des Evanglisten – **imitatio Christi** = Nachahmung Christi – **Intention** = Absicht – **Jurisdiktionsprimat Petri** = Anspruch des Papstes, gesamtkirchlich verbindliche Entscheidungen treffen zu können – **Katenen** = Ketten, Reihen – **Libretto** = Text(buch) von Oratorien – **Melisma** = melodische Verzierung, Koloratur – **Metaphorik** = der Gebrauch von bildhaften Übertragungen – **modulatorisch** = von einer Tonart zu anderen übergehend – **narrativ** = erzählend – **Oxymoron** = Zusammenstellung zweier sich widersprechender Begriffe in einem Aditionswort – **Passionsharmonie** = harmonisierte Passionsgeschichte aller Evangelien – **performance** = Gebrauch der Sprache, konkrete Realisierung von Ausdrücken in einer bestimmten Situation durch einen individuellen Sprecher – **prosodisch** = silbenmessend – **Pizzikato** = gezupfte Seite bei Streichinstrumenten – **Primat** = erste Stelle, Vorrang – **Realpräsenz** = wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Abendmahlselementen – **Redundanz** = Überreichlichkeit, Üppigkeit – **Schisma** = Kirchenspaltung – **Secco** = trocken, das nur von einem Tasteninstrument begleitete Rezitativ – **Topos** (Pl.: Topoi) = festes Klischee, Denk- und Ausdrucksschema – **Transsubstantiation** = Wandlung der Abendmahlselemente in eine andere Substanz (röm.-kath.) – **Tritonus** = die übermäßige Quarte, die ein Intervall von drei Ganztönen ist – **Turba** (Pl.: Turbae) = in die Handlung eingreifender dramatischer Chor – **ubi Christus, ibi ecclesia** = wo Christus ist, da ist Kirche – **Una Sancta** = die eine Heilige (Kirche) – **unio mystica** = mystische Vereinigung – **unisono** = alle Stimmen singen den gleichen Ton – **Zäsur** = Unterbrechung, Pause

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

Frau
Dr. Renate Steiger

Hermann-Walker Str. 22
69151 Neckargemünd

Bachs Glaube war Luthers Glaube
Und so ward auch sein Werk
ein Lutherwerk. Hans Preuß

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

A. Wenz:	Der Umgang mit der Schriftautorität im röm.-luth. Dialog
G. Kelter:	Der moderne Ökumenismus als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen
P. Hauptmann:	August Vilmars Vermächtnis
C. Horwitz:	Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt aus der Königsgeschichte Israels
T. Junker:	Zur Frage der Abendmahlszulassung in der SELK im Kontext des Allgemeinen Pfarrkonvents von Hofgeismar 1989
E. Abate:	Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext
H. Hildén:	Der Geist und das Wort

Rezensionen:

D. August Rische:	Johann Heinrich Volkening.
Notger Slenczka:	Selbstkonstitution und Gotteserfahrung
R. v. Poser:	Rudolf Schäfer, Kirchenausstattungen
K.H. Selge:	Ehe als Lebensbund u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Am Hohen Tore 4A, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/80 82 16

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Im Dorfe 4, 29393 Gr. Oesingen
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: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Gr. Oesingen
5. Jahrgang 2000 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2000 ISSN 0949-880X 5. Jahrgang

A. Wenz:	„Verbindliches Zeugnis"? – Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-römischen Dialog	239
G. Kelter:	Der moderne Ökumenismus als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen?	268
P. Hauptmann:	August Vilmars Vermächtnis	277

Inhalt

Aufsätze:

A. Wenz: „Verbindliches Zeugnis"? – Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-römischen Dialog 239

G. Kelter: Der moderne Ökumenismus als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen? 268

P. Hauptmann: August Vilmars Vermächtnis 277

Dokumentation:

Thesen zur Ökumene und Gottesdienst 300

Rezensionen:

T. Junker: N. Slenczka, Selbstkonstitution und Gotteserfahrung 306

R. Slenczka: K.-H. Selge, Ehe als Lebensbund 312

Inhaltsverzeichnis des 5. Jahrgangs 2000 318

Zum Titelbild

Das Titelbild zeigt August Friedrich Christian Vilmar (21.11.1800 – 30.07.1868), dessen 200. Geburtstag in diesen Monaten ansteht. Das Bild ist seiner Pastoraltheologie (1872) entnommen. Der „so herrlich böse und grimmige Blick" – Friedrich Wilhelm Hopf nannte ein ähnliches Bild „Gewitterbild" – täuscht darüber hinweg, daß August Vilmar in großer Liebe zur Kirche Augsburger Confession in seiner Zeit um das Bestehen der lutherischen Kirche kämpfte und viele Pastoren und Theologen geprägt hat. Darum ist seine „Theologie der Tatsachen" auch ein heute noch aktueller Beitrag zu dem Thema dieses Heftes: Ökumene und Bekenntnis. So soll mit dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE dieses Lehrers der Kirche gedacht werden. *A.E.*

Ökumene und Bekenntnis

Armin Wenz:

„Verbindliches Zeugnis"?

– Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-römischen Dialog

Seit etwa drei Jahren steht die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (= GE) zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Fast unbemerkt ist es geblieben, daß der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" (= ÖAK), dessen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (= LV)[1] eine wesentliche Vorarbeit für die GE gewesen ist[2], eine inzwischen auf drei Bände angewachsene Dokumentation seines Dialogs zu Fragen der Schriftautorität unter dem Titel „Verbindliches Zeugnis" (= VZ) vorgelegt hat[3]. Darin enthalten sind zwei Erklärungen, welche den bis dato erreichten Theologenkonsens dokumentieren[4]. Es ist zu erwarten – und der Arbeitskreis selber verleiht dieser Hoffnung im „Abschließenden Bericht" Ausdruck[5] –, daß auch diese Dialogergebnisse zu Fragen der Schriftautorität eines Tages kirchenamtlich rezipiert werden. Damit wäre freilich – wie schon durch die GE – lutherische Theologie und Kirche in den Grundfesten erschüttert, sollte sie sich auf die nun vorliegenden Ergebnisse einlassen.

---

1 Band I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, (Dialog der Kirchen 4), Hrsg.: Karl *Lehmann*, Wolfhart *Pannenberg*, Göttingen, 3. Auflage, 1986.

2 Die GE ist dokumentiert in Lutherische Beiträge Nr. 3/1998, S. 151-163. Vgl. dazu die Stellungnahme der SELK im selben Heft S. 188-195; und ebd. 164-187 den Artikel von Gottfried *Martens*, Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Zu LV vgl. ders., Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? (FSÖTh 64), Göttingen 1992, S. 273-321.

3 Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen 7), Göttingen 1992, ISBN 3-525-56928-9 (= VZ I); Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen 9), Göttingen 1995, ISBN 3-525-56930-0 (= VZ II); Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen 10), Göttingen 1998, ISBN 3-525-56931-9 (= VZ III); Hrsg.: Theodor *Schneider*, Wolfhart *Pannenberg*. Zum Zusammenhang von LV und VZ I-III vgl. VZ III, 294f.

4 VZ I, 371-397: „Gemeinsame Erklärung" (vgl. dazu meine Besprechung in: Lutherische Theologie und Kirche 19, 1995, 41-44), VZ III, 288-389: „Abschließender Bericht".

5 Vgl. etwa das Fazit der Konvergenz in der Thematik „Schrift und Lehramt": „Wenn damit beide Positionen im Wesentlichen getroffen und angemessen wiedergegeben sind – wovon wir überzeugt sind –, besteht zwischen den Kirchen trotz unterschiedlicher Formulierungen Übereinstimmung in der Sache." (370; vgl. auch ebd. 357).

Daß man das auf evangelischer Seite[6] auch vage gespürt haben mag, zeigt eine hier und da festzustellende Zurückhaltung im Vergleich zu früheren Stadien des Dialogs. So spricht man in VZ III nicht mehr von einer „gemeinsamen Erklärung" wie in VZ I, sondern formuliert lediglich einen gemeinsamen Schlußbericht, der zustande kam, „nachdem in Gesprächen abgeklärt war, daß das Thema ‚Infallibilität/Unfehlbarkeit' der Kirche (und ihres Lehramts!), das natürlich auch mit dem Thema Schriftauslegung zusammenhängt, im Rahmen dieses Projekts nicht behandelt werden sollte, weil es einer künftigen eigenen, intensiven Bemühung bedarf"[7]. Interessant ist auch, daß ein römisch-katholischer Teilnehmer sich bereits so weit wähnte, ein weitgehendes konsensfähiges Papier zu formulieren, das freilich der Arbeitskreis nicht zu seinem „gemeinsamen" Wort machen wollte[8]. Das Bewußtsein, an einem gewissen Höhepunkt des ökumenischen Dialogs zu stehen, kommt dennoch durch die recht ausführliche und im Schlußbericht dann knapp aufgenommene Zusammenfassung der bisherigen Dialogergebnisse zum Themenkreis Schrift und Tradition/Lehramt durch Dorothea Sattler zum Ausdruck[9].

Das Ziel ist laut „Abschließendem Bericht" (VZ III, 295): „*Der ÖAK richtet in diesem Dokument sein Augenmerk* besonders auf die Frage der ‚Schriftauslegung' und versucht eine Annäherung und Vermittlung der (immer noch) weithin als gegensätzlich empfundenen Positionen: ‚Selbstauslegung' der Schrift und verbindliche ‚lehramtliche' Auslegung. An den Anfang stellt er aber Überlegungen, welche die inzwischen erreichte Übereinstimmung im ‚Schriftverständnis' dokumentieren sollen."

Diese Übereinstimmung und die Konsequenzen für den kontroverstheologisch zentralen Fragenkreis um Schrift und Lehramt wollen wir nun analysieren, um dann danach zu fragen, wie das erreichte Ergebnis von den Grundentscheidungen der Reformation her zu werten ist. Bei der Analyse und Kritik des „Abschließenden Berichts" werden je und dann zur Verdeutlichung die Beiträge der Mitglieder des ÖAK herangezogen. Dabei ist hier gleich darauf hinzuweisen, daß der „Abschließende Bericht" nicht den völligen Konsens aller Theologen darstellt, die zum Zeitpunkt seiner Verabschiedung Mitglieder des ÖAK waren. Aus Reinhard Slenczkas Feder ist – auf „formellen" Beschluß des ÖAK – eine „Stellungnahme zu der Vorlage ‚Schriftverständnis und Schriftgebrauch'" abgedruckt (VZ III, 402-405), eingeleitet durch eine recht befremdende Bemerkung des Herausgebers Theodor Schneider. Diese Stellungnahme

6 Mitglieder im ÖAK sind sowohl reformierte als auch lutherische Theologen. Die Leuenberger Konkordie darf historisch wie methodisch als eine der Voraussetzungen des vorliegenden Dialogergebnisses angesehen werden.

7 So Theodor *Schneider* in seiner einführenden „Kurzen Rechenschaft" in VZ III, 8.

8 Otto Hermann *Pesch*, Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption. Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen (VZ III, 261-287), hier 261, Anm. 1.

9 Die Kirchen unter Gottes Wort. Schriftverständnis und Schriftauslegung als Thema ökumenischer Dokumente, VZ III, 13-42; im Schlußbericht ebd. 290-295.

und Slenczkas ausführlicher eigener Beitrag in VZ III lesen sich denn auch wie ein kritischer gnesiolutherischer Kommentar zum „Abschließenden Bericht“[10].

Der Konsens im Schriftverständnis und die Konvergenz[11] in Fragen des Lehramtes

Der Konsens im Schriftverständnis wird in klassischer Weise konfessorisch eröffnet[12]. Grundlegend ist das Bekenntnis zur Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist. In diesem Zusammenhang gilt die Schrift „der Kirche als Wort Gottes“, „als solches von jedem bloßen Menschenwort nach Autorität, Inhalt und Wirkung unterschieden“, denn „sie ist das maßgebliche Zeugnis von der Geschichte Gottes mit der Welt“ (296)[13]. Diese Einsicht war im Grunde auch in der Reformationszeit Konsens, denn das reformatorische „sola scriptura“ „ist nicht in jeder Hinsicht eine reformatorische Neubildung gewesen und darf nicht als Ablösung der Schrift vom Prozeß der lebendigen Überlieferung des Evangeliums im Volk Gottes mißverstanden werden“ und schloß, wie bei Luther zu sehen ist, innerbiblische Differenzierungen gerade nicht aus (297). Erst in der Zeit der Orthodoxie kam es in der Ausbildung der Lehre von der „Verbalinspiration“ zur Verhärtung, denn diese hatte kontroverstheologische Bedeutung: „Dadurch sollte die Schrift als alleinige Quelle kirchlicher Lehre unabhängig werden von jeder Angewiesenheit auf inhaltliche Ergänzung oder auch auf eine von ihr selber verschiedene Instanz autoritativer Interpretation“ (297). Dem gegenüber konnte sich die in der Aufklärung aufkommende historische Kritik „auf die reformatorische Überzeugung von der ‚äußeren Klarheit‘ der Schrift für ihren zentralen Inhalt berufen“ (298). Während die Reformation noch die Schrift, das mündliche Wort und Christus als Wort Gottes unterscheiden konnte und frei zur Kritik war, ließ jetzt die orthodoxe Identifikation von Wort Gottes und Schrift dafür keinen Raum mehr (298). Die Aufklärungstheologie wiederum stand angesichts der Auffassung, „daß das Wort Gottes im Menschenwort der biblischen Schriften enthalten“, nicht aber mit ihm identisch sei, vor dem Problem, welche Instanz „das Gotteswort vom Menschenwort der biblischen Schriften zu unterscheiden

10 Geist und Buchstabe. VZ III, 107-134; mit resümierenden Thesen (135-137); vgl. auch ders., Schriftautorität und Schriftkritik (VZ I, 315-334).

11 Der Unterschied zwischen Konsens und Konvergenz läßt sich gut an der oben zitierten Zielbestimmung ablesen: beim Konsens handelt es sich um erreichte Übereinstimmung; Konvergenz bezeichnet „eine Annäherung und Vermittlung“ „noch“ „als gegensätzlich empfundener Positionen“.

12 „Die christlichen Kirchen bekennen gemeinsam, daß ....“ (VZ III, 295). Vgl. dazu nur CA I (BSLK 50): „Ecclesiae magno consensu apud nos docent“ (Übers.: die Kirchen lehren bei uns in großer Übereinstimmung); ferner die feierliche Formel in der FC: „Wir glauben, lehren und bekennen“ (BSLK 767).

13 Bloße Seitenangaben verweisen durchweg auf den „Abschließenden Bericht“ (VZ III, 288-389).

erlaubte", und erblickte diese Instanz in der „religiösen Subjektivität des Auslegers". Dies zeitigte die Gefahr einer Ablösung der Subjektivität des Wortes Gottes durch die menschliche Subjektivität und damit einer Axiomatisierung von Erfahrung und Zeitereignissen (299). Doch „ein Gegensatz zwischen der Vorstellung vom Gotteswort im Menschenwort der Schrift und der Auffassung der Schrift als Wort des dreieinigen Gottes ... bestünde nur dann, wenn die Menschlichkeit des Schriftwortes nicht mehr als Medium für das von ihm bezeugte und durch es wirksam gegenwärtige Gotteswort anerkannt würde" (299).

So wird die behauptete „exklusive Verbindung von Geist und Buchstabe im Begriff der Schrift als Wort Gottes" dahingehend aufgenommen, daß wissenschaftliche Schriftauslegung und die Lehrverkündigung der Kirche „in ihrer Bezogenheit aufeinander zu würdigen" sind (299f). Die Unterscheidung von Geist und Buchstabe führt zu einer folgendermaßen aufgefaßten Verteilung der Aufgaben: „Die kirchliche Lehrverkündigung hat zu ihrem Gegenstand das aktuelle, verkündigte Wort Gottes, das in der Schrift bezeugt und jetzt erneut zur Sprache gebracht wird. Die wissenschaftliche Schriftauslegung muß von der menschlich-historischen Gestalt des Schriftwortes ausgehen. Sie ist darum zunächst an den Literalsinn des Schriftwortes gebundene und daher auch historisch-kritische Exegese. Nur so wird der Wortlaut der biblischen Texte verstanden und als solcher aufgenommen, und darum hat die wissenschaftliche Exegese grundlegende Bedeutung für die kirchliche Lehrverkündigung. Dieser geht es jedoch nicht nur um den historischen Sinn der einzelnen Schriftworte, sondern entscheidend um das in den einzelnen biblischen Texten bezeugte Reden und Handeln Gottes damals und heute" (300). So soll sowohl das Ganze der Schrift wie auch die Tatsache, daß es nicht nur um religiöse Traditionen, sondern um das Handeln Gottes in der Geschichte geht, gewahrt werden.

Zur Vorgegebenheit des Gotteswortes der Heiligen Schrift gehört „das kritische Gegenüber der Schrift zur Kirche" (300). Die Aussage des 2. Vatikanischen Konzils, wonach das kirchliche Lehramt „nicht über dem Worte Gottes stehe, sondern ihm diene (DV[14] 10), bildet heute einen Ansatzpunkt ökumenischer Verständigung" (301). Andere, mißverständliche Äußerungen des Konzils, z.B. die Aussage, daß „die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein[15] schöpft" (DV 9), machen es jedoch nötig, das Verhältnis von Schrift und Tradition bzw. Lehramt näher zu klären, was kein Problem ist. Denn „auch hier wird zu zeigen sein, daß diese Aussage des Konzils keine Beeinträchtigung der Schriftautorität enthält, sondern durchaus der reformatorischen Auffassung entspricht, daß der Glaube – der für seine vielfältige Lebensgestalt im Fortgang der Zeit sich immer wieder am geschichtlichen Ursprungssinn der Schriftaussagen vergewissert – ursprünglich

14 Die Abkürzung „DV" steht für „Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei Verbum'" des 2. Vatikanischen Konzils („Dei Verbum" = Gottes Wort).

15 Im Lateinischen: „sola scriptura"!

und immer wieder aus der *lebendigen Verkündigung* des Evangeliums entsteht. Sie ist der nächste Ursprung seiner Gewißheit über das Geoffenbarte. Für dessen Inhalt bleibt jedoch allein die Norm der Schrift maßgebend" (301).

Dieses Schriftverständnis wird nun in fünf Schritten näher erläutert. Zunächst geht es um den „Gottesdienst als Ort der Verkündigung des Evangeliums Gottes" (302-304). Die vielgestaltige Präsenz der Schrift in Liturgie und Verkündigung erweist, daß Anfang und Ziel aller Erwägungen zur Schrift die mündliche Tradition im Sinne aktueller (lebendiger) Weitergabe des Evangeliums ist.

Unter der Überschrift „Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift" wird an die „materiale Suffizienz" der Schrift angeknüpft, über die man sich bereits in VZ I einig geworden war[16]. Die Behauptung der materialen Suffizienz der Schrift verlangt nun danach, daß die „Einheit und Ganzheit" der Schrift einsichtig gemacht wird[17]. Angesichts der Pluralität der Theologien innerhalb des Kanons (305), angesichts von Anfragen etwa an das christliche Verständnis des AT und angesichts der Vielfalt, wie in der Kirchengeschichte die Einheit der Schrift gedeutet werden konnte, ist es eine Herausforderung, die Einheit der Schrift wahrzunehmen, die aber um des Bekenntnisses willen zu dem einen Gott der Bibel anzunehmen ist: Gerade „in der Vielfalt ihrer theologischen Konzeptionen" ist das „*eine* Wort Gottes zu hören", „das die Einheit der ganzen Heiligen Schrift konstituiert" (307).

Besonders problematisch wurde durch die Historische Kritik die Einheit der beiden Testamente. Diese läßt sich dennoch wahren, wenn beachtet wird, daß es jeweils um „Zeugnisse des geschichtlichen Offenbarungshandelns Gottes" geht (313). Damit zusammen hängt die Frage nach der Mitte der Schrift angesichts der Vielfalt ihrer „Theologien", die „den langen Entstehungszeitraum der Heiligen Schrift" „reflektiert" und zugleich der Geschichtlichkeit und dem Wortcharakter des „Offenbarungshandelns Gottes" entspricht (319). Ein „heutiges ökumenisches Schriftverständnis" muß den Problemhorizont berücksichtigen, der heute „durch den Abstand zwischen der biblischen Erfahrungswelt und der gegenwärtigen Zeit bestimmt wird" (326). Die konfessionellen Traditionen konvergieren dabei in zwei wesentlichen Momenten „im Verständnis der Mitte der Schrift: erstens im Rückgang auf das von der Schrift vorausgesetzte und bezeugte Heilshandeln Gottes[18] und zweitens in der Christozentrik dieses Offenbarungsgeschehens" (326). Vor diesem Hintergrund

16 VZ III, 304; vgl. VZ I, 385f; dazu meine Rezension (wie Anm. 4), 41. Vgl. ferner VZ III, 327: „*Alles,* was sie (= die Kirche) an normativer Grundlage für ihre Evangeliumsverkündigung braucht, findet sie in den Schriften des Alten und Neuen Testaments."

17 „Die Verbindlichkeit des biblischen Zeugnisses läßt sich ohne die Einsicht in seine Einheit und Ganzheit weder in der Schriftauslegung noch in der Glaubenspraxis der Kirche insgesamt zur Geltung bringen" (304f).

18 Insistiert wird auf einem „Primat des Offenbarungs*geschehens* vor dem Offenbarungs*zeugnis*" (326).

sind Bewertungen „unterschiedlicher theologischer Positionen" innerhalb der Schrift „unverzichtbar", müssen aber selber wiederum schriftgemäß sein und die Ganzheit der Schrift wahren (326f). Die Einheit und Vielfalt der Schrift spiegelt sich in der Einheit und Vielfalt der Kirche, begründet also gerade nicht deren Spaltung, insofern keiner ausgeschlossen werden kann, der sich von einer bestimmten der biblischen Theologien bestimmen läßt. „Vielmehr ist es ein Kriterium der Zugehörigkeit zur *einen* Kirche, an der *ganzen* Heiligen Schrift festzuhalten und die Vielzahl der theologischen, ethischen, spirituellen Impulse, die sie gibt, in verschiedenen Traditionen innerhalb dieser einen Kirche wiederzuerkennen."[19]

Im Anschluß an diesen Satz wendet man sich der Thematik „Gesetz und Evangelium" zu, die „in der lutherischen Theologie" „als Kriterium rechter Schriftauslegung seit jeher eine entscheidende Rolle gespielt" hat (329). Diese wird freilich nicht als schrifttheologisch, sondern als erfahrungstheologisch begründet angesehen[20]. Die Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" hat daher eine „zeitbedingte Gestalt", ist aber dennoch von hermeneutischer Relevanz, insofern sie darauf hinweist, daß wir es „im Zeugnis der Heiligen Schrift mit der Geschichte des Heilshandelns Gottes zu tun haben und daß die Heilige Schrift nur unter Berücksichtigung dieser Geschichte, die in Christus ihr Ziel ... gefunden hat, für Glaube und Verkündigung heute maßgebend ist", sie andererseits deutlich macht, daß es in der Botschaft der Schrift „in immer neuen Variationen um das Geschenk der Barmherzigkeit Gottes geht" (331f).

Nach diesen Klärungen zum Schriftverständnis, geht es in den letzten beiden Teilen des „Abschließenden Berichts" um die Schriftauslegung. Zunächst wird das Verhältnis von kirchlicher und wissenschaftlicher Schriftauslegung thematisiert, bevor dann die Rolle des Lehramtes geklärt wird.

Grundlegend ist das Verständnis von „Schriftauslegung als Grundvollzug der Kirche" (333). Als Kriterium der Theologie signalisiert insbesondere der Gottesdienst: „‚Inhaltlich' ist die Offenbarung mit dem Kanon der Heiligen Schrift zwar abgeschlossen, nicht aber ‚formal'" (335). Freilich ist damit auch die hermeneutische Fragestellung akut, insofern im Gottesdienst die Schrifttexte in einen neuen Kontext rücken, so daß eine Spannung zwischen Schriftgebrauch und Ursprungsbedeutung zu konstatieren ist. Im Blick auf mögliche Irrwege der Liturgie gilt aber zu Recht, „daß die Bibel stets ein Kriterium für die Authentizität kirchlicher Liturgie darstellen muß. Dabei ist der eigenen Hermeneutik liturgischer Sprache und Überlieferung Rechnung zu tragen" (336).

19 329. Es ist unschwer zu erkennen, daß hier der Schlüssel für die Einung der Kirchen formuliert ist: Lutherische Theologie und Kirche entdeckt ihre „Anliegen" (oder gar ihr Proprium; unmittelbar nach diesem Satz folgt der Abschnitt 7 über „Gesetz und Evangelium") als Teil der viel weiteren Tradition von Schrift und Kirche und hört auf, sich selber absolut zu setzen und das eigene „Anliegen" mit dem Ganzen oder der Wahrheit zu verwechseln.

20 „Wegen der radikalen Erfahrung der Sünde im Christenleben wehrt sich die lutherische Reformation dagegen, das Gesetz und seine Erfüllung zur Bedingung des Heils und der ewigen Seligkeit werden zu lassen" (329).

Sowohl die Reformation als auch das 2. Vatikanische Konzil werden als Bemühungen verstanden, „die Liturgie insgesamt durch größere Schriftnähe auszuzeichnen" (338). Für die Predigt wiederum gilt: als Vergegenwärtigung des Wortes Gottes und Erschließung des Evangeliums zielt sie „bei der Hörerschaft auf die Einsicht in die aktuelle Bedeutung des Evangeliums für die Gestaltung des persönlichen Lebens und damit auf die Stärkung der gesamten Glaubens-Gemeinschaft" (338). Im christologischen Verständnis der Psalmen und in der Übernahme weiterer biblischer Gesänge und Formeln in die Liturgie erweist sich die Freiheit, „mit der sich die Liturgie des biblischen Erbes bedient. Dies erklärt sich aus dem Selbstverständnis der Kirche, nach dem Liturgie und Bibel letztlich *einer* Tradition entstammen" (340).

So grundlegend der gottesdienstliche Schriftgebrauch ist, so sehr ist dieser angewiesen auf die wissenschaftliche Schriftauslegung, denn anders „wäre es nicht möglich, im Verständnis und Gebrauch der Heiligen Schrift ‚Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in uns ist' (1 Petr 3,15)". So ist die wissenschaftliche Auslegung „unverzichtbar, damit die Gläubigen erkennen können, worin das verbindliche Zeugnis der Schrift besteht" (343; vgl. 349). Solche Auslegung erfolgt zunächst in Gestalt der Rekonstruktion des Literalsinnes durch die historisch-kritische Exegese, die spätestens mit dem 2. Vatikanischen Konzil auch auf römisch-katholischer Seite positiv aufgenommen wird (345-348). Ökumenisch förderlich war insbesondere die Einsicht in „jenes Miteinander von Schrift und Tradition, wie es im Werdeprozeß der Bibel selbst beobachtet werden kann" (348f). Konkret hat die historisch-kritische Exegese „den Sinn jedes einzelnen biblischen Textes auf jeder Stufe seiner Entstehungsgeschichte zu erklären und im Kontext der ganzen Bibel zu verstehen" (352). So verhilft sie „positiv" dazu, „das Wort Gottes im Wort der Heiligen Schrift so zu hören, wie es bei den biblischen Autoren, Redaktoren und Adressaten ursprünglich geklungen hat, so weit dies heute rekonstruierbar ist" (354).

Damit wird sie auch für die Frage nach einer gegenwärtigen Verbindlichkeit der Schrift unverzichtbar, insofern sich die Geltung biblischer Aussagen in zentralen Fragen des Glaubens und der Ethik „schriftgemäß nur auf der Basis solcher exegetisch-theologischen Klärung lösen" läßt (355). Freilich soll die Exegese nicht die unmittelbare Gegenwartsbedeutung, sondern die in biblischer Zeit geltende Bedeutung der Texte erhellen. Herausgearbeitet wird dabei aber auch der Anspruch der Texte, „das Wort Gottes weiterhin zur Sprache zu bringen"; so führt die Exegese schließlich „vor die Frage, wie sich die Bedeutung der Heiligen Schrift in die Geschichte und die jeweilige Gegenwart hinein vermittelt", die nicht mehr allein exegetisch beantwortet werden kann (355f). Insbesondere bei den Fragen nach der Sache, Mitte, Ganzheit und Einheit der Schrift ist die Exegese auf den Dialog mit der Systematischen Theologie angewiesen, „der davon ausgeht, daß in der geschichtlichen Gestalt des menschlichen Schriftwortes die Wahrheit Gottes selbst bezeugt wird. Erst in diesem Dialog wird es gelingen, die Normativität der Schrift ohne jeden naiven Bibli-

zismus zur Geltung zu bringen, die Wahrheit der biblischen Theologie argumentativ zu bewähren und die Einheit der Schrift so darzustellen, daß sie den Glauben theologisch zu begründen vermag" (356). Eine „für das Wirken des Geistes offene Exegese wird über die auszulegenden Texte zu den prägenden geschichtlichen Glaubenserfahrungen der biblischen Autoren und Gemeinden geführt", womit zugleich das „Anliegen der Lehre vom vierfachen Schriftsinn unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens" eingeholt werden kann (357).

Der letzte Teil des „Abschließenden Berichtes" mit dem Titel: „Schriftauslegung und verbindliche Lehre" beginnt mit einer Feststellung der erreichten Konvergenz: „Als Ergebnis unseres langjährigen Verständigungsprozesses wollen wir die Überzeugung zum Ausdruck bringen und begründen, daß die Alternative Schriftprinzip *oder* lehramtliche Schriftauslegung, Autorität des Wortes Gottes *oder* Autorität des kirchlichen Amtes den Positionen *beider* Konfessionen nicht gerecht wird" (357).

Ausgehend von der Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen läßt sich bereits innerbiblisch beobachten, daß Verkündigung, Tradition, Taufbekenntnis und amtliche Weitergabe der Lehre eine Einheit darstellen. In diesen Zusammenhang lassen sich Schrift und Tradition wie folgt einzeichnen: „Die Heilige Schrift als alleiniger Maßstab der Verkündigung und die Tradition als Ort der Vergewisserung" (360). Wiederholt bekennt man sich zur materialen Suffizienz der Schrift, die freilich selber eine in einem langen Traditionsprozeß gewordene „Traditionsgestalt" darstellt (360). Neutestamentlich erkennt man den „Maßstab für die wahre Paradosis" (Überlieferung) in ihrer nachweisbaren „Gründung in der Autorität des menschgewordenen Wortes Gottes" (361). Die Notwendigkeit, rechte und falsche Überlieferungen zu unterscheiden, steht unter der Verheissung von Joh 14,17: Der Geist wird in alle Wahrheit leiten (361). Die Kirche verhält sich zur Schrift sowohl als creatura verbi, als Geschöpf des Wortes, als auch als ministra verbi, als Dienerin des Wortes, „das ihr übertragen ist. Als Grund wie als Auftrag steht das Wort Gottes über der Kirche" (363).

Nach diesen hinführenden Bemerkungen wendet man sich noch einmal den konfessionellen Akzentsetzungen zu, um hinderliche Mißverständnisse auszuräumen. Ein Mißverständnis wäre das reformatorische Schriftprinzip, wollte man die Schrift „in Gegensatz zu der in der Christusverkündigung selbst geschehenden ‚Überlieferung' und so auch zur ursprünglichen apostolischen Überlieferung" sehen (363). Vielmehr hat es den Sinn, „die Hinzufügung von dem apostolischem Evangelium fremden Inhalten" abzuwehren (364). So ist das „sola scriptura" nur dann recht verstanden, wenn es zurückweist in das dahinter liegende Verkündigungsgeschehen und hineinweist in das heutige Verkündigungsgeschehen[21].

[21] 364, mit Hinweis auf ein Diktum von Gerhard Ebeling.

Entsprechend geht es bei der „claritas scripturae" (= Klarheit der Schrift) um die „Sachautorität des biblischen Sinngehaltes" (365), deren Darlegung dem Predigtamt (ministerium verbi) anvertraut ist, während die innere Klarheit die durch den Geist im Hörer gewirkte Überzeugung ist. So „besagt die These der Klarheit der Schrift, daß der Sinn der Schrift aus ihr selber zu erheben ist, wie es für ihre Funktion als Kriterium der Authentizität kirchlicher Lehre vorausgesetzt ist" (366). Auch die reformatorischen Bekenntnisschriften stellen keine materiale Ergänzung der Schrift dar, zeigen aber, daß auch evangelische Theologie eine „die Kirche verpflichtende nachapostolische Tradition" kennt (366). Für die ökumenische Konvergenz ist die Überlegung wichtig, inwiefern das Bekenntnis für „weiterführende, maßgebende und verpflichtende Interpretationen durch neue kirchliche Lehrentscheidungen ... offen ist" (366).

Entsprechend zielt die im Tridentinum auf römisch-katholischer Seite vollzogene Gleichstellung von Schrift und Tradition keineswegs auf „eine Infragestellung der einzigartigen Bedeutung der Heiligen Schrift im Geschehen der Überlieferung des Evangeliums" (367). Deutlicher noch wird dies in Texten des 2. Vatikanischen Konzils. Hier ist nun im Vergleich zum Tridentinum eine Verschiebung im Gebrauch des Begriffes „traditio" festzustellen. Dieser Begriff bezeichnet nun nicht mehr die kirchlichen Traditionen neben der Schrift, sondern den „Vorgang lebendiger Überlieferung des Evangeliums, des Wortes Gottes" (367). Einer materialen Aufteilung des depositum fidei[22] auf Schrift und Tradition wehrt schon das Tridentinum, erst recht aber das 2. Vatikanum[23]. Letzteres nimmt insofern eine Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition vor, als die Schrift mit Gottes Wort identifiziert wird, somit als material/inhaltlich suffizient angesehen wird, während die Tradition als die Größe zu stehen kommt, die Gottes Wort vermittelt.[24]

Berücksichtigt man dieses „lebendige Traditionsgeschehen", „das die Gemeinschaft der Kirche in ihrem gottgeschenkten Glaubensvollzug ‚selber ist' (vgl. DV 8), wird auch möglich, die allem bisher Gesagten scheinbar widersprechende Formulierung der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums recht zu verstehen, nach der ‚die Kirche ihre *Gewißheit* über alles Geoffenbarte *nicht* aus der *Heiligen Schrift allein* schöpft' (DV 9)" (368f). Das bedeutet, daß

22 = der Schatz der Glaubenslehre, welcher der Kirche anvertraut ist.

23 Man zitiert aus Dei Verbum 9f: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden ... Demselben göttlichen Quell entspringend, (bilden sie) ... den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes" (367). Im Zusammenhang dieses Zitates folgt auch ein Hinweis auf die „Bemühungen einiger Konzilsväter, eine Aussage über die Notwendigkeit einer materialen Ergänzung der Schrift durch Inhalte der Tradition in den Text aufzunehmen", die aber „durch die verantwortliche ‚Gemischte Theologische Kommission' und die Mehrheit der Konzilsväter zurückgewiesen wurden" (367).

24 „ ‚Sacra Scriptura *est* locutio Dei ... Sacra autem traditio verbum Dei ... integre *transmittit.*' (DV 9). So wird ersichtlich, daß das letzte Konzil jener Auffassung zuneigt, die in der theologischen Diskussion als Suffizienz der Schrift in allen Heilwahrheiten (sic!) bezeichnet wird" (368).

die Tradition der Schrift keine weiteren Inhalte hinzufügt, „es vielmehr ihre ganz eigene Funktion ist, die Botschaft der Heiligen Schrift als ‚viva vox evangelii' in allen Generationen hörbar werden zu lassen. Die Funktion der *Tradition* ist es demnach, den *Vorgang der Vergewisserung* über die Wahrheit des in den biblischen Schriften bezeugten Evangeliums unter veränderten Konstellationen von Erfahrung, Sprache, Wissen zu verantworten. Unverzichtbare Bedeutung hat die Tradition also im formal-gnoseologischen Bereich, nicht im materialen" (369)[25].

Als Fazit bleibt die Formulierung der Konvergenz: das evangelische „sola scriptura" und der „nicht unmißverständliche" „Begriff" von der Selbstauslegung der Schrift weisen als auf den Inhalt des Evangeliums zielend ein formales Verständnis des Schriftprinzips, „das die notwendige kirchliche Überlieferung und Auslegung der Schrift sowie die Normierung solcher Auslegung durch die Bekenntnisse" ausschlösse, „als Mißverständnis zurück." Die römisch-katholische Theologie wiederum erläutert die Aussage „Schrift und Tradition" so, daß die Schrift als maßgebendes Wort Gottes und die „Tradition als Vollzug lebendiger Überlieferung des Evangeliums" funktional-modal zu beschreiben ist, nicht jedoch als inhaltliche Ergänzung der Schrift. „Übereinstimmung in der Sache" ist so erreicht (369f).

Zu einem Konsens kommt man schließlich auch in der Frage nach der „Gesamtverantwortung des Volkes Gottes als Träger der Glaubensüberlieferung" (370-374). Entscheidend ist die Einsicht, daß Gott durch sein geschichtliches Offenbarungshandeln sich ein Volk sammelt und die Kirche durch seinen Geist in alle Wahrheit leitet. Zu den zeitlichen Mitteln, deren er sich dabei bedient, gehört auch das Amt. Gegenüber Verengungen in beiden Konfessionen wird die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes für die rechte Lehre betont, die freilich zugleich immer schon die Wortverkündigung voraussetzt, welche dem Amt anvertraut ist. Auch der Begriff „Lehramt der Kirche" meint nach dem 2. Vatikanischen Konzil (LG 31) „die Sendung des ganzen christlichen Volkes" (374).

Schließlich wendet man sich dann in einem letzten Abschnitt dem „Lehramt der Kirche" im Sinne der „besonderen Verantwortung der ordinierten Amtsträger" zu (374-386). Hier liegt das ganze Gewicht auf der Betonung des Dienstcharakters des Amtes. „Das ‚Lehramt' des kirchlichen Amtes etabliert also keine zusätzliche Autorität neben der des Wortes Gottes, sondern ist seiner gottgewollten Bestimmung nach das geistgetragene Organ seiner verbindlichen Verlautbarung und verläßlichen Bezeugung. Gerade wegen dieser unauf-

25 Veranschaulicht kann diese Sicht an der Kanonisierung der biblischen Bücher werden: „Die Gewißheit der Kanonizität einzelner biblischer Bücher leitet sich aus dem grundlegenden gesamtkirchlichen Akt der Annahme, der Bekräftigung und Überlieferung dieser Schriften als authentisches Wort Gottes ab (vgl. DV 8). Den Kanon der Heiligen Schriften als theologische Größe anzunehmen, bedeutet immer auch, der geistgetragenen Überlieferung zu trauen" (369).

löslichen Verschränkung und gegenseitigen Angewiesenheit von Schrift und Lehramt ist der einzige inhaltliche Maßstab im Dienst an ihrer rechten Auslegung die Schrift selbst, insofern in ihr das apostolische Zeugnis von Gottes endgültiger Selbstzusage Gestalt geworden ist" (376). Das Amt ist als „göttliche Stiftung" mit dem Heilswerk Christi gesetzt und somit „Zeichen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche". Das Amt hat die Vollmacht, Irrtümer zurückzuweisen und Anspruch auf Gehorsam. Kontrovers ist nicht sein Wesen an sich, sondern sein Umfang und wem es zu übertragen ist.

Evangelischerseits wird diese Sicht untermauert durch Hinweise auf CA 5, CA 7 und CA 14. Die römische Seite kennt „verschiedene Formen der Teilhabe am Lehramt der Kirche", mithin ein „gegliedertes Lehramt" im Gefüge des Volkes Gottes (380). „Die Aufgabe, ... das Wort Gottes *verbindlich* zu erklären, ist *nur* dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut"[26]. Doch ist dieses Lehramt des Papstes eingebunden in das Volk Gottes und seine Unfehlbarkeit als Anteilhabe an der Infallibilität aufzufassen, die als Geistverheißung der ganzen Glaubensgemeinschaft gilt (382). Die Aussage des 1. Vatikanischen Konzils, von den „ex sese et non ex consensu ecclesiae"[27] „irreformablen" Lehrentscheiden des Papstes ist im juristischen Sinn zu verstehen, wonach jegliche Rechtsinstanz über dem Papst ausgeschlossen ist (383).

Beide Konfessionen wissen um die Notwendigkeit der Rezeption von Lehrentscheidungen im Kirchenvolk. So kann auch der Papst nicht „eine Lehrmeinung für infallibel erklären", „die nicht durch den Konsens der geistgeleiteten Gesamtkirche als wahr bezeugt wird" (383). Auch letztverbindliche Erklärungen des Lehramtes sind nicht „zeitlos oder unveränderlich" und bleiben auf die immer neue Rückkehr zum Evangelium angewiesen (384f). Gemeinsam kann man dann verbindliche Lehre als eine „interpretierende Weitergabe des Wortes Gottes" „mit dem direkten Ziel einer Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft" verstehen (385). „All diese Gestalten ‚verbindlicher kirchlicher Lehre' sind geprägt durch ihre Einbindung in den Überlieferungsvorgang, dessen Teil sie selber sind", bezogen auf die Schrift und die Verkündigungssituation (385f). In der Art und Weise der Ausübung seiner Vollmacht hat das Lehramt in der Geschichte häufig nicht aufgebaut, sondern niedergedrückt. Um so wichtiger ist seine Rückbindung an das Wort Gottes und das „Testimonium spiritus sancti der Gläubigen"[28].

---

26 381, Zitat aus DV 10: „munus *authentice* interpretandi verbum Dei .... *soli* ecclesiae magisterio concreditum est".

27 Übers.: aus sich selbst heraus und nicht aufgrund des Konsenses der Kirchen.

28 „Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift wird immer dort auch zum kritischen Maßstab für die konkrete Weise der Überlieferung, wo im gemeinsam erfahrenen Testimonium spiritus sancti der Gläubigen und in Gestalt verweigerter Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft bestimmte Weisen und Aussagen amtlicher kirchlicher Lehre (...) möglicherweise als dem Wort des Evangeliums abträglich, hinderlich oder gar widersprechend erwiesen werden. Es ist

Der Rekurs auf den „unfehlbaren Geist" (386) leitet über zum Epilog unter dem Titel „Gottes Geist in Gottes Wort" (387-389). „Die reformatorische Grundlehre, daß die Heilige Schrift die alleinige Quelle der Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums ist (sola scriptura), läßt sich auch von katholischer Seite vertreten, wenn damit gemeint ist, daß die Heilige Schrift ‚in dem Geiste zu lesen und auszulegen ist, in dem sie geschrieben wurde' (DV 12) ... Die katholische Lehre von Schrift und Tradition wiederum wird für die evangelische Seite annehmbar, wenn mit der Tradition die lebendige, geisterfüllte Tradition der apostolischen Kirche des Anfangs gemeint ist, die in den Büchern des Neuen Testaments schriftliche Gestalt erlangt hat, zusammen mit der Schrift des Alten Testaments von der Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes als ‚Kanon' angenommen worden ist und in Gottesdienst und Lehre" „ausgelegt und überliefert wird" (387). Voraussetzung dieser Konvergenz ist die These des 2. Vatikanums: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm" (DV 10; 388). So kann am Ende zwar nicht gemeinsam bekannt, aber doch gesagt werden, daß es der Geist Gottes ist, durch welchen in den unterschiedlichen Weisen der Überlieferung des Wortes Gottes, in der Schrift, im Gottesdienst, in Gesetz und Evangelium, im Leben der Kirche, in der wissenschaftlichen Exegese, in der Inspiration der Schrift und ihrer gegenwärtigen Verkündigung, in der Ermächtigung des ganzen Volkes Gottes zum Zeugnis des Evangeliums, in der Berufung von Dienern des Wortes die Kirche bewegt und bei der Sache gehalten wird (388f). Mit der Bitte um sein Kommen endet der abschließende Bericht (389).

Kritische Würdigung

1. Die Übereinstimmung im Schriftverständnis

Positiv ist zu werten, daß man den Zusammenhang zwischen Schrift und kirchlicher Tradition, zwischen Heiliger Schrift und Gottesdienst wahrnimmt. So bezieht man sich darauf, daß die Schrift „der Kirche als Wort Gottes gilt" (296) und man kann sogar von einem kritischen „Gegenüber der Schrift zur Kirche" sprechen (300). Freilich ist nun zu beachten, in welchem Zusammenhang solche Äußerungen stehen. Denn aus reformatorischer Sicht hängt alles daran, wie das Verhältnis von Schrift und Tradition, Schrift und Gottesdienst, Schrift und Kirche bestimmt wird und sich konkret auswirkt. Das reformatorische Schriftprinzip („sola scriptura") verdankt sich ja gerade der an der Bibel gewonnenen Einsicht, daß es in der Geschichte der Kirche von Anfang an und zu jeder Gegenwart auch falschen Gottesdienst, falsche Tradition, falsche Schrift-

unsere gemeinsame Glaubensüberzeugung, daß in all solchen Fällen der zugesagte Beistand des Heiligen Geistes Gottes die Kirche dennoch in der Wahrheit halten wird." (386).

auslegung gibt[29]. Die Loslösung von der Tradition und vom Gottesdienst war also nie eine Option für die lutherische Reformation, wohl aber war es eine Frage, wie man denn rechten und falschen Gottesdienst, rechte und falsche Tradition unterscheiden kann. Aus diesem Grund aber ist die Unterscheidung von Schrift und Tradition eine logische wie auch theologische Notwendigkeit, grundlegend für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit und für den rechten Gottesdienst.

Diese reformatorische Einsicht wird nun freilich im „Abschließenden Bericht" in mehrfacher Weise unterlaufen. Gottes Wort darf die Schrift hier nur in dem Sinne sein, daß sie zeugt vom Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte[30]. Die Schrift ist als solches *Zeugnis* eingebettet in einen „Prozeß der lebendigen Überlieferung des Evangeliums im Volke Gottes" (297). Das „Schriftprinzip" wird – unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß ja auch die Kanonisierung der biblischen Schriften ein Akt kirchlicher Tradition gewesen sei – überboten durch ein übergeordnetes Traditionsprinzip. In dieser Emanzipation vom reformatorischen „sola scriptura" freilich konvergieren nicht erst heutige evangelische und römisch-katholische Theologen[31]. Vielmehr ist diese Konvergenz angelegt in der positiv aufgenommenen Entwicklung der offensichtlich als einheitliche Größe aufgefaßten neuzeitlichen protestantischen Theologie einerseits und dem römischen Traditionsprinzip auf der anderen Seite. Es gilt hier was Reinhard Slenczka schon zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" geäußert hat: „Eine entscheidende Rolle bei dieser Verständigung spielt die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise, über die die herkömmliche Differenz von Schrift- und Traditionsprinzip vermittelt wird."[32] Die Schrift wird zu einem Durchgangsstadium, das zwar notwendig ist, weil in ihr die Nähe zum Offenbarungsgeschehen besonders groß ist, das zugleich freilich in seiner Bedeutung insofern relativiert wird, als sie lediglich Hinweis- bzw. Zeugnischarakter auf das Offenbarungsgeschehen bzw. das Evangelium selber hat.

29 Vgl. Hermann *Sasse*, Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift (Hrsg: Friedrich Wilhelm Hopf), Erlangen 1981; Armin *Wenz*, Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (FSÖTh 75), Göttingen 1996.

30 Es ist unübersehbar, daß für diesen theologischen Ansatz auf evangelischer Seite Wolfhart Pannenberg mit seinem Ansatz „Offenbarung als Geschichte" Pate steht. Pannenberg war bis 1998 Wissenschaftlicher Leiter im ÖAK auf evangelischer Seite (vgl. VZ III, 11). Zur Problematik seines Ansatzes vgl. Armin *Wenz*, Wort Gottes, 188-204.

31 Vgl. VZ III, 298f; zur Übereinstimmung zwischen römischem und neuprotestantischem Schriftverständnis vgl. Johannes *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes, Gütersloh 1971.

32 Evangelische Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis. Am Beispiel der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission über die gegenseitigen Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert, in MdKI Sonderheft. Beilage zu 5/87. 38 (1987), 112.

Der Fortschritt besteht evangelischerseits darin, daß der aufgrund der Loslösung von der Schrift unvermeidbare protestantische Subjektivismus[33], sozusagen kirchlich aufgehoben und als wissenschaftliches Lehramt in eine fruchtbare dialogische Partnerschaft zum kirchlichen Lehramt gestellt wird. Denn die Schriftlichkeit wird nicht nur auf der Grundlage der traditionsgeschichtlichen Exegese zugunsten der mündlichen Verkündigung vor der Schrift relativiert, sondern auch zugunsten der „lebendigen" Weitergabe der Botschaft in der Kirchengeschichte. Die Rede von einer „Maßgeblichkeit" der Schrift kann in diesem Zusammenhang nur noch meinen, daß die Schrift jeweiliger Ausgangspunkt der Rekonstruktion der in ihr zur Schrift erstarrten lebendigen Verkündigung des Evangeliums wird. Dieser Ansatz lag schon in LV zugrunde; die damals notwendige Kritik, ist auch jetzt zu wiederholen: „Wenn alles Tradition ist, kann nichts Überliefertes mehr kritisiert werden. ... Letztinstanz des christlichen Glaubens werden damit die faktischen Lebensäußerungen der Kirche im Laufe der Geschichte."[34] Darum muß der Einspruch hier einsetzen, zumal man sich evangelischerseits immer wieder ausdrücklich nicht nur auf die historisch-kritische Methodik, sondern auf Luther selbst beruft[35].

Indem man für das Traditionsprinzip auch noch auf die kirchliche Annahme des biblischen Kanons verweist, verzichtet man darauf, die „Kanonbildung" „als bewußte dogmatische Entscheidung mitzuvollziehen"[36], ja, man stellt sich damit letztlich außerhalb des katholischen Grundkonsenses[37]. Johannes Wir-

33 Vgl. VZ III 299.

34 Überholte Verurteilungen ? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute (Hrsg.: Dietz *Lange* für die Göttinger Theologische Fakultät), Göttingen 1991, 16.

35 Vgl. VZ III, 298: „Dabei konnte die historisch-kritische Untersuchung der biblischen Texte sich auf die reformatorische Überzeugung von der ‚äußeren Klarheit' der Schrift für ihren zentralen Inhalt berufen". Vgl. zu diesem Mythos den neuesten Stand der Forschung bei Karlmann *Beyschlag*, Grundriß der Dogmengeschichte. Band II. Gott und Mensch. Teil 2: Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, 363 zu Luthers Verständnis von der Klarheit der Schrift: „Der Bibeltext greift also von sich aus, d. h. als Wort-Subjekt, darum ohne die Quadriga des 4fachen Schriftsinnes, nach dem Hörer des Wortes. Dem entspricht die nahverwandte Lutherformel von der Selbstauslegung der Schrift ... Gemeint ist, daß der ‚Wortsinn' (Luther nennt das den ‚sensus proprius') in sich derart evident ist, daß die Auslegung auf jede hermeneutische Hilfskonstruktion Verzicht zu leisten hat. Externe Auslegungsmethoden wie die ‚historische Kritik' oder die neuerdings um sich greifende profanisierende Aktualistik, die die Aussagen der Bibel zum Objekt exogener Methoden und Perspektiven bestimmen, hätte Luther niemals anerkannt."

36 Johannes *Wirsching*, Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band 3 (Kontexte 29), Frankfurt 1999, 45.

37 Das ist das ceterum censeo des Aufsatzes von Slenczka (VZ III, 107ff; wie Anm. 10) mit den treffenden Zitaten aus den Taufkatechesen des Cyrill von Jerusalem (gest. 386): „Wir wollen über den Heiligen Geist nur das reden, was geschrieben steht. Mit dem, was nicht geschrieben steht, wollen wir uns nicht beschäftigen. Der Heilige Geist selbst hat in den Schriften geredet. ... Was er gesagt hat, soll gelehrt werden. Nicht würden wir es nämlich wagen, etwas zu lehren, was er nicht gesagt hat. ... Niemand trenne daher den Alten Bund vom Neuen! Niemand

sching weist in seinem wegweisenden Aufsatz „Sola Scriptura. Martin Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung“ darauf hin, daß das reformatorische Schriftprinzip gerade darin katholisch im rechten Sinne ist, daß diese altkirchliche Entscheidung bewußt wahrgenommen und nicht ungeschichtlich übersprungen wird. Somit ist das lutherische „sola scriptura“ nicht nur altkirchlich, sondern es zeitigt soteriologische und ekklesiologisch-ökumenische Konsequenzen. Denn nur durch die klare Unterstellung von Kirche und Tradition unter die Schrift ist gewährleistet, daß die Heilsverkündigung der Kirche nicht auf ihrem Mist gewachsen ist, sondern ein – immer zuerst auch ihr selber gesagtes – fremdes, externes, äußerliches Wort ist[38]. Darum gilt: „Für Luther und die lutherische Reformation ist die Schrift unmittelbares Christuszeugnis, oder sie hört auf, Schrift zu sein. Keine Instanz darf zwischen die Schrift und ihr Zeugnis treten: weder das Amtsmagisterium der juridifizierten Papstkirche noch das Geistmagisterium der introvertierten Schwärmerkirche noch (so wäre zu ergänzen) das Wissenschaftsmagisterium (‘Gelehrtenapparat‘) einer hermeneutisierten Theologenkirche.“[39]

Mit der Einordnung der Schrift in ein ekklesiales Traditionsprinzip[40] zusammen hängt, daß man eine nur materiale Suffizienz der Schrift behauptet. Die mehrfache Betonung zeigt[41], daß hierin eine Schlüsselaussage des Theologenkonsenses zu sehen ist. Von einer auctoritas causativa[42], von einer efficacia scripturae[43], also davon, daß die Schrift selber die Zeiten übergreifendes wirk-

sage, der Geist sei dort ein anderer als hier! Sonst versündigt er sich eben wider den Heiligen Geist, der mit dem Vater und dem Sohne geehret wird ...“ (VZ III, 108f).

38 „In der Kanonisierung der biblischen Bücher begreift sich die Kirche noch einmal und grundsätzlich, verpflichtend für die gesamte Christenheit seither, als ‚Tochter‘ des Wortes, als geboren aus dem lebenschaffenden Zeugnis Jesu Christi“ (Glaube im Widerstreit <wie Anm. 36>, 61; vgl. ferner ebd. 66f).

39 Ebd. 47f.

40 Vgl. dazu noch einmal etwa folgende repräsentative und positiv aufgenommene Äußerung des 2. Vatikanischen Konzils, wo man vom „lebendigen Traditionsgeschehen“ aussagt, daß es „die Gemeinschaft der Kirche in ihrem gottgeschenkten Glaubensvollzug ‚selber ist‘ (vgl. DV 8)“ (368).

41 Vgl. VZ I, 385; VZ II, 9; VZ III 304; 360.

42 Jörg *Baur*, Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung. In: ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 63f: „Das schöpferische, lebendige Vermögen der Schrift – ihre auctoritas causativa – erweist und begründet für uns ihre Autorität als auctoritas normativa. Weil durch sie der lebendige Gott spricht und nicht ein leichtgewichtiger Schwätzer, verbietet es sich, ihre Worte nach Belieben zu interpretieren, anzunehmen oder abzulehnen. Die Autorität der Schrift wird jedoch nicht erst durch unsere Erfahrung mit ihr gesetzt, sie entsteht nicht durch unsere Betroffenheit. Sie ist nicht das Korrelat unserer Not und Bedürftigkeit. Vielmehr werden diese von ihr her bestimmt und überwunden. Das erkennt der Glaube und *so* unterwirft er seinen Sinn den Schriften.“

43 So schon Überholte Verurteilungen? 15 (wie Anm. 34) zu LV: „Die Heilige Schrift gilt als Summe verbindlicher Aussagen und nicht so sehr als lebendiges Wort, d. h. als Zeugnis von Gottes geschichtlichem Handeln für uns (so weit würden die Konsenstheologen zustimmen, nicht aber der Fortsetzung! – A.W.), *das überzeugt und Gewißheit schafft*.“ (Hervorhebung

sames Subjekt ist, das sich selber auslegt, kann so keine Rede mehr sein. Das zeigt sich insbesondere darin, daß man die doppelte Wirksamkeit der Schrift in Gesetz und Evangelium, mortificatio und vivificatio[44] als zeitbedingten hermeneutischen Ansatz und daher überholtes und überholbares Anliegen der Reformation versteht (331f).

Die claritas scripturae wiederum wird vom Schriftbuchstaben gelöst und auf den – eben immer erst zu rekonstruierenden (354), keineswegs offen zutage liegenden – Sinngehalt der Schrift verlagert (365f). Das Ausblenden der efficacia scripturae führt zu einer spezifischen Aufgabenbestimmung der wissenschaftlichen und kirchlichen Schriftauslegung. Als Quelle und Dokument des apostolischen Ursprungszeugnisses ist die Schrift aufzusuchen von denen, die die lebendige Überlieferung sachgemäß *fortsetzen* wollen. Ihre Klarheit wird nicht mehr von ihrer buchstäblichen Gestalt erwartet, sondern historisch relativiert und vom weiterlaufenden Traditionsprozeß bzw. vom gegenwärtigen Zusammenspiel zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung abhängig gemacht. Die behauptete „exklusive Verbindung von Geist und Buchstabe im Begriff der Schrift als Wort Gottes" (299) wird konterkariert, indem man den Buchstaben zum Forschungsobjekt der wissenschaftlichen Auslegung macht, den Geist im Sinne des aktuell verkündigten Wortes Gottes in die Obhut der kirchlichen Lehrverkündigung überträgt. Als schriftgewordener Niederschlag der lebendigen Verkündigung ist die Schrift nicht aus sich heraus wirksam, sondern sie bedarf der Nachhilfe durch das wissenschaftliche und kirchliche Lehramt. Die Exegese versucht das hinter der Schrift liegende Offenbarungsgeschehen zu rekonstruieren. Das Lehramt wiederum hat für die Transmission zu sorgen.

Damit ist aber letztlich der Geist vom Buchstaben der Schrift losgelöst und die Aufgabe der Unterscheidung zwischen Gottes Wort und Wort der Menschen in die Hand des Menschen gelegt. Das testimonium internum des Auslegers bzw. der Glaubenssinn des Volkes Gottes, mithin der gesamte Auslegungsprozeß beanspruchen dabei die Verheißung des Mitseins des Geistes (388).

Diese wesentlichen Grundvoraussetzungen des Konsenses: die Einordnung der Schrift in einen übergeordneten Traditionsbegriff, die Betonung ihres hinweisenden „Zeugnischarakters", die sie gegenüber dem lebendigen Evangelium bzw. der Offenbarungsgeschichte lediglich als zweitrangig erscheinen läßt, die Behauptung einer nur materialen Suffizienz der Schrift offenbaren ein Schriftverständnis, gegen das sich die Reformation mit allem Nachdruck zur Wehr gesetzt hat.

---

von A.W.). Mit der Anmerkung 4: „... die Suffizienz der Schrift wird quantitativ gefaßt, als gewißheitschaffend gilt sie nicht; in klassischer Terminologie: Es ist keine Rede von der ‚efficacia' der Schrift, diese Dimension spielt keine Rolle."

44 Vgl. dazu mit zahlreichen biblischen Belegen *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 52.

Die Abwertung der Schriftlichkeit bzw. des Buchstabens gegenüber der lebendigen Geistigkeit der Überlieferung und die Rede vom hinweisenden Zeugnis sind Merkmale einer „letztlich idealistischen Sprachphilosophie"[45]. „Hinter der Verherrlichung des ‚lebendigen' Wortes und der damit einhergehenden Angst vor dem Literalismus steckt eine sehr bezeichnende Metaphysik: nämlich die auf antike Wurzeln zurückweisende schwärmerische Vorstellung, daß alles äußere Gestaltwerden eine Art Abfall von der Urreinheit des Anfangs sei und darum auf diesen hin zurückgenommen werden müsse."[46]

Damit aber passiert nichts anderes, als was die Reformation, ja, was das hier in seinen Anliegen angeblich aufgenommene und vermeintlich mit dem römischen Traditionsprinzip kompatible lutherische Bekennntnis „Schwärmerei" bzw. „Enthusiasmus" nennt. Da der Text offensichtlich – wohl aufgrund seiner unverblümten Klarheit – leicht in Vergessenheit gerät und auch bei vielen, sich lutherisch nennenden Theologen nicht mehr im Bewußtsein ist, sei er hier zitiert:

> „Und in diesen Stücken, so das *mündlich, äußerlich Wort* betreffen, ist fest darauf zu bleiben, *daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort*, damit wir uns bewahren fur den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, *ohn und vor dem Wort den Geist zu haben,* und *darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens*, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigs Tages, die *zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter* sein wollen und *wissen nicht, was sie sagen oder setzen*; denn das Bapsttum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rühmet, ‚alle Rechte sind im Schrein seines Herzen' und, was er *mit seiner Kirchen* urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, *wenn's gleich über und wider die Schrift oder mündlich Wort ist*. Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gotts auf Geisterei und *eigen Dünkel* führet und *tät's doch auch durch andere äußerlich Wort,* gleichwie auch unsere Enthusiasten das äußerliche Wort verdammen und doch *sie selbs nicht schweigen*, sondern die Welt voll *plaudern und schreiben, gerade als künnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen*. Aber durch ihre Schrift und Wort mußte er kommen. Warumb lassen sie auch ihre Predigt und Schrift nicht anstehen,

45 Bernhard *Rothen*, Die Klarheit der Schrift I. Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990, 17. Der Begriff „Zeugnis" wird durchweg im hinweisenden Sinne verstanden, nicht jedoch im biblischen Sinn als Zeugnis im Rechtsstreit zwischen Gott und den Menschen, wie es einer schriftgemäßen Hermeneutik des äußeren Bibelwortes entsprechen würde.

46 *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 112-113. Vgl. *Wenz*, Wort Gottes (wie Anm. 29), 234-237.

bis der Geist selber in die Leute ohn und vor ihrer Schrift kommpt, wie sie rühmen, daß er in sie kommen sei *ohn Predigt der Schrift*?"[47]

Die drastische Sprache Luthers und das schriftgemäße Festhalten an einer eschatologisch und hermeneutisch überaus relevanten Dämonologie[48] sollte nicht über das in diesen Zeilen herrschende Problembewußtsein hinwegsehen lassen. Schon Luther, der ja diese Sätze nicht nach, sondern Jahrhunderte vor dem Unfehlbarkeitsdogma des Papstes und den römischen Mariendogmen geschrieben hat, weiß, daß der Papst, was er urteilt und als heilsverbindlich den Gläubigen auferlegt, nicht ohne, sondern „mit seiner Kirchen urteilt". Die mit großem Aufwand in zahlreichen Aufsätzen in VZ I-III aufgewiesene Einordnung des authentischen römischen Lehramts in die kirchliche Tradition bzw. den „sensus fidelium" und seine Angewiesenheit auf Rezeption im Volk Gottes[49] wären für Luther nicht überraschend und stellten für ihn wohl kaum einen kontroverstheologisch relevanten „Erkenntnisfortschritt" dar.

Weiterhin ist aufgrund der zitierten Stelle aus den Schmalkaldischen Artikeln festzuhalten, daß Luther, den in VZ auch hinsichtlich seiner Theologie behaupteten *Gegensatz* von Schrift und mündlicher Verkündigung nicht kennt[50]. Die Einheit von Geist und Buchstabe bezieht sich auf beide. Zugleich gibt es freilich eine klare kriteriologische Zuordnung: die mündliche Verkündigung

47 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930ff (= BSLK), 453-455; (Hervorhebungen von mir); zu vergleichen ist hierzu auch CA 5, Vom Predigtamt (BSLK 58) mit der leider im vorliegenden Theologenkonsens völlig ausgeblendeten Verwerfung: „Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt spiritum sanctum contingere hominibus sine verbo externo per ipsorum praeparationes et opera". Angesichts des vorliegenden Befundes wird man kaum sagen können, daß diese Verwerfung heute niemanden mehr träfe.

48 Hermeneutisch relevant ist der Hinweis auf den Teufel, weil damit u.a. deutlich wird, was auf dem Spiel steht: nicht innerweltliche Ziele und Ideale, sondern das Bestehen im eschatologischen Konflikt zwischen Gott und seinem Widersacher (vgl. 1.Petr 5,8; 2. Thess 2,1-17; Eph 6,10-17; Gal 1,8; Lk 22,31, sowie 1. Tim 4,1-3, eine Stelle, die in den BSLK immer wieder aufgerufen wird; vgl. Wenz, Wort Gottes <wie Anm. 29>, 61). Daß darum theologisch im Rahmen der Schriftthematik auch die Versuchung als Wirklichkeit und die Selbsttäuschung scheinbar autonomer bzw. in ihrer vermeintlichen Geistunmittelbarkeit sich theonom dünkender Theologen als Möglichkeit wahrzunehmen ist, darauf sei hier ausdrücklich hingewiesen, gerade auch angesichts der Tatsache, daß der Hinweis auf den *eschatologischen Ernst* des Streites um die Schriftautorität gelegentlich ins Lächerliche gezogen wird, womit man letztlich nichts anderes tut, als der Sachauseinandersetzung aus dem Weg zu gehen (vgl. Rolf *Schäfer*, Evangelische Dogmatik, in: Theologische Rundschau 4/1997, 442). In innerkirchlichen Diskussionen äußert sich dieses in Theologenkreisen weithin internalisierte Denken durch Polemik gegen das Ernstnehmen der für Luther noch zentralen Frage nach der Heilsgewißheit.

49 Vgl. insbesondere die Aufsätze in VZ II über das Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Auslegung und über Fragen der Lehrautorität und Rezeption.

50 Vgl. mit weiteren Belegen aus der Bibel (sic!): *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 110. Zu Luther vgl. *Rothen*, Klarheit I (wie Anm. 45), 38-40; ferner Oswald *Bayer*, Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991, 54-56.

und Schriftauslegung ist an der Schrift zu messen, nicht umgekehrt[51]. Hier irren die Konsenstheologen zudem auch dann, wenn sie mit Blick auf das Verhältnis von Geist und Buchstabe, von Schrift und Wort Gottes einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Luther und der lutherischen Orthodoxie konstruieren und sich dabei selber auf Seiten Luthers wähnen[52].

Nimmt man die Stelle aus den Schmalkaldischen Artikeln zusammen mit CA 5, so wird schließlich noch erkennbar, daß es keinen dem Wort vorausliegenden oder gar überlegenen Geistbesitz geben kann. Dieser wird freilich im Theologenkonsens postuliert – auch das hat Luther in den Schmalkaldischen Artikeln bereits gesehen („Aber durch ihre Schrift und Wort mußte er kommen") –, ja, er ist notwendig aufgrund der eben nur materialen Suffizienz der Schrift, die selber und aus sich heraus den Geist nicht vermittelt.

Somit steht dann freilich aus lutherischer Sicht nicht nur das im Theologenkonsens erarbeitete Schriftverständnis, sondern auch die auf dieser Grundlage behauptete Konvergenz in Sachen Lehramt und seiner Beziehung zur Schrift in Frage.

2. Die Konvergenz in Fragen des Lehramts

Die richtige Einsicht, daß auch nach reformatorischer Sicht, die Verkündigung des Evangeliums grundlegend für die Kirche ist (CA 5), daß diese Verkündigung dem Predigtamt anvertraut ist, ist auf evangelischer Seite die Voraussetzung der Konvergenz mit Rom. Problematisch wird es dort, wo man darin eine Erläuterung des „nicht unmißverständlichen" Begriffs „Selbstauslegung" der Schrift (369) erkennt. Als ob die Selbstauslegung der Schrift in der lutheri-

51 Vgl. *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 111: „Die mündliche Rede besitzt, an sich selbst betrachtet, keinen hinreichenden Maßstab, ... Im Buchstaben dagegen wird die Verbindung zu der ausgesagten Sache auch über die wechselnden Redesituationen hinaus überprüfbar festgehalten und vermag sich die Sache selber für jede Gegenwart immer neu zu bezeugen."; *Baur*, Sola (wie Anm. 42), 83f; 98: „Zur *Alternative* wird die Differenz zwischen der ‚Mündlichkeit' der viva vox und dem Buchstaben der scriptura erst für den neuzeitlichen Ausleger, der im Zeichen der hermeneutischen Perspektive von einem ‚Textabgrenzungsprinzip' nichts wissen will ..."

52 Vgl. VZ III, 297f; vgl. dagegen Slenczkas Hinweis auf den wichtigen Rahtmannschen Streit (VZ III, 126); dazu auch *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? 126: „Nach H. Rahtmann eignet den biblischen Texten lediglich ein lumen historicum ohne geistliche Kraft; sie bleiben ein rein äußerliches instrumentum passivum, das erst durch den aktuellen Gebrauch, durch den Einsatz des geistbeseelten Menschen, zur ‚Schrift' werden kann. Der hiergegen (von den orthodoxen Theologen; A.W.) erhobene Einwand, der Bibeltext sei auch ohne Zutun des pneumatischen Menschen in sich kräftig und geisterfüllt, so wie dem Auge die Sehkraft lebendig innewohne, bleibt durchaus in der Spur der reformatorischen Einsichten Martin Luthers."
Vergleicht man die Position Rahtmanns mit dem vorliegenden Theologenkonsens, so kann man auch hier nur mit Jörg Baur und Kohelet urteilen: „Und geschieht nichts Neues unter der Sonne" (Pred. Salomo 1,9)." (Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", Tübingen 1989, 111).

schen Kirche – selbst in den Zeiten der „finstersten" Orthodoxie – jemals als Gegensatz zur Notwendigkeit des Predigtamts verstanden worden wäre! Indes hängt nun hier alles daran, wie die Notwendigkeit des Predigt- und Lehramtes aufgefaßt wird.

Nach CA 5 im Zusammenklang mit CA 14 ist das Predigtamt notwendig, weil es eine göttliche Einrichtung ist (wofür man sich reformatorischerseits ausschließlich auf die Schrift bzw. Christus selber berufen darf)[53], die dem Zweck dient, das Evangelium zu verkünden und die Sakramente darzureichen, weil und damit der Geist dadurch in den verlorenen Sündern den rechtfertigenden Glauben wirkt.

Evangelisches Lehramt ist daher in allererster Linie Predigtamt und als solches gebunden an die Heilige Schrift. Weil Gericht und Rettung Gottes, wie es in der Schrift als Thema und Sinn der Heils- und Unheilsgeschichte verkündet wird, auch dem gegenwärtigen Menschen gelten, darum ist das Wort Gottes auch gegenwärtig zu verkünden. Daß auch diese gegenwärtige Verkündigung Gottes keineswegs an das mündliche Wort des Verkündigers ausschließlich gebunden ist, zeigen die lutherischen Bekenntnisschriften[54]. Dem entspricht auch der Lehrbegriff im lutherischen Bekenntnis. Hier wird nicht in erster Linie vorgeschrieben, was zu glauben, zu lehren und zu verkündigen ist, sondern es wird darüber Rechenschaft vor Gott und vor der Welt abgelegt, was aufgrund der Schrift in den Gemeinden gepredigt und gelehrt wird[55]. Insofern hängt das evangelische „Lehramt" in der Tat unmittelbar mit den gottesdienstlichen Vollzügen zusammen. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Abgrenzung von irrigen Lehren und Traditionen durch das Lehramt zu ziehen, wie das die Konfessoren vorführen. In diesem letzten Punkt herrscht Übereinstimmung zwischen allen Kirchen, denen es noch um die Wahrheit geht, die daher Lehre und Irrlehre abgrenzen um des Heils der Menschen willen.

Alles entscheidend ist dann die Frage, was die Grundlage solcher Grenzziehung und damit die Grundlage auch der darzulegenden Verkündigungsinhalte ist. In diesem Punkt reicht die Übereinstimmung zwischen Rom und den Evangelischen so weit, daß gesagt wird: das Wort Gottes bzw. das Evangelium als die Sinnmitte, der zentrale Inhalt der biblischen Schriften sei der Maßstab des Lehramtes. Die Frage, die sich dann stellt, ist: Wodurch oder durch wen ist die authentische Gestalt des Evangeliums verbürgt?

Hier antwortet der „Abschließende Bericht" durch den Hinweis auf das die biblische Sinnmitte rekonstruierende wissenschaftliche Lehramt einerseits und das für die Transmission, also die gegenwärtige Vermittlung des Sinngehaltes des Evangelium verantwortliche kirchliche Lehramt andererseits. Maßstäblich ist in diesem Zusammenhang die Schrift im Sinne ihrer materialen Suffizienz:

53 Vgl. *Wenz*, Wort Gottes (wie Anm. 29), 23-31.

54 Belege bei *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 194.

55 Vgl. *Wenz*, Wort Gottes (wie Anm. 29), 15-18; *Martens*, Rechtfertigung (wie Anm. 2), 23-26.

alles der Kirche Notwendige ist bereits in ihr enthalten. Was freilich dieses der Kirche Notwendige und nicht zu Ergänzende ist, das hat wiederum die wissenschaftliche Schriftauslegung im Zusammenspiel mit dem kirchlichen Lehramt zu ermitteln.

An keiner Stelle freilich ist nun davon die Rede, daß die Schrift diesen Zirkel zwischen dem historisch-kritisch hinter dem Buchstaben zu rekonstruierenden – damit aber immer zugleich mutmaßlichen[56] – Sinngehalt und dem lehramtlich auszusagenden gegenwärtigen Geist-Sinn des Evangeliums zu durchbrechen vermöge. Eine echte materiale Maßstäblichkeit der Schrift kann es nicht geben, weil sie ja das Evangelium in zeitbedingten Formen weitergegeben hat. Dafür, daß das Zusammenspiel zwischen der wissenschaftlichen Schriftauslegung, dem Glaubenssinn des Volkes Gottes und dem kirchlichen Lehramt dennoch bei der Sache bleiben wird, beruft man sich immer wieder auf den Beistand des Heiligen Geistes.

Dieser allein ist es, der die Kirche an den Kanon bindet, der den geistlichen Sinn des Buchstabens offenbart, der die Ganzheit der historisch gesehen zerklüfteten Schrift erkennen läßt, der die Kirche beim Evangelium hält. Im Hintergrund steht hier auf evangelischer Seite eine Interpretation der Schriftklarheit (claritas scripturae), die von Luther dahingehend abweicht, daß es zwar – richtig – in der Schrift zentral um Christus, um den rechtfertigenden Gott geht, daß aber nun die Einsicht in diesen zentralen Sinngehalt der Schriften (res scripturae) nicht mehr vom Schriftbuchstaben selber erwartet wird, sondern zur Aufgabe des geistgeleiteten, rekonstruierenden Schriftauslegers wird. Selbst hierfür beruft man sich noch auf Luther, indem man hervorhebt, daß nach seiner Schrift „De servo arbitrio" die „Darlegung der äußeren Klarheit der Schrift" „dem ministerium verbi anvertraut" ist[57]. Ausgeblendet wird auch hier, daß es gerade die Voraussetzung des Predigtamtes ist, daß die Schrift klar kundgibt, was zu predigen ist.

Die hiermit als konsensfähig angesehene Analogie auf römischer Seite zeigt, was auf dem Spiel steht. Aufgrund der – evangelischerseits unwidersprochen akzeptierten – Identifizierung der Kirche und ihrer Tradition mit der lebendigen Verkündigung des Evangeliums interpretiert man einerseits die dogmatisch festgeschriebene Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts als Teilhabe an der Unfehlbarkeit der vom Geist geleiteten Kirche. Andererseits müssen

56 So heißt es zur „positiven" (sic!) Wirkung der geschichtlichen Schriftauslegung wörtlich: „Gerade durch ihre geschichtliche Orientierung will sie der Glaubensgemeinschaft eine Hilfe sein, das Wort Gottes der Heiligen Schrift so zu hören, wie es den biblischen Autoren, Redaktoren und Adressaten ursprünglich geklungen hat, *so weit dies heute rekonstruierbar ist*" (354; Hervorhebungen von mir). Angesichts solcher Formulierungen grenzt es an Hybris, wenn Otto Hermann *Pesch* in einer maßlosen Polemik gegen den klassischen Schriftbeweis fordert: „Es kann keine Glaubenswahrheit und somit auch keine verbindliche kirchliche Lehre *gegen* den historisch-kritisch wirklich gesicherten Sinn des biblischen Zeugnisses geben" (Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption; in VZ III, 265).

57 VZ III, 365.

dann in solchen Dogmen wie der leiblichen Himmelfahrt Mariens und ihrer unbefleckten Empfängnis sowie im Dogma von der Unfehlbarkeit selber keine materialen Zusätze gesehen werden (welche ja die materiale Suffizienz der Schrift verletzten), sondern lediglich geistgeleitete Ausprägungen des zentralen evangelischen Sinngehaltes.

Es ist schon spannend zu sehen, daß der „Abschließende Bericht" einer gemeinsamen Einordnung dieser neueren römischen Lehrentscheidungen sich versagt. Daß freilich aufgrund der behaupteten Konvergenz auch diese Dogmen nicht kirchentrennend sein müssen, wenn man zudem noch die Interpretationsmacht und Interpretationsspielräume des römischen Lehramts in Rechnung stellt, wie das explizit geschieht (384), deutet an, daß die Konsenstheologen auch hier eine künftige Konvergenz für möglich halten. Warum man jetzt davor zurückschreckt, bleibt das Geheimnis der Beteiligten.

Freilich wird in diesem Kontext der römischen Lehrentscheidungen des 19. und 20. Jahrhunderts zugleich offenbar, daß evangelische Theologie und Kirche, sollte sie sich auf den hier vorliegenden Theologenkonsens einlassen, solchen „unfehlbaren" Entscheidungen der Kirche bzw. ihres Lehramtes nichts mehr entgegenzusetzen hätte außer der Bitte um einigermaßen erträgliche Interpretationsmöglichkeiten und nicht all zu strenge Anwendung der Gehorsamsforderung gegenüber dem unfehlbaren Lehramt. Positiv gewendet freilich könnte man angesichts der protestantisch-pluralistischen Lehrverirrung der Gegenwart feststellen, daß die Unterordnung bzw. freiwillige, „geistgeleitete" Selbstzuordnung zum römischen Lehramt die evangelische Christenheit wenigstens vor den schlimmsten Ausprägungen ihres eigenen gegenwärtigen Glaubensbewußtseins bewahren würde[58]. Slenczka urteilt daher richtig, wenn er das Dilemma einer Kirche, die auf das „sola scriptura" verzichtet, folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Allerdings wird eine Kirche hilflos, wenn sie ihren Bestand durch amtliche Autoritätsforderung oder durch öffentliche Zustimmungswerbung meint sichern zu können, ohne sich an die unveränderliche Geltung des Wortes Gottes zu halten und auf die gegenwärtige Wirkung des Geistes zu verlassen." (VZ III, 131).

Solche Zuflucht zum unfehlbaren Lehramt mag verständlich erscheinen, nötig ist sie nicht. Nötig wird sie dann nicht sein, wenn Theologie und Kirche darauf verzichten, den Geist Gottes ärmer zu machen, als er ist. Der „Abschliessende Bericht" erweckt in seinem wegweisenden „Epilog" den Eindruck, dem Geist die ganze Ehre zu geben, wenn es in neun feierlichen Sätzen heißt:

58 Erinnert sei hier an die – nur scheinbar ketzerische – Nebeneinanderstellung Klaus *Schwarzwällers*: „Verfolgt man diesen Weg (daß „das Glaubensbewußtsein der Gegenwart" „zum entscheidenden theologischen Kriterium" „wird") konsequent, so ist nicht zu sehen, was dann am Ende eine Gott-ist-tot-Untheologie oder etwa die Dogmatisierung der leibhaften Himmelfahrt Marias verhindern könnte und sollte." (Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart, 1976, 346).

„Durch den Heiligen Geist ...."[59] Interessant ist die Formulierung dieser Sätze, denn Subjekt ist hier kein einziges Mal der Geist selber, sondern neben dem dreieinigen Gott und der Schrift quasi komplementär die Kirche bzw. das Volk Gottes, die Inhaber des Lehramtes, die Vertreter der Exegese, die kirchliche Schriftauslegung generell. Der Geist selbst tritt hier an die Stelle, welche in den lutherischen Bekenntnisschriften vom Wort und den Sakramenten eingenommen werden (CA 5). Statt dessen ist im Anschluß an das lutherische Bekenntnis festzuhalten: Der Geist ist nicht als ein der Kirche unmittelbares Medium aufzufassen durch das diese – quasi sich selbst reflektierend – erkennt, was zu erkennen ist – nämlich ihr eigenes Glaubensbewußtsein! Mit anderen Worten: die Kirche verkündet sich das Evangelium nicht selber. Vielmehr wirkt der Geist durch das Wort der Schrift an der Kirche und gibt so zu erkennen, was er an und in ihr wirkt. In der Tat steht das reformatorische „sola scriptura" im ablativus instrumentalis. Das heißt: durch die Schrift wirkt der Geist Christi Glaube und Kirche[60].

Die Ausweitung des Geistbegriffs aber auf die gesamte Traditionsgeschichte von den zu rekonstruierenden Vorstufen der Schrift bis hin zur heutigen Rezeption führt letztlich dazu, daß im Namen des Geistes das Kriterium für die heute je auszusagende Wahrheit nur noch das gegenwärtige Glaubensbewußtsein sein kann. Hier ist die Frage zu wiederholen, die Johannes Wirsching schon vor zehn Jahren an Gunther Wenz[61], einen der Väter des vorliegenden Theologenkonsenses, gestellt hat. Es ging dabei um die Erläuterung, daß „der Geisterweis des frühchristlich überlieferten Ursprungswissens als Osterzeugnis das Kriterium" sei, „durch das sich nicht nur ‚der tatsächliche Verlauf der Kanongeschichte .... überprüfen, sondern auch historisch plausibel machen läßt ..."; Wirsching dazu: „Durch den Geist? Oder durch den Geist als Wort?"[62]

59 ... ist die Schrift Gottes Wort ...; ist der dreieinige Gott im Gottesdienst gegenwärtig ...; vermag die Kirche immer neu Christus als die Mitte der Schrift zu erkennen; ... ist Gottes Wirken in der Offenbarungsgeschichte in Gesetz und Evangelium zu verstehen und zu erfahren; ... geschieht Schriftauslegung in verschiedenen Gestalten in der Kirche; ... gewinnt wissenschaftliche Exegese ihr zentrales Kriterium beim Schriftverstehen; ...wird die Schrift als für alle Zeit maßgebliche Gestalt der *lebendigen apostolischen Überlieferung* des Evangeliums in Verkündigung und Lehre der Kirche erkannt; ... wird die Kirche als das ganze Volk Gottes zum Zeugnis des Evangeliums begabt und ermächtigt; .. werden Diener des Wortes berufen, denen die apostolische Verantwortung der rechten Auslegung der Schrift und der Bewahrung ihres Zeugnisses übertragen wird (VZ III, 388f).

60 *Wenz*, Wort Gottes (wie Anm. 29), 234. Der Unterschied im Schriftverständnis wird u.a. daran deutlich, wie dieser ablativus instrumentalis im Theologenkonsens gefüllt wird. Hier geht es nicht um die gegenwärtige Wirksamkeit des Geistes Christi durch das Wort der Schrift in tötendem Gesetz und rettendem Evangelium, sondern man spricht von der *„sola scriptura"*, allein durch die Schrift, „möglichen Erkenntnis der Wahrheit" (367, vgl. 387).

61 Gunther Wenz ist Nachfolger Wolfhart Pannenbergs als Wissenschaftlicher Leiter auf evangelischer Seite im ÖAK (VZ III, 11); er ist mit dem Verfasser dieses Aufsatzes weder verwandt noch verschwägert.

62 Johannes *Wirsching*, Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990, 220 (Anm. 193).

Das ist die entscheidende Frage, in welcher der „Abschließende Bericht" nicht mehr auf der Linie der Reformation bleibt. Der scheinbar größere Reichtum an Geist, der durch die Loslösung von einer Bindung an den Schriftbuchstaben erreicht wird, führt letztlich zu einem Geistbegriff, der nun zum Platzhalter wird für das in jeder Gegenwart sich selber auslegende Glaubensbewußtsein. „Geist und Buchstabe" stehen „in einem kontingenten Verhältnis"[63]. Rezeption und Zustimmung der Gläubigen, das testimonium internum, das innere Zeugnis des Geistes in den Gläubigen sind die Kriterien für die Wirkung des Geistes.

Dieses im gesamtkirchlichen Lehramt ermittelte Glaubensbewußtsein tritt dabei noch mit dem Anspruch auf, das Evangelium als den Sinngehalt der Schrift zu bewahren und weiterzugeben. Es muß die Frage gestellt werden, ob damit nicht der Geist viel stärker in die Verfügungsgewalt des Menschen bzw. der Kirche geholt wird[64], als das in der lutherischen Orthodoxie jemals der Fall war.

Dies hängt wiederum mit der oben beschriebenen idealistischen Sprachmetaphysik zusammen. Wird der Geist vom Buchstaben getrennt, so geht es nicht mehr um das gegenwärtige Wirken des Geistes durch das Wort, sondern es geht um die Vermittlung toter, vergangener Texte in die heutige Zeit. Dies ist die Aufgabe der wissenschaftlichen und kirchlichen Auslegung, wie der „Abschließende Bericht" immer wieder einprägt. Damit rückt freilich an die Stelle der dem Predigtamt in der Tat aufgetragenen Aufgabe der gegenwärtigen Heilszueignung die Aufgabe kognitiver Vermittlung[65]. Es ist kein Wunder, daß es dann zu einer Renaissance der Lehre vom vierfachen Schriftsinn in Anknüp-

63 Slenczka (VZ III, 114).

64 Wichtig ist darum der Hinweis aus Slenczkas „Stellungnahme" (VZ III, 405): „Der Versuch, die eindeutige Ablehnung des ‚sola scriptura' in ‚Dei Verbum' § 9 als kompatibel zu erweisen, ist schon deshalb nicht überzeugend, weil andere Äußerungen" von kirchenamtlicher römischer Seite „mit nachdrücklicher Eindeutigkeit die Auslegungskompetenz des kirchlichen Lehramtes über die Schrift stellen." Slenczka nennt u.a. CIC Can 750.

65 Vgl. die Belege aus dem „Abschließenden Bericht": „Die Predigt dient der Vergegenwärtigung des Gotteswortes ... *sie zielt bei der Hörerschaft auf die Einsicht in die aktuelle Bedeutung des Evangeliums für die Gestaltung des persönlichen Lebens und damit auf die Stärkung der gesamten Glaubens-Gemeinschaft*" (338).
Die „wissenschaftliche Schriftauslegung" „ist in der Tat für die *Kirche unverzichtbar, damit die Gläubigen erkennen können,* worin das verbindliche Zeugnis der Heiligen Schrift besteht" (343).
Die römische Auffassung von der Gleichstellung von Schrift und Tradition ist kein Widerspruch gegen „die reformatorische Rede von der *sola scriptura möglichen Erkenntnis der Wahrheit*" (367).
„*Unverzichtbare Bedeutung hat die Tradition also im formal-gnoseologischen Bereich,* nicht im materialen" (369).
„Die reformatorische Grundlehre, daß die Heilige Schrift *die alleinige Quelle der Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums ist (sola scriptura)*, läßt sich auch von katholischer Seite vertreten ...." (387). (Hervorhebungen von mir).

fung an Origenes kommt[66]. Das Wort selber bewirkt nichts, sondern muß mit Hilfe des Auslegers zu seiner Wirkung gebracht werden. Es dient der Einsicht in den Inhalt des Evangeliums, die dann im Leben von den Hörern umzusetzen ist. Das ist nichts anderes als die klassische Signifikationshermeneutik, die in ihrer Angewiesenheit auf gegenwärtige Applikation bzw. „Relevanz" analog zum gängigen Theorie-Praxis-Schema zutiefst zeitgemäß ist.[67]

Slenczka legt zu Recht den Finger darauf, daß damit das reformatorische Schriftprinzip geradezu auf den Kopf gestellt wird. Denn das „sola scriptura" gewährleistet nachgerade die Freiheit des Geistes von der Vereinnahmung durch das menschliche Glaubensbewußtsein. „Was über das Maß des schriftlich Fixierten hinausgeht, das ist und bleibt alles zweideutig und unsicher."[68] Das Mißverständnis von der Schrift als einer „formalen" Autorität kommt überhaupt erst zustande, wenn man ihre Suffizienz ausschließlich material-inhaltlich faßt und ihr Wesen auf ihren historischen Zeugnischarakter einschränkt. Wenn dagegen klar ist, daß die Schrift aus sich heraus als Wort des richtenden und rettenden Gottes Glaube und Unglaube gleichermaßen wirkt, dann erübrigt sich ein Lehramt, das dem in seiner historischen Abständigkeit unverständlichen Schriftbuchstaben als Transmissionssubjekt in die Gegenwart dient.

Freilich kann das nicht mehr gesehen werden, wenn man, wie es im vorliegenden Theologenkonsens geschieht, auf evangelischer Seite die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nur noch als zeitbedingt ansieht. Die Meinungen schwanken zwischen der Behauptung, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium werde der Schrift überhaupt nicht gerecht, und der Auffassung, das lutherische „Simul iustus et peccator" entstamme zwar nicht der Schrift, sei aber eine sachgemäße Weiterentwicklung der paulinischen Gedanken[69]. Mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist das, was für Luther das Proprium einer jeden schriftgemäßen Theologie überhaupt darstellt, als zwar legitime, aber doch überholbare Traditionsgestalt des Christlichen interpretiert. Es sei auch darauf hingewiesen, daß sich hier das völlige Einschwenken der evangelischen Seite auf das römisch-katholische Bild vom

66 Vgl. VZ III, 357; zur Hermeneutik des Origenes vgl. *Slenczka*, VZ III, 117f: „Der hermeneutische Ansatz jedoch, den wir hier vor uns haben, ist in vieler Hinsicht aktuell; denn von dieser Voraussetzung her zielt die Wirkung der Schrift und damit das Bemühen um ihre Auslegung auf eine intellektuelle Zustimmung oder Übereinstimmung. ... Damit wird deutlich, wie die Aufgabe einer kognitiven Vermittlung und Erschließung den Vorgang von Heilszueignung und Erleuchtung verdeckt oder gar ersetzt."

67 Vgl. *Wenz*, Wort Gottes (wie Anm. 29), 248-258; 294-300; *Bayer*, Autorität (wie Anm. 50), 54. Insofern ist es dann auch kein Wunder, daß man Rechtfertigung und Heiligung, Tat Gottes und Tat des Menschen nicht mehr unterscheiden kann und sich so weitreichende Konvergenzmöglichkeiten ergeben, denn das wirkt sich aus auf das Rechtfertigungsverständnis, aber auch auf das Sakramentsverständnis (etwa bei der Opferthematik).

68 *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 111, mit einem Zitat von H.J. Holtzmann.

69 Vgl. die Diskussion bei Kühn (VZ III, 173-179).

Christen vollzogen hat. Denn mit der Ausblendung der Dialektik von Gesetz und Evangelium wird der existentielle Kampf zwischen altem und neuem Menschen, zwischen Geist und Fleisch übersprungen. Der geistgeleitete Mensch braucht nicht mehr Gottes tötendes Gesetz (= mortificatio) und die tägliche Wiederauferweckung durch das Evangelium (= vivificatio). Nicht mehr um das Töten und wieder lebendig Machen durch den Schriftbuchstaben geht es bei der *Konfrontation* zwischen Schrift und Mensch, sondern um einen materialen Erkenntnisfortschritt des immer schon geistgeleiteten Menschen, dessen Natur so zusehends durch die Gnade vervollkommnet wird[70]. Nicht das distinkte Reden Gottes tritt dem Menschen aus dem Schriftbuchstaben entgegen, sondern „das *eine* Wort Gottes", „das Geschenk der Barmherzigkeit Gottes" „in immer neuen Variationen" (332) ist aus „der Vielfalt ihrer (= der Schrift; A.W.) theologischen Konzeptionen" herauszuhören (307).

Dagegen hat die Predigt als schriftgemäße Predigt die buchstäbliche Geistrede, die durch den Geist gewirkte mortificatio und vivificatio unverkürzt und unentschärft weiterzugeben. Sie hat dabei auf das innerbiblische Kampfgespräch um Christus (Wirsching) zu achten und die eigene Gegenwart in diesem Kampfgespräch zu verorten. Was sich hier – schriftintern und durch die Schrift zu jeder Zeit gewirkt – abspielt, ist der Rechtsstreit zwischen Gott und dem gottlosen Menschen, in dem es je und dann auch zur Übereinstimmung zwischen Gott und dem Menschen kommt, wenn Menschen durch Gesetz und Evangelium zur Buße und zum Glauben finden. Solche Übereinstimmung ist aber nicht – gleichsam als character indelebilis des „geistgeleiteten" Auslegers oder der „geistgeleiteten" Kirche – immer schon vorauszusetzen, sondern muß am Buchstaben der Schrift selbst überprüft werden!

Wird das ernst genommen, so darf der historisch und literarisch arbeitenden Exegese nicht die unverzichtbare – gar heilsnotwendige – Rolle zugeschrieben werden, die allein dem Geist Gottes zukommt. Sie hat sich vielmehr im Vollzug wie jede gute Pädagogik selber überflüssig zu machen.

> „In Wahrheit aber ist Auslegung dazu da, sich selbst überflüssig zu machen und die auszulegenden Texte als die selbständigen eigenkräftigen

70 Bezeichnend ist die jüdische Parabel, mit welcher die römisch-katholische Theologin Dorothea Sattler das Proprium von Gesetz und Evangelium zu treffen meint: „Es hatte ein König viele Weingläser, und er sprach zu sich selber: Wenn ich Heißes in die Gläser gieße, zersplittern sie, und Scherben werden daraus, gieße ich aber Kaltes hinein, so bekommen sie Risse und Sprünge. Was tat der König? Er vermengte Kaltes mit Heißem und gab es in die Gläser, und sie blieben ganz. So auch der Herr. Er sprach: Baue ich die Welt allein auf Barmherzigkeit auf, die Sünde nimmt überhand; lasse ich aber die Härte des Gesetzes allein walten, wie wird da die Welt bestehen? Ich will sie nun auf Milde und Strenge zugleich begründen, und ach, daß sie dann bestehe." (Weisung und Verheißung. Neuere bibeltheologische Erkenntnisse im Themenfeld „Gesetz und Evangelium: VZ III, 191-203; hier 202).
Schöner könnte das Anliegen des römischen Verständnisses nicht dargelegt werden; für einen König, ja selbst noch für das weltliche Regiment Gottes selbst mag dies zutreffen; im geistlichen Regiment dagegen bleibt keiner ganz und intakt, denn das Gesetz tötet, das Evangelium aber macht – nur die Getöteten! – lebendig.

> Sprecher freizulegen und freizugeben, so daß das Verstehen des Auslegers im Grunde aufhört, *sein* Verstehen, sein *eigenes* Rüstzeug zu sein, und gerade dadurch zur Sache selbst hinführt. Es geht darum, den Text in seiner Ungezähmtheit, in seiner Aufsässigkeit gegen alle ihn festlegende Exegese durchzuhalten und so die Möglichkeit seiner immer wieder neuen Gegenwart zu bewahren. Der Text ist nicht um einer noch so mächtigen und beherrschenden Auslegung willen, sondern allein um des Evangeliums, um Jesu Christi willen gegeben. Er darf nicht mit der einen oder anderen Bedeutung seiner selbst gleichgesetzt werden, er muß gerade um Jesu willen bleibend wider die Vielfalt der Auslegungen zeugen können. Die Berufung auf den Text, und zwar gegen die Deutungen, die seinen Sinn wiederzugeben beanspruchen – das ist das hohe Ziel wahrhaft schriftgemäßen Umgangs mit dem biblischen Wortbestand.“[71]

Die Behauptung einer Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Exegese, wie sie im Theologenkonsens vorgestellt wird, läuft ebenso wie die Installation eines unfehlbaren Lehramts – sei es hier im Namen der unfehlbaren (weil geistgeleiteten) exegetischen Methode, dort im Namen der unfehlbaren Kirche[72] – hinaus auf eine Entmündigung des Predigers wie seiner Gemeinde. Daß man dann die Rezeption problematischer Theologenkonsense durch Täuschung, Vertuschung und autoritäres Gebaren in Synoden oder gar an diesen vorbei durchzusetzen versucht, wie es mit der GE geschah, ist nicht einmal überraschend, sondern liegt in der Natur der Sache.

Die Einheit der Kirche wird so von der schriftbeschlossenen Wahrheit abgekoppelt. Dem gegenüber ist festzuhalten: kirchliche Einheit gibt es nicht in Gestalt eines Totalkonsenses. Die Scheidung von wahrer und falscher Lehre, Schriftauslegung, Tradition und Gottesdienst gehört zu den Wirkungen der

---

71 *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 122f. Um dem Mißverständnis vorzubeugen, es laufe hier auf eine Bevormundung des Exegeten durch den Text hinaus, sei auf die Fortsetzung bei Wirsching hingewiesen, wo er weiter ausführt, daß diese dem Ausleger abverlangte Demut letztlich dem entspricht, was jedem Leser und Hörer des Wortes der Schrift nach Luther widerfährt: „Das den biblischen Texten ausgesetzte Ich verfällt sozusagen einer radikalen reductio ad nihilum und verschwindet unter der ihm auferlegten accusatio sui zu einem bloßen punctum mathematicum ohne psychologische oder existentiale Ausdehnung. ... Unter der Herrschaft der biblischen Aussagen gibt das eigene Selbst sich preis in einer stets neu zu vollziehenden abnegatio nostri und werden alle ichhaften Gehalte bedeutungslos. ... In diesem Sinne fordert Luther, daß die Schrift allein Königin sei und nicht durch seinen (sc. Luthers) Geist oder den Geist anderer Menschen erweckt werde, sondern durch sich selbst und ihren eigenen Geist.“ (ebd.124-126).

72 *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 37: „Der Versuch, die biblische Norm durch eine formale kirchliche Autorität gleichsam zu bekräftigen und zu stärken, richtet sich im Grunde *gegen* die Schrift, ebenso wie der Aberglaube an die unfehlbare exegetische Methode, durch die das Maß der Schrift sozusagen endgültig und unwidersprechlich gewonnen werden könnte; in beiden Fällen werden menschliche Instanzen, seien es kirchlich-rechtliche, seien es philosophisch-anthropologische, in den Rang von Gnadenmitteln erhoben und erweist sich die zusätzliche Verbürgung der biblischen Norm als deren folgenreiche Verdrängung.“

Schrift[73]. Die wahre Ökumene wird sich dort ereignen, wo Kirche, Prediger und Gemeinden sich wieder dem Wort Gottes der Heiligen Schrift unterstellen ohne jede Anmaßung, selbst diesem Wort in irgendeiner Weise nach- oder aufhelfen zu müssen[74]. Nicht nur der vorliegende Theologenkonsens zeigt, daß dies im römisch-katholischen Lager ebenso nötig ist wie im evangelisch-lutherischen.

Den Lutheranern muß man freilich zurufen, daß sie auf die Reform des Papstamtes[75] nicht warten müssen, um zur wahren – katholischen – Kirche zu gelangen. Diese entsteht, lebt und wächst als Geschöpf des Wortes unter der Verkündigung und durch die Sakramente. Dahin weisen uns bei der Frage nach der wahren Einheit der Kirche die lutherischen Bekenntnisschriften. Ein neues Ernstnehmen derselben, das über bloß historische Zurkenntnisnahme hinausginge, wäre für alle Lutheraner der Schritt zurück zur wahren Ökumene. Denn was auf dem Spiel steht, ist nicht die Herstellung innerweltlicher Einheit, sondern das Heil der Menschen und das Bleiben der Kirche bei der Wahrheit. Beides hat Gott sich vorbehalten.

Selten ist das so klar und treffend erkannt worden wie in den lutherischen Bekenntnisschriften. Denn diese wollen nicht als vermeintlich demütige „Diener" des Wortes[76] der Schrift aufhelfen, deren Inhalt schützen und bewahren,

73 Vgl. Reinhard *Slenczka*, Geist und Buchstabe (VZ III), 121: „Das Schriftprinzip in der Verbindung von Geist und Buchstabe ist in der Reformation keine neue theologische Erkenntnis; vielmehr kommt es durch die Schrift zur Erneuerung von Theologie und Kirche, freilich auch zum Konflikt bis zum Zerbrechen der Gemeinschaft."

74 Vgl. Jörg, *Baur*, Einig (wie Anm. 52), 110; *Wirsching*, Glaube im Widerstreit (wie Anm. 36), 44: „In der Kirche gibt es Fortschritte nur im Rückschritt zur Bibel."

75 Vgl. Heinz *Schütte* (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Petrusamtes, Paderborn 2000; ferner Hermann J. *Pottmeyer* (Verbindlichkeit des Glaubenszeugnisses der Kirche aus katholischer Sicht) in VZ II, 155: Das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes ist „trotz seiner Einseitigkeit offen für eine weiterführende Fassung, die es deutlicher in eine Communio-Ekklesiologie integrieren würde."
Freilich muß mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß damit gar nichts gewonnen ist. Als römisch-katholischer Vertreter gibt Wolfgang *Beinert* (Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche) zu erkennen, was mit einer solchen Einbettung des Lehramts in die Kirche auch gemeint ist, wenn er zu den drei neuzeitlichen römischen Dogmen schreibt: „Die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariäs (1854) und ihrer Aufnahme in den Himmel (1950) hat ein neues Modell dogmengeschichtlicher Entwicklung vor Augen gestellt. Nicht mehr ein Konzil sondern der Papst in eigenständiger Verantwortung fällt die Glaubensentscheidung. Nicht mehr eine häretische Bestreitung, sondern das ‚Factum Ecclesiae', also der Glaube der gegenwärtigen Kirche, ist der unmittelbare Anlaß dazu. Die Rezeption der beiden Sätze in Leben und Glauben des katholischen Volkes, das lebhaft die Dogmatisierung forderte, ist zum glaubensbegründenden Faktor geworden, der die Autorität ihrerseits zur Rezeption führt." (VZ II, 195f). „Vox populi vox Dei" (= die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes), so urteilt zu Recht über diese Vorgänge: Hermann *Sasse*, In statu confessionis. I (Hrsg.: F.W. Hopf), Berlin 1975, 194.

76 Vgl. VZ III, 301; 325; 363 („ministra verbi"); 374f; 388; Diener am Wort ist auch der reformatorische Prediger, aber nicht in „einer unauflöslichen Verschränkung und gegenseitigen Angewiesenheit von Schrift und Lehramt" (376), sondern in totaler Abhängigkeit von der Schrift, die sowohl seine Existenz als Christ als auch seine Amtsausübung betrifft.

für die Vermittlung des Heiles in die Gegenwart sorgen, sondern sie verweisen von sich weg auf den gelegten (1. Kor 3,11; Eph 2,20) Grund des Glaubens und der Kirche, wenn es heißt: „Evangelium defendit mentes adversus impias opiniones, adversus diabolum et mortem aeternam."[77] Und: „Denn auf den Worten stehet alle unser Grund, Schutz und Wehre wider alle Irrtumb und Verfuhrung, so je kommen sind oder noch kommen mögen."[78] Daß ein solcher Ansatz zwar kritisch gegenüber einer Ökumene des Totalkonsenses wirkt, letztlich aber der wirklich ökumenische ist, weil er die Augen öffnet für Wirkungen des Wortes in allen Konfessionen, zeigt Melanchthon, wenn er in der Apologie mit Blick auf die mittelalterliche Kirche schreibt: „... mansit tamen apud aliquos pios semper cognitio Christi"[79] – es ist jedoch bei einigen Frommen immer die Erkenntnis Christi[80] geblieben.

Solche Wirkungen der Schrift heute auch in anderen Konfessionen wahrzunehmen darf aber nicht dazu führen, daß lutherische Kirche verschweigt, was dieser Erkenntnis Christi widerstreitet. Denn das „sola scriptura" dient dem „solus Christus"; sein Geist allein wirkt durch das Wort und die Sakramente Glaube und Kirche. Die Kirche lebt von dieser Wirklichkeit Gottes und hat den Auftrag, die Heilsgaben auszuteilen. Sie darf sich aber nicht zur der Schrift gleichrangigen Gehilfin des Heiles aufschwingen, sonst verwechselt sie am Ende sich selbst mit dem Heiligen Geist und hört auf, Geschöpf des Wortes (creatura verbi) zu sein[81]. Dann ginge es auch nicht mehr um die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, sondern um den Erweis der Herrlichkeit einer triumphierenden Kirche.

---

77 BSLK 122,18-20 (Übers.: Das Evangelium verteidigt die Gemüter gegen gottlose Meinungen, gegen den Teufel und den ewigen Tod; A.W.).

78 BSLK 711,16-20.

79 BSLK 232,54-233,1.

80 Daß es sich hier um eine andere Erkenntnis handelt als die Mitteilung von für das Leben wichtigen Informationen, vielmehr um das im Gericht Gottes rettende Vertrauen auf den für die Sünde der Welt dahingegebenen Erlöser, liegt auf der Hand. Die Gleichheit der Begriffe wie Erkenntnis, Glaube, Kirche, Lehre, Diener am Wort etc. darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie im hier untersuchten Theologenkonsens durchweg eine andere Bedeutung haben als etwa in den lutherischen Bekenntnisschriften.

81 Vgl. *Wirsching*, Was ist schriftgemäß? (wie Anm. 31), 231: „Geist ist hier, um den Einspruch des Bekenntnisses aufzunehmen, auch ohne den Bibelbuchstaben bekannt und bestimmbar, nämlich als ein überall vorkommender motus in rebus creatus" (Wirsching zitiert hier CA 1; BSLK 51. Übers.: eine Regung in kreatürlichen Dingen). Somit ist es dann aber in der Tat nicht weit hergeholt, wenn Slenczka in seinem Beitrag (VZ III, 123f) unter Rekurs auf Luthers Schrift gegen Erasmus an folgendes erinnert: „In der Tat wird die Existenz, die Macht und die Gegenwart Gottes geleugnet, wenn sein Wort nur als mögliche und zeitbedingte Ausdrucksform menschlichen Gottesbewußtseins oder theologischer Entwürfe aufgefaßt wird." Vgl. noch einmal *Wirsching* (Glaube im Widerstreit <wie Anm. 36>, 25): „Die Nüchternheit der Schrift wendet sich scharf gegen alle frommen Schwärmer, die als die eigentlichen Ungläubigen Gott und Welt vermengen und Kreatürliches vergötzen."

Gert Kelter:

Der moderne Ökumenismus als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen?

Ein theologisches Essay zum Phänomen ökumenistischer Intoleranz am Beispiel der ostkirchlichen Kritik am Weltkirchenrat

1. Schwerpunkte ostkirchlicher Kritik am ÖRK

Wohl nicht zufällig wird seit Anfang der neunziger Jahre die Kritik der Ostkirchen an Strukturen, Inhalten und Zielen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) immer hörbarer.

Nicht ganz zufällig deshalb, weil in diesen Jahren der Eiserne Vorhang fiel und sich die Ostkirchen in vielen Ländern aus der (teilweise nicht ungewollten) Verzahnung mit den kommunistischen Regimen lösten. In der Zeit des Kommunismus bot die Mitgliedschaft in internationalen ökumenischen Gremien vielfältige Vorteile, wie etwa die Möglichkeit internationaler Kontakte (weil Ausreisegenehmigungen zu ökumenischen Treffen erteilt wurden) und ideeller wie materieller Unterstützung durch die Kirchen des Westens.

Im Zuge der ideologischen Neuorientierung, die im Osten nicht selten mit einer Revitalisierung der Kirchen, neuerwachendem Interesse der Menschen an religiösen Werten und Überzeugungen und einer Hinwendung zu theologischen Fragen einherging, verloren die funktionellen Vorteile, die sich aus der Mitgliedschaft in ökumenischen Gremien ergaben, zunehmend an Bedeutung. Wiedergewonnene oder wiederentdeckte strukturelle Unabhängigkeit hinsichtlich der Staatsapparate bot den Freiraum zur kritischen Reflexion weiterbestehender struktureller Bindungen, insbesondere auch der ökumenischen Beziehungen.

Unter dem psychisch verheerenden Eindruck des Zusammenbruchs des alten Wertesystems war die Rückbesinnung auf die „uralten" Werte, die den Kommunismus überdauert hatten, eine nachvollziehbare und geradezu natürliche Folge.

Inwieweit hierbei lange unterdrücktes oder unter dem Zwang des alltäglichen Überlebens verschüttetes Unbehagen am modernen Ökumenismus zutage trat, entzieht sich dem Urteil des westlichen Analytikers weitgehend. Tatsache ist, daß das zuendegehende Jahrzehnt geprägt war von ÖRK-kritischen Stimmen aus den Ostkirchen.

Der norwegische Theologe und Kirchenjournalist, Propst Odd Sverre Hove, Teilnehmer an der 7. Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra und der 8. Vollversammlung 1998 in Harare, hat diese Kritik bereits 1991 im Unter-

schied zu manchen anderen gehört und in ihrem Gewicht und ihrer Bedeutung ernstgenommen.[1]

In einer Analyse der 8. Vollversammlung skizziert er, fast zehn Jahre später, unter der Überschrift „Der orthodox-ökumenische Konflikt"[2] drei Schwerpunkte ostkirchlicher Kritik, die er weitsichtig bereits 1991 als künftige Konfliktthemen beschrieb:

1. Dogmatik 2. Ethik 3. Liturgik

Mit anderen Worten: Die ostkirchliche Kritik am ÖRK berührt nicht etwa nur verfassungsrechtliche Fragen oder „kosmetische Randbereiche", sondern zielt auf drei der wesentlichsten Lebensvollzüge der Kirche, nämlich ihre **Lehre,** das **Leben** der Christen und ihren **Gottesdienst.**

Hove schreibt: „Näher betrachtet geht es den Orthodoxen um die Trinitätslehre und Christologie im Gegensatz zur Religionsvermischung und der ‚inklusiven' [d.h. stets beide Geschlechter einbeschließenden] Sprache[3], um das Mysterium der Kirche im Altarsakrament und heiligen Priesterdienst im Gegensatz zur Frauenordination sowie um das geheiligte Leben im Gegensatz zur unheiligen Homosexualität. Der Beweggrund für die Teilnahme der orthodoxen Kirchen am Weltkirchenrat ist der Wunsch, vor der übrigen Christenheit Zeugnis abzulegen. Damit wollen sie uns zurückrufen zum heiligen Erbe der Kirche: zu den Traditionen von den Kirchenvätern und biblischen Schriften."[4]

In dieser Feststellung wird das grundsätzliche Ökumeneverständnis der Ostkirchen im Unterschied zum Ökumeneverständnis vieler (protestantischer) Westkirchen deutlich. Der Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, der armenische Katholikos Aram I von Kilikien, formulierte dieses östliche Ökumeneverständnis im Rahmen seines Berichtes über die letzte Zentralausschußsitzung[5] vor der 8. Vollversammlung folgendermaßen: „Wir sind nicht im ÖRK, weil wir übereinstimmen. Wir sind vielmehr hier, weil wir nicht übereinstimmen. Wir sind hier, um zusammen in einen Prozeß des Lernens und Miteinanderteilens einzutreten."[6]

---

1 Odd Sverre *Hove,* Der Weltkirchenrat am Scheideweg, in DIAKRISIS Jg. 12, Heft 2/91, S. 65-70.

2 Odd Sverre *Hove,* Ökumenische Konfliktlinien in Harare 1998, in DIAKRISIS Jg. 20, Heft 2/99, 109-113.

3 Gemeint ist vor allem die „inklusive Bibelübersetzung", bei der entgegen hebräischem bzw. griechischem Wortlaut aus maskulinen neutrale Begriffe gemacht werden, um feministische Interessen zu berücksichtigen.

4 *Hove,* „Harare", a.a.O., S. 110.

5 Die Sitzung fand vom 11. – 19.09.98 in Genf statt.

6 in: Ulrich *Ruh,* Eine neue Vision? Der Ökumenische Rat der Kirchen vor seiner Achten Vollversammlung, in: Herder Korrespondenz 11/97, S. 584.

2. Die Methodik des gegenwärtigen Ökumenismus

Ein dem völlig entgegengesetztes Verständnis prägt allerdings den gegenwärtigen Ökumenismus.

Die Einheit wird als gegeben vorausgesetzt, wobei die Teilnahme und Mitarbeit in ökumenischen Gremien unter dieser Prämisse bewertet wird. Das Benennen theologischer Unterschiede wird dabei als politisch unkorrekt und „unökumenisch" beargwöhnt und als störend empfunden.

Kommt es zu kritischer Bewertung theologischer Aussagen anderer Teilnehmer, läuft der Kritiker Gefahr, an den Rand gedrängt und ausgegrenzt zu werden.

Das theologische Gespräch über Inhalte, das bemühte Ringen um die Einheit in der Wahrheit ohne Ausblendung kontroverser Themen wird vielfach abgelöst durch das Beschwören der vermeintlichen Einheit und der gottesdienstlichen oder sogar institutionellen Demonstration dieser Scheineinheit.

Daß diese Sicht des Ökumenismus keineswegs nur Ausdruck eines konservativen Mißtrauens ist, macht das Votum des derzeitigen Generalsekretärs des ÖRK, Konrad Raiser, deutlich, der in einem Interview mit der Zeitschrift „Herder Korrespondenz" über die unterschiedlichen Zielorientierungen der ÖRK-Mitglieder feststellt: „Wir sind an einem Punkt angelangt, an dem wir Gefahr laufen, auch in unserem Verständnis von Ökumene gegenläufig oder mit wechselseitigen Ausschließlichkeiten zu arbeiten. Wir stehen in Gefahr, uns gegenseitig normative Fixierungen von Ökumene wechselseitig kritisch vorzulegen und zu definieren, wer noch dazu gehört und wer nicht. Dies kann aber nicht Ökumene sein. (...) Schon die Tatsache, daß der Begriff „ökumenisch" zur Parteibezeichnung, zur Abgrenzung gegenüber den „Evangelikalen" dient und ökumenisch im Sinne von liberal und evangelikal [im Sinne von, d. Verf.] konservativ verstanden wird, ist widersinning."[7]

Diese durchaus richtigen Einsichten vermißt man allerdings im „ökumenischen" Alltag von ACK[8]-Sitzungen und anderen lokalen ökumenischen Gremien, die vorzugsweise von Berufsökumenikern bestimmt werden, die ideologisch zementiert, konfessionell desorientiert und oft genug ohne jeden Basiskontakt ihre Vorstellungen von Ökumene durchzusetzen versuchen.

Hierbei tritt nicht selten eine eklatante Intoleranz gegenüber denjenigen zutage, deren „ökumenische Zielorientierung" den Mehrheitsvorgaben nicht entspricht.

Im Wesentlichen lassen sich zwei Methoden ökumenistischer Intoleranz unterscheiden, die auch gegenüber der ostkirchlichen Kritik reichlich Anwendung finden:

---

7 Konrad *Raiser,* Der Einheit Gestalt geben, in: Herder Korrespondenz 9/96, S. 454.

8 ACK = Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen.

1. Die bloße Feststellung theologischer Differenzen wird bereits als antiökumenisches Verhalten gewertet und der kontroverse Sachdialog kategorisch verweigert.

2. Theologische Sachkritik wird auf die Ebene sozialer oder politischer Auseinandersetzung gezogen und der Kritiker wird auf dieser Ebene diskriminiert oder disqualifiziert.[9]

Auf diese Weise ist das theologische Gespräch mit dem Ziel der inhaltlichen Annäherung aber der Möglichkeit, zu einer solchen Annäherung jetzt nicht oder auch gar nicht zu gelangen, von vornherein ausgeschlossen. Der vielbeschworene „Konziliare Prozeß" entpuppt sich damit als Worthülse. Es ist gar nicht daran gedacht, in einem gemeinsamen Prozeß bestehende Differenzen zu überwinden, sondern vielmehr daran, eine vorausgesetzte Lehreinheit (auf der Grundlage eines immer minimaler werdenden Minimalkonsenses) prozessual zu institutionalisieren.

Die Beschleunigung dieses Prozesses ist das eigentliche Ziel des ÖRK-Ökumenismus, der „Bremsern" uneingeschränkt die Rote Karte zeigt.

Ganz im Sinne des Methodenkatalogs ökumenistischer Intoleranz wird so auch jedes Veto aus dem Raum der Ostkirchen uminterpretiert.

Die eminent theologischen Anliegen werden, wenn nicht ganz verschwiegen, dann doch eingebettet in einen sozio-politischen Rahmen, indem ostinat darauf hingewiesen wird, daß die Hintergründe der ostkirchlichen Kritik letztlich in gekränkter nationaler oder kultureller Eitelkeit zu suchen seien oder aber der Rückzug einzelner östlicher Nationalkirchen mit Richtungs- und Machtkämpfen und entsprechenden Rücksichtnahmen zu erklären sei.[10]

3. ÖRK und Rom

Ungeachtet seiner oben positiv erwähnten Einsicht in gravierende Fehlentwicklungen beim ÖRK forciert Generalsekretär Konrad Raiser jedoch weiterhin den Weg des vereinnahmenden Ökumenismus. In dem oben bereits erwähnten Interview mit „Herder Korrespondenz" äußert Raiser die Hoffnung,

9 Die ostkirchliche Kritik an der sog. „inklusiven Bibelübersetzung" als Schriftverfälschung oder an der Praxis der Frauenordination wird dann etwa als „Frauenfeindlichkeit" oder als „antiemanzipatorisch" und „undemokratisch" betitelt; das Festhalten an der neutestamentlichen Verpflichtung der Kirche zur Judenmission wird als „antisemitisch" gebrandmarkt.

10 In einem Vortrag über die „Ökumenische Situation der orthodoxen Kirche", gehalten am 20.05.1999 vom römischen Prälaten Dr. Nikolaus Wyrwoll in Hannover, verstieg sich der Referent zu der Behauptung, die kritische Haltung einzelner Ostkirchen gegenüber dem „wunderbaren Weltkirchenrat" sei wesentlich dadurch zu erklären, daß nach dem Verständnis der Ostkirche der Begriff „orthodox" identisch mit der jew. Nationalität oder gar mit dem Menschsein an sich sei und von daher Ressentiments gegenüber allem Nichtorthodoxen zu erklären seien. Die tatsächlichen Inhalte ostkirchlicher Kritik, die sich ja immerhin in wesentlichen Punkten mit der offiziellen (!) römischen Kritik decken, verschwieg er dem Publikum.

daß das Jubiläumsjahr „das Jahr der gegenseitigen Aufhebungen der Lehrverurteilungen werden“[11] könne.

Im Frühjahr 1996 machte Raiser den Vorschlag, ein allgemeines christliches Konzil einzuberufen. Was zunächst wie ein zwar utopischer, aber bedenkenswerter Vorschlag klingt, erweist sich bei näherem Hinhören wiederum als der Versuch, anstelle eines konziliaren Prozesses theologischer Gespräche mit offenem Ausgang die Vereinnahmung der möglichen Konzilsteilnehmer für die ökumenistische Zielvorstellung der institutionellen Sichtbarmachung einer angeblich bereits ganz oder doch weitgehend erreichten Lehreinheit von vornherein festzuschreiben und jeden auszugrenzen, der sich dieser Vorgabe nicht unterwirft. Raiser sagt, auf seinen Vorschlag angesprochen: „Ich habe bei einem Symposion in Trier vorgeschlagen, eine neue Form eines konziliaren Beratungsprozesses zu suchen. Dieser sollte es ermöglichen, daß die Kirchen des 21. Jahrhundert mit der **Selbstverpflichtung** beginnen, sobald wie möglich zu einem wirklich universalen Konzil zusammenzutreten und die noch zwischen ihnen bestehenden Fragen zu klären, die Unterschiede zwischen ihnen zu überwinden und **die sichtbare Gemeinschaft herzustellen**.“[12]

Die ökumenische Realität widerspricht allerdings diesen ökumenistischen Wunschvorstellungen völlig:

Während Raiser voller Freude darauf hinweist, daß ein Mitarbeiter des Päpstlichen Rates offiziell auf seinen Vorschlag geantwortet habe, daß dieser in seiner Intention „durchaus dem entspreche, was der Papst in seinem Apostolischen Schreiben ‚Tertio millennio adveniente‘ angedeutet“[13] habe, erübrigt es sich schon fast, zu erwähnen, daß der Papst in diesem Schreiben nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen läßt, daß auch im 3. Jahrtausend an den ökumenischen Grundsätzen Roms nicht gerüttelt werde.[14]

Die einzige Gemeinsamkeit der Intentionen besteht in der Wahl der Methoden und in dem erklärten Ziel, die sichtbare Einheit der Kirche im Sinne einer körperschaftlich verifizierbaren Institution zu verwirklichen, wobei jeder seine konzeptionellen Vorgaben bindend voraussetzt: Das römische Modell der Einheit unter dem Papst bzw. das „Genfer Modell“ der Einheit des gemeinsamen Handelns.

11 *Raiser,* a.a.O., S. 458.

12 *Raiser,* a.a.O., S. 457/458, Fettdruck durch den Verf.

13 *Raiser,* a.a.O., S. 458.

14 „Nur durch die katholische (gemeint ist: die römische, d. Verf.) Kirche Christi, die die allgemeine Hilfe zum Heil ist, kann man die ganze Fülle der Heilsmittel erlangen. Denn einzig dem Apostelkollegium, dem Petrus vorsteht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu bilden, dem alle völlig einverleibt werden müssen, die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören.“
Unitatis redintegratio 3, das sog. „Ökumenismusdekret“ des 2. Vatikanischen Konzils.

4. Erste Konsequenzen ostkirchlicher Kritik

Zur ökumenischen Realität gehört nun aber auch die Tatsache, daß es bei der seit Beginn der neunziger Jahre geäußerten ostkirchlichen Kritik nicht geblieben ist und den Worten inzwischen weitreichende Taten gefolgt sind.

Bereits 1997 verließ die georgische Nationalkirche protestierend den ÖRK, 1998 schloß sich die bulgarische Kirche an und in der russischen Kirche wird seit längerem über die Frage der weiteren ÖRK-Mitgliedschaft heftig diskutiert.

Vom 29.04 – 02.05.98 trafen sich auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in Thessaloniki Vertreter von 15 östlichen Nationalkirchen, die im Vorfeld der 8. ÖRK-Vollversammlung in Harare in einem gemeinsamen Wort sehr deutlich ihre Kritik am ÖRK zum Ausdruck brachten. Wieder wurden ausdrücklich erwähnt:

Die Interkommunion mit Heterodoxen[15], die inklusive Sprache, die Weihe von Frauen, die Rechte sexueller Minderheiten, der Synkretismus[16].

Der Bericht zieht das Fazit, daß die Ostkirchen nach „hundert Jahren orthodoxer Beteiligung an der orthodoxen Bewegung und fünfzigjähriger Mitgliedschaft im Weltkirchenrat (...) noch keinen ausreichenden Fortschritt bei den multilateralen theologischen Diskussionen unter den Christen" sehen könnten und stellen fest: „Im Gegenteil: Der Graben zwischen Orthodoxen und Protestanten wird in dem Maße breiter, wie sich in bestimmten protestantischen Denominationen die oben genannten Tendenzen verstärken."[17]

Zuletzt sprach sich der Wiener armenisch-apostolische Erzbischof Mesrob Krikorian ganz radikal für die Auflösung des Weltkirchenrates aus.[18] Er räumt zwar ein, daß der ÖRK sowohl im Bereich des ökumenischen Gesprächs als auch der sozialen und politischen Gerechtigkeit „viel Positives" geleistet habe, betont dann jedoch, indem er das ceterum censeo[19] ostkirchlicher ÖRK-Kritik aufnimmt, daß in den letzten Jahren „die Fragen der Frauenordination, der Homosexualität und nicht zuletzt auch das ‚betonte gesellschaftliche Engagement' schwerwiegende Auseinandersetzungen verursacht hätten".[20]

Dessenungeachtet befeiert sich der ÖRK zu seinem 50. Jahrestag selbst und geht unbeirrt den eingeschlagenen Weg der Intoleranz gegenüber jedem, der nicht alles toleriert, weiter.

---

15 heterodox = irrgläubig.

16 Synkretismus = Religionsvermischung, z.B. die Behauptung, Christen und Moslems könnten gemeinsam Gottesdienst feiern, da sie „abrahamitische" oder „Buchreligionen" seien, die denselben einen Gott verehrten.

17 Orthodoxe Kirchen und ÖRK, in: ACK aktuell 2/98 S. 50-51.

18 Meldung in der „Evangelischen Zeitung", Nr. 7/1999.

19 ceterum censeo = lat.: „wiederum stelle ich fest".

20 „Evangelische Zeitung", Nr. 7/1999.

Es ist diese Intoleranz, die unter dem Deckmantel der Toleranz das ökumenische Genfer Modell zum Scheitern gebracht hat. Der moderne Ökumenismus des ÖRK und der von seiner Ideologie gelenkten Organisationen hat sich nach fünfzig Jahren als entscheidendes Hindernis auf dem Weg zur wahren Einheit der Christen erwiesen.

Die Frage bleibt freilich, ob der frustrierte Rückzug, wie ihn einige Ostkirchen inzwischen angetreten haben, der gewiesene Weg sein kann. Es ist offensichtlich, daß der ÖRK mit den bewährten Methoden der ökumenistischen Intoleranz solche Rückschläge integriert, ohne sich dadurch von seinem Weg ablenken zu lassen.

Manchmal drängt sich sogar der Verdacht auf, daß im heutigen Ökumenismus das Verstummen kritischer Stimmen in den eigenen Reihen als entlastend empfunden wird und das, was die einen als Rückschlag verstehen, für die anderen ein klammheimlich begrüßter Fortschritt ist.

5. Ökumenische Chance und Verpflichtung der konfessionellen lutherischen Kirche

Ökumenisches Engagement im Klima des modernen Ökumenismus bleibt daher ein schwieriger Balanceakt zwischen schmollender Verweigerung und Selbstaufgabe durch Vereinnahmung.

Während der erstgenannte Weg immer die Gefahr in sich birgt, angstbehafteten und unfreien Fundamentalismus freizusetzen, ist der Verzicht auf eigenes konfessionelles Profil durch die Zulassung ökumenistischer Vereinnahmung, wie ihn der ÖRK-Ökumenismus fördert, das größte Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Kirchen, bei der nicht eine Einheitskirche, sondern eine geeinte Kirche das Ziel sein kann.

Konfessionelles Profil und konfessionelle Selbständigkeit und Unabhängigkeit sind die besten Voraussetzungen für eine Kirche, die wichtige Funktion des kritischen theologischen Gewissens im Kräftespiel des Ökumenismus ausüben zu können.

Mit Widerstand bis hin zur Ausgrenzung und Diskriminierung muß heute gerechnet werden.

Die deutlich vernehmbare Kritik der Ostkirchen am ÖRK-Ökumenismus wurde erst nach dem Fall des Eisernen Vorhangs offen geäußert. Und das heißt: Historisch betrachtet ist die wiedererwachte theologische Profilierung und in ihrer Folge die neue kritische Qualität ökumenischen Engagements der Ostkirchen eine Folge ihrer wiedergewonnenen äußeren und inneren Unabhängigkeit.

Für die bekenntnisgebundene lutherische Kirche ist diese historisch-theologische Analyse insofern von Bedeutung, als ihr die Unabhängigkeit, die die Ostkirchen erst seit wenigen Jahren genießen, seit ihrem Bestehen geschenkt ist.

Der bei der bekenntnisgebundenen lutherischen Kirche beliebte Begriff der „kritischen Distanz" zur Beschreibung ihres Verhältnisses zur Ökumene ist deshalb nur dann hilfreich, wenn er zugleich auch eine „kritische Nähe" beinhaltet.

Kritische Distanz bei gleichzeitiger kritischer Nähe verwirklicht sich in dem Bemühen, die Möglichkeiten differenzierter und abgestufter Partizipation an ökumenischen Gremien und Organisationen abzuwägen und verantwortlich zu nutzen.[21]

Kritische Nähe wird aber auch insbesondere dadurch dokumentiert, daß innerhalb der konfessionellen lutherischen Kirche an aktuellen ökumenischen Themen ernsthaft theologisch gearbeitet wird. Ohne deshalb näherliegende interne Problematiken vernachlässigen zu müssen, hat lutherische Bekenntniskirche immer auch eine über ihre Grenzen hinausreichende ökumenische Verpflichtung. Das gilt auch dann, wenn – beispielsweise zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre – von ihr keine Stellungnahme erbeten wird; und das gilt auch dann, wenn man sich nur mit einer gewissen Penetranz Gehör verschaffen kann und mit öffentlicher Zurückweisung rechnen muß. Möglich ist dies aber, wenn man sich nicht prinzipiell aller Chancen beraubt, auf ökumenischen Podien und bei überkonfessionellen Gremien präsent zu sein.

Bei den Schwerpunktthemen des ostkirchlichen-ökumenischen Konfliktes, Dogmatik, Ethik und Liturgik, liegen zweifellos die Stärken der konfessionellen lutherischen Kirche und ihrer Theologen. Während es bei Sitzungen und Tagungen des modernen Ökumenismus Gang und Gäbe ist, (und jeder, der sich hier in kritischer Nähe und Distanz einbringt, wird das bestätigen) die „kosmetischen Randbereiche"[22] auf Kosten seriöser theologischer Arbeit ins Zentrum zu rücken, ist es die Aufgabe der lutherischen Bekenntniskirche, sich dann nicht gelangweilt oder verärgert auszuklinken, sondern zur Sache zurückzurufen. Es schadet gewiß auch nicht dem Selbstbewußtsein eines um Profil bemühten lutherischen Theologen, sich in einem ökumenischen Gremium in einer Koalition mit Vertretern der römischen und orthodoxer Kirchen wiederzufinden, deren Gemeinsamkeit darin besteht, daß für sie die Theologie- und Kirchengeschichte nicht erst 1950 beginnt und ein Mindestmaß an Vertrautheit mit christlicher Dogmatik und Bibelkenntnis vorausgesetzt werden darf. Eben darin besteht bedauerlicherweise nicht gerade selten das Defizit ökumenischer Gesprächsrunden. Und das macht es auch verständlich, warum hierbei so häufig auf nichttheologische Randgebiete ausgewichen wird, auf denen sich insbesondere landeskirchliche „Berufsökumeniker" sicherer fühlen.

---

21 Nahezu alle ökumenischen Organisationen kennen diese „abgestuften Mitgliedsverhältnisse" vom Beobachterstatus über die Gastmitgliedschaft bis zur Vollmitgliedschaft. (Das gilt etwa für die verschiedenen Ebenen der ACK, für den LWB und auch für den ÖRK).

22 wie z.B. verfassungsrechtliche Fragen der eigenen Organisation, Beschäftigung mit „Frauen- und Friedensdekaden", die an der Lebenswirklichkeit der Gemeinden zumeist vorbeigehen.

Mit dem entschiedenen Rückruf zur theologischen Sache ist diese Sicherheit leicht zu erschüttern und ein theologisches Nachdenken in Gang zu bringen, das dann weniger den Interessen des organisierten Ökumenismus als dem Interesse theologischer Verständigung auf dem Weg zur Einheit in der Wahrheit dient.

Die ostkirchliche Kritik am ÖRK-Ökumenismus kann dazu Ansporn und Ermutigung sein.

Wie formulierte es der Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, der armenische Katholikos Aram I von Kilikien 1998 vor der 8. ÖRK-Vollversammlung so treffend? „Wir sind nicht im ÖRK, weil wir übereinstimmen. Wir sind vielmehr hier, weil wir nicht übereinstimmen. Wir sind hier, um zusammen in einen Prozeß des Lernens und Miteinanderteilens einzutreten."

Diese Balance zwischen kritischer Distanz und kritischer Nähe wäre eine tragfähige Grundlage für das ökumenische Engagement auch der lutherischen Konfessionskirche.

August Vilmar (21.11.1800 – 30.7.1868)

Peter Hauptmann:

August Vilmars Vermächtnis

Dem Andenken
meines „Meisters" (im Sinne Vilmars)
D. theol. Martin Fischer D.D.
(1911-1982)

Unter den ersten theologischen Büchern nach dem Zusammenbruch Deutschlands von 1945 erschien im Dezember 1947, mit der „Lizenz Nr. B 203 der Nachrichtenkontrolle der Amerikanischen Militärregierung" versehen, in einer Auflage von immerhin 5000 Stück als 8. Band der vom Christlichen Zeitschriftenverlag in Berlin herausgegebenen Schriftenreihe „Hilfe für's Amt" ein unveränderter Neudruck der 3. Auflage von 1857 eines Büchleins aus dem Jahre 1856: *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr von August Friedrich Christian Vilmar, Prof. der Theologie zu Marburg.* Die von Kirchenrat Dr. Theodor Wenzel (1895-1954), seit 1945 Leiter der Inneren Mission in Berlin und Brandenburg sowie des Central-Ausschusses für die innere Mission – Arbeitsbereich Ost, im November 1947 verfaßte Einleitung beginnt mit den Worten: „Es gehört nicht viel Gabe der Prophetie dazu, zu sagen, daß der Geist Vilmars in unserer Kirche eine neue Macht gewinnen wird. So wie der Deutsche sich von dem Erzhessen über seine echte Art getrost belehren lassen sollte, so darf der evangelische Christ jeder Konfession ruhig bei dem Erzlutheraner in bezug auf das in die Schule gehen, was Kirche bedeutet"(Ebd., S. 5).

Wäre er nicht schon sieben Jahre später verstorben, dann wäre Theodor Wenzel die Erkenntnis nicht erspart geblieben, sich hier im Sinne von 5. Mose 18, 22 als falscher Prophet erwiesen zu haben. Das lag freilich nicht daran, daß Vilmars Geist nicht imstande gewesen wäre, noch hundert Jahre nach dessen Tod eine neue Macht zu gewinnen, sondern allein an der Unfähigkeit und Unwilligkeit des deutschen Protestantismus, sich ernsthaft auf dieses Vermächtnis einzulassen. So sind nach dem Zweiten Weltkrieg auch weit weniger Arbeiten über Vilmar erschienen als nach dem Ersten und haben zudem eine geringere Breitenwirkung erzielt.[1] Es gehört eben zu den betrüblichsten Erscheinungen

1 Als wichtigste dieser Arbeiten ist unbedingt hervorzuheben: Ulrich *Asendorf*, Die europäische Krise und das Amt der Kirche. Voraussetzungen der Theologie von A.F.C. Vilmar, Berlin/Hamburg 1967 (AGTL 18), 163 S. Vgl. dazu die dem Verf. zwar wohlwollende, in der Sache jedoch eher abweisende und ungewöhnlich ausführliche Rezension von Karl Gerhard *Steck*, Theologische Literaturzeitung 97 (1972), 691-698. Auf den breitesten Leserkreis zielte bisher als 3. Band der Sammlung „Gotteszeugen aus zweitausend Jahren Kirche Jesu Christi" im Furche-Verlag das Buch von Walter *Schwarz*, August Friedrich Christian Vilmar. Ein Leben für Volkstum, Schule und Kirche, Berlin 1938, 139 S.

der neueren deutschen Kirchengeschichte, daß die evangelische Theologie durch den Zweiten Weltkrieg – anders als nach dem Ersten – keine Vertiefung, sondern eine Verflachung erfahren hat.

Wenn Theodor Wenzel indessen August Vilmar meinte als Erzhessen und Erzlutheraner vorstellen zu sollen, so ist er damit auch seinerseits der Versuchung erlegen, ihn mit Schlagworten abzustempeln. Die Eindeutigkeit seiner Stellungnahmen und die Schärfe seiner Ausdrucksweise können leicht dazu verleiten. Seine tiefe Verwurzelung im hessischen Volkstum und sein unermüdlicher Einsatz für die kurhessischen Belange haben ihn jedoch nicht daran gehindert, von dem „Nur-Hessentum", wie es sein um vier Jahre jüngerer Bruder Jakob Wilhelm Georg[2] vertrat, entschieden abzurücken. Dessen Schrift über die kurhessische Kirche[3] hätte er sich „nicht ungern etwas zurückhaltender" gewünscht, „weil der Nichthesse in diesen starken Schilderungen des ‚hessischen Löwen' fast unmöglich etwas anderes als Selbstlob, wo nicht Selbstüberschätzung sehen, also gleichgültig gegen das Ganze werden und bleiben wird"[4]. Im Gegensatz zu seinem Bruder Wilhelm war August Vilmar eben kein „Erzhesse". Ebenso hat er wohl mit aller Kraft für die Rückkehr der kurhessischen Kirche zu ihrer lutherischen Bekenntnisgrundlage und die Preisgabe ihrer darum kirchenrechtlich auch gar nicht gedeckten Konfessionsbezeichnung „reformiert" gekämpft[5]. Dennoch sah er keine Veranlassung, sämtlichen Einflüssen reformierter Herkunft nachzuspüren, die als Folge der 1605 durch Landgraf Moritz von Hessen-Kassel verordneten „Verbesserungspunkte"[6] auf das kirchliche Leben in Kurhessen eingewirkt hatten. Insofern ist es eine maßlose Übertreibung, wenn Karl Barth behauptet: „Vilmar fühlte sich z.B. heftig berufen zur Ausfegung des in Hessen von alters her ziemlich beträchtlichen calvinistischen Sauerteigs"[7]. Manche Eigentümlichkeit seines theologischen Denkens läßt sich unschwer aus der reformierten Überfremdung seiner niederhessischen Heimatkirche ableiten. Nicht zuletzt dadurch wurde er unter den großen Erneuerern lutherischer Theologie und Kirche im 19. Jahrhundert zum Außenseiter, und noch im 20. Jahrhundert haben ihm gerade betont lutherische Theolo-

2 Vgl. Klaus *Engelbrecht*, Um Kirchentum und Kirche. Metropolitan Wilhelm Vilmar (1804-1884) als Verfechter einer eigentümlichen Kirchengeschichtsdeutung und betont hessischen Theologie, Frankfurt am Main u.a. 1984 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 235), 255 S.

3 J.W.G. *Vilmar*, Die Kurhessische Kirche. Eine vorläufige Antwort auf eine Conventsfrage, Kassel 1845.

4 Brief vom 23.8.1844, zit. bei Wilhelm *Hopf*, August Vilmar. Ein Lebens- und Zeitbild, 2 Bde., Marburg bzw. Erlangen 1913, I, 428.

5 Vgl. W. *Hopf*, August Vilmar, I, 386-406; II, 434-457.

6 Vgl. Karl E. *Demandt*, Geschichte des Landes Hessen, Kassel (²1972) ND 1980, 247; Karl *Dienst*, Hessen, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) XV (1986), 263-279; hier 269 f.

7 Karl *Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1946 (³1960), 571. - Die Auseinandersetzung mit der von auffälliger Haßliebe geprägten Beurteilung August Vilmars durch Karl Barth erforderte eine eigene Abhandlung.

gen wie Werner Elert (1885-1954)[8] und Georg Merz (1892-1959)[9] heftig widersprochen. Er war eben kein „Erzlutheraner".

Gegen Ende seiner Einleitung fragt Theodor Wenzel, warum Vilmars „Theologie der Tatsachen" wohl „so wenig auch von den Lutheranern verstanden worden" sei. „War den Zeitgenossen Vilmars Führerhand zu schwer? Ist er, der dem achtzigjährigen Generalsuperintendenten Ernst in Kassel als Stellvertreter zur Seite gestellt wurde und eigentlich der Bischof von Hessen war, der 1855[10] von 124 Stimmen 110 bekam, die ihn zum kirchlichen Führer der hessischen Heimat haben wollten, nur deshalb nicht vom Kurfürsten bestätigt und schließlich – gegen die einhellige Zustimmung des Ministeriums! – von der Pastorenschaft schmählich und klüglich im Stich gelassen worden, weil seine Rede zu eschatologisch ernst, seine Charakterisierung des geistlichen Amtes zu unbedingt und christusgebunden, seine Ausblicke in die Zukunft zu unglücksträchtig waren?"(S. 7f)[11]. Wahrscheinlich haben die genannten Gründe schon damals eine erhebliche Rolle gespielt. Für die bis zum heutigen Tage anhaltende Verweigerungshaltung gegenüber August Vilmars Vermächtnis, selbst im freikirchlichen Luthertum, sind sie zweifellos ausschlaggebend.

Angesichts dieser Sachlage stellt sich sogar die Frage, ob es überhaupt Sinn habe, anläßlich der 200. Wiederkehr von August Vilmars Geburtstag am 21. November 2000 sein Vermächtnis in Erinnerung zu rufen. Wer indessen als junger Theologiestudent einfach dadurch in den Besitz der eingangs erwähnten Ausgabe von Vilmars „Theologie der Tatsachen" gelangt ist, daß er in Berlin am Vorabend der Währungsreform seine letzten Bestände an Reichsmark noch irgendwie nutzen wollte, dieses Büchlein zunächst ungelesen mit sich herumführte, bis er es etwa zwei Jahre später zur Hand nahm, um zu klären, ob er es behalten oder wegwerfen sollte, sich dabei festlas und mit einem Schlage die endgültige Befreiung von allen Zweifeln erfuhr, die sein Theologiestudium bis dahin belastet hatten, – der fühlt sich nicht allein zur Abtragung seiner Dankesschuld an August Vilmar veranlaßt, sondern ebenso auch zur Weitergabe seiner als hilfreich erfahrenen Entdeckung an andere. „Pro captu lectoris habent sua fata libelli" (Terentianus Maurus)[12].

Nicht immer läßt sich bei großen Theologen und Kirchenmännern so eindeutig entscheiden, worin nun ihr Vermächtnis für die Nachwelt bestehe, wie bei August Vilmar. Vom letzten hessischen Kurfürsten, Friedrich Wilhelm I., durch die Berufung zum Professor der Theologie an die Landesuniversität

8 Vgl. Werner *Elert*, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921, 291.

9 Vgl. Georg *Merz*, Vilmar und die Theologie der Gegenwart, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 35 (1939), 75-89; außerdem in: ders.: Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre, München 1961 (TB 15), 210-225.

10 Th. *Wenzel* schreibt an dieser Stelle (wie schon W. Schwarz, a.a.O, 107) irrtümlich: 1854.

11 Zu den in diesem Zitat angesprochenen Vorgängen vgl. W. *Hopf*, August Vilmar, II, 218-270.

12 „Wie der Leser sie auffaßt, so haben ihr Schicksal die Büchlein."

Marburg 1855 für die Nichtbestätigung der Wahl zum Generalsuperintendenten entschädigt, mußte er sich veranlaßt fühlen, der akademischen Welt nunmehr das Programm seiner Theologie in ihren Grundzügen vorzustellen. Das aber tat er mit der Abfassung seiner „Theologie der Tatsachen", und in ihr „besitzen wir die kurze Summa der christlichen und kirchlichen Erkenntnis Vilmars, reif geworden an den Erfahrungen seines stets auf die Wirklichkeit und Tiefe der Dinge gerichteten vielbewegten Lebens, getragen von der herzbezwingenden Macht seines persönlichen Zeugnisses und gekleidet in den vollen Glanz seiner Sprache, den er hier noch einmal in seiner ganzen ungewöhnlichen Schönheit entfaltete"[13]. An keiner anderen seiner Schriften hat August Vilmar mit solcher Sorgfalt gefeilt. Sie sollte aber auch darum als Ausgangspunkt und Mitte aller Bemühungen um die Erfassung seiner Theologie dienen, weil er nach ihrem Erscheinen kein weiteres theologisches Werk mehr veröffentlicht hat. Sie stellt also auch im Sinne des letzten Wortes sein Vermächtnis dar. Andere theologische Werke sind dagegen nicht mehr von ihm selbst, sondern erst nach seinem Tode durch Schüler zum Druck befördert worden, wie seine Dogmatik, seine Theologische Moral, seine Lehre vom geistlichen Amt, sein Lehrbuch der Pastoraltheologie, seine Abhandlung über die christliche Kirchenzucht, seine Erklärung der Augsburgischen Konfession oder sein umfangreiches Collegium Biblicum. Von diesen Ausgaben gilt durchweg, was Karl Wilhelm Piderit in seinem Vorwort zu Vilmars Erklärung der Augsburgischen Konfession schreibt: „An die Herausgabe dieser Vorlesungen hat übrigens Vilmar nicht gedacht [...] Ich fühle es wohl, hätte Vilmar selbst bei seinen Lebzeiten diese Vorlesungen herausgegeben, es würde das Ganze in abgerundeterer und vollendeterer Gestalt erschienen sein, während jetzt [...] wohl manche Unebenheiten ins Auge fallen mögen"[14]. Vieles von dem wiederum, was Vilmar noch selbst zum Druck gebracht hat, läßt sich als seine Antwort auf Tagesfragen nicht ohne weiteres von diesen ablösen. Allerdings enthielt auch die „Theologie der Tatsachen" ursprünglich eine Abrechnung mit dem Berliner Kirchenrechtslehrer Aemilius Ludwig Richter[15], auf dessen Gutachten sich der Kurfürst bei der Nichtbestätigung der Generalsuperintendentenwahl gestützt hatte, doch hat sie Vilmar selbst in der 3. Auflage gestrichen[16], und in dieser Form hat sein Hauptwerk dann auch eine Reihe von Nachdrucken erlebt[17]; denn: „Die kleinen kurhessischen Details kommen in gar keinen Anschlag, wo

13 W. *Hopf*, August Vilmar, II, 285.

14 Die Augsburgische Confession erklärt von A.F.C.Vilmar. Nach dessen Tode hrsg. v. K.W. *Piderit*, Gütersloh 1870, V f.

15 Vgl. die ihm gewidmeten Artikel in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)^3 5 (1961), 1093f., sowie in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)^3 8 (1999), 1180.

16 W. *Hopf*, August Vilmar, II, 285.

17 Gütersloh 1876 (als 4. Aufl. gekennzeichnet), Erlangen 1938 (mit einer „Einführung" von Hermann Sasse) und Darmstadt 1968 (von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft veranstalteter reprografischer Nachdruck: Reihe >> Libelli << Band CCXXXI).

es sich um den Kampf zwischen Glaube und Trugglauben handelt"[18]. Im Anschluß an die elf Kapitel seiner „Theologie der Tatsachen" läßt sich August Vilmars Vermächtnis jedenfalls am sichersten erfassen.

Das 1. Kapitel überrascht schon durch seine Überschrift: *Die Theologie, ihre Meister und Jünger*[19]. Ausgangspunkt des ganzen Buches ist damit die Betonung der Eigenart des Theologiestudiums im Unterschied zur Beschäftigung mit weltlichen Wissenschaften, wie sie neben der Theologie an der Universität gelehrt werden. Wollte jemand eine weltliche Wissenschaft nur für sich besitzen, dürfte er dennoch als ein Mann der Wissenschaft gelten. „Ein Theolog" indessen, „welcher seine Theologie für sich behält, allein für sich hat, ist ein Widerspruch mit sich selbst; er ist kein Theolog, er hat keine Theologie"; denn: „Das Wissen von Gott, welches sich Theologie nennt, ist zugleich ein Reden von Gott." Die Entfaltung dieses Ansatzes gipfelt in der Forderung: „Die Theologie hat das Hirtenamt zu verwalten in der Weise, daß sie das heranwachsende Geschlecht anleite, wie dasselbe zu einem Geschlecht treuer Hirten werden könne". Daraus folgt: „Wer nicht ausschließlich sein Augenmerk darauf gerichtet hat, Pastoren zu erziehen, der ist kein Lehrer der Theologie." Aus dem Fehlen dieser Einsicht erklärt sich für Vilmar die Beobachtung, daß die theologische Jugend an ihrem Studium keine solche Freude habe wie die Studierenden anderer Fakultäten. Er will damit keiner Vernachlässigung der verschiedenen theologischen Disziplinen zugunsten einer Pastoraltheologie im engeren Sinne das Wort reden, setzt sich vielmehr sogar für eine Verschärfung der Anforderungen in sämtlichen klassischen Disziplinen ein, „aber das ist unbedingt zu fordern, daß innerhalb dieser Disziplinen das Auge des Lehrers unverwandt auf die bezeichneten Ziele gerichtet bleibe und daß die Blicke der Zuhörer mit Energie diesen Zielen zugewendet werden". Daraus ergibt sich für Vilmar, daß die Theologieprofessoren nicht bloß Lehrer, sondern eben Meister sein müssen, damit die Studenten nicht bloß Zuhörer und Schüler, sondern ihre Jünger sein können. Meister sind sie für Vilmar, wenn sie willens und dank eigener Erfahrungen im Hirtenamt imstande sind, ihre Jünger „in die ewige Gotteskraft des persönlich nahen und unmittelbar gegenwärtigen Herrn Jesus Christus, des Erlösers, der auferstanden ist und dem Tode die Macht genommen hat", einzuführen „durch die Kraft des heiligen Geistes". Eine Theologie, „welche die Notwendigkeit dieser Meisterschaft nicht zugestehet", verwirft er als eine „Theologie der Rhetorik"; denn „Erlebnisse vermeidend und Erfahrungen scheuend, vielleicht weder die einen noch die andern anerkennend", ist sie „der wirklichen Welt mithin fremd und nur in der Diskussion heimisch". Aus die-

18 August Friedrich Christian *Vilmar*, Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr, Darmstadt 1968, VII. Auch die folgenden Nachweise beziehen sich stets auf diese Ausgabe, abgekürzt mit: ThdT. Auf Beibehaltung der eigenwilligen (obschon sinnvollen und sehr wohl zu begründenden) Rechtschreibung Vilmars wird um der leichteren Lesbarkeit willen verzichtet. Innerhalb von Zitaten wird die Sperrung im Original durch Kursivschreibung ersetzt.

19 ThdT 4-11.

sem Gegensatz heraus bezeichnet er die von ihm vertretene Theologie eben als eine „Theologie der Tatsachen".

Das 2. Kapitel ist kurz und bündig mit *Wissenschaft* überschrieben[20]. Es ist nicht nur eins der umfangreichsten, sondern fraglos das grundlegende. Auf das hier vertretene Anliegen ist Vilmar schon in der *Einleitung*[21] mit der Warnung vor einer unüberlegten Anwendung des Wissenschaftsbegriffs auf die Theologie eingegangen. Denn während das Wort Wissenschaft einst „noch in dem einfachen römischen Sinn von scientia, doctrina, ars[22] gebraucht wurde und keine sonderlichen Ansprüche in sich schloß", sei es „heutzutage das Bannwort auf fast allen Gebieten des menschlichen Lebens, auf vielen und vorzugsweise auf dem Gebiete der Theologie ein Fluchwort geworden". Noch in seinem kurzen *Vorwort zur dritten Auflage* vom November 1856[23] hob er hervor: „Was ich in wohlmeinenden und zugeneigten Kreisen gern [...] anbahnen möchte, ist das, daß man auf unserer Seite das Spielen mit dem Worte ‚Wissenschaft' beseitigte. Sind wir stark genug, dem Worte Wissenschaft seinen älteren Sinn [...] im Sprachgebrauche wieder zu verschaffen, so mögen wir uns nicht allein unbedenklich, sondern mit vollem Rechte des Wortes Wissenschaft für unsere Theologie [...] wiederum bedienen. Ich glaube jedoch kaum, daß unsere Stärke zur Änderung des Sprachgebrauches ausreicht, zumal da derselbe unleugbar eine gewisse Berechtigung für sich hat." Im Wissenschaftskapitel selbst hat er den Gegensatz dann zwar etwas vereinfacht, dafür aber um so einprägsamer herausgearbeitet. Während die Wissenschaft in dem aus dem Altertum überkommenen Sinne aus einem als bekannt vorausgesetzten Ganzen die Einzelheiten zu entwickeln pflegt, sucht die Wissenschaft im modernen Sinne gerade von den jeweils für sich untersuchten Einzelheiten aus ein als noch unbekannt geltendes Ganzes zu erfassen. Ist dieser Wechsel in der Arbeitsweise den Naturwissenschaften einschließlich der Mathematik und der Medizin sowie der Sprachwissenschaft von Vorteil gewesen und dort sogar unverzichtbar, so führt er in der Theologie wie auch in der Rechtswissenschaft zu völliger Auflösung: „Die Jurisprudenz ist [...] an sich so wenig eine Wissenschaft im modernen Sinne wie die Theologie: auch sie ist ursprünglich ausgegangen von einem Ganzen, von dem Rechtssinne des römischen Volkes als einer in sich einigen Volkspersönlichkeit, und verträgt und bedarf, so wenig wie die Theologie in ihrer Art, ein Zurückkonstruieren des Ganzen aus dem Einzelnen, ein Zusammenstellen einer Einheit aus einer unendlichen Vielheit von Einzelheiten nicht." Dieser offenbar durch die Rechtsursprungslehre des preußischen Gesetzgebungsministers (1842-1848) Friedrich Carl v. Savigny (1779-1861)[24] an-

20 ThdT 11-24.

21 ThdT 1-4.

22 Kenntnis, Einsicht – Unterricht, Gelehrsamkeit, Lehrfach – Handwerk, Kunst.

23 ThdT V-VII.

24 Vgl. H. *Kiefner*, Savigny: Friedrich Carl von, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte IV, Berlin 1990, 1313-1323.

geregte Hinweis auf die Schicksalsgemeinschaft zwischen Theologie und Rechtsgelehrsamkeit bei Anwendung des modernen Wissenschaftsbegriffs sollte uns angesichts der fortschreitenden Aushöhlung überkommener Rechtsauffassungen zu denken geben.

Für eine Theologie, welche die von der Anwendung des modernen Wissenschaftsbegriffs auf sich selbst ausgehende Zersetzung nicht wahrhaben will, prägt Vilmar in Anlehnung an den Atheismusbegriff den Ausdruck „Atheologie", weil sie es lediglich ihrer Inkonsequenz zuzuschreiben hat, wenn sie nicht zu derart radikalen Ergebnissen gelangt, wie sie Vilmars Zeitgenossen David Friedrich Strauß (1808-1874)[25] oder Ludwig Feuerbach (1804-1872)[26] vorgelegt haben; denn „das Resultat kann kein anderes sein, als daß bei vollständiger und folgerichtiger Anwendung dieses Begriffes die Theologie für denjenigen, welcher dieses Begriffes sich bedient, sich auflöst: die Teile und Glieder der Theologie haben nur Existenz im Zusammenhang mit dem Ganzen des göttlichen Lebens, dem sie angehören, außerhalb desselben, als bloße Teile, die der Zusammensetzung bedürftig oder fähig sein sollen, sind dieselben nichtsbedeutend, nichtig, sich selbst widersprechend, eben weil ihnen jene Bedürftigkeit oder Fähigkeit der Rekonstruierung ihrem Wesen nach abgeht." Solche „Atheologen", die in Verkennung dieses Sachverhalts in der Bibel „Entdeckungen" machen wollen, die sich mit den von den Naturwissenschaftlern zu vollbringenden vergleichen können, überschüttet er mit beißendem Spott. Ihre immer neuen Umdatierungsversuche der biblischen Bücher, die sie beispielsweise dazu bringen, „die Psalmen spazieren zu fahren von David bis auf die Makkabäer, und von den Makkabäern wieder zurück zu David, zu Debora, zu Mose usw.", vergleicht er mit dem „Gebaren unruhiger Weiber, welche von vier zu vier Wochen das ganze Ameublement ihrer Wohnung umquartieren, um allezeit etwas ‚Neues' zu haben, und, wenn sie in dieser Wohnung die möglichen Kombinationen erschöpft haben, eine andere Wohnung suchen, nur um das Vergnügen des Umquartierens ihres Hausrats auf eine neue Weise zu genießen". Gleichwohl räumt Vilmar als der bedeutende Philologe, der er auch war und als der er 1856 sogar auf eine Professur für neuere Sprachen an der Universität Rostock berufen wurde[27], ein, daß „dergleichen Operationen in gewissem, freilich sehr untergeordnetem Sinne berechtigt" seien: „aber diese Dinge für theologische Wissenschaft auszugeben, das ist lächerlich". Ebenso scharf geht er mit den einem falschen Wissenschaftsbegriff huldigenden Dogmatikern im Gefolge von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)[28] ins Gericht;

25 Vgl. Jörg F. *Sandberger*, David Friedrich Strauß, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 9,2 (Die neueste Zeit II), Stuttgart u.a. 1985, 20-32.

26 Vgl. Wilhelm *Anz*, Idealismus und Nachidealismus, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Lieferung P, Göttingen 1975, 100-212, hier: 165-173.

27 Vgl. W. *Hopf*, August Vilmar, II, 268.

28 Vgl. Hans-Joachim *Birkner*, Friedrich Schleiermacher, in: M. *Greschat* (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 9,1 (Die neueste Zeit I), Stuttgart u.a. 1985, 87-115.

denn „es hat in der Dogmatik gegolten und gilt noch, die fremdartigen Stoffe, welche Schleiermacher mit großer Kunst in die christliche Lehre eingeschoben, wieder hinauszuschaffen. Welches Verfahren soll nun ‚Wissenschaft' heißen? Neue, fremdartige, das Wesen einer Disziplin zerstörende Stoffe in dieselbe einführen, damit diese Stoffe sich früher oder später abnutzen und verzehren? Oder fremdartige Stoffe aus der Disziplin entfernen? Oder soll dieser Kreislauf des Neuen, Veraltenden, Wegzuschaffenden und des abermals Neuen und abermals Untergehenden [...] ‚Wissenschaft' heißen?"

Wieviel sich auch in den anderthalb Jahrhunderten seither im Protestantismus an den theologischen Fakultäten verändert haben mag, sowenig haben Vilmars Vorwürfe letztlich doch an Berechtigung verloren; denn an die Stelle überwundener Auswüchse sind ja immer wieder neue getreten. Um so nötiger erscheint es, Vilmars dringlicher Mahnung endlich Gehör zu verschaffen: „Die Theologie soll wissen, daß sie nichts Neues zu finden, nichts Neues zu entdekken habe, daß vielmehr ihre Aufgabe nur die sei, das in der Heiligen Schrift niedergelegte, von der Kirche aufgenommene Seligkeitsgut zu bewahren und so an die künftigen Diener der Kirche zu überliefern, daß dieselben in den vollständigen, unverkürzten, sichern, handhablichen und möglichst leichten Besitz jenes Gutes gelangen."

Der weiteren Veranschaulichung dieser Aufgabe dient zunächst das 3. Kapitel unter der Überschrift: *Literatur und Exegese der Heiligen Schrift*[29]. Die Bibel soll nicht nur als Einheit verstanden, sondern auch in ihrer Einheit erfahren werden. Deshalb müsse darauf „gedrungen werden, daß auf der Universität die alte, freilich längst verlorengegangene Spezialkenntnis des Inhalts der ganzen Heiligen Schrift wieder erworben werde." Dabei sollte es der Exeget sich selbst und seinen Hörern zur Pflicht machen, „zuerst die Stücke der heiligen Schrift mit Sammlung und Stille der Seele zu lesen, und wiederum und wiederum und abermals zu lesen, ohne einem menschlichen Worte, auch nicht dem eigenen, ein Dazwischenreden zu verstatten; nach und nach gewinnt das göttliche Wort Leben und Sprache, während es im Anfange tot erschien, und fängt – in sehr unfigürlichem Sinne – an, mit uns, zu uns, in uns hinein zu reden, und zeigt uns, daß es nicht eine *Rede* sei, aus einzelnen Worten zusammengesetzt, sondern eine göttliche *Tat*, daß es *das* Wort sei, zugleich Licht und Leben, aus welchem helle und immer hellere Strahlen auf alles einzelne fallen." Als Haupthindernis dabei bekämpft Vilmar den mit dem Aufschwung der philologischen Wissenschaften in Deutschland seit etwa 1820 einhergehenden „Alexandrinismus[30] der Philologen", dessen verheerende Auswirkungen schon auf die Beschäftigung mit den alten lateinischen und griechischen Schriftstellern er als Marburger Gymnasialdirektor (1833-1850) und Mitglied der „Schul-

29 ThdT 24-36.

30 Vom Namen der Stadt Alexandrien als dem führenden Kulturzentrum des klassischen Altertums abgeleitete Bezeichnung für Übertreibung und Überschätzung philologischer Erörterungen bei der Erklärung von Texten.

kommission für Gymnasialangelegenheiten" in Kassel seit 1836[31] beobachten mußte: „Seit länger als dreißig Jahren werden nicht mehr die Schriftsteller gelesen, sondern es wird *über* die Schriftsteller gelesen." Die Theologiestudenten aber sieht Vilmar von „dieser alexandrinischen Bibelbehandlung" und der damit verbundenen Aufblähung und Überschätzung von Einleitungs- und Stilfragen in den exegetischen Vorlesungen vom Eindringen in die Heilige Schrift selbst abgehalten. Darum sollte die „auf die Einleitungswissenschaft verwendete Gelehrsamkeit zwar nicht überflüssig gemacht", wohl aber „in den zweiten Grad hinabgerückt" werden, „während sie jetzt den ersten Rang behauptet". Ein „Bannwort" für die durch solchen „Alexandrinismus" gegen die Heilige Schrift gerichteten Angriffe muß nach Vilmar erst noch gefunden werden. Doch Wege zu seiner Gewinnung lassen sich bereits einschlagen. So erinnert Vilmar an die einstige Auflage für Theologiestudenten, „daß sämtliche dicta probantia[32] im hebräischen und griechischen Grundtext, außerdem aber wenigstens zwanzig bis dreißig Psalmen, acht bis zehn Kapitel aus Jesaja, die ersten drei Kapitel der Genesis und zahlreiche Abschnitte des Neuen Testamentes (die Bergpredigt, die Kapitel 14 bis 17 aus dem Evangelium Johannis, Römer 5 bis 8 und anderes) in den Grundsprachen *auswendig* gelernt wurden". Daneben wirbt er für den Versuch, „eine Lesung der ganzen Heiligen Schrift, ohne Ausschluß eines einzigen Stückes, zur regelmäßigen Aufgabe während der Studienzeit unserer theologischen Jugend zu machen", und ist selbst mit gutem Beispiel vorangegangen: „Vilmar hat diese Vorlesungen vom Wintersemester 1855/56 bis zum Sommersemester 1868 ununterbrochen gehalten, also den dreijährigen Kursus viermal vollendet; der fünfte wurde nach fast beendetem zweiten Semester durch seinen Tod abgebrochen."[33]

Die *Systematische Theologie*, mit der er sich sodann im 4. Kapitel befaßt[34], will Vilmar durch diese Bezeichnung ausschließlich im Sinne der „eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung" des ihr zugrunde liegenden griechischen Begriffs „systema" (Zusammenstellung) verstanden wissen: „Dogmatik und Ethik [...] sind nichts anderes als eine Zusammenstellung der bisherigen Erfahrungen der Kirche von den Taten Gottes in Jesu Christo." Wo man „System" jedoch „in dem jetzt üblichen Sinn" versteht, nämlich „als Entwicklung sämtlicher Sätze einer Disziplin aus deren autonomisch[35] gefundenem Prinzip und Anordnung derselben vermöge der Autonomie des Gedankens", haben sich Dogmatik und Ethik damit „von dem kirchlichen Leben gänzlich zurückgezogen, ja demselben sogar mit Absicht und teilweise nicht ohne Gereiztheit entgegengesetzt". Für den Bereich der Dogmatik veranschaulicht Vilmar diese Entwicklung an den Lehrstücken von der Schöpfung, von den letzten Dingen

31 Vgl. W. *Hopf*, August Vilmar, I, 253 ff, 303; II, 107.

32 Beweisaussagen, hier: Bibelstellen zur Führung von Schriftbeweisen.

33 W. *Hopf*, August Vilmar, II, 275.

34 ThdT 36-49.

35 eigengesetzlich.

und vom Teufel, aber auch an der Rechtfertigungslehre, für den der Ethik an den Lehrstücken vom Gesetz, vom Gebet und von der Versuchung. Er wendet sich gegen solche Vertreter der systematischen Theologie, welche sich durch wortreiche Erörterungen unter Vermeidung jeder sachlichen Festlegung als forschende Wissenschaftler gebärden, den künftigen Hirten damit jedoch die dringend benötigte Zurüstung auf ihre Amtsführung schuldig bleiben.

An der damals einsetzenden Rückbesinnung auf die „Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben" bemängelt Vilmar, daß ihr nicht nur die „Erfahrung dieser Lehre", sondern auch die „Bedingung dieser Erfahrung" fehle, „welche einst in Luther und durch ihn in Melanchthon so mächtig war: das tiefe, unbezwingliche Sehnen nach zweifelloser Gewißheit der Seligkeit". Außerdem vermißt er in den zeitgenössischen Darstellungen der Rechtfertigungslehre als deren Grundlage, „daß dieselbe nur dann sich anzueignen, ja nur äußerlich zu verstehen möglich ist, wenn sie als die Spitze aller andern, notwendig vorausgehenden Erfahrungen (Lehren) der Kirche gefaßt wird. Alles, was in den Lehren von Gott dem Vater und von der Schöpfung, von Gott dem Sohne, dessen wahrer Gottheit und wahrer Menschheit, von der Gottheit des Heiligen Geistes, von der Erbsünde die Kirche erfahren, durchlebt und bekannt hatte und hat, muß nacherfahren, nachgelebt, nach- und mitbekannt werden, so daß die Rechtfertigung durch den Glauben als eine neue, die Spitze aller dieser Erfahrungen bildende und aus denselben mit der Notwendigkeit nicht einer Schlußfolge, sondern einer Tatsache sich ergebende Heilserfahrung erscheint." Solange das aber nicht geschieht, werden auch die Katholiken in dieser „Kernlehre unserer Kirche" nicht mehr sehen als einen „willkürlich gemachten, aus dem Zusammenhang des kirchlichen Lebens losgetrennten Lehrsatz".

Schließlich stellt Vilmar einer bloß vorgeblichen noch die wahre kirchliche Bindung von systematischer Theologie entgegen: „Man ordnet sich jetzt wieder der Kirche unter [...] und macht für seine Dogmatik und Ethik den Anspruch, es solle dieselbe für ‚kirchlich' gehalten werden. Aber von den Ankündigungen und Ansprüchen zu der Wirklichkeit, von den Worten zu den Taten, ist nicht etwa nur ein großer Schritt, sondern ein weiter Weg. Zu einer wirklich kirchlichen Dogmatik wird erfordert, daß dieselbe sich in jedem Punkte ihrer Ausführung in erkennbarer Weise als Darlegung der Erfahrungen der Kirche, an denen die Person des Lehrers sich selbst unbeschränkt beteiligt, darstellt."

Die Kirche ist darum auch das 5. Kapitel[36] überschrieben. Es ist das bei weitem umfangreichste. Dabei geht es Vilmar nicht um die Entfaltung einer Ekklesiologie im herkömmlichen Sinne, sondern um seine Antwort auf die Beobachtung, daß kein anderes Teilgebiet der Dogmatik „in der neuesten Zeit mit mehr Eifer und mehr Fruchtbarkeit diskutiert worden", ja in der evangelischen Theologie „noch niemals in nur annähernd, nur ähnlich bedeutender Weise erörtert

36 ThdT 49-69.

worden" sei „wie jetzt". Die Triebfeder dieser Hinwendung sieht Vilmar im Verlangen derer, die „ihrer Seligkeit in Jesu Christo gewiß sind", daß „dieselbe Seligkeit auch allen, die nach ihnen kommen, mit gleicher, unzweifelhafter Gewißheit zuteil werde". Sieht man aber die Möglichkeit hierzu in der Kirche gegeben, muß man in deren Verständnis allerdings „von dem Begriffe einer *Gemeinschaft,* welche allezeit etwas Subjektives und erst *Folge* der von Christus gegebenen Pflanzung und von ihm gewollten Fortpflanzung der Seligkeitsgewißheit ist, zu dem Begriffe einer *Anstalt* als des die Gemeinschaft erst erzeugenden Objektiven fortschreiten". Deshalb fange man an, „zu den zwei notwendigen Seligkeitsmitteln, reine Lehre und Sakrament, ein drittes, diese beiden umschließendes (und, wenn das Apostolische Symbolum objektive Wahrheit zur Seligkeit enthält, nicht minder notwendiges): die *Erhaltung* der reinen Lehre und des rechten Sakramentes, hinzuzufügen, mithin *Ordnungen,* eine *Anstalt,* anzuerkennen, durch welche jene Erhaltung in vollester Zuverlässigkeit gesichert wird". Freilich sei „diese Tatsache der Kirche eine von den Tatsachen des christlichen Lebens", welche „von der Christenheit noch erst zu erleben" seien, so daß sie bislang in keiner Gemeinschaft und keinem Bekenntnis einer Gemeinschaft „bereits erschöpfend vorhanden und in aller Vollständigkeit deponiert wäre. Auch die römisch-katholische Kirche könne das nicht für sich beanspruchen: „denn wäre in ihr wirklich jenes Depositum niedergelegt, so hätte sie schon das Schisma von der orientalischen Kirche überwinden müssen" und erst recht „nicht durch die Reformation vermocht werden können, sich auf sich selbst zu besinnen".

Vilmar hielt es für die „unverkennbare Signatur der Zeit in Beziehung auf die Gemeinschaft der Christenheit, zunächst der evangelischen Kirche", daß diese hinsichtlich des Wesens der Kirche „jetzt etwas *erleben,* etwas *erfahren*" solle, „was bis dahin noch nicht erlebt und erfahren ist", vergleichbar der dogmengeschichtlichen Entwicklung der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie und nicht weniger schmerzhaft: „es ringt sich eine neue Geburt aus dem Mutterschoße der Christenheit aus Kraft der ewigen Erbarmung los, und, wie das nicht anders möglich ist, mit heftigen Schmerzen ringt sie sich los für diejenigen, in welchen das ewige Erbarmen Gestalt gewonnen hat". Den Widerspruch seiner Gegner, den er auf ihr Gespür dafür zurückführt, „daß es hier nicht mehr gelte, mit Büchern, sondern mit dem Leben sich verständigen; nicht, behaglich dozieren, sondern sich von dem Geiste Gottes, welcher wie ein Sturmwind durch die Welt wehet, anwehen, erfüllen, lehren und in die Schule führen zu lassen", sieht Vilmar in dreifacher Gestalt auf sich zukommen. Den Vorwurf der „mundfertigsten" unter ihnen, welche die von ihm vorangetriebene Erörterung der Lehre von der Kirche als „Friedensstörung" bezeichnen, läßt er noch insofern gelten, als „ihr Friede, dieser faule Mönchsfriede" allerdings gestört werden solle. Das überlaute Geschrei anderer von „katholisierenden Tendenzen" wertet er als Ausdruck ihrer Unfähigkeit, die Tiefe dieser Fragen zu ermessen, und weist es als eine „Rhetorik der theologischen Sansculotten

und Jakobiner[37], eine Rhetorik der Gasse und der Fischbude" zurück. Der Meinung der „Kindlichsten unter allen" schließlich, die in den Unionsbestrebungen jener Zeit die Zukunft der Kirche gesichert wähnen, hält er entgegen, „daß die Union ein untrügliches Mittel sei, alle Bestimmtheit des christlichen Glaubens und Lebens aufzulösen, mithin die Kirche in eine Redeanstalt und Disputiergesellschaft [...] zu verwandeln".

Seinen eigentlichen Beitrag zur ekklesiologischen Neubesinnung leitet Vilmar mit der Erinnerung daran ein, daß „der Heilige Geist in der Kirche wesentlich vorhanden ist, durch Wort und Sakrament nicht allein wirkt, sondern durch Wort und Sakrament gegeben wird". Gegenüber allen „Rhetorikern", für die „der Heilige Geist nur eine Formel" sei, „um gewisse Erscheinungen im menschlichen Gemüte, eigentlich nur Stimmungen der Seele, zu bezeichnen", die zur „Anerkennung des Daseins eines wirklichen Wesens, einer Person, von welcher die Kräfte des ewigen Lebens ausströmen, welche, selbst Geist, den ihr verwandten menschlichen Geist erst zu seinem wahren Leben als Geist erweckt", aber nicht bereit sind, bezeugt er: „Daß wir andern nicht allein an einen Heiligen Geist glauben – etwa wie an einen Fernen, Jenseitigen –, sondern von dem Heiligen Geist wissen, als einem Nahen, Diesseitigen, Gegenwärtigen, und ihn kennen als den persönlichen Tröster und Lebendigmacher". An der Übung der mit Gebet verbundenen Handauflegung veranschaulicht Vilmar sodann die Vollmacht der Kirche zur Geistmitteilung. „Glücklicherweise aber ist es keine Repristination[38], wenigstens nicht in allen Kirchen, daß der Hl. Geist durch Gebet und Handauflegung mitgeteilt wird, sondern eine aus der Apostelzeit in unabgebrochenem Fortgang bis auf diesen Tag bewahrte und allezeit sich von neuem vollziehende Tatsache." Nicht ohne Stolz verweist er auf die in den alten Kirchenordnungen seiner hessischen Heimat seit dem Jahre 1539 für die Handauflegung bei der Konfirmation vorgeschriebene und zu seiner Zeit noch benutzte Formel: „Nimm hin den Heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes". Diese auf den Straßburger Reformator Martin Bucer (1491-1551) zurückgehende Formel[39] war noch um die Mitte des 20. Jahrhunderts ziemlich weit verbreitet. So stand sie in Sachsen als eine von sechs Möglichkeiten, aber immerhin an zweiter Stelle aufgeführt, zur Wahl[40]. Vielerorts ist sie aber auch von Anfang an abgelehnt worden, und

37 Bezeichnungen der radikalsten Vertreter der französischen Revolution von 1789-1799, weil sie nicht die vornehmen Kniebundhosen (culotte) trugen und sich im Pariser St. Jakobskloster versammelten.

38 Wiederherstellung von etwas Früherem.

39 Vgl. Karl *Dienst,* Konfirmation I. Historisch, in: TRE XIX (1990), 437-445; hier 439 f.

40 Agende für die evangelisch-lutherische Landeskirche des Königreichs Sachsen, Leipzig ^{2}1906, 195.

sogar Wilhelm Löhe (1808-1872) hat sie bei der Ausarbeitung seiner Agende verworfen[41].

Vilmar geht bei seiner Würdigung dieser Formel davon aus, daß die Handauflegung und damit auch die Konfirmation eben *kein* Sakrament sei: „Wir sind in diesem Falle keine Sakramentsspender, von deren Würdigkeit oder Unwürdigkeit die Wirksamkeit unserer Handlung nicht abhängt [...]. Es ist diesmal unser Ich in der allerpersönlichsten Weise bei der Mitteilung des Hl. Geistes durch die Handauflegung beteiligt, und es mag also der Lehrstand, es mag jedes einzelne Glied des Lehrstandes wohl zusehen, was er tut, wenn er die Handauflegung vornimmt. [...] wer leichtfertig die Hände auflegt und leichtfertig, ohne stetes inneres Flehen, die Worte spricht: ‚Nimm hin den Heiligen Geist', der ist auf dem geraden Wege zur Sünde wider den Heiligen Geist." Für die Konfirmanden aber ergibt sich daraus, „daß wir ihnen vorher die Richtung des Willens mitteilen müssen, den Heiligen Geist zu empfangen, d.h. daß wir ihre Organe, ihre Seelen und damit ihren Geist zu öffnen haben, damit sie nach dem Hl. Geist verlangen und ihn aufnehmen können". Zwar gehe es im Konfirmandenunterricht noch nicht darum, „*Bekehrte* aus demselben hervorgehen zu lassen, denn dazu gehören zwei oder drei Vorstufen, welche in dem Lebensalter, in welchem die Konfirmandenkinder stehen, noch nicht überschritten sein *können*; wohl aber ist es die Aufgabe, aus den Berufenen Erweckte und *Erleuchtete* zu machen". Vilmar weiß für seine Einschätzung der Handauflegung das Zeugnis der gesamten Hl. Schrift auf seiner Seite: „daß die Handauflegung nicht zum kirchlichen Leben gehöre, davon könnte uns nur der überzeugen, welcher uns beweisen könnte, daß wir nicht etwa nur das ganze kirchliche Leben seit achtzehn Jahrhunderten, sondern die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes selbst durchaus und ohne weiteres verwerfen müßten". Nach Vorführung der einschlägigen Schriftstellen (2Mo 29; 3Mo 8; 16,21; Mk 16,18; Apg 8,17-19; 9,12.17; 13,3; 19,6; 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6; Hebr 6,2) ruft er aus: „Wenn das *Phrasen* sind und nicht der *wirkliche* Heilige Geist mitgeteilt, sondern nur irgend etwas ‚Gutes' den mit der Handauflegung Versehenen zugedacht und zugewinkt wurde, dann ist das ganze Neue Testament eine einzige lange Redensart, ein Buch voll Täuschungen und Gaukeleien. Und wenn diese Gabe, durch die Handauflegung den Hl. Geist mitzuteilen, sich nicht fortgepflanzt hat, wenn sie sich nicht weiter erstreckt hat als auf diejenigen, welchen Timotheus die Hände aufgelegt hatte und mit denselben unwiederherstellbar ausstarb – dann ist die ganze Berufung der Kirche auf das Neue Testament nichts als eine Posse." Darum geht Vilmar nicht davon ab: „Konfirmator und Gemeinde sollen *wirksam* für die Kinder um den Heiligen Geist beten, und darum sollen sie, soll vor allem der Konfirmator, selbst des Heiligen Geistes voll sein, welcher *allein* der Geist des Gebetes ist, welcher allein das Gebet in uns wirkt und kräftig macht, welcher durch dasselbe sich selbst mitteilt und seine

41 Wilhelm *Löhe,* Gesammelte Werke, hg. Klaus Ganzert, 7,1 (Neuendettelsau 1953), 408 Anm.**).

Gaben ohne Verzug, unverkürzt und in aller Mächtigkeit und Kräftigkeit zur Gewinnung des ewigen Lebens auf diejenigen ausgießt, für welche aus seiner Kraft heraus Fürbitte geschieht." Daß die Zukunft der lutherischen Kirche von ihrer Konfirmationspraxis abhänge, erklärt Vilmar so zwar nicht ausdrücklich, drängt sich jedoch als Schlußfolgerung aus seinen Äußerungen auf. Und in der Tat hängt der Rückgang des kirchlichen Lebens im Luthertum offensichtlich auch mit der Aufweichung seiner Konfirmationspraxis zusammen.

Hatte Vilmar damit das Wesen der Kirche bereits durch die Erläuterung einer sakramentalen Handlung veranschaulicht, so lag es nahe, im 6. Kapitel auf die *Sakramente* selbst einzugehen[42]. Hier ist ihm vor allem an einer scharfen Unterscheidung zwischen Wort und Sakrament gelegen; denn das Sakrament „ist weit ausschließlicher eine eigene Tat Gottes als das Wort". Dieser Unterschied ergibt sich daraus, daß der Prediger das Wort Gottes auch zu seinem eigenen macht, um es fortzupflanzen und von ihm zu zeugen. „Gewisse, unzweifelhafte, unveränderliche Tatsachen aber sind allein in Gott und Gottes Taten zu suchen und vorhanden; der Wille, die Gedanken des Menschen sind keine Tatsachen, und die Taten des Menschen, welche aus Menschenwillen und Menschengedanken, aus den beweglichen Menschenseelen und dem Menschsein überhaupt hervorgehen, sind veränderlich." Des Zusammenhaltes der Gemeinden wegen aber „müssen wir vom Sakrament jede Einmischung menschlichen Willens und menschlichen Sinnes, jede Einmischung menschlicher Gedanken und Tätigkeiten ausscheiden und unbedingt fernhalten". Außerdem ergibt sich für Vilmar eine „nicht bloß graduelle, sondern spezifische Verschiedenheit des Sakraments vom Worte" daraus, „daß das Wort durch den Geist, von oben, auf den Menschen wirkt", das Sakrament als „eine leibliche Tat Gottes an dem Menschen" dagegen „von unten, durch die Leiblichkeit, auf die ganze Persönlichkeit des Menschen nach Leib und Geist [...] zur Erlösung des ganzen Menschen an Geist *und* Leib". Es gilt, die Sakramente „unangerührt, unerklärt, ihres Geheimnisses unentkleidet als Tatsache" stehenzulassen und sich derselben unterzuordnen, weil „schon der Versuch einer Erklärung der geheimnisreichen Taten Gottes, insofern er selbst durch sein Wort uns das Geheimnis nicht zum voraus aufgeschlossen hat, bereits eine Einmischung menschlicher Gedanken und Tätigkeiten in die Tat Gottes enthalte". Selbst Taten und Gaben Gottes, können die Sakramente „nicht Symbole und Bilder anderer Taten und Gaben Gottes sein, denn Bilder und Symbole sind nicht Taten, sondern höchstens Verheißungen". Wer an der Auffassung vom Sakrament als Symbol oder Verheißung meint festhalten zu sollen, erhält von Vilmar den Rat, sich hinsichtlich der Taufe mit den Baptisten und hinsichtlich des Abendmahls mit den Spiritualisten auseinanderzusetzen. Dann werde er „sehr bald inne

42 ThdT 69-75.

werden, daß er mit den Baptisten[43] dort, mit der Sekte der sog. Theosophen (Spiritualisten)[44] hier auf völlig gleichem Boden steht, an Konsequenz und Tiefe der Auffassung aber von den einen wie den andern bei weitem übertroffen wird". Das baptistische Verständnis der Taufe lediglich als Versiegelung der durch die Bekehrung erfolgten Wiedergeburt bleibt allein noch übrig, wo man der Taufe nicht mehr die Gewährung der Wiedergeburt zuschreibt. Gleich dem spiritualistischen Bewußtsein von einer unmittelbaren geistigen Gegenwart Christi müßte auch eine Auffasung, die „im heiligen Abendmahl nicht eine von dem Worte spezifisch verschiedene leibliche Tat, die leibliche Gegenwart Christi, sondern nur ein gesteigertes Wort Gottes" anerkennt, das Altarsakrament zur bloßen „Stärkung der Schwachen am Geiste, der Unwiedergeborenen" herabdrücken, „während es doch eine Speise des ewigen Lebens für die Wiedergeborenen ist".

Dem *Bekenntnis* widmet Vilmar das 7. Kapitel[45], nachdem er in den vorangegangenen den Gegensatz der rhetorischen Theologie zur kirchlichen Bekenntnisgrundlage schon wiederholt berührt hatte. Zunächst stellt er heraus: „Das Bekenntnis gehört der Gemeinde, nicht der Theologie, wenigstens nicht der von der Gemeinde sich absondernden Theologie, an, ist ein abschließendes Resultat des von der Kirche im ganzen Erlebten und Erfahrenen und hat seine erhaltende und stärkende Zeugniskraft in der Gemeinde nur durch seine Ganzheit und Ungebrochenheit." Das gelte für die evangelischen Bekenntnisse ebenso wie für die altkirchlichen. Seinen Gegnern wirft er vor, „unaufhörlich an dem Bekenntnis zu bröckeln und zu balancieren, dasselbe somit in den Augen der noch Unerfahrenen zu einem Stückwerk und zu einem der freien Dispositionsbefugnis des theologischen Individuums anheimgestellten Komplex von beliebigen Lehrsätzen zu machen". Gänzliche Verwerfung oder Abschaffung erschiene ihm dann noch besser als solche Behandlung; denn: „Theologische Probleme lassen das Balancieren und Bröckeln zu – fordern sogar dasselbe geradezu heraus – nicht aber kirchliche Bekenntnisse, auf welchen das kirchliche Leben, nicht etwa bloß die kirchliche Lehre, ruhet [...] In dem Leben der Kirche, der es gar nicht gegeben ist noch gegeben sein kann, mit sich selbst um bereits von ihr selbst Erlebtes und Erfahrenes zu ringen, wie dem Individuum (welchem eben Erlebnis und Erfahrung noch fehlen), fressen Ungewißheit und Zweifel immer weiter, gleich Krebsgeschwüren, und alles, was von menschlicher Seite gegen die einmal eingerissenen Ungewißheiten und Zweifel angewendet wird, dient nicht zur Heilung, sondern nur zur Beschleu-

43 Die baptistische Gemeindebewegung hatte erst 1823 mit der Rückkehr Johann Gerhard Onckens von England auf Deutschland übergegriffen, war damals also noch eine verhältnismäßig neue Erscheinung.

44 Schwärmer, die sich in unmittelbarer geistiger Verbindung mit Gott wähnen (Spiritualismus) und damit zugleich im Besitz einer besonderen „Gottesweisheit" (Theosophie). Vilmar hat hier vor allem die Anhänger des Mystikers Johann Georg Gichtel (1638-1710) in Hessen im Auge, auf die er in einer Anmerkung (ThdT 73) ausdrücklich verweist.

45 ThdT 75-79.

nigung des Krankheitsprozesses, zur Beschleunigung der Verwesung des Kirchenkörpers."

Dabei gibt Vilmar zu bedenken: „Und wie klein sind wir gegen die Zeiten, in welchen, gegen die Personen, durch welche jene Bekenntnisse gestellt wurden? Wem es möglich gewesen ist, nur einmal mit einem einzigen selbst flüchtigen Blick die großartige Festigkeit und Sicherheit, die erhabene Ruhe der Augsburgischen Konfession zu betrachten, welche, selbst sicher in der Gewißheit der ewigen Seligkeit, dieselbe unwandelbare Gewißheit, dieselbe Festigkeit und Ruhe auch den nachfolgenden Geschlechtern mitteilen will und mitzuteilen allein befähigt ist, [...] der versucht nicht mehr, seine Gedanken der Ungewißheit, Halbheit und Unreife jener Festigkeit und Ruhe gegenüber geltend zu machen, nicht mehr, das eitle und kindische Blasen seines Mundes gegen jenen Gottesodem zu richten, um demselben etwa einen andern Weg zu weisen."

Zudem beklagt er, was er „Unkunde der Bekenntnisse" nennt: „Ja, es ist mehr als Unkunde, gleichviel ob erkünstelte oder wirkliche, es ist ein Beseitigen derselben gerade hinsichtlich solcher Punkte, in denen die Bekenntnisse die erste und nächste oder gar die höchste Instanz der Entscheidung bilden." Als solche Punkte hebt er die Lehren von Kirche und Amt hervor. Als „geradezu unbegreiflich" erscheint ihm, daß man nicht nur seitens der rhetorischen Theologie, sondern „auch von andern Seiten her an der Augsburgischen Konfession vorbeigeht, als wäre sie gar nicht vorhanden". So sieht er sich selbst gegenüber Adolf von Harleß (1806-1879), der doch gleich ihm zu den Vätern der lutherischen Erneuerung im 19. Jahrhundert gehört[46], zu dem Vorwurf genötigt, in seiner Schrift „Kirche und Amt nach lutherischer Lehre" (Stuttgart 1853) „diese lutherische Lehre als *Luthers* Lehre, nicht als Lehre der lutherischen Kirche aufgefaßt, mithin der Augsburgischen Konfession kaum mit einem Worte gedacht" zu haben, „während aus der vollständigen Erwägung der Augsburgischen Konfession sich ganz andere Sätze mit Notwendigkeit ergeben, als in diesem Schriftchen aus Luthers Aussprüchen gezogen worden sind".[47] Es ist in der Tat bis zum heutigen Tage ein verhängnisvolles Gebrechen lutherischer Theologie geblieben, daß zwischen Luther und der lutherischen Kirche, zwischen Luthers Aussprüchen und den lutherischen Bekenntnisschriften nicht immer mit der erforderlichen Schärfe unterschieden wird.

Das mit *Kirchenzucht* überschriebene 8. Kapitel[48] schließt sich durch das von Vilmar darin verfolgte Anliegen eng an die vorangegangenen an. Zwar geht es ihm hier zunächst um die Beibehaltung bzw. Wiedereinführung des kleinen und großen Bannes. Doch schon zur Abwehr ihrer Preisgabe durch den

46 Vgl. Martin *Hein,* Harleß, in: TRE XIV (1985), 444-446.

47 Vgl. hierzu Friedrich Wilhelm *Hopf,* August Vilmars Lutherverständnis, in: Luther-Jahrbuch 21(1939), 72-109; 22(1940), 107-145.

48 ThdT 80-89.

Kirchenrechtslehrer Aemilius Ludwig Richter[49] macht er geltend, daß die Ausrichtung des Wortes Gottes nicht mit der Predigt von der Kanzel gleichgesetzt werden dürfe: „Woher soll das Erwachen des Lebens der Gemeinde kommen? Etwa bloß von der Predigt? [...] Die Predigt *kann* erwecken, [...] und das *reine* Wort Gottes in der Predigt erweckt gewiß [...] Aber die Predigt erweckt nicht immer, teils und in den meisten Fällen, weil dieselbe nicht rechter Art ist, [...] teils weil der Heilige Geist oft lange verzieht, ehe er nur ein einziges Herz auftut, und während dieser Wartezeit sich oft die schlimmsten Ärgernisse einschleichen, welche nachher durch keine Predigt weggeschafft werden können. [...] Da muß zur Erweckung ein anderes Wort Gottes gebraucht werden als das Wort der Predigt, und es ist einer der häßlichsten Flecken in unserer jetzigen rhetorischen Theologie, daß man im schreienden Widerspruch mit unsern Bekenntnissen nur das Wort der Predigt ‚Wort Gottes' nennen, das Strafen aber durch den Bann, das Behalten der Sünden in Gottes Namen, was doch auch nur durch Gottes Wort vollzogen wird, nur als menschliche Handlung gelten lassen will. Das ist eine Verkürzung des Wortes Gottes, welche zur empfindlichsten Züchtigung aufruft und welche Gott der Herr an den Verkürzern ohne alle Frage am Jüngsten Tage rächen wird."

Doch für Vilmar besteht Kirchenzucht längst nicht nur in der Ausübung des Strafamtes, vielmehr kennt er „auch noch mehr Formen, in welchen das Wort Gottes in den Gemeinden neben der Kanzelpredigt von seiten der Evangelisten und Hirten verkündigt und geltend gemacht werden muß [...]. Dahin gehört vor allem die Einpflanzung des Wortes Gottes in die Familie, und eine Form wiederum dieser Einpflanzung ist das sog. Brautexamen." Vilmar wendet sich nachdrücklich gegen Bestrebungen der „Rhetorik", das in der hessischen Kirchenordnung von 1574 geforderte Katechismusverhör der Brautleute[50] durch eine „freie Unterredung" des Pfarrers mit den Brautleuten zu ersetzen. Das sei nur zu vertreten, wenn „der Inhalt des Katechismus bei den künftigen Eheleuten noch feststeht". Das aber stellt Vilmar auf Grund einer dreißigjährigen Erfahrung zumindest für die Stadtgemeinden und die sog. „gebildeten" Stände in Frage und gibt zu bedenken, daß „ohne dies grundlegende Minimum christlicher Kenntnis von einer Familie, welche Glied einer Gemeinde, und von einer Gemeinde, welche Glied der heiligen allgemeinen christlichen Kirche sein soll, nicht im entferntesten die Rede sein" könne. Denn: „Das Wort Gottes muß wenigstens in seinen allgemeinsten und elementarsten Stücken den Gliedern der Gemeinde [...] *wörtlich* gegenwärtig sein und jeden Augenblick *wörtlich* zu

49 S. o. Anm. 15.

50 Agenda, das ist: Kirchen-Ordnung, wie es im Fürstentum Hessen mit Verkündigung göttlichen Worts, Reichung der heiligen Sacramente und andern christlichen Handlungen und Ceremonien gehalten werden soll. Gedruckt zu Marburg durch Augustinum Colbium im Jahr 1574. Neuer amtlicher Abdruck, Rengshausen 1862, 133: „[...] und vor allen Dingen soll er [der Pfarrherr oder Kirchendiener] von ihnen vernehmen, ob sie auch ihren Catechismum gelernt haben, darin sie hernach ihre Kinder und Hausgesinde auch unterweisen und ihnen die Worte einbilden könnten [...]."

Gebote stehen, oder sie fallen aus dem Wort Gottes, aus der Gemeinde, aus der Kirche heraus; die Anknüpfung des Verständnisses zwischen dem Hirten und den Gliedern der Herde kann auf nichts anderem ruhen als auf solchen einfachen, aber (wenigstens im Gedächtnis) unwandelbar feststehenden Worten Gottes. Die einzelne Predigt wird vergessen; das einfache Wort Gottes im Katechismus, steht es einmal fest und wird für dessen Festhaltung rechtzeitig und in einer durch lange kirchliche Erfahrung erprobten Weise gesorgt, wird nicht vergessen. Als solche einfache Worte hat die christliche Kirche von altersher und die evangelische Kirche von ihrem Anfange an diejenigen Stücke bezeichnet, welche wir Katechismus nennen." Nachdem das Brautexamen als solches längst abgestorben und bestenfalls zu einem „Traugespräch" geschrumpft ist, muß allerdings nach anderen Wegen Ausschau gehalten werden, um den Wortlaut von Luthers Kleinem Katechismus wieder fest in den Köpfen zu verankern. Konnte Vilmar noch voraussetzen, daß diese Stücke „freilich in der Schule gelernt" werden, so läßt sich heute ihre Einprägung selbst im Konfirmandenunterricht nur noch schwer durchsetzen, wo sich im schulischen Bereich der von der Aufklärungspädagogik geforderte Verzicht auf das Auswendiglernen überhaupt durchgesetzt hat[51]. Das Ziel jedoch, den Wortlaut von Luthers Kleinem Katechismus fest im Gedächtnis zu verankern, darf um der Urteils- und Zeugnisfähigkeit der Gemeinden willen nicht aus dem Auge gelassen werden, auch wenn neue Wege dahin erst noch ausfindig gemacht werden müssen.

Das 9. Kapitel weist mit seiner Überschrift endlich auf das zuvor schon wiederholt gestreifte Lehrstück, durch dessen Gestaltung August Vilmar schließlich das bei weitem größte Aufsehen erregt hat: *Geistliches Amt*[52]. Er ist sich dessen bewußt, daß hier der Gegensatz zu der von ihm bekämpften „rhetorischen" Theologie seine äußerste Zuspitzung findet. Darum greift er nochmals auf den in seinen Ausführungen über den Wissenschaftsbegriff verfochtenen Grundsatz zurück und erklärt: „Wie überall in der Kirche und in deren Lehre und Lehrdarstellung, soll es anders recht zugehen, nicht von dem mühsam zusammengelesenen Einzelnen, sondern von dem Ganzen, nicht von dem leeren Gefäß, sondern von der Fülle des Inhalts, nicht von dem Unsichern und Zweifelhaften, sondern von dem Gewissen und Unwandelbaren, nicht von dem Suchen, sondern von dem Gefundenhaben ausgegangen werden muß, so ist es vor allen andern Dingen in der Lehre vom geistlichen Amt notwendig." Im Gegensatz zu dieser Forderung Vilmars kranken bis zum heutigen Tage die verschiedenen Anstrengungen zur Klärung des Amtsverständnisses im Luthertum in der Regel gerade daran, daß man jegliches Vorwissen meint ausklammern zu können, um so in angeblicher Unwissenheit aus Befragung – und Hinterfragung – einschlägiger Stellen im Neuen Testament zu neuen Erkenntnissen zu gelangen, was freilich nicht gelingen will, da man sich dann an die Fülle histo-

51 Vgl. Hans *Fink*, Auswendiglernen, in: LThK³ 1 (1993), 1285 f.

52 ThdT 89-101.

risch-philologischer Einzelfragen verliert. Darum gilt es, von Vilmar zu lernen: „Das geistliche Amt wird nicht einmal annähernd anders verstanden als mittels der *Erfahrung*." Diese Erfahrung läßt sich freilich nur machen, wenn man selbst im geistlichen Amt steht und die mit demselben verbundenen Pflichten, wie sie Vilmar wortgewaltig, jedoch sachlich in völliger Übereinstimmung mit dem kurhessischen Ordinationsformular[53] vorträgt, ohne Abstriche anerkennt. Durch sie erledigt sich die Frage nach der Herkunft der Amtsvollmacht von selbst: „Jene eine Quelle ist Christus der Herr selbst, der ihn, den wenn auch noch so schwachen, in Sünden selbst verstrickten und an Sünden kranken armen Menschen an seiner Statt in das Amt des Wortes und Sakramentes gesetzt hat, welches Amt direkt und unmittelbar sein Amt ist, nur sein Amt in unmittelbarster Weise sein kann, weil allein von diesem Amte die Wahrheit ausgeht, der Weg gewiesen wird, das Licht hinableuchtet in die Gemeinde. Wäre dieses Amt nicht unmittelbar des Herrn Christi Amt, sein direktes Mandat, sein Befehl, das Amt würde den Träger erdrücken oder der Träger würde das Amt von sich werfen." Auf dem Boden dieser Erfahrung fügen sich für Vilmar die Aussagen des Neuen Testaments über „das von Gott eingesetzte Amt der *Hirten* und Lehrer" problemlos zusammen. Es ist „identisch" mit dem Amt der Bischöfe oder Ältesten nach 1Petr 5,1f und Apg 20,28, der angesehenen Männer nach Apg 15,22, der Lehrer nach Hebr 13,7.17 sowie der Vorsteher nach Röm 12,8 und 1Thess 5,12, und es ist „Abbild und Fortsetzung des Erzhirtenamtes" Jesu Christi nach Joh 10 und 21, nach 1Petr 5,4 und 2,25 sowie nach Hebr 13,20. Die „Fortpflanzung" der von den Aposteln und Evangelisten vorgenommenen Einsetzung dieser Hirten ist ihm nach 2Tim 2,2 „sogar ausdrücklich anbefohlen", und zwar gemäß 2Tim 4,2ff „im Gegensatz gegen die aus der Gemeinde hervorgehenden falschen Lehren".

Es waren im wesentlichen äußerliche Gegebenheiten, die Vilmar veranlaßten, als notwendig empfundene Anstrengungen zur Aufwertung des geistlichen Amtes mit der Bereitschaft zur Abwertung der Gemeinde zu verbinden. Wenn er von der Gemeinde urteilt, daß sie „selbst ein ungestümes Meer von vielerlei Meinungen, einander durchkreuzenden Gedanken, von weltlichen Sorgen, Zweifeln und Widersprüchen wider Gottes Wort" sei, so ist das gewiß eine nüchterne Einschätzung der kirchlichen Verhältnisse nicht allein im Kurhessen seiner Zeit. Aber es wären daneben auch andere Aussagen möglich und erforderlich gewesen. Daß man sie bei Vilmar vergeblich sucht, dürfte auf das Gewicht, das er der „Erfahrung" zuschreibt, zurückzuführen sein. Andere als mit der bürgerlichen Gemeinde mehr oder weniger deckungsgleiche staatskirchliche Gemeinden lagen außerhalb seines Erfahrungsbereichs. Doch seine Bereitschaft, sich unter anderen Verhältnissen hier neuen Erfahrungen zu öffnen, deutet sich durchaus an. So konnte er sich bei seiner Verteidigung des großen Bannes schon darauf berufen, daß er zu dessen Anwendung „von allen Seiten, von Pfarrern, Kirchenältesten und einzelnen Gemeindegliedern angegangen"

53 Agenda, das ist: Kirchenordnung, 196 ff.

worden sei[54]. Auch erkennt er das Recht einer Gemeinde, ihren Geistlichen zu wählen, ausdrücklich an. Schließlich ist zu beachten, daß jene abwertenden Äußerungen Vilmars in seine Bestreitung der Versuche eingebettet sind, das geistliche Amt aus der Gemeinde herzuleiten. Sein weitläufiger Nachweis der Unvereinbarkeit solcher Versuche wie auch der einer Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche mit der Heiligen Schrift und dem lutherischen Bekenntnis dürfte inzwischen längst keinem ernst zu nehmenden Widerspruch mehr begegnen. Doch damals war jenes Werk gerade in 3. Auflage erschienen, in dem der Erlanger Theologe Johann Wilhelm Friedrich Höfling (1802-1853) diese unhaltbaren Auffassungen vertritt[55] und das man nach Vilmar, „ohne dem Verstorbenen Unrecht zu tun, ein verworrenes Buch nennen kann".

Vilmar macht dagegen geltend, daß Melanchthon sogar den erst auf das „ministerium ecclesiasticum" („Predigtamt") als seine Ursache folgenden „ordo ecclesiasticus" („Kirchenregiment") dadurch der Gemeinde entzogen habe, daß er das „rite vocatum esse" (den „ordentlichen Beruf") zur öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nach Artikel 14 der Augsburgischen Konfession mit dem Hinweis auf Tit 1,5 erklärt: „Sicut et Paulus praecipit Tito, ut in civitatibus Presbyteros constituat"[56]. Daß er sich dafür allerdings nur auf die „Variata" berufen kann, Melanchthons nachträglich „veränderte" Fassung der Augsburgischen Konfession, durch das Konkordienbuch verdrängt und allein in der Pfälzischen Unionskirche seit 1853 als Lehrnorm anerkannt, hat ihm nichts ausgemacht.

In engster Verbindung mit dieser Lehre vom geistlichen Amt stehen die abschließenden Kapitel 10 und 11 über *Homiletik*[57] und *Pastoraltheologie*[58]. Obwohl Vilmar die weitverbreitete und tiefverwurzelte Auffassung, „daß die Predigt der alleinige Inhalt des Gottesdienstes sei", entschieden verwirft, stellt er an die Predigt doch Anforderungen, wie sie sich höher kaum denken lassen: „*Die Predigt muß ein Zeugnis sein,* und zwar ein *durch Gebet vermitteltes* Zeugnis." In Anspielung auf Gal 4,19 verlangt er, daß der Prediger in seiner Rede Christus eine Gestalt gewinnen lasse, weil sie Christus im Denken und Wollen und damit im Leben der Zuhörer gewinnen soll; das aber setze voraus, „daß in dem Prediger Christus eine Gestalt gewonnen habe, sei es vorerst noch eine dunkle – nur eine *wirkliche Gestalt:* daß der Prediger etwas von Christus dem Herrn, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, *erfahren,* nicht bloß gehört, gelernt und sich anempfunden habe." Das erfordert freilich, daß den Anfängern, „denen die Erfahrung naturgemäß abgeht", auch „eine gehörige An-

54 ThdT 81.

55 Johann Wilhelm Friedrich *Höfling*, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, Erlangen 1850, ^{3}1853; über ihn vgl. Manfred *Kießig*, Johann Wilhelm Friedrich Höfling. Leben und Werk, Gütersloh 1991 (LKGG 14).

56 „Wie auch Paulus dem Titus vorschreibt, daß er in den Städten Älteste einsetze."

57 ThdT 101-107.

58 ThdT 107-112.

weisung gegeben" werde, „wie sie sich dagegen zu schützen haben, daß sie nicht ihre Schranken überspringen, Fremdes, ihnen noch nicht Gehöriges, anrühren, eingebildete, anempfundene Zeugnisse produzieren und damit am Ende sich in christliche Phrasen, in fromme Unwahrheiten und zuletzt in geistliche Lügen hineinreden". Anfänger „müssen sich an den objektiven Tatbestand der Zeugnisse unmittelbar anschließen, d.h. *historisch* predigen". Es sei „kein geringer Ruhm, eine Geschichte des Alten Testaments im rechten Stil von der Kanzel zu erzählen; daran lernen sie, nicht nach menschlicher Logik, wohl aber nach göttlicher Logik disponieren, zusammenhängend, nicht im Sinne irgendeiner menschlichen Philosophie oder Historik denken, an Tatsachen sich zurechtfinden und in Tatsachen sich hineinleben".

Der von Vilmar beklagte Hauptmangel in der Predigerausbildung war damals mit der Forderung verbunden, „daß die Predigt ein Kunstprodukt sein müsse", aufgebaut nach Regeln aus philosophischen Schulen, und ist heute auch mit deren allgemeiner Preisgabe noch nicht verschwunden, sondern dauert fort: „Wenn auch über die Perikopen gepredigt wird, so verläuft doch die Auslegung derselben so sehr außerhalb der Anschauungsweise und Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, daß man reines Menschenwort und nicht mehr das Wort der Offenbarung zu hören bekommt: Schrift mit Schrift auszulegen, diese Kunst ist ungemein selten und wird von den Universitäten fast niemals mitgebracht." Dieser Mangel sei nicht dadurch auszugleichen, daß „ein lästiger Fleiß auf die Exegese [...] verwendet" werde, so daß in der Predigt schließlich auch Einleitungsfragen in großer Breite erörtert werden. Gegenüber der Sucht, „allezeit etwas ‚Neues' zu sagen", verteidigt Vilmar „eine Wiederkehr der schlagenden Stellen der Hl. Schrift von Predigt zu Predigt, aus welcher das christliche Volk ehedem einen großen Teil seiner Bibelkenntnis schöpfte und welche ihm allein das Verständnis der Predigt vermittelte, in welcher es auch von schwachen Pfarrern allezeit Gottes Wort gepredigt erhielt".

Mit dem Schlußkapitel über die Pastoraltheologie lenkt Vilmar bewußt zum Eingangskapitel zurück, so daß sich gleichsam ein Kreis schließt; denn „wenn irgendwo in der Theologie, so ist hier *Meisterschaft* und *Jüngerschaft* unbedingt notwendig". Weil auf diesem Felde durch „Bücherweisheit" überhaupt nichts auszurichten sei, habe in dieser Hinsicht auch Claus Harms (1778-1855), „der doch eine drastische Arznei hätte sein können", kaum etwas bewirkt[59]: „Bücher können hier überhaupt nicht eigentlich *wirken,* sondern nur *anregen.*"

59 Vilmar denkt hier an die von Claus Harms zwischen 1830 und 1834 in Kiel herausgegebene dreibändige „Pastoraltheologie in Reden an Theologiestudierende", nachgedruckt in: Claus *Harms,* Ausgewählte Schriften und Predigten, hg. v. Peter Meinhold, Bd. II, Flensburg 1955, 18-280.

Zur Veranschaulichung seines Anliegens greift Vilmar „nur einige wenige nicht einmal der wichtigsten, sondern der nächstliegenden Punkte" heraus. So hält er es für erforderlich, „daß die Theologen an der akademischen Freiheit, soweit dieselbe Ungebundenheit ist, teilzunehmen verhindert würden". Denn: „Was kann auch die ernsteste Unterweisung im Gebete und in der Gebetszucht, die eindringlichste Anweisung zur Zurückhaltung, Nüchternheit und Enthaltsamkeit, deren der Pfarrer bedarf, oder zur Meditation usw. helfen, wenn eben an dem Morgen, wo diese Unterweisung oder Anweisung erteilt wird, die Zuhörer vom Kommers oder vom Duell kommen?" Wenn das Verbindungswesen mit dergleichen Veranstaltungen im Leben der Theologiestudenten von heute auch kaum noch eine Rolle spielt, so sind doch längst andere und nicht weniger bedenkliche Zerstreuungen an seine Stelle getreten. Nach wie vor ist darum zu fragen: „Was hilft es, ihnen das Wesen des kirchlichen Lebens darstellen und an das Herz legen, wenn in ihren Umgebungen ihnen das direkte Widerspiel alles kirchlichen Lebens als berechtigt entgegentritt [...]?"

Vor allem vermißt Vilmar in der Pastoraltheologie seiner Zeit die „Anweisung zur *Gebetszucht*, welche der Pfarrer gegen sich selbst und gegen seine Gemeinde zu üben hat". Er erklärt: „Daß der Pfarrer täglich wenigstens einmal eine geistliche Sabbatsfeier, wie Rambach[60] das nennt, halte, ist unerläßlich: täglich einmal muß der Lauf der gewöhnlichen, immerhin auch geistlichen Geschäfte und Gedanken auf die Dauer von wenigstens einer Stunde gänzlich gehemmt werden; täglich einmal muß die Seele des Hirten, welcher die Seelen der ihm Anvertrauten auf seiner Seele liegen hat, völlig still werden, so daß sie mit Fug sagen kann: Rede, Herr, dein Knecht höret; täglich einmal muß ein Gespräch zwischen der Seele und ihrem Heiland in Frage und Antwort, Bitte und Erhörung, Klage und Trost, Lob und Friedensgruß hin und her gehen [...] Dies muß in der Pastoraltheologie gelehrt, es müßte das in derselben aber auch in seinen ersten Anfängen geübt werden, denn ohne zeitige Übung gelingt es im Amte [...] nur schwer und spät oder gar nicht, diesen festesten Boden des Amtes zu gewinnen, auf welchem unsere Großväter, ja teilweise unsere Väter noch standen." Seiner Gemeinde aber sollte der Pfarrer zeigen können, „wann und wie und wann nicht ‚aus dem Herzen' gebetet werden soll; wann die Psalmen und welche, wann das Unser Vater und das Credo und der Dekalog gebetet werden sollen; wann besondere Fürbitte und Danksagung, wann das Gebet der Buße eintreten soll; wie das Gebet des Herrn mit Anwendung auf die besonderen Zustände des Betenden anzuwenden, wie die Aufmerksamkeit und Sammlung im Gebete zu erzielen sei und so ferner."[61]

60 Johann Jakob Rambach (1693-1735), zuletzt in Gießen als Theologieprofessor und Superintendent wirkender Schüler August Hermann Franckes, Dichter des Liedes „Ich bin getauft auf deinen Namen", hatte eine „Erläuterung über die praecepta homiletica" hinterlassen, die 1736 in Gießen erschien; auf sie bezieht sich Vilmar an dieser Stelle.

61 Vgl. dazu auch Friedrich Wilhelm *Hopf*, August Vilmar als Lehrer der betenden Kirche, Gütersloh 1950, 32 S.

Schließlich betont Vilmar noch als Notwendigkeit für die Pastoraltheologie, „eine scharfe Signatur der Zeit sowohl im allgemeinen als im besonderen mitzuteilen". Es gehe darum, „die geistigen Zeitströmungen in ihrem Verhältnisse zum Predigtamte, zur Kirche, zu der Zukunft des Herrn, aber auch zu der äußeren, näheren, weltlichen Zukunft auf das bestimmteste zu charakterisieren und die Aufgaben, welche der Diener am Worte diesen Strömungen gegenüber zu lösen hat, mit unerbittlicher Schärfe vorzuzeichnen: Genuß- und Luxuswelt, Industrie (die sog. ‚Intelligenz'), Materialismus, Pauperismus und Kommunismus, Revolution und ‚Omnipotenz des Staates', Literatur, Geniekultus, Kunst und Wissenschaft, dazu die [...] Bestrebungen der innern Mission, müssen in unsern Tagen Gegenstände der akkuratesten Darstellung der Pastoraltheologie sein. [...] Hier gilt es nun zu zeigen, daß und wie jeder dieser Richtungen der Welt begegnet und wie sie – nicht durch andere, nach welchen auszuschauen eine Schande für das geistliche Amt wäre, sondern durch die Träger dieses geistlichen Amtes selbst bekämpft und besiegt, die gottgegebenen Elemente derselben aber zum Dienste der Kirche verwendet werden können."

Vilmar gibt sich freilich kaum Hoffnungen auf eine absehbare Verwirklichung seiner Forderungen hin; denn die herrschende „rhetorische" Theologie wisse „nichts von Arbeit an den Seelen", sondern halte „nur die Bücherarbeit für Arbeit, nur den literarischen Verkehr für Tätigkeit, das bequeme Stubenleben für Beschäftigung [...] und vollständige Literaturkenntnis für Erfahrung". In der Pastoraltheologie könne jedoch nur die eigene, mit Schmerzen gemachte *Leben*serfahrung in Anschlag kommen", diese aber müsse „wiederum geprüft worden sein an der Erfahrung aller Erfahrungen und der Tatsache aller Tatsachen: *daß Christus Jesus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen,* **unter welchen ich der vornehmste bin**[62]. Das muß das Anfangswort und das Endwort aller Pastoraltheologie sein; es sei auch als mein Bekenntnis das Endwort dieser Blätter."

In der Durchführung hat sich das durch die 200. Wiederkehr von August Vilmars Geburtstag veranlaßte Vorhaben, auf möglichst gedrängtem Raum zusammenzufassen, was sich aus seiner „Theologie der Tatsachen" als sein Vermächtnis für uns heute erheben lasse, als weit schwieriger erwiesen, als vorauszusehen war. Gedankengänge mußten abgekürzt, wörtliche Wiedergaben eingeschränkt, Aufhellungen des Hintergrundes begrenzt, Bezugnahmen auf Gegenwärtiges unterdrückt und Zurückweisungen von Einwänden unterlassen werden, nur um in dem bewußt gesetzten Rahmen zu bleiben. Allein so aber besteht noch Aussicht, im Gemeindedienst stehende Theologen wie auch für theologische Fragen aufgeschlossene Gemeindeglieder, die nicht über die zur Vertiefung in eine ausführlichere Darstellung von Vilmars Wirken und Denken erforderliche Zeit verfügen, auf sein Vermächtnis aufmerksam werden zu lassen – in der Hoffnung, daß der Funke überspringt.

62 1 Tim 1, 15. Fettdruck im Original.

Dokumentation

Thesen zur Ökumene und Gottesdienst

Der Ev.-luth. Arbeitskreis Bibeltheologie und Kirche ist eine nicht von der Kirche eingesetzte Zusammenkunft lutherischer Laien und Pastoren aus der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), die sich zum Ziel gesetzt hat, mit der Heiligen Schrift und dem Lutherischen Bekenntnis über kirchliche aktuelle Themen zu arbeiten. Mit diesen Thesen will sie andere an ihrer Arbeit teilnehmen lassen. Der neue Vorsitzende des Arbeitskreises ist Pfarrdiakon Detlef Löhde.

I. Die eine wahre Kirche Jesu Christi und die verschiedenen äußeren verfaßten Kirchen

Wird von der „Kirche" gesprochen, so ist die geistliche Glaubensgröße der wahren „einen heiligen christlichen Kirche" von der äußeren organisierten und rechtlich-verfaßten Institution einer Kirche zu unterscheiden.

These 1

Zur wahren „einen heiligen christlichen Kirche" gehören die vom Heiligen Geist durch das Gotteswort berufenen Menschen, die von Herzen an Jesus Christus als Gottes Sohn und ihren Erlöser glauben und auf sein Wort hören.

Mt. 16, 17ff; Joh. 10, 14 – 30; Apg. 2, 41.47; 1. Kor. 1, 9;

Apostolikum mit Luthers Erklärung im Kl. Katechismus; Augsburg. Konfession Artikel VII; Schmalkaldische Artikel III, 12: „Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: Ich glaube eine heilige christliche Kirche."

Da dieser Glaube eine Sache des Herzens ist, weiß Gott allein, wer zu der einen heiligen christlichen Kirche gehört. Insoweit ist sie vor Menschenaugen verborgen; sie ist ein Artikel des Glaubens.

Joh. 10, 14.27; 2. Tim. 2, 19; 1. Kön. 19, 14ff; Luk. 17, 20f.

These 2

Nach dem Willen des Herrn Christus halten seine Jünger Gemeinschaft unter seinem Wort und versammeln sich seit apostolischer Zeit zum Got-

tesdienst. Da wird das Wort Gottes – in Gesetz und Evangelium – öffentlich verkündigt, wird getauft, absolviert und das Altarsakrament – Leib und Blut Christi unter Brot und Wein – unter gemeinsamen Gebet, Lobpreis und Gesang ausgeteilt. So wird äußerlich sichtbar, daß die Christen der „eine Leib des Herrn" sind. Diese vom Heiligen Geist gesammelte Kirche gestaltet und ordnet sich zu einer äußeren Institution.

Joh. 8, 31f; Apg. 2, 41.42; 20, 7; 1. Kor. 10, 16f; Kol. 3, 16.

Zur äußeren Gemeinde/Kirche können aber aus unterschiedlichsten Gründen auch solche gehören, die das Evangelium von Jesus Christus nicht glauben. Ungläubige Mitglieder einer verfaßten Kirche sind aber nicht Glieder der einen heiligen Kirche Jesu Christi. Deshalb kann die eine heilige christliche Kirche nicht mit der äußerlich verfaßten Gemeinde/Kirche gleichgesetzt werden.

Augsburg. Konfession Art. V, VIII; Apologie VII, § 8, § 20.

These 3

Der Herr Christus gebietet, treu an seinem Wort und in seiner Wahrheit in der Einigkeit des Glaubens zu bleiben. Durch Gottes Wort wirkt und erhält der Heilige Geist den rettenden Heilsglauben.

Die schriftgemäße Lehre des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Verwaltung der Sakramente sind die Kennzeichen der Kirche Jesu Christi.

Mt. 28, 19f; Joh. 17, 17ff; Röm. 10, 14 – 17; 1. Kor. 4, 1f; Eph. 4, 1 – 6; 1. Petr. 1, 23ff; Augsburg. Konfession Art. V.

These 4

Der Herr Christus will nicht, daß Gottes Wort verkürzt oder verfälscht verkündet oder praktiziert wird und seine Jünger dem anhängen oder nachgeben. Vielmehr sollen sie sich durch gemeinsames Hören auf sein Wort die Einigkeit im Glauben schenken lassen. Von denen, die beharrlich auf verkehrter Lehre bestehen, sollen sie sich trennen.

Dieses ist die Ursache für das Entstehen und Fortbestehen der verschiedenen (Konfessions-) Kirchen.

Mt. 7, 15; 16, 6; 24, 4.11f; Joh. 8, 31f; Röm. 16, 17; 1. Kor. 5, 7; 10, 16f; 11, 18f; 2. Kor. 6,14; Gal. 1, 6 – 9; 5, 9; 1. Tim 5,22; 2. Joh. 7.9 – 11;

Schmalkaldische Artikel, Tractatus „über die Gewalt und Oberhoheit des Papstes" § 42:

„Schwer ist es, daß man von so viel Landen und Leuten sich trennen und eine sondere Lehre führen will. Aber hier steht Gottes Befehl, daß jedermann sich soll hüten und nicht mit denen soll einhellig sein, so unrechte Lehre führen oder mit Wüterei zu erhalten gedenken."

Verworfen wird, wenn

- Trennungen aus Gründen herbeigeführt oder aufrechterhalten werden, die nicht von der Heiligen Schrift geboten sind (Schisma), vgl. 1. Kor. 1, 10 – 13, Augsburg. Konfession Art. VII;

- falsche oder verkürzte Lehre auf Dauer in Kauf genommen wird, um die äußere (organisatorische) Einheit der verfaßten Kirche bzw. Kirchen zu erhalten oder zu erreichen (Lehrpluralismus).

These 5

Die eine heilige christliche Kirche ist auch innerhalb solcher äußeren verfaßten Kirchen und Gemeinschaften vorhanden, in denen Irrtum, Verkürzung und Verfälschung der biblischen Botschaft verkündet oder geduldet werden, sofern das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders um Jesu Christi willen noch wesensmäßig verkündigt wird und dort der rettende Glaube entstehen und erhalten werden kann.

Joh. 10, 14.27; 2. Tim. 2, 19.

In solchen irrgläubigen Kirchen/Gemeinschaften wird das rettende Evangelium mehr oder weniger verdunkelt, oder es wird vom Evangelium abgelenkt, so daß dadurch Menschen verlorengehen können.

II. Gottesdienst

Das ganze Leben des Christen soll nach den Aussagen der Heiligen Schrift Gottesdienst sein (Röm. 12, 1; Kol. 3, 16f; Jak. 1, 27). Gottesdienst im engeren Sinne ist die (sonntägliche) Versammlung der Gemeinde um das Evangelium in Wort und Sakrament, unter bekennendem Lobpreis (Doxologie) zu empfangen (Apg. 2, 42; Kol. 3, 16); vgl. „Ökumenische Verantwortung" 2.1 (S. 12): „Aller Gottesdienst, der in Liturgie, Predigt und Sakramentsverwaltung der Heiligen Schrift gemäß ist, stellt uns hinein in die Eine Kirche"; vgl. „Mit Christus leben – Wegweisung für evangelisch-lutherische Christen" 1.1 (S. 11): „Solcher Gottesdienst ist Mittelpunkt allen Gemeindelebens."

These 6

Die Rechtgläubigkeit einer Kirche ist an ihrer Verwaltung der Gnadenmittel (Wort und Sakrament), die in der Fülle in ihren Gottesdiensten angeboten werden, zu erkennen ('notae ecclesiae' – Kennzeichen der Kirche). In dieser Beziehung kann nach der Heiligen Schrift nicht zwischen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung wertend unterschieden werden.

Matth. 28, 20; Eph. 4, 33ff; Augsburg. Konfession VII.

These 7

Aus der vollen Übereinstimmung im Verständnis der Gnadenmittel folgt unabdingbar Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft („Kirchengemeinschaft"). Sofern darin keine Übereinstimmung besteht, ist die Kirchengemeinschaft zu verweigern oder aufzuheben, und gemeinsame Gottesdienste sind nicht möglich.

Matth. 28, 20; Eph. 4, 3ff; Augsburg. Konfession VII und VIII; vgl. „Mit Christus leben" 1.1 (S. 11): „Solcher Gottesdienst ist Mittelpunkt allen Gemeindelebens."

III. „Ökumenische Gottesdienste"

Als „Ökumenische Gottesdienste" werden solche verstanden, die von verfaßten Gemeinden/Kirchen verschiedener Konfession gemeinsam verantwortet und organisiert werden und bei denen konfessionsverschiedene Amtsträger gemeinsam amtieren. Die bestehenden Glaubensunterschiede – die streckenweise Verkürzung oder Verfälschung des Evangeliums –, die zur Trennung und Konfessionsbildung geführt haben (These 4), werden nur noch als eine andere Frömmingskeitsform, als ein „anderer Zugang" oder als eine andere Tradition bewertet, die einem gemeinsamen Gottesdienst nicht mehr im Wege stehen sollen.

These 8

Aus Treue und Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche (Thesen 3 und 4) **und zu unserem Heil soll jeder Predigt- und Abendmahlsgottesdienst in der Einigkeit des Glaubens inhaltlich unverkürzt gefeiert werden.**

Das setzt ein gemeinsames Verständnis der Gnadenmittel (Bekenntnis) bei den Verantwortlichen und gemeinsam Amtierenden voraus (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft = Kirchengemeinschaft). Bei „Ökumenischen Gottesdiensten" wird aber das den anderen Kirchen Anstößige bewußt zurückgehalten, und mit dem gemeinsamen Amtieren wird der Eindruck einer Glaubenseinigkeit erweckt, die tatsächlich so nicht besteht.

Verworfen wird,

- andere Merkmale (Kriterien) als die Übereinstimmung im Verständnis der Gnadenmittel als Voraussetzung für gemeinsame Gottesdienste heranzuziehen,
- grundsätzlich eine verantwortliche Mitwirkung und ein Amtshandeln bei Gottesdiensten, die von oder mit Gemeinden/Kirchen verantwortet werden, zu denen keine Kirchengemeinschaft besteht,
- den Gottesdienst einer anderen Gemeinde zu empfehlen, wenn diese zu einer Kirche gehört, mit der keine Kirchengemeinschaft besteht,

- auf Grund der Mitgliedschaft in interkirchlichen Zusammenschlüssen (z.B. „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen") dort geplante gemeinsame Gottesdienste automatisch mitzuverantworten.

Anmerkung:
Ein gelegentliches Besuchen der Gottesdienste anderer Kirchen/Gemeinschaften kann eher als „Ökumenische Gottesdienste" das Kennenlernen und Verstehen der anderen fördern. In seinem eigenen Gottesdienst kann jeder sein Glaubensverständnis und sein gemeindliches/kirchliches Selbstverständnis uneingeschränkt deutlich machen.

These 9

Voraussetzung für einen gemeinsamen Gottesdienst ist die Übereinstimmung von kirchlichem Bekenntnis und praktizierter Verkündigung. Der bloße Wortlaut einer Kirchenverfassung, die sich an die Heilige Schrift und das ev.-luth. Bekenntnis bindet, garantiert bei dem gegenwärtig vorherrschenden Lehr- und Verkündigungspluralismus diese Übereinstimmung nicht.

These 10

Öffentliches Gebet, Lobpreis und Gesang, informative christliche Vorträge oder eine erbauliche Schriftbetrachtung ohne gottesdienstlichen Charakter mögen gemeinsam mit Anderen verantwortet werden, wenn diese klar auf dem Boden der drei altkirchlichen (ökumenischen) Glaubensbekenntnisse stehen.

Dabei darf jedoch nicht verborgen werden, daß aufgrund fehlender Lehreinheit keine Kirchengemeinschaft mit ihnen besteht.

These 11

In Situationen, die ein überkonfessionelles Zusammenwirken in Gottesdiensten nahelegen (z.B. bei brutaler Verfolgung und Unterdrückung alles Christlichen und im Angesicht des Todes), soll in Verantwortung vor Gott in breiter Übereinstimmung mit der eigenen Kirche gehandelt werden.

Dabei darf durch das Amtieren das ev.-luth. Bekenntnis nicht verleugnet werden. Es darf nichts laut werden, das im Widerspruch zum ev.-luth. Bekenntnis steht; falls doch, muß dem öffentlich widersprochen werden.

Zu unterbleiben hat ein Zusammenwirken mit Anderen, wenn
- örtliche/regionale Jubiläen, Volksfeste und dgl. Anlaß für „Ökumenische Gottesdienste" sein sollen,
- vor allem eine kirchliche Einheit demonstriert werden soll, die tatsächlich nicht besteht (vgl. These 4),

- der Eindruck einer gemeinsamen Amtshandlung bekenntnisverschiedener Amtsträger vermittelt wird, z.B. bei sogenannten „Ökumenischen Trauungen", sofern Unklarheit hinsichtlich der Verantwortung für die Amtshandlung aufkommt; bei Grußadressen und Gastpredigten, die kommentar- und vorbehaltlos in den Gottesdienst eingegliedert werden.

These 12

Jeder Versuch, mit nichtchristlichen, pseudochristlichen, heidnisch-religiösen oder weltanschaulichen und ideologischen Gruppen und Gemeinschaften „geistlich" zusammenzuwirken (interreligiöse Veranstaltung), ist gegen Gottes ausdrücklichen Willen.

Die ganze Heilige Schrift nimmt eindeutig Stellung gegen jedes geistliche Zusammenwirken mit Vertretern heidnischer Religionen und Philosophien (Weltanschauungen, Ideologien). Stattdessen gilt hier der Missionsauftrag Christi. Auch der „Eingottglaube" (Monotheismus) von Juden, Moslems und anderen ist keine Glaubens- und Bekenntnisbasis. Eine sogenannte „abrahamitische Ökumene" gibt es nach der Heiligen Schrift nicht. Das unzweideutige Bekenntnis zum Inhalt der drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und ihre Praktizierung, etwa mit der Taufe, sind Mindestvoraussetzung für ein gemeinsames Gebet und ein stückweise geistliches Zusammenwirken; sonst wird Christus verleugnet.

f.d.R.: Detlef Löhde, Pfarrdiakon

Von Büchern

Notger Slenczka, Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Studien zur Erlanger Theologie Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, ISBN 3-525-56293-4, 364 S., DM 118.-

Dieses umfassende Werk Notger Slenczkas (= S.) setzt im Grunde die Kenntnis des zuerst besprochenen *ersten* Bandes über die Erlanger Theologie voraus (vgl. meine Buchbesprechung in LuthBeitr 4 Jg. 1/1999, S. 70ff). Elert wird auf dem Hintergrund der sogenannten Erlanger Theologie interpretiert. Man kann schon über diese „Einordnung" unterschiedlicher Meinung sein. Von vorn herein ärgerlich sind aber solche Vorwürfe, die zum Ausdruck bringen, Elert hätte sich nicht mit den „großen Fragen" der Theologie seiner Zeit und deren Theologen auseindergesetzt (z.B. S. 16). Er habe eine „Theologie der selbstgewählten Isolation" betrieben (S. 18). Dies macht nicht nur den Abstand des Autors zum Objekt deutlich, sondern muß auch von anderer Seite hinterfragt werden. Warum erwähnen z.B. Karl Barth oder Friedrich Gogarten den Namen Elerts nicht, den sie durchaus kannten und dessen Bücher in dieser Zeit auf ihre Weise maßgeblich waren? Elert als theologischer Waldschrat? Dieses Urteil hat dieser universal gebildete Mann nicht verdient, auch nicht, daß er seine Gegner nicht zu Wort kommen ließ und keine „differenzierte Kenntnis" von Philosophie hatte (z.B. S. 21 Anm. 29).

Die Frage der **Entwicklung** Elerts muß aufgrund einer besonderen These Slenczkas (= S.) zur Sprache kommen. Recht hat S., wenn er die Kenntnis der Literatur Elerts *vor* dem Krieg als defizitär beschreibt (S. 23). Aber von den ersten Seiten an ersteht hier als großer Übervater der Elert-Rezeption der Katholik Langemeyer und dessen Urteile (S. 23, Anm. 3f.; S. 75 Anm. 7). Auch Kurt Meiers Aufsatz über Elert wird als „glänzend" gewürdigt (S. 24). Insgesamt wird wieder einmal entsprechend Elerts Theologie von seinem Gesetzes*begriff* her aufgerollt. Das sei seine „leitende Fragestellung" gewesen (S. 25). Slenczkas Darstellung beginnt hier mit dem für ihn „unglücklichen Begriff" der Realdialektik von Gesetz und Evangelium. *S. versucht zu beweisen, daß Elert von Anfang an einen Gesetzesbegriff nicht gebraucht hätte, bzw., sein Ansatz bei der allgemein religionspsychologischen Erfahrung von Angst und Vertrauen gelegen habe (S. 26ff). Der Gesetzesbegriff sei erst später „integriert" worden.* Dabei beruft sich S. zu Recht auf viele religionspsychologische Komponenten und Studien in früher Zeit. Es muß freilich auch S. dabei feststellen, daß Elert schon hier keineswegs persönliche Umbruchserfahrungen geltend machte (wie z.B. Kriegserlebnisse usw.; vgl. S. 30 Anm. 23). Erst nach 1920 hätte sich Elert - nun nach S. - mit dem Gesetzesbegriff beschäftigt (S. 32). Doch stand diese

Aufnahme nun unter dem „unglücklichen Stern" der „Apologetik". Völlig mißverstanden habe Elert in dem Kontext der Apologetik Rickert und dessen Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaften. Elert habe nach S. nicht begriffen, daß Rickert nur den „methodischen Zugang" in den Kulturwissenschaften von dem der Naturwissenschaften unterschieden habe. Elert habe neben den Naturwissenschaften einen anderen Zugang zur Geschichte gesucht. Diesen fand er schließlich in Oswald *Spenglers* Geschichtsphilosophie (S. 41ff) als „neue Lösung". S. vertritt die Ansicht, daß Elerts These von der Diastase von Kultur und Christentum dem Einfluß Spenglers zu verdanken sei. Aber auch Spengler vertrete nur – auch nach Slenczkas Darstellung (S. 46) - ein „irrationales", den Naturwissenschaften unzugängliches, Geschichtsverständnis, mit der besonderen Ausformung seines Schicksalsgedankens. Die Irrationalität des Glaubens gehe bei Elert mit der Irrationalität der Geschichte eine Allianz ein (S. 50ff). Somit wird die Aufnahme des Schicksalsgedankens durch Elert *sehr apologetisch* verstanden und interpretiert: Die Naturwissenschaften sollten nach Elert durch die Irrationalität des Seins selbst eingeholt werden (S. 55). Zwei Personen spielen dabei immer in der Elert-Rezeption eine besondere Rolle: Karl *Heim* und Rudolf *Otto*. Sollte es S. entgangen sein, daß Karl *Heim* einen sehr viel unmittelbareren Zugang zu Spengler hatte? Und *Otto* bietet doch für Elert nur den formalen Hintergrund dessen, was „Religion" als „Mysterium" des Zornes Gottes beschreibt (S. 49; 55). Auch hier ist S. der Überzeugung, daß Elert erst auf Grund der Einsichten *Spenglers* den Begriff des Zornes Gottes einführte (S. 58). Mit einigem Recht – aber durchaus im Einzelnen hinterfragbar - weist S. in diesem Zusammenhang auf Verbindungen zu *Heidegger* hin, wenn es darum geht, ein rationalistisches Weltbild durch Irrationalität „durchsichtig" zu machen (S. 61).

War bis dahin Slenzkas Darstellung einigermaßen chronologisch einsichtig, insbesondere durch seine Analyse des „Gesetzesbegriffs", so wird in diesem Buch nun (S. 61ff) wieder alles von vorn analysiert. Immer wieder betont S. die „Willensproblematik" bei Elert. Dabei meint S., daß die Unentrinnbarkeit des Autonomieanspruchs des Menschen und dessen Erfahrung *das* Thema Elerts bleibe, auch im „**Abriß des Luthertums**". In ihm sieht er den subjektiven Ansatz Elerts, der ihn mit den Erlangern verbinde (S. 71ff). In einem zweiten Anlauf beschreibt S. nun genauer die Beziehung Elerts zur „Erlanger Schule" (S. 74ff). Wieder beginnt S. ganz am Anfang des Schaffens Elerts. Hier läßt sich freilich auch spielend leicht eine Verbindung herstellen. S. stellt Elert als „Erfahrungstheologen" dar und bedauert, daß dies bisher so wenig gesehen wurde. Dabei geht S. vor allem von Elerts Schrift „Dogma, Ethos, Pathos" aus (S. 79ff). In dieser Schrift scheint freilich ein „erlebnistheologischer" Zugang zum Greifen nahe. Das „Dogma" sei nach Elert auf der einen Seite erst Produkt religiöser Erfahrung, zugleich aber auch in seinem Sachgehalt Grund des Glaubens (S. 85). In seinem „Abriß" habe Elert nun die Bildung des Dogmas aus der Erfahrung des Glaubens nachgezeichnet. Dogma sei für ihn Ausdruck der

Glaubenserfahrung. Zugleich müsse die Dogmatik das Dogma auf diese Glaubenserfahrung hinterfragen. „Dogma", so S., erscheine bei Elert als „Rekonstruktion", als „lehrhaft begriffliche Formulierung" dessen, was dem „Getroffensein" des Glaubens entspringt. Dieser Teil der Untersuchung gibt wohl sehr genau die Ansichten Elerts wieder, freilich aus dem Abstand dessen, der darin, wie nun gezeigt wird, ein Eindringen „neuzeitlicher Subjektivität" sieht und Elerts Bemühen, objektive Wahrheiten und subjektiven Zugang zu verbinden, kaum zu würdigen weiß.

Slenczka referiert dann die **„Morphologie des Luthertums"**, das als Herzstück der Darstellung Slenczkas gelten darf (S. 129ff). Der Sache nach erscheint die Rede Elerts von der „Dynamis" (= Kraft; Energie) und „Morphä" (= Gestalt; Form) freilich nicht erst mit seinem Aufsatz „Erstarrungsprinzip" gegeben (S. 130), sondern ist Grundprinzip von Anfang an, ohne daß die Worte ausgesprochen wurden. S. weist selbst auf Zusammenhänge hin. Interessant sind Slenczkas Ausführungen zur Differenz zwischen *Spengler* und Elert (S. 131ff). *Spengler* gehe es vor allem um den Erweis einer „Kulturseele" aus dem Nachweis von Struktureigentümlichkeiten (mit Teilbereich der Religion), Elert dagegen um den Beleg der „treibenden Kräfte" in der Geschichte des Luthertums (S. 132). Spenglers Geschichtssicht sei in sich geschlossene Philosophie, Elerts Rezeption Spenglers mache diese zum bloßen Interpretationsmuster mit theologischen Vorzeichen! *Wertvoll ist hier der Hinweis, daß Elert an keiner Stelle den Anspruch voller Übereinstimmung mit Spengler erhob (S. 136). Elert nimmt nach S. die „Terminologie" Spenglers auf, nicht seine Philosophie.* Er bleibe ansonsten „Erlanger Tradition" verbunden (S. 138). Für Elert sei dabei die Abgrenzung zu Troeltsch, die weit zurück führe, entscheidend. Sehr ausführlich untersucht S. den Ansatz in Elerts Morphologie und beschreibt das „Urerlebnis" bei Elert als „schicksalshaftes Scheitern an einer sittlichen Forderung", die „selbst Erfahrung Gottes als des Fordernden und des die Erfüllung der Forderung Versagenden ist" (S. 175). S. sieht darin nun eine Grundfigur Erlanger Tradition, besonders der Franks. Dabei habe Elert sicher Gedanken Luthers aufgenommen, z.B. des „Punctum mathematicum" (= sinngemäß: Reduktion des Ganzen auf einen Punkt), des „Deus absconditus" (= verborgener Gott), aber faktisch alles unter *die* These gestellt, daß letztlich die Todeserfahrung alle sittliche Autonomie des Menschen in Frage stelle. Elert wendet sich dabei gegen den deutschen Idealismus seit Kant bis hin zu Troeltsch (S. 185). Er sieht in ihm den Versuch, eine innigste Einheit mit Gott zu konstatieren, verwandt mit dem Ansatz der Mystiker. Dabei beklagt S. das Fehlen jeder „inhaltlichen Füllung" der „Forderungen Gottes", bzw. des „Gesetzesbegriffs" Elerts (S. 186). „Sünde" sei der Autonomieanspruch des Menschen selbst (S. 187). S. sieht dies auch im „Abriß" (s.o.) bestätigt. Elerts Definition, daß Sünde nicht Gesetzesüberschreitung, sondern Feindschaft gegen Gott sei, steht hier Pate (S. 189, Anm. 150). Es ist hier unmöglich, alle weiteren Beobachtungen Slenczkas wiederzugeben. Es muß jedoch kritisch bemerkt werden, daß S. mit kaum ei-

nem Wort auf Elerts „Das christliche Ethos" (oder den 2. Band der Morphologie; oder den zweiten Teil des Abrisses) eingeht, wenn er die „Unausgefülltheit" des Gesetzesbegriffs bei Elert beklagt. *Deutlich aber wird, daß sich auch nach S. Elert in dem allen zutiefst mit dem Idealismus und dessen Lösungen auseinandersetzte, dessen „Freiheitsidee des Subjekts", dessen „immanenter Weltanschauung" und diese von Luther her in ihren Aporien aufzuzeigen versuchte (S. 244).* S. sieht darin eine „Fortführung" zentraler Erlanger Fragestellungen (S. 246). Gesetz und Evangelium komme von Ihmels, das Interesse am neuzeitlichen Subjektivismus von Frank, wobei Frank seine Neuzeitkritik mit der externen Konstitution einen neuen Ichs begründete, Elert aber den Begriff des „Gesetzes" einführte (S. 248). Auch bei Elert handele es sich dabei um ein „Verfahren der Vergewisserung" (S. 250). Kritisch bemerkt S., daß Elert Kant höchst oberflächlich interpretierte (S. 251). *Dabei sieht S. in Elerts Deutung keinen Fehler, eher die Notwendigkeit weiterer „erkenntnistheoretischer" Durchdringung (S. 252).*

In einem weiteren großen Schritt analysiert S. Elerts Dogmatik **„Der christliche Glaube"** nach Aufbau und Inhalt. Zwar wollte Elert nach S. seine Dogmatik rein christologisch und nicht apologetisch aufbauen, habe dem faktisch aber nicht entsprochen (S. 256; 333f). *Auch seine Deutung des Selbstverständnisses des Menschen sei seiner Intention nach nicht „natürliche Theologie", sondern christliche Deutung – eine wohltuende, wenn auch nicht ganz treffende Interpretation (S. 256; 265).* Natürliche Existenz und Christusoffenbarung „stoßen" zusammen, *werden also nicht vermittelt (S. 259).* Die Kategorien von „Begegnung", des „Getroffen-Werdens", ja „Einschlagens", auch „rechtliche" und „militärische" Kategorien („Geltung"; „Ordnung"; „Strafbefehl"; „Gehorsam"; „Urteil") spielten für Elert als Dogmatiker eine große Rolle. Ansonsten sei seine Dogmatik gerade in der Bestimmung des Sollgehaltes, in der Frage nach dem Grund des Glaubens und Dogmas typisch für *Erlanger Tradition* (S. 264). In der Interpretation der „Realdialektik von Gesetz und Evangelium", bzw. der „Dialektik der Offenbarung" bei Elert, geht S. sehr behutsam vor. *Er sieht hier sogar eine Nähe zu Karl Barth, obwohl sich beide nicht verstanden haben (S. 270. Anm. 46).* Wieder sieht S. gerade hier Erlanger Tradition (S. 273f). Und immer wieder kritisiert er Elerts Kantinterpretation (S. 275 Anm. 52). *Wertvoll ist da der Hinweis, daß es Elert offenbar trotz aller Subjektivität seines Ansatzes nie um eine Beschreibung dessen, was Glaube psychologisch meint, gegangen sei, sondern, zumindest in seiner Dogmatik, immer um dessen Inhalt (S. 297).* Im Zuge dessen setzt S. noch etwas Wichtiges zu den Erkenntnissen aus der Morphologie hinzu: *Auch das Evangelium erscheint bei Elert als „Widerfahrnis" (S. 281). Man werde von dessen Geltungsanspruch „getroffen". So werde auch hier menschlicher Autonomie widersprochen (S. 283 Anm. 69).* Dies ziehe sich auch in der Beschreibung des „Existenzwandels" bei Elert durch. Er sei lediglich „*Herrschaftswechsel* (auch in der Rechtfertigungslehre! S. 299ff). Dabei gerät S. über Elerts Glaubensbegriff

deshalb in fast unlösbare – schon sprachliche – Aporien, weil Elert an der „Bestimmung des Glaubens" angeblich wieder nicht interessiert scheint (S. 291f). *Wie S. schon feststellte: Es geht Elert um die Inhalte des Glaubens!* S. nennt Elerts Glaubensbegriff folgerichtig „spröde" (S. 306). *Glaube* sei bei Elert nicht Gegenstand einer Analyse (S. 307). Selbst ein Begriff wie „Buße" werde bei Elert streng *als bloßes Urteil über den alten Menschen* („Todesurteil") beschrieben und die „Vivificatio", die Geburt des neuen Menschen, *zum alleinigen Akt Gottes* erklärt (S. 308f). „Rechtfertigung" sei nach Elert immer *zuerst* „rechtlich" zu verstehen, obwohl sie ganz evangelisch „Gerechtmachung" enthalte, freilich im völlig forensischen Sinne, Tötung des alten und Lebendigmachung des neuen Menschen! Mit der Übernahme des Urteils Gottes sei nach S. das Ende des Autonomieanspruchs gemeint und damit zugleich die neue Gebundenheit an Gott (S. 310). *Auch hier gilt: Der Mensch kann sich nicht selbst neu bestimmen. Sogar in der neuen Existenz als Christ müsse das Gesetz zum Ziel kommen (S. 313).* Slenczkas fundamentale Kritik an Elert läßt sich nun aber so zusammenfassen: *Auch im Evangelium habe der Mensch mit dem Gesetz zu tun (S. 332). Hier melde sich nach S. eine Übermacht des Gesetzes an, ein „Mangel an Christologie", ein zu düsterer Gottesbegriff (S. 332. Anm. 138). Alles wirke „niederschlagend", selbst das Evangelium (S. 333).* Im Vergleich zur Morphologie sieht S. auch in der Dogmatik Elerts den Kampf mit der neuzeitlichen Subjektivität bestätigt und damit allerdings ebenso die „erkenntnistheoretischen Erkenntniszusammenhänge" der Neuzeit übersehen (S. 339). S. wiederholt seine Version, Elert hätte erst an *Spengler* das „Gesetz" entdeckt (S. 341) und, daß auch im Spätwerk das Grundanliegen Elerts gewesen sei, das „genuine Anliegen der Erlanger Tradition" fortzuführen. S. faßt zum Schluß **beide seiner Werke zur Erlanger Theologie** zusammen und damit seine Sicht der sogn. „Erlanger Theologie". Dabei kommt Elert nur insofern besondere Bedeutung zu, als er in seinem subjektiven Ansatz einer abstrakten „Erfahrungstheologie" eine Absage erteilt habe (S. 346). *Freilich ist dies für S. nur Elerts Sicht der Dinge. Ihm fehlt es immer wieder an Elerts Verständnis für „erkenntnistheoretische Fragestellungen" (auch S. 353). S. meint abschließend, daß Elert gerade in der Entdeckung der Begrenztheit menschlichen Seins „neuzeitliche Subjektivität" vertreten habe (S. 353).*

Slenczkas Nachweis der späten Einführung des „Gesetzesbegriffs" bei Elert, der damit verbundenen Überlagerung dieses Begriffs durch apologetische Fragestellungen, ist der näheren Untersuchung wert. Ich halte ihn – ohne dies hier genau begründen zu wollen – für bedenklich, weil ich geschichtlich die Wirklichkeit der Tradition auch bei Elert als Altlutheraner höher einschätze als S. - Immerhin führt S. die Auseinandersetzung mit Elert auf höchstem Niveau. Seine Liebe zu Frank (vgl. LuthBeitr, a.a.O., S.71f) ist auch hier letztlich unverkennbar, sein Rückzug auf „ein Absolutes", ohne „externe Versuche, die nicht zum Ziel führen" (S. 353f). Slenczkas Interesse liegt gerade in dem Problem neuzeitlicher Subjektivität und sieht bei Elert nur die Ausweglosigkeit ei-

nes Weges, den er mit einem Aristoteleszitat am Ende kommentiert (S. 354). S. strebt auch in seiner Elert-Interpretation im Grunde eine völlig autonome und von jeder Apologie freie Form des Christentums an. **Ich kann nur die Frage wiederholen (vgl. LuthBeitr, a.a.O., S. 73): Ist dieser von Slenczka gezeigte Weg ein Weg, dem neuzeitlichen Autonomiedenken entgegenzutreten oder selbst nur Ausdruck desselben? –** Neben dieser Hauptanfrage an S. ist seine Elert-Rezeption sicher in Vielem seiner Objektivität wegen zu loben. Aber es finden sich auch Untertöne, die grundsätzlich stutzig machen. *Ich meine hier vor allem seine nicht nur unterschwellige Kritik an der „Übermacht" des Gesetzes oder Zornes Gottes bei Elert.* Es klingt bei S. alles so „niedergeschlagen", wie es bei Elert durchaus *nicht* klingt! Im Gegenteil hat Glaube für Elert viel mit Triumph und Sieg zu tun, freilich gegen die Erfahrung des Gesetzes. Hier bieten sich noch ganz andere Fragestellungen, als S. sie behandeln konnte! Einzelne Anfragen müssen außerdem erlaubt sein: Vielleicht ist es gut, wenn man Elerts Frühwerk wirklich unter „apologetischem" Gesichtspunkt beurteilt und nicht, weil es „apologetisch" orientiert war, vergewaltigt! Denn Elert war zu der Zeit in Erlangen „Apologetiker"! Erscheint der „Schicksalsbegriff" auch bei Spengler, vor allem von Nietzsche her umfassend gedeutet? Wunderbar ist die Weitsicht S. im Blick auf die philosophischen Bezüge Elerts. Er hält sich wohl gerade darum fern von solchen Pauschalisierungen, wie Schicksal = Nazi, oder Erfahrung = Natürliche Theologie, Kerygma = Bultmann; Glaube = Schleiermacher. Seine Analyse bedeutet gerade deshalb sicher in ihrer kritischen Art und der Unmenge von Fragezeichen an Elert einen Fortschritt in der Elert-Rezeption. Man wird nicht an ihr vorbei gehen können, gerade weil sie von der Kenntnis des philosophischen und theologischen Umfelds Elerts nur so strotzt. *Dies nimmt freilich nicht selten Züge an, die für den, der Elerts Theologie kennt und liebt, in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie, ans Unerträgliche grenzen.* Muß jedesmal behauptet werden, Elert hätte Rickert, Kant, Ritschl, Troeltsch, Barth und andere nicht verstanden und dies aus „erkenntnistheoretischem" Blickwinkel? Vielleicht hat Elert in diesen sehr erkenntnistheoretischen Fragestellungen mehr gesehen als wir es heute tun? Vielleicht haben die Philosophen auch mehr damit gemeint, als es S. wahrhaben will. Es kann jedenfalls dies alles nicht nur „Mißverständnis" sein – und wenn es das ist, dann ein solches, in dem sich die Kontrahenten nur zu gut kannten. - Zurück zu Slenczkas Hauptanliegen: Elert steht in der Tradition Erlanger Theologie, wenn es jemals eine solche als „einheitliche Größe" gegeben hat. Aber er setzt sich schon entscheidend von ihr ab. *Gerade darin liegt nun aber wohl für S. Elerts Fehler und sein Verhängnis, der darin ein Sich-abhängig-Machen apologetischer Prägung von äußeren Instanzen entdecken will, wie es sich in der neueren Erlanger Theologie ankündigte.* Für mich liegt dagegen darin der Aufbruch zu echtem Luthertum in einer sich autonom gebenden Welt. So werden Luthers biblische Einsichten weiter vertreten. – **Ist Elert der neuzeitlichen Subjektivität selbst erlegen, dann waren es erst recht**

Frank und all die anderen, die in oder außerhalb Erlangens wohnten oder lehrten, nicht nur damals, sondern bis heute!

Dieses Buch ist sicher nur für den zu empfehlen, der sich mit Elert verbunden oder auch von ihm abgestoßen fühlt. Es setzt große Kenntnis der Theologiegeschichte, aber auch der Philosophiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts voraus, führt aber auch in die Probleme ein. Zuerst müßte allerdings Elert selbst gelesen werden. Es lohnt sich immer noch. Das zeigt auch dieses Buch.

Thomas Junker

Karl-Heinz Selge, Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie (= Annotationes in ius canonicum. Bd. 12), Peter Lang, Frankfurt/M., Berlin, New York, Paris, Wien 1999, ISSN 0946-9176 – ISBN 3-631-34425-2, 402 S., DM 138.–

Daß keineswegs nur Differenzen in der Lehre, sondern ebenso, wenn nicht sogar erheblich mehr, Differenzen im Leben und Handeln kirchentrennend sein können, ist zwar durchaus im Alltag bekannt, theologisch ist das jedoch nur wenig erforscht. Im Blick auf die Ehe gibt es zwar viele Untersuchungen und Vorschläge für die Behandlung sog. Konfessionsverschiedener Ehen. Doch daneben steht das weite Feld unterschiedlicher Eheauffassungen, ganz zu schweigen von dem, was inzwischen in vielen evangelischen Kirchen auch amtlich zu „eheähnlichen" Verhältnissen proklamiert und praktiziert wird. Das steht trennend nicht nur zwischen verschiedenen Kirchen, sondern auch in ihnen. Ökumenisch sind daher keineswegs nur Trennungen der Vergangenheit zu bewältigen. Es gibt vielmehr zahlreiche neue Trennungen, auch wenn diejenigen, die sie provozieren, das als gesellschaftlichen Fortschritt, neue wissenschaftliche Erkenntnis etc. proklamieren, während diejenigen, die dem widersprechen, als rückständig disqualifiziert werden. Von der Ehe aber gilt: „Denn ob's wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen ertichtet oder gestiftet" (BSLK 529, 32-34). Von altersher ist die Ehe der Schnittpunkt von weltlichem und göttlichem Recht, damit natürlich auch Ansatzpunkt für viele Konflikte.

Das vorliegende Buch ist die Dissertation eines römisch-katholischen Theologen an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. Der Gegenstand der Untersuchung ist jedoch in der Fülle von Problemen und Materialien nicht ganz einfach zu erfassen. Denn zum einen geht es um die Geschichte des kirchlichen Eherechts; es handelt sich um eine in erster Linie kanonistische Untersuchung. Zum anderen geht es um die geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen in der Eheauffassung, und auf diesem Hintergrund bewegen sich schließlich die jeweiligen kirchlichen Entscheidungen. Daß sich dies keineswegs nur in Differenzen zwischen rö-

misch-katholischer und evangelisch-katholischer Kirche abspielt, zeigt der Hinweis auf das nach Abschluß der Arbeit (1998) erschienene umstrittene Hirtenschreiben der drei Diözesanbischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Walter Kasper, Karl Lehmann und Oskar Saier, zur kirchlichen Rechtsstellung, bes. der Sakramentszulassung von wiederverheirateten Geschiedenen (9f). Ein aufschlußreicher Ausschnitt aus einem Pressegespräch mit Kardinal Ratzinger vom 4.Februar 1998 über die süddeutsche Erklärung bildet als „Anhang" zu dem Quellenverzeichnis den Anfang des Buches. Um die höchst verwickelte Problemlage zu erfassen, muß man sagen: Die Kirchen stehen gemeinsam vor den gesellschaftlichen Forderungen und faktischen Veränderungen in der Eheauffassung und im weltlichen Eherecht, doch sie reagieren darauf in unterschiedlicher Weise.

Auf diesem Hintergrund steht nun das „erkenntnisleitende Interesse" der Untersuchung das man besser zitiert: ... „Die Ausarbeitung eines wesentlichen, gnadentheologisch bestimmten Aspektes von dem, was die Ehe für die Brautleute zu einem gottgestifteten, interpersonalen Lebensbund werden läßt, also was – aus katholischer Verantwortlichkeit heraus formuliert – die ‚sakrale Unauflöslichkeit' als Proprium christlichen Eheverständnisses ausmacht: In diesem Sinne erscheint u.U. ‚eine Weiterentwicklung der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe durch eine tiefere Erforschung der Begriffsinhalte des Sakramentes ... nicht ausgeschlossen'" (11). Methodisch wird bei diesem Bemühen um einen Konsens zwischen den Kirchen und mit der Gesellschaft so verfahren, „daß diejenigen Aspekte dargestellt werden, die in den jeweiligen katholischen bzw. lutherischen kontroverstheologischen Extrempositionen jeweils ausgeblendet sind" (8).

– I –

In der Materialauswertung holt die Untersuchung sehr weit aus, doch das geschieht mit systematischer Konsequenz. Den Ausgangspunkt bildet das „Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung in der gemeinsamen theologisch-kirchlichen Tradition des Abendlandes" mit der Unauflöslichkeit der Ehe im Zeugnis des Neuen Testaments. Die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise der neutestamentlichen Texte führt zu der bezeichnenden Feststellung, „daß *Jesus* bereits die Scheidung, nicht erst die Wiederheirat als dem Willen Gottes widersprechend bezeichnet" (36). Doch ebenso liest man: „... bei Matthäus ist das ‚Faktum der Ausnahme im Grundsätzlichen' festzustellen. Wenn dies auch ‚lediglich' für ganz bestimmte, eng abgegrenzte Fälle bezeugt ist, so wird doch der auf diese Weise angestellte Versuch des Gemeindeleiters deutlich, die ethische Weisung des Herrn angesichts der Bedingtheiten der Weltwirklichkeit soweit wie menschenmöglich einzulösen". Es geht also „um eine die gegenwärtige Problematik in den Blick zu nehmende, verantwortete, stets auch kulturgeschichtlich bedingte Auslegung der Weisung *Jesu*, die das lebendige Element der Dynamik in sich trägt" (35). Damit wird die in der Exe-

gese vorherrschende Argumentationsfigur aufgenommen, an der sich mit aller Deutlichkeit der bekannte, indes nie eingestandene Subjektwechsel zeigt: An die Stelle des redenden Herrn tritt der Gemeindeleiter bzw. die Gemeinde. Das richtende und rettende Wort Gottes wird überführt in die Anpassung der Gemeinde an die sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse. Hier liegt das Kernproblem nicht nur dieser Untersuchung, sondern der ganzen theologischen Diskussion um diese, allerdings auch um andere Kontroverspunkte in Theologie und Kirche. – Der Hinweis, daß „*Jesus* nämlich keine disziplinären Maßnahmen hinsichtlich der Lösung bestimmter Konfliktsituationen erlassen" hat, zielt natürlich auf das kanonische Recht und die Bußpraxis. Völlig übergangen wird jedoch das Gericht Gottes (vgl. Mt. 5,30) nach dem Maßstab der Gebote und daher auch durchweg Umkehr und Vergebung. Auch das ist bezeichnend für die weitverbreitete Abwendung von der Wirkung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium und für die Hinwendung zu Vermittlung in die sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse. Um es treffender zu sagen: Es geht nicht um das Gericht Gottes und die Rettung daraus, sondern um das Gericht der öffentlichen Meinung, das man fürchtet.

Was sich hier bereits in Ansatz und Methode der Untersuchung zeigt, ist keineswegs dem Verfasser allein anzulasten. Vielmehr repräsentiert diese Untersuchung das, was vorherrschende Ausrichtung in der heutigen Theologie auch im Konsens zwischen evangelischen und katholischen Theologen ist.

– II –

Für die historischen Teile zu Mittelalter und Reformation war natürlich ein sehr umfangreiches Material auszuwerten. Verf. ging es unter seiner vorgegebenen Fragestellung darum, die Auseinandersetzung zwischen Kopulations- und Konsenstheorie vorzuführen, in der sich die Auffassung durchgesetzt habe, daß nicht der Vollzug sondern das Versprechen die Ehe begründet. Damit ergab sich die Möglichkeit, Ehe als Vertrag und damit auch ihre Unauflöslichkeit rechtlich zu sichern.

Den Abschnitt über Luthers Eheverständnis (77-143) kann man nur bewundern, wenn man vor Augen hat, wie widersprüchlich im Licht heutiger Auseinandersetzungen die einschlägige Literatur dazu ist. Verf. zitiert immer wieder Quellen und hebt dabei nachdrücklich hervor, daß mit dem „weltlichen Ding" die Eheauffassung keineswegs säkularisiert wird, sondern daß Luther auch die prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe vertreten hat. Er zeigt vor allem auch mit Ernst Kinder, daß für Luther die Kirchenbuße in Ehefragen als eigentliches Ziel „die Vergebung und Wiederversöhnung" hat (122). „Jedenfalls ist der Ehewille des gläubigen evangelischen Christen aufgrund seiner personalen Verantwortung gerade nicht dahingehend bestimmt, selbst zu entscheiden, wann die Ehe ein Ende findet, sondern er wird seine personale Verantwortlichkeit gerade darin entdecken, die Ehe in ‚gottunmittelbarer Eigenständigkeit', d.h. als einen von Gott gestifteten und insofern ihm vorgegebenen Lebensbund anzuerken-

nen und von hierher gewiß sein, daß sein Leben im Vertrauen auf Gottes Verheißung gelingt (vgl. Röm. 8,28)" (127). Um so schärfer wird der Gegensatz, wenn Verf. am Ende dieses Abschnitts darauf hinweisen kann, wie im Zeitalter der Aufklärung „das Vertragdenken in das Eheverständnis Einzug" hielt. „Die Ehelehre *Luthers*, wonach Ehe ein von Gott den Eheleuten vorgegebener Lebensstand ist, trat in den Hintergrund. Ehe wurde nun von einigen protestantischen Theologen zu einem frei kündbaren Kontrakt erklärt", was dann auch zu zwischenkirchlichen Konflikten um das absolute Wiederverheiratungsverbot der katholischen Kirche führte (142).

Bei der Auswertung historischen Materials kann natürlich immer wieder auf Lücken oder Deutungsunterschiede hingewiesen werden. Eins überrascht jedoch: Auf die gemeinsamen kirchlichen Bemühungen um eine einheitliche und verbindliche Formpflicht für die Ehe, wie sie im „Decretum Tametsi" des Trienter Konzils (1563) und gleichzeitig von protestantischen Fürsten wie z.B. in der „Christlichen Eheordnung" 1563 von Kurfürst Friedrich in der Pfalz und anderswo eingeführt wurde, wird leider nicht eingegangen. Diese kirchlichen Bestrebungen ergaben sich aus den verheerenden sozialen Problemen, die dadurch entstanden, daß Ehen ohne rechtliche Form nicht beweisbar waren, wenn der Ehepartner, meist die Frau mit Kindern, verlassen wurden. Zum andern stellt sich in diesem Zusammenhang auch die heute wieder aktuelle Frage, ob biblisch z.B. 1.Kor. 6,16 der Vollzug der Ehe als ehekonstituierend anzusehen ist. In diesem Zusammenhang gehört übrigens auch die Rechtsform des Konkubinats als Ehe auf Zeit und unter dem sozialen Stand, die nach dem unter dem Kaiser Augustus erlassenen Gesetz „Julia et Poppea" dazu dienen sollte, vor allem eine Ausbeutung von Frauen zu verhindern. Die Ablehnung dieses Konkubinats durch die christliche Gemeinde ging davon aus, daß Ehevollzug ehekonstituierend ist, daß es daher um die Unauflöslichkeit der Ehe geht. In der heutigen Diskussion um die rechtliche Anerkennung und Sicherung nichtehelicher Verhältnisse sind diese Sachverhalte offenbar völlig in Vergessenheit geraten.

-III-

Die vergleichende Untersuchung neuerer Ordnungen und Erklärungen zu Ehe und Ehescheidung beider Kirchengemeinschaften ist der Zielpunkt der Untersuchung. Allerdings zeigt sich hier besonders für die evangelisch-lutherische Seite eine ganz erhebliche Schwierigkeit, nicht nur in der Auswahl, sondern in der Bewertung der Dokumente. Zunächst ist man überrascht von der Feststellung: „... daß die neueren Ordnungen das Prinzip der Unauflöslichkeit eindringlicher betonen als die Verlautbarungen älteren Datums" (144). Das ist gewiß zutreffend, wenn man die aus der Zeit des Kirchenkampfs stammenden „Lebensordnungen" vor Augen hat, und dazu gehört auch „Die Ordnung des kirchlichen Lebens der Vereinigten-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 27. April 1955", die der Verfasser als Ausgangspunkt und als Kriterium für alles

weitere verwendet (145). In der Tat und das ist mit vielen synodalen Verlautbarungen und kirchlichen Erklärungen aus der Zeit des Kirchenkampfs zu belegen, hat die Bekennende Kirche gerade in einer Zeit des sittlichen Verfalls bis unmittelbar zum Kriegsende ihre Verantwortung für die Unauflöslichkeit und Unverbrüchlichkeit der Ehe von Pfarrern, von Gemeindegliedern und in der Gesellschaft nachdrücklich wahrgenommen.

In einer Fußnote werden zwar andere Dokumente aus den letzten Jahren erwähnt wie z.B. die „Leitlinien des kirchlichen Lebens" der VELKD von 1997 sowie das Diskussionspapier der Rheinischen Landessynode von 1996 über „Sexualität und Lebensformen – Trauung und Segnung", das damals zur Erarbeitung von Stellungnahmen an die Gemeinden versandt worden ist. Allerdings wird überhaupt nicht erkannt, was in diesen Dokumenten terminologisch und methodisch geschieht, wenn z.B. die Ehe lediglich als „Leitbild" verstanden wird und wenn durch Umfragen plebiszitär Meinungen zu Ehe und eheähnlichen Partnerschaften aller Art gesammelt werden. Das erklärte Ziel aller dieser Erklärungen aber ist, die bisherigen Lebensordnungen entsprechend den gesellschaftlichen Veränderungen in den Verhaltensweisungen aufzuheben[1]. Als Glied einer evangelischen Kirche kann man dem Verf. nur dankbar sein, daß er so eindringlich in Erinnerung ruft, was einmal in der Bindung an das Wort Gottes der Heiligen Schrift und in der Verantwortung auch gegenüber der Gesellschaft bezeugt worden ist. Doch – vermutlich während der Ausarbeitung des Manuskripts – haben sich hier erhebliche Veränderungen vollzogen, die nicht nur Zufälliges, sondern Grundsätzliches im Verständnis der Ehe nach ihrer göttlichen Einsetzung und Ordnung betreffen, von der gelebten Wirklichkeit ganz zu schweigen. Vielleicht gehört jedoch auch dies zu den „Extrempositionen", die nicht berücksichtigt werden.

Für die römisch-katholische Seite wird das Eheverständnis herausgearbeitet, wie es nach Meinung des Verf. seit dem Vaticanum II formuliert wurde und sich durchgesetzt hat. Es besteht, kurz gesagt, in einer Öffnung zur „Weltwirklichkeit", bei der man sich nicht mehr „auf die absichernd-defensive Vertragskonzeption zurückziehen muß" (226), sondern die Ehe wird als Geschenk Gottes, als Bund und mithin eingefügt in die Gemeinschaft von Christus und Kirche (Eph 5) aufgefaßt. So heißt es in der Pastoralkonstitution des Vaticanum II, „Gaudium et Spes": „... dieses heilige Band unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Gatten und der Nachkommen sowie auf das Wohl der Gesellschaft nicht mehr menschlicher Willkür, Gott selbst ist Urheber der Ehe" (228).

1 Vgl. hierzu: Reinhard *Slenczka,* Günter R. *Schmidt,* Zur Krise des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes. In: Kerygma und Dogma 14, 1995, 160ff; KNA Ökumenische Information Nr. 4, 16.1.1996, 5ff. Sowie *Dies.*, Dogmatische Stellungnahme zu dem Entwurf für „Leitlinien des kirchlichen Lebens" der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. In: idea-Dokumentation: Wie sollen Christen heute leben? 7/98, 7 ff.

-IV-

Das Ergebnis aus dem Bemühen, einen ökumenischen Konsens zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Eheauffassung zu formulieren, läuft auf die Feststellung hinaus, daß man durchaus die „absolute Unauflöslichkeit der vollzogenen Christenehe" festhalten, aber doch zugleich die „Realität der Scheidung" theologisch und kirchenrechtlich bewältigen muß. Die evangelische Haltung und, mit kurzen Hinweisen erwähnt, auch die ostkirchliche „Oikonomia-Praxis"sollen damit theologisch gerechtfertigt und der römisch-katholischen Kirche anempfohlen werden.

Daß sich gegen diesen Versuch von den bewußt ausgeschlossenen „Extrempositionen" her erhebliche Einwände ergeben, muß nicht besonders betont werden. Die Bedenken des Rezensenten setzen jedoch bereits bei der Grundsatzentscheidung ein, nach der die Geltung und Wirkung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium nicht den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext bestimmt, sondern gerade umgekehrt durch diesen bestimmt wird. Kardinal Ratzinger hat in dem zitierten Interview zu Recht darauf hingewiesen, daß wir es mit einer Welt zu tun haben, „in der sozusagen das Kalkül des Auseinandergehens – also ein nichtchristliches Konzept von Ehe – das Normale und Natürliche geworden ist" (CXXXII). Die entscheidende Frage für Kirche und Theologie ist keineswegs, wie man die unbestreitbaren Eheprobleme bewältigt, sondern wie wir die heilsame Ordnung Gottes für die Ehe in einer gefallenen Welt bezeugen. Für das an Gottes Wort gebundene Gewissen kann es ja niemals darum gehen, die Sünde zu rechtfertigen, indem interpretierende Auswege gesucht werden. Danach freilich, daß unter der Anklage des gerade hier eindeutigen und unveränderlichen Wortes Gottes Gewissen unruhig werden können, fragt offenbar niemand, wenn die Forderungen der Zeit über die Ewigkeit des Wortes Gottes gestellt werden.

Reinhard Slenczka

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

Professor em. Dr. Peter Hauptmann	Carl-Benz-Weg 1 88662 Überlingen
Professor Dr. Reinhard Slenczka	Maza Pils Iela 4 1050 Riga, Lettland
Pfarrdiakon Detlef Löhde	Bachstr. 22 30880 Laatzen (Rethen)

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 5. JAHRGANGS 2000

AUFSÄTZE

S. Meier: „Damit das Lob Gottes nicht verstumme auf Erden …“ – Kirchenmusik und geistliche Musik – 3

A. Eisen: Mit Lust und Liebe singen: Popularmusik und Gemeindegesang? 31

J. Diestelmann: Wort und Sakrament als Aufgabe des Predigamtes im Sinne von CA V 87

T. G. Hardt: Hat Rom die Lehre von der Messe geändert? 102

G. Martens: Die Adiaphora als theologisches Problem. Ansätze einer Hermeneutik von FC X 117

G. Kelter: Das notvolle Bekenntnis der „Notsynode“ 128

G. Martens: Hermann Sasse und die römisch-katholische Kirche 171

R. Steiger: „In Jesu Armen nehmt Erbarmen“ Der Actus Crux in der Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach 197

A. Wenz: „Verbindliches Zeugnis“? – Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-römischen Dialog 239

G. Kelter: Der moderne Ökumenismus als Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen? 268

P. Hauptmann: August Vilmars Vermächtnis 277

UMSCHAU

J. Junker: Schriftgemäße Bibelübersetzung? 80

T. Junker: „Sterbende Gemeinde“? 162

BEIHEFT 2

GEBLIEBEN IST, WAS LEBT UND TRÄGT
Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands

J. Vanags: „Das Wort sie sollen lassen stahn“. Die Bibel als Lebensfundament im System des Sozialismus und heute. 5

I. Zalite: Die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands von 1944-1990 ... 16
L. Straume: Vom Widerstand zur Erneuerung ... 44

REZENSIONEN

T. Junker: S. Holthaus, Trends 2000. Der Zeitgeist und die Christen ... 62
H. Günther: E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens ... 65
A. Wenz: U. Asendorf, Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535-1545) ... 69
P. Hauptmann: R. Thöle (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie ... 72
K.-H. Kandler: T. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede ... 76
G. Kelter: C. Meves, Das ABC der Lebensberatung ... 78
W. Rominger: O. Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament ... 135
A. Eisen: G. Wachler, Bibel und Bekenntnis ... 139
H. Günther: U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD) ... 142
G. Martens: O. Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt ... 144
A. Wenz: Henning/Lehmkühler, Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen ... 149
A. Wenz: H. G. Link, Bekennen und Bekenntnis ... 150
A. Wenz: J. Baur, Das reformatorische Christentum in der Krise ... 154
J. Diestelmann: E. Volk, Dr. Pommer – Johannes Bugenhagen ... 157
K.-H. Kandler: W. Sommer, Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit ... 158
A. Wenz: M. H. Jung, Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon ... 225
A. Wenz: G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik ... 229
T. Junker: U. Siemon-Netto, Der erfundene Luther ... 231
T. Junker: N. Slenczka, Selbstkonstitution und Gotteserfahrung ... 306
R. Slenczka: K.-H. Selge, Ehe als Lebensbund ... 312

DOKUMENTATION

Thesen zur Ökumene und Gottesdienst ... 300

Theologische Fach- und Fremdwörter

Apologie = Verteidigung, Rechtfertigung – **Aporie** = Ratlosigkeit, Verlegenheit – **Applikation** = Anwendung, Anbringung – **Axiomatisierung** = zur absolut gültigen Wahrheit machen, die keines Beweises bedarf – **charakter indelebilis** = unauslöschliches Merkmal – **claritas scripturae** = Klarheit, Helligkeit der Heiligen Schrift – **Credo** = „ich glaube", Glaubensbekenntnis – **Dämonologie** = Lehre von den dämonischen Mächten – **Dekalog** = die Zehn Gebote – **Depositum** = das Hinterlegte, Verwahrte – **Diastase** = Spaltung, Trennung – **distinkt** = klar, deutlich abgegrenzt – **Ekklesiologie** = die Lehre von der Kirche – **Eschatologie** = Lehre von den letzten Dingen – **Exegese** = Auslegung – **forensisch** = richterlich, gerichtlich – **Gnoseologie** = Erkenntnislehre, Erkenntnistheorie – **hermeneutisch** = der Lehre von der Auslegung gemäß – **infallibel** = unfehlbar – **kanonistisch** = nach den Regeln des röm.-kath. Kirchenrechtes – **Konvergenz** = Übereinstimmung von Meinungen, Zielen – **ministerium verbi** = Amt des Wortes (Predigtamt) – **Morphologie** = Wissenschaft von den Gestalten und Formen – **mortificatio** = Abtötung – **Omnipotenz** = Allmacht – **ostinat** = beharrlich, beständig, wiederholt – **Pauperismus** = Verarmung, Verelendung, Massenarmut – **Philologe** = Sprach-, Literaturwissenschaftler – **plebiszitär** = einer Volksbefragung, -abstimmung entsprechend – **postulieren** = fordern, zur Bedingung machen – **Relevanz** = Wichtigkeit, Erheblichkeit – **Revitalisierung** = Wiederbelebung – **Rezeption** = Aufnahme, Übernahme – **Schisma** = Kirchenspaltung (aus kirchenrechtlichen Gründen) – **Signifikationshermeneutik** = Auslegungslehre, wonach der Sinn jenseits des Wortlautes liegt – **simul iustus et peccator** = zugleich gerechtfertigt und Sünder – **sola scriptura** = allein die Schrift – **soteriologisch** = der Lehre von der Erlösung gemäß – **Suffizienz** = das Ausreichen der Hl. Schrift – **testimonium internum** = inneres Zeugnis – **theonom** = unter Gottes Gesetz stehend – **Transmission** = Kraftübertragung – **verifizierbar** = nachprüfbar – **viva vox (evangelii)** = die lebendige Stimme (des Evangeliums) – **vivificatio** = Lebendigmachung, Auferstehung

Theologische Abkürzungen in dieser Ausgabe

ACK = Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
BSLK = Bekenntnisschriften der Ev.-Luth. Kirche
CA = Confessio Augustana (Augsburgisches Bekenntnis)
DV = die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum"
GE = „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"
LV = „Lehrverurteilungen – kirchentrennend"
LWB = Lutherischer Weltbund
ÖAK = Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen
VZ = „Verbindliches Zeugnis"

Lutherische Beiträge

Beihefte

Nr. 1 KLEINSTE SEELEN RETTEN

Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte
Thomas Junker
41 S., kartoniert, 14,8x21 cm;
ISBN 3-8614-176-0 DM 6.80

Nr. 2 GEBLIEBEN IST, WAS LEBT UND TRÄGT

Stimmen aus der Ev.-Luth. Kirche Lettlands
(Herausgeber: Johannes Junker)
59 S., kartoniert, 14,8x21 cm;
ISBN 3-86147-207-X DM 7.80

Zu beziehen durch:
Verlag der Lutherischen Buchhandlung
Heinrich Harms, Martin-Luther-Weg 1,
29393 Groß Oesingen

Man kann nicht mit einem kecken Sprunge aus der heiligen Schrift in die Reformation und in die Ev. Kirche hineinspringen; es muß, was von der Kirche erlebt ist, miterlebt werden.

August Vilmar

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

C. Horwitz:	Anpassung – geistlicher Sprengstoff aufgezeigt aus der Königsgeschichte Israels
T. Junker:	Zur Frage der Abendmahlszulassung in der SELK im Kontext des Allgemeinen Pfarrkonvents von Hofgeismar 1989
H. Hildén:	Der Geist und das Wort
J. Junker:	Arno Lehmann: Pionier für afroasiatische christliche Kunst
W. Rominger:	Geistgewirkt und deshalb trefflich. Luthers Beurteilung des Islam
E. Abate:	Das Ringen um die Rechtfertigung durch den Glauben im afrikanischen Kontext

Rezensionen:

R. v. Poser:	Rudolf Schäfer, Kirchenausstattungen
H. Obst:	Apostel und Propheten der Neuzeit
T. Sundermeier/V. Küster:	Die Bilder und das Wort
R. Ahonen:	Evangelisation als Aufgabe der Kirche
T. Johansson:	Reformation huvudfrågor och arvet från Augustinus u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Am Hohen Tore 4A, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/80 82 16

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Im Dorfe 4, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
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: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Gr. Oesingen
5. Jahrgang 2000 – ISSN 0949-880X