

N12<522390159 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

1

These

Lutherische Beiträge

9.10

2004/2005

Nr. 1/2004

ISSN 0949-880X

9. Jahrgang

Aufsätze:

- A. Eisen: Die Lehre von der Wiederkunft Christi 3
- H.-L. Poetsch: Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden 19

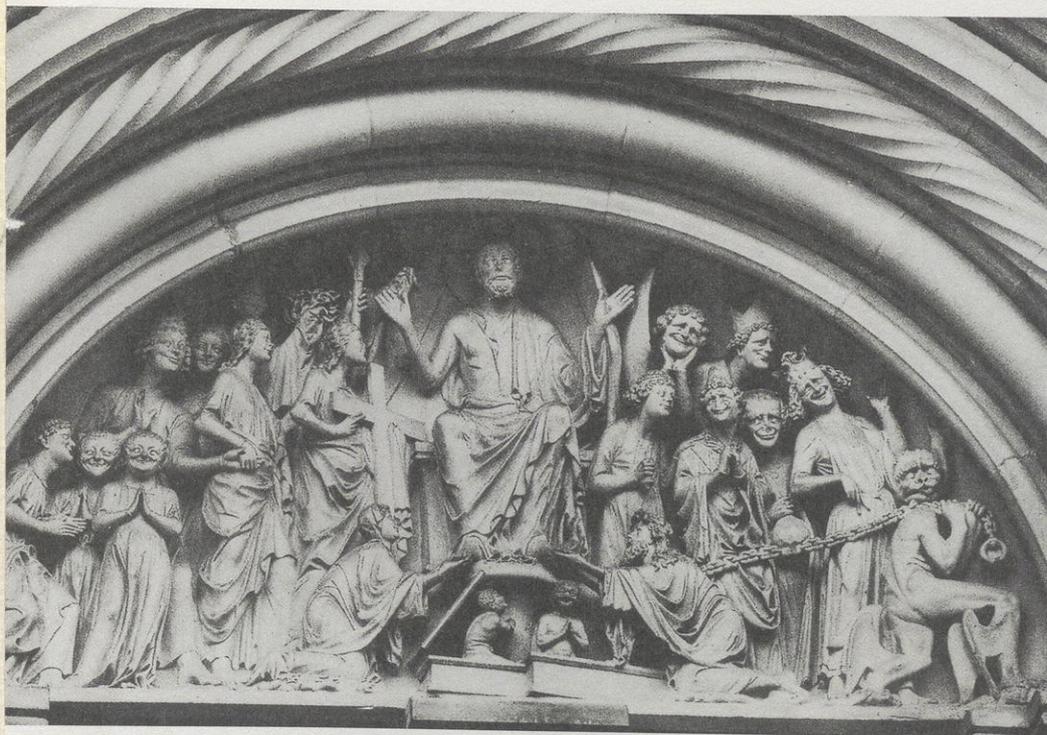
Ohne T

Dokumentation:

- 18 Thesen zu den modernen Bibelübersetzungen 32

Umschau:

- G. Kelter: Die Dummheit ist weiblich... Die Klugheit aber auch 36



206082

ZA 9317

310

Inhalt

	<u>Aufsätze:</u>	
A. Eisen:	Die Lehre von der Wiederkunft Christi	3
H.-L. Poetsch:	Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden	19
	<u>Dokumentation:</u>	
	18 Thesen zu den modernen Bibelübersetzungen	32
	<u>Umschau:</u>	
G. Kelter:	Die Dummheit ist weiblich... Die Klugheit aber auch	36
	<u>Rezensionen:</u>	
A. Eisen:	T. Laato, De ignorantia Christi	43
S. Zülsdorf:	M. Liebelt, Frauenordination	44
E. Koch:	J. Diestelmann, Joachim Mörlin: Luthers Kaplan	45
J. Junker:	H. Wennemuth, Vom lateinischen Hymnus zum deutschen Kirchenlied	47
C. Horwitz:	A.-E. Buchrucker, Eine andere Kirche – eine andere Liturgie	48
W. Höhn:	M. Fuhrmann, Bildung	49
M. Vaahtoranta:	J. Wirsching, Allah allein ist Gott	51
K.-H. Kandler:	E. Lohse, Paulus	55
A. Wenz:	M. Roth, Sinn und Geschmack für Endliche	57
A. Wenz:	M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland	60
J. Junker:	G. Herrmann (Hg.), Auf dein Wort	65



Zum Titelbild

Das Jüngste Gericht als Relief (entstanden um 1230). Tympanon über dem Fürstenportal am Dom zu Bamberg. Zur Rechten des von Engeln umgebenen Weltenrichters über sich öffnenden Gräbern zweier Auferstehender nahen sich die Erlösten: Eine weibliche Gestalt zieht einen König nach sich; davor eine frisch-fromm-fröhliche Kindergruppe. Zur Linken schleppt ein Teufel eine widerstrebende Schar von Verdammten mit einer schweren Kette fort. Auch auf dieser Seite ein König. Verzweifelt geht er einem Wucherer, einem Bischof und einem Priester voran. Die Freude einerseits und das Grauen andererseits auf den Gesichtern kennzeichnen den Realismus der Ewigkeit. (Quelle: Yves Christe, Das Jüngste Gericht – Abb.162, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2001, Vgl. Rezension in LUTHERISCHE BEITRÄGE 3/2002, S. 209).

J.J.

ZA 9317 - 9/10

Eschatologie

Andreas Eisen:

Die Lehre von der Wiederkunft Christi – in der gegenwärtigen Dogmatik

1. Von der Wiederkunft Jesu Christi

Die Wiederkunft Jesu Christi ist das Herzstück christlichen Glaubens. Das Wort selbst wird man zwar vergeblich in der Bibel suchen, doch die Sache begegnet überall im Neuen Testament. Die Auferstehung Jesu von den Toten weist auf die Verwandlung und Vollendung der Welt hin am Jüngsten Tag, wenn Jesus wiederkommen wird in Herrlichkeit. Diese Aussagen bilden eine unauflösliche Kette, deren letztes Glied die Wiederkunft Christi ist. Löst man dieses letzte Stück heraus, wird alles andere hinfällig. Das große Auferstehungskapitel des Apostel Paulus (1.Kor. 15,57) endet mit den jubelnden Worten: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus!“ Es geht also im Glauben an die Wiederkunft um die Vollendung, um das Ziel des Glaubens. So wurde die Lehre von der Wiederkunft Jesu Christi immer als ein Teilgebiet der Lehre von den letzten Dingen behandelt. In der älteren lutherischen Dogmatik wurde sie zusammen mit den Lehren über Tod, Auferstehung, Gericht und Weltvollendung unter dem Titel „De novissimis“, „De extremis“ (= Von den letzten, äußersten Dingen) o.ä. abgehandelt. Von A. Calov stammt dafür die begriffliche Prägung „Eschatologie“.¹ Diese Bezeichnung ist heute allgemein in der Theologie üblich, hat jedoch keine klaren inhaltlichen Konturen. Es kam im Lauf der Geschichte zu einer allmählich zunehmenden Verflüchtigung seiner Inhalte. Der Begriff Eschatologie wurde immer allgemeiner verwendet. Im 20.Jahrhundert drang er in die Philosophie und Geschichtsphilosophie ein.² Eine zunehmende Sprachverwirrung griff um sich, auch in der Dogmatik. Hier wurden die Inhalte der Eschatologie zunehmend aufgegeben. Von der Exegese her wurde die Frage nach der Eschatologie zwar erneut an die Dogmatik herangetragen. Die „konsequente Eschatologie“ denunzierte sogar die ganze Geschichte des Christentums als Aufgeben der Eschatologie.³ Doch kam es zu keinem Durchbruch in dieser Sache. Auch die Dialektische Theologie führte nur zu einer Verinnerlichung. Obwohl auch von ihm mit verursacht, beklagt K.Barth „das in der Theologie der letzten Jahrzehnte in Schwung gekommene Breitwalzen des Begriffs des ‚Eschatologischen‘, der sich in seinem früher üblichen Sinn mit Recht auf den besonderen Bereich der Hoffnung als der christlichen Zukunftserwartung bezog, nun aber auf einmal den transzendenten Cha-

1 Eschatologie = aus dem Griechischen: die Lehre von den letzten Dingen. T. *Mahlmann*, Art. Eschatologie, HWP II, 740.

2 E. *Fahlbusch*, Art. Eschatologie, EKL³ I, 1108.

3 T. *Mahlmann*, Eschatologie, 741.

rakter aller und jeder Gegenstände und Inhalte theologischer Überlegung denken und erklären sollte ... mit dem Erfolg, daß tatsächlich Alles und Jedes ... ‚eschatologisch‘ wurde ... – während ein im besonderen Sinn ‚eschatologischer‘ Bereich der Hoffnung als der christlichen Zukunftserwartung, die Hoffnung selbst ... verdampfte und verschwand.“⁴ Dieses Schicksal des Begriffs der Eschatologie betrifft insbesondere auch die Lehre von der Wiederkunft Christi. „Ob Gott tatsächlich dieser Welt ein äußeres Ende setzen werde“⁵ ist fragwürdig geworden. Damit steht die gegenwärtige Dogmatik zum großen Teil in einem krassen Gegensatz zu den Aussagen des Neuen Testaments. Die Eschatologie des Neuen Testaments „handelt von der Erwartung des Vollkommenen, Ganzen, der Erfüllung des Heils.“⁶ Für den christlichen Glauben ist die Wiederkunft Christi der Kern aller eschatologischer Erwartung. Wie die Eschatologie insgesamt, so kann auch die Wiederkunft Jesu als eine durchgehende Dimension des Neuen Testaments bezeichnet werden.⁷ Der Zusammenhang der Wiederkunft Christi mit dem Ganzen des christlichen Glaubens soll hier verdeutlicht werden. Die Lehre von der Wiederkunft muß in ihrem Kontext, d.h. der Eschatologie insgesamt und auch der Christologie, betrachtet werden.

Dabei ist von den biblischen Heilstatsachen auszugehen, die nicht in Bewußtseinsrelationen aufgelöst werden dürfen.⁸ Betrachtet man verschiedene moderne Entwürfe einer Lehre von der Wiederkunft Christi, dann wird deutlich, daß der jeweilige Zeitgeist eine nicht unerhebliche Rolle bei der Interpretation biblischer Texte einnimmt⁹, ja bei manchen Autoren die Anleihen bei der modernen Philosophie interesseleitend wirken. Daher soll im folgenden ver-

- 4 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 3, 1046f. Angesichts von Resignation, die durch eine negative Welterfahrung veranlaßt ist, ist „in der Gegenwart eine bemerkenswerte Sensibilität für eschatologische Themen zu spüren.“ E. Fahlbusch, Eschatologie, 1108. Das ändert jedoch nichts an dem Substanzverlust der Lehre von den letzten Dingen.
- 5 F. Beißer, Defizite und Aufgaben heutiger Eschatologie, in: Eschatologie in der Dogmatik. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd.11, Erlangen 1988, 50.
- 6 P. Althaus, Art. Eschatologie VI. Religionsphilosophisch und dogmatisch, RGG³ II, 680.
- 7 Dogmatisch gesehen gehören Anthropologie und Weltverständnis, Sündenerkenntnis und Rechtfertigung, Glaube und Vollendung und besonders die Christologie eng mit der Wiederkunft Christi zusammen. Dogmatisch gesehen erhält der Mensch von der Sündenerkenntnis her die Gewißheit vom Urstand und die Erwartung der letzten Dinge. So gehören Schöpfung und Neuschöpfung zusammen.
- 8 Dieser zerstörerischen Tendenz in der gegenwärtigen Theologie liegen drei Motive zugrunde: 1. ein existenzial-philosophisches, 2. ein idealistisches und 3. die Frage nach Objektivität. Ein Verstehen biblischer Texte ist demgegenüber nur im Raum der Kirche möglich, d.h. vom Bekenntnis her. Erst eine Interpretation im kirchlichen Raum kann ein angemessenes Vorverständnis zum Verstehen biblischer Texte ergeben. Denn die Ergebnisse der Exegese sind abhängig von dem Vorverständnis des Exegeten. Daher ist festzuhalten: „Es geht ... in der Kirche um objektive Lehraussagen mit dem Anspruch voller Richtigkeit.“ H. Echnernach, Theozentrische Existenz. Theologie in der Krise der humanistischen Wissenschaft, GlLeh 6, Witten 1965, 82. Zur Krise der modernen Theologie durch die humanistische Wissenschaft vgl. das angeführte Werk und ders., Studien zur Ontologie, Der reformatorische Schriftbegriff. Seine ontologischen Wurzeln und sein Zerfall, Gütersloh 1931, bes. 14-43.
- 9 Die moderne Theologie erweckt ja den Anschein, als ob sie immer zehn Jahre hinter der gerade gängigen Philosophie hinterherhinkt. Diese Tatsache ist so offensichtlich, daß auf Belege verzichtet werden kann.

sucht werden die Sache, nämlich die Wiederkunft Christi, zu verstehen – und da erst die Sache selbst das Verstehen erschließt – zu fragen, wo innerhalb des Neuen Testaments die Lehre von der Wiederkunft Christi einzuordnen ist. Danach sollen auch die Bekenntnisse danach befragt werden, in welchem Rahmen dort die Wiederkunft Christi eingebunden ist. Da für die Bekenntnisse der lutherischen Kirche die Theologie Luthers eine Voraussetzung ist, soll kurz geschildert werden, welchen Ort die Wiederkunft Christi bei Luther einnimmt. Um die Probleme und Fragen unserer heutigen Welt zu verstehen, soll dann in groben Zügen die Entwicklung der Zukunftshoffnung bis in unsere Zeit verfolgt werden. Abschließend soll der Versuch einer Aufstellung von Leitlinien als Grundlage für die Verkündigung der Wiederkunft Christi in unserer heutigen Welt unternommen werden.

2. Die Lehre von der Wiederkunft im Neuen Testament

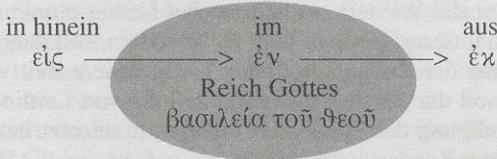
Es soll nun versucht werden, die Stellung der Lehre von der Wiederkunft Christi im Kontext der biblischen Überlieferung näher zu bestimmen. Der im Neuen Testament verwendete Begriff für die Wiederkunft Christi ist der der *Parusie* (=Ankunft Christi). Auch wenn dieser Begriff immerhin 18 mal im NT verwendet wird, bietet es sich nicht an, direkt vom *Parusie*begriff auszugehen. Παρουσία wird im NT nie auf das Kommen Christi ins Fleisch angewandt und hat daher nie die Bedeutung von Wiederkunft. Vielmehr ist das Urchristentum auf die bevorstehende Ankunft des Erhöhten in Herrlichkeit ausgerichtet.¹⁰ Es besteht somit die Gefahr, daß durch die Verengung auf den *Parusie*begriff die Aussagen von der Wiederkunft Christi allein an die Überzeugung der Gemeinde und an ein apokalyptisches Weltbild gebunden werden.¹¹ Es gilt dagegen zu bedenken, daß „das gesamte Denken Jesu von *Parusie*vorstellungen durchtränkt“¹² ist. Daher scheint es sinnvoll, die Bedeutung der Wiederkunft Christi auf dem Hintergrund der Reich-Gottes-Botschaft Jesu zu betrachten. Zum Verständnis der Rede Jesu vom Reich Gottes sind die beiden Gedankenreihen vom Erlöserkönig¹³ und vom Königtum Gottes¹⁴ im AT und im Spätjudentum hilf-

10 A. Oepke, Art. παρουσία, ThWNT V, 863.

11 Dieser Gefahr erliegt H. Conzelmann, Art. *Parusie*, RGG³ V 131: „Die *Parusie*vorstellung ist an das apokalyptische Weltbild gebunden. Sie ist nicht apologetisch zu rechtfertigen.“ Es sei an dieser Stelle vermerkt, daß die Verkündigung Jesu die apokalyptische Situation einer Differenz zwischen Erwartung und Erfahrung des Menschen voraussetzt. Diese apokalyptische Situation einer Differenz Erfahrung ist gerade heute wieder aktuell. Indem Jesus den Schuldzusammenhang dieser Welt zerbricht, kommt das Reich der Gerechtigkeit Gottes. Aufgrund dieser Heilstat Jesu können durch den Glauben die ursprüngliche Lebenserwartung und die widrige Welterfahrung umgriffen werden. Auf diese Weise ermöglicht Jesus einen Neuanfang in dieser Welt. So erhält die Apokalyptik ihren von der Christologie abhängigen Ort. Vgl. zur Apokalyptik U. Luck, Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik dargestellt am äthiopischen Henoch und am 4.Esra, ZThK 73 (1976) 283-305 und ders., Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie, TEH.NS 191, München 1976.

12 A. Oepke, παρουσία, 864. „Die *Parusie* ist das abschließende Offenbarwerden des als eschatologische Realität bereits Gesetzten“, a.a.O.868.

reich. Doch ist der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ erst durch Jesus in den Vordergrund gerückt worden.¹⁵ Die genauen Wurzeln dieser Begrifflichkeit werden in der Literatur kontrovers dargestellt.¹⁶ E. Baasland macht anhand einer semantisch-syntaktischen Untersuchung deutlich, daß den Reich-Gottes-Aussagen eine bildhafte Ausdrucksweise zugrunde liegt:¹⁷



Erst von diesem räumlichen Bild her sind die abstrakten Aussagen über das Reich Gottes verständlich.¹⁸ Für unser Thema ist zu beachten, daß die „Kommen“-Aussagen des Reiches sich mit der Begrifflichkeit der Rede vom eschatologischen Kommen zum Heil oder Unheil decken.¹⁹ Die Wiederkunft Christi ist in den Zusammenhang des Reiches Gottes eingebunden, da die βασιλεία (Reich Gottes) eine Verheißung eines transzendenten, futurischen Reiches ist. Ein präsentischer Charakter des Reiches Gottes wird in den Gabe-Aussagen, die den Heilscharakter des Begriffes Reich verdeutlichen, sichtbar. Baasland weist darauf hin, daß die βασιλεία-Verkündigung ein Hauptthema der öffentlichen Verkündigung Jesu ist. Die Mitte der Botschaft Jesu insgesamt sei jedoch in der Theologie und damit in der Christologie zu suchen.²⁰ Von dieser Mitte her ist auch die Reich-Gottes-Predigt Jesu zu verstehen. Die Predigt Jesu sagt ein Eingreifen Gottes, das Kommen von Gott selbst an. Mit diesem Kommen verbunden ist einerseits das universale Gericht und andererseits die herr-

13 K.G. Kuhn, Art. βασιλεύς, ThWNT I, 565f. Kuhn betont hier, daß der Messiasglaube Elemente enthält, die das empirische Königtum übersteigen, z.B. die vorzeitliche Existenz des Erretterkönigs Micha 5,1.

14 A.a.O.566-573. ἡγεῖν meint das Königsein, Königtum Gottes, das in der Welt noch verborgen ist, und ist im Spätjudentum ein rein eschatologischer Begriff. Erst am Ende der Zeit wird das Königtum Gottes offenbar werden.

15 Vgl. K.L. Schmidt, Art. βασιλεύς, ThWNT I, 579-592.

16 Vgl. E. Baasland, Jesu Verkündigung vom Reich Gottes, in: Reich Gottes und Kirche. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd. 11, Erlangen 1988, 17f.

17 Folgendes Schema nach E. Baasland, a.a.O.23.

18 E. Baasland führt sechs Aussagegruppen an: 1. εἰς-Aussagen 2. ἐν-Aussagen 3. ἐκ-Aussagen 4. GABE-Aussagen 5. „Kommen“-Aussagen 6. WORT-Aussagen, a.a.O.19ff. Gerade in den ersten drei Aussagereihen kommt die βασιλεία θεοῦ am klarsten zum Ausdruck.

19 Vgl. dazu H. Preisker, Art. ἐγγύς, ThWNT II, 329-332; J. Schneider, Art. ἔρχομαι, ThWNT II, 662-682; J. Schneider, Art. ἦρω, ThWNT II, 929f. Vgl. auch die Artikel zu folgenden Termini zur Wiederkunft Christi: R. Bultmann/ D. Lührmann, Art. ἐπιφανίω κτλ., ThWNT IX, 8-11; G. Dellling, Art. ἡμέρα B-D, ThWNT II, 949-956; K.G. Kuhn, Art. μαρναναθά B und C, ThWNT I, 563-573.

20 E. Baasland, Jesu Verkündigung, 29f.

liche Vollendung. Wegen der Nähe des Kommen Gottes ist jetzt Buße zu tun. Das Reich Gottes ist somit ein zeitlich bevorstehendes Ereignis. Zugleich ist in dem, was Jesus lehrt und tut, in ihm selber, das Kommen des Reiches schon im Anbrechen.²¹ Diese Verkündigung Jesu hat sich grundsätzlich erfüllt in seinem Leiden, Sterben und in seiner Auferstehung. „Die Leidensgeschichte ist die grundsätzliche Erfüllung.“²² So gehören Eschatologie und Christologie zusammen. Gott richtet seine Herrschaft durch Jesus Christus auf. Es können drei Erscheinungsformen des einen Reiches unterschieden werden: Die Gottesherrschaft besteht 1. im Kommen Jesu, 2. in der künftigen eschatologischen Vollendung, 3. von beidem her bestimmt im Wirken des Heiligen Geistes. „Die Gottesherrschaft umfaßt die drei Seiten der christologischen, der eschatologischen und der ekklesiologischen Herrschaft des Dreieinen Gottes.“²³

Es kann also festgehalten werden, daß die Lehre von der Wiederkunft Christi ihren Grund in der Reich-Gottes-Predigt Jesu hat. Durch sie ist die Wiederkunft Christi eng mit dem Kommen Jesu, d.h. auch mit seinem Tod und seiner Auferstehung, und mit dem Wirken des Heiligen Geistes, d.h. mit Wort und Sakrament, verbunden. Die Lehre von der Wiederkunft Christi hängt also mit den fundamentalen Artikeln des christlichen Glaubens unauflöslich zusammen. Sie ist somit ein notwendiger Bestandteil christlicher Verkündigung.²⁴

3. Die Lehre von der Wiederkunft in den Bekenntnissen

Der sich vom Neuen Testament ergebende Zusammenhang der Lehre von der Wiederkunft Christi mit den zentralen Aussagen christlichen Glaubens wird auch in den Bekenntnissen deutlich. Im Apostolicum beschließt die Wiederkunft Christi zum Gericht den 2. Artikel: „von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten“²⁵. Die Wiederkunft beschließt so das Heilsgeschehen und führt die Vollendung der Welt herauf. In gewisser Parallele dazu stehen die letzten Aussagen des 3. Artikels: „Auferstehung des Fleisches, und ein ewiges Leben“²⁶. Das nizänische Symbol nimmt die Aussagen des Aposto-

21 F. *Beißer*, Reich Gottes als Creatura Verbi, in: Reich Gottes und Kirche. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd. 12, Erlangen 1988, 43.

22 A.a.O.45.

23 A.a.O.47. Vgl. dazu auch die Monographie F. *Beißers*, Das Reich Gottes, Göttingen 1976.

24 Die Parusie erscheint nach L. *Goppelt*, Zum Problem des Menschensohns. Das Verhältnis von Leidens- und Parusieankündigung, in: Mensch und Menschensohn. Festschrift für Bischof Professor D. Karl Witte, hg. v. H. *Sterig*, Hamburg 1963, 32, im neutestamentlichen Kerygma in folgenden Zusammenhängen: im missionarischen Kerygma, in der Gemeindepredigt, am häufigsten in Verbindung mit Paränese, in apokalyptischen Darstellungen der Endereignisse als Ziel der Herrschaft Christi. Der Zusammenhang von Wiederkunft und Reich Christi wird in 1.Tim. 4,1 deutlich. Diese formelhafte Redewendung weist zugleich vom apostolischen Kerygma zu den Taufbekenntnissen der frühen Kirche, s. folgenden Abschnitt.

25 Zitiert nach BSLK, Göttingen⁹1982, Die drei Haupt=Symbola, 21: „inde venturus est iudicare vivos et mortuos“. Diese oder ähnliche Formulierungen finden sich in allen uns überlieferten frühen Taufbekenntnissen. Vgl. H. *Denzinger*/A. *Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum..., Barcelona/Freiburg/Rom³⁶1976, S.19-42, §§6-76.

licum auf: „Und wird wiederkommen zu richten die Lebendigen und die Toten“²⁷. Das Constantinopolitanum ergänzt: „Und wird wiederkommen mit Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten. Des Reich kein Ende haben wird“²⁸. Zum dritten Artikel fügt es das kommende Reich Gottes hinzu: „Und warte auf die Auferstehung der Todten und ein Leben der zukünftigen Welt“²⁹. Die Betonung des mit der Parusie verbundenen biblischen Reichsgedanken des Constantinopolitanum wird hier sehr deutlich.³⁰ Das Quicumque (Athanasianische Glaubensbekenntnis) zeigt den Zusammenhang der eschatologischen Aussagen des zweiten und dritten Artikels, indem es sie zusammenfügt: „Von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten Und zu seiner Zukunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren eignen Leiben, Und müssen Rechenschaft geben, was sie gethan haben, Und welche gutes gethan haben, werden ins ewige Leben gehen; welche aber böses gethan, ins ewige Feur“³¹.

Es kann festgehalten werden, daß die altkirchlichen Symbole die neutestamentlichen Aussagen von der Wiederkunft Christi in ihrem Kontext der Christologie und Ekklesiologie angemessen übernehmen. Sie stellen uns unmittelbar vor die apostolische Verkündigung.³² So spiegeln die Parusieausagen der altkirchlichen Symbole „getreulich die Empfindungen der urchristlichen Kirche wider – ihr Frohlocken über Christi Triumph über den Tod ... und ihr erregtes eifriges und zugleich auch besorgtes Warten auf die Wiederkunft des Heilands auf den Wolken des Himmels, um als Stellvertreter seines Vaters zu Gericht zu sitzen, wie er selbst vorausgesagt hatte.“³³

Die Reformation knüpfte an diese altkirchlichen Symbole an.³⁴ Besonders auf die Augsburger Konfession (CA) soll im Folgenden kurz eingegangen werden. Artikel 3 der Augsburger Konfession, Von dem Sohne Gottes, ist eine christologisch konzentrierte Vorzeichnung des ganzen Bekenntnisses. So soll die Einheit der Person und des Werkes Christi betont werden. In diesem Rahmen bildet Artikel 17, Von der Wiederkunft Christi zum Gericht, den Abschluß des

26 BSLK, Die drei Haupt=Symbola, 21: „carnis resurrectionem, et vitam aeternam“.

27 Nach *Denzinger/Schönmetzer*, *Enchiridion Symbolorum*, §125, S.52: „ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς“.

28 BSLK, Die drei Haupt=Symbola, 26: „καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος“.

29 Ebd.: „προσοδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος“.

30 Sehr betont findet sich dies in der längeren Fassung des Symbolum Epiphaniai: „καὶ εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ κρῖσιν δικαίαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν“, *Denzinger/Schönmetzer*, *Enchiridion Symbolorum*, §44, S.32.

31 BSLK, Die drei Haupt=Symbola, 30: „inde venturus iudicare vivos et mortuos, ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem: Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui mala, in ignem aeternum“.

32 Vgl. zum Artikel von der Parusie 1.Petr. 4,5; Apg. 10,42; 2.Tim. 4,1.

33 J.N.D. *Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 152.

34 CA I, BSLK, 50, CA III, a.a. O.54, Schmalkaldische Artikel erster Teil, a.a.O. 414f, *Formula Concordiae*, Summarischer Begriff, a.a.O. 834 u.ö.

christologisch akzentuierten Aufrisses von CA 1-17.³⁵ CA 17 verbindet wie das Quicunque die eschatologischen Aussagen des zweiten und dritten Artikels der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse.³⁶ Schon in CA 3 wird der dritte Artikel in den zweiten hineingenommen, und zwar indem das Regieren Christi durch den Geist vermittelt wird. Nach der Erhöhung Christi wird gesagt, „daß er ewig herrsche über alle Kreaturen und regiere, daß er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und tröste, ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter austeile und wider den Teufel und wider die Sünde schütze und beschirme;“³⁷ So kommen die Heilsgeschichte und das eschatologische Ende unter dem Aspekt des Reiches zu stehen. Die „Sendung des heiligen Geistes in die Herzen“³⁸ und damit Rechtfertigung, Heiligung, Lebendigmachung und Schutz der Gläubigen bereiten ... die einzelnen Elemente einer Reichsgottestheologie vor ... Im Reich Christi ... kommen Schöpfung und Erhaltung der Welt sowohl wie das Heil der Welt und des einzelnen zur Vollendung.“³⁹ Die mit der Heilsgeschichte verbundene eschatologische Gesamthaltung steht unter dem Aspekt des Reiches.⁴⁰ Auch hier ist die Nähe zum Neuen Testament nicht zu verkennen.

4. Der Kontext der Lehre von der Wiederkunft bei Luther

Wurde als Hintergrund von CA 3 Luthers Gedanke vom Reich Gottes deutlich, so soll dieser nun noch in bezug auf die Wiederkunft Christi kurz ausgeführt werden.⁴¹ Luther identifiziert das Reich Gottes mit dem Evangelium. Es

- 35 H. Meyer / H. Schütte u.a. (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchungen lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1980, 69. Da CA 17 inhaltlich nicht über die altkirchlichen Symbole hinausgeht, soll nur die Stellung innerhalb der Christologie und Ekklesiologie verdeutlicht werden. Daher wenden wir uns hauptsächlich CA 3 zu.
- 36 Somit sind in diesem Artikel unter der Lehre von der Wiederkunft Christi die Vollendung der Welt, das Weltgericht, die Auferweckung aller Toten, die Verleihung des ewigen Lebens und die Verdammnis der Gottlosen zusammengefaßt. Die Verdammungen sind auf dem Hintergrund von Artikel 16 zu sehen, so R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, 213f.
- 37 CA III, BSLK, 54.
- 38 So noch präziser der lateinische Text, ebd. (Anm. d. Vf.).
- 39 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana Bd.2: Theologische Probleme*, Gütersloh 1978, 36. Er weist nach, daß hinter der Formulierung von CA 3 die Theologie Luthers steht. A.a.O. 36-40. Hinter der Formulierung der CA wird die Zwei-Reiche-Lehre Luthers sichtbar. Solange Christi „Herrschaft noch nicht vollendet ist, also bis zu seiner Wiederkunft, müssen Reich Christi und Reich der Welt voneinander getrennt erscheinen.“ A.a.O. 39.
- 40 Für das gesamte lutherische Bekenntnis gilt, daß der eschatologische Ernst die Grundlage des Bekennens ist. So z.B. der Schluß der Konkordienformel: „... daß diese jtzgetane Erklärung ... unser Lehr, Glaub und Bekenntnis sei, in welcher wir auch durch die Gnade Gottes mit unerschrockenem Herzen vor dem Richterstuhl Jesu Christi erscheinen und deshalb Rechenschaft geben ... wollen ...“, BSLK, 1100. Die ganze Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften ist in allen ihren Lehrstücken voller eschatologischer Erwartung. So E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, ETh VIII, München 21946, 365. Zur Stellung des Jüngsten Tages innerhalb der Bekenntnisschriften vgl. a.a.O.364-397.

ist das Reich Gottes zur Rechten, das in dieser Welt unter dem Kreuz verborgen ist. Daher steht es im Gegensatz zum weltlichen Reich und allen theokratischen Vorstellungen. Der Christ lebt in Personalunion zwischen den beiden Reichen. Der einzelne Christ steht im Kampf mit der Sünde. Kennzeichen der Kinder Gottes ist die Todesverachtung, die als kämpferisches Motiv auch zu einer inneren Wandlung des bürgerlichen Lebens führt. Doch bleiben die beiden Reiche bis zur Wiederkunft Christi voneinander geschieden. Die „Hoffnung ... mit der Gesamtheit aller Kreaturen den Tag der Auferstehung zu feiern, das ist der kosmische Inhalt der Idee des Reiches Christi.“⁴² Diese freudige Zuversicht auf die Zukunft (= Wiederkunft) Christi durchzieht Luthers Predigten. „Wollen wir denn nun ernstlich von Sünden, Tod und helle Loß werden, so müssen wir diese zukunfft auff hohist begeren und liebhaben ... Christus spricht, es sey ein Erloßung seyne zukunfft.“⁴³ Die Reichsidee stellt die Welt als Ganze vor das Jenseits. Indem im Weltende zugleich ein neuer Anfang erhofft wird, wird das Weltende nur als Glaubensinhalt faßbar. Vor dem Leben der neuen Welt steht der Tod, wie auch im Leben des einzelnen Christen und Christus selbst. Auferstehung und der Jüngste Tag gehören so zusammen.⁴⁴ So steht der Jüngste Tag für Luther unter einem universaleschatologischen Horizont. Der Jüngste Tag bringt die Vollendung der Kirche, des Reiches Christi, die Hoffnung auf Auferstehung kraft der Verbundenheit mit Christo und das Weltende. Diese Auffassung Luthers hat sich im alten Luthertum durchgesetzt.⁴⁵ Und in diesem Sinne hat die Orthodoxie jeder Umdeutung des Reiches Christi in eine sittliche Anstalt auf das schärfste widersprochen.⁴⁶ Nach Luther kann „der Fortschritt des Rei-

41 Mehr als eine kurze Zusammenfassung ist im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich. Die folgende Ausführung lehnt sich daher an die Darstellung W. Elerts, *Morphologie des Luthertums I. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich des 16. und 17. Jahrhundert*, München 1931, 433ff. an. Zum Thema des Reiches Gottes bei Luther s. auch U. Asendorf, *Reich Gottes bei Luther. Einige systematische Aspekte aus seinen Predigten*, in: *Reich Gottes und Kirche. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd. 12*, Erlangen 1988, 69-82.

42 W. Elert, *Morphologie I*, 444.

43 M. Luther, *Evangelium am andern sonntag ym Advent*. Luce. 21 Predigt über Lk 21,25-36, WA 10,1,2,110f. Hier mag dies ein Beispiel genügen. Es sei jedoch verwiesen auf Luthers Predigten über Mt 24 (Predigt am 26. Sonntag nach Trinitatis, WA 15, 741-758; Zwölf Predigten über Mt 24, WA 47,545-627), weitere Predigten über Lk 21, 25-36 (Eine tröstliche predigt Von der zukunfft Christi und den vorgehenden zeichen des Jüngsten tags, Luce. 21, WA 34,2,459-482), 1.Kor.15 (Vier Predigten. Von den Toten Auferstehung und letzten Posaunen Gottes. 1544/45, WA 49,395-451.422-441.727-746.761-780).

44 Ausführliche Darstellung und Belege bei W. Elert, a.a.O.447ff. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch U. Asendorf, *Eschatologie*, vgl. a.a.O.293f.

45 W. Elert, *Morphologie I*, 441.

46 Das galt besonders gegenüber dem Chiliasmus und dem Schwärmertum. Damit trat die lutherische Kirche in einen Gegensatz zur Haltung eines immanenten Zukunftsoptimismus, der als „jüdische“ Deutung des Weltendes schon immer im Chiliasmus enthalten war. Schon Joachim von Fiore wirkte mit seiner Idee des Anbruchs einer dritten Geschichtsepoche des Geistes dar-

ches Christi nur geglaubt, nicht an einer immanenten Entwicklung abgelesen werden.⁴⁴⁷

5. Ursprünge gegenwärtiger Zukunftserwartungen

Mit der Säkularisierung des Reiches Gottes stehen wir vor einer Fehlentwicklung, die zu einer Verkürzung der Eschatologie und insbesondere zu dem vollständigen Verlust der Lehre von der Wiederkunft Christi führte. Die Ursprünge dieser Fehlentwicklung können im Pietismus aufgezeigt werden. Die lebendige Naherwartung der Orthodoxie wurde durch die Wiederaufbauarbeit nach dem Ende des 30jährigen Krieges in eine Krise geführt. „Das noch während des großen Krieges erregende Bewußtsein des nahen Jüngsten Tages trat zugunsten einer müden Schwerfälligkeit zurück.“⁴⁴⁸ Die Wiederaufbauphase war gekennzeichnet vom Glauben an die Wende aller Dinge zum Besseren.⁴⁴⁹ In diese Aufbaustimmung hinein stellte P.J.Spener mit seiner *Pia Desideria* ein Reformprogramm, das als Hintergrund die „Hoffnung zukünftiger besserer Zeiten“⁴⁵⁰ erkennen läßt. Das Reich Gottes ereignet sich nach Spener in dieser Welt und die Diener des Evangeliums haben Anteil an seiner Förderung. Der Gegensatz, in dem er dadurch zu Luther tritt, ist ihm bewußt.⁴⁵¹ Dieser alle Hoffnung auf das Diesseits konzentrierende Ansatz nahm in immer säkularisierterer Form seinen Siegeslauf durch die Geschichte. In Kants philosophischen Chiliasmus verformte er das Unbedingte der Metaphysik in das moralisch Gesollte. Damit konsolidierte sich das sittliche Selbstbewußtsein, das über das Jetzt hinausstrebt in das, was in Zukunft sein soll.⁴⁵² Als Folge der Auf-

auf hin, vgl. R.E. Lerner, Art. Eschatologie VI. Mittelalter, TRE 10, 307f. Über die Hussiten und J.A. Comenius mit seiner Idee einer ökumenischen Reformation, vgl. J.M. Lochmann, Art. Eschatologie 3.Dogmengeschichtlich, EKL³1, 1115, führt diese Linie bis zum Pietismus, s. folgenden Abschnitt.

47 W. Elert, *Morphologie I*, 451.

48 P. Zimmerling, *Pioniere der Mission im älteren Pietismus, Theologie und Dienst 47*, Gießen/Basel 1985, 10. Deutlich wird dies in einem Vergleich der Eschatologie der Bekenntnisschriften mit der Engführung der Reichsgoteshoffnung auf die Seligkeit des einzelnen Frommen in dieser Zeit. Vgl. E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen V*, Basel 1959, 198.

49 P. Zimmerling, *Pioniere*, 13. Hier tritt auch eine frühauflärerische Geisteshaltung zutage.

50 Die „Hoffnung zukünftiger besserer Zeiten“ bildet das Scharnier, das die Beschreibung des Zustandes der Christenheit und die Reformvorschläge Speners in seiner *Pia Desideria* zusammenhält, H. Egelkraut, *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter, Theologie und Dienst 53*, Gießen/Basel 1987, 19. Vgl. auch P.J. Spener, *Behauptung Der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten in Rettung des insgesamt gegen dieselbe unrecht angeführten Spruches Luk. 18,8*, Frankfurt a.M. 1693.

51 P.J. Spener, *Pia Desideria – Reformprogramm des Pietismus*, hg. v. E. Beyreuther, Gießen³1986, 46. Ein Unterschied liegt darin, daß Luther Offb. 20 kirchengeschichtlich, Spener jedoch endgeschichtlich auslegt. Der tiefere Grund liegt, da die Parusie bei Luther mit der Christologie, der Rechtfertigung, der Ekklesiologie verbunden ist, sehr viel tiefer. Das wird mit zunehmender Säkularisierung des Reich-Gottes-Verständnisses deutlich.

52 Damit tritt das denkende Subjekt der in ihre Anwendbarkeit zu überführenden Objektwelt gegenüber. Die im descartischen Denken angelegte Trennung führt nun zur Verobjektivierung

klärung geraten die „politische, soziale, wirtschaftliche und theologische Welt ... in eine eminente Bewegung auf den Fortschritt hin.“⁵³ Die Weiterentwicklung von der idealistischen Geschichtsphilosophie bis zum Marxismus und ihre Folgen in Theologie und Kirche braucht hier nicht weiter beschrieben zu werden. Es genügt festzuhalten, daß durch den Säkularisierungsprozeß der eschatologische Gedankenkomplex in der Moderne eine besondere Anziehungskraft gewann. Als Säkularisierungsprodukte entstanden einerseits der Fortschrittsgedanke, andererseits ein absoluter Revolutionsgedanke.⁵⁴ In dieser Entwicklung tritt die „Zukunftssucht“ und „Gegenwartsflucht“⁵⁵ des Menschen wieder voll zutage.

M. Schloemann hat den Versuch unternommen, in der Situation des heutigen Menschen die Lehre von der Wiederkunft Christi wieder zur Sprache zu bringen.⁵⁶ Gegenüber den Irrwegen und der Verschleierungstaktik mancher moderner Eschatologien gebührt Schloemann das Verdienst, die Erwartung des Jüngsten Tages wieder als universale Erwartung hervorgehoben zu haben. Dabei ist wichtig, daß die Erwartung des Weltendes und das Kommen Jesu unauflöslich zusammengehören. Es gilt, „daß nach dem apostolischen Zeugnis die Erscheinung Jesu als wirkliche, als öffentliche und als in überraschender Nähe bevorstehende erwartet wird“⁵⁷. Die Aussage, daß man sich über das genaue Wie und Wann des Endgeschehens nicht auf bestimmte Vorstellungen festlegen kann, ist ein adäquater Versuch, das vielfältige Zeugnis der Schrift ernst zu nehmen.⁵⁸ Schloemann gelingt es so, den ganzen Bereich biblischer Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Mit der konkreten Erwartung der Wiederkunft Christi wird auch eine Ethik freigesetzt, die einem möglichen Wachstumstod ideologiefrei und darum realistisch begegnen kann. Damit ist wirklich eine Möglichkeit gegeben, den Anfragen moderner Zukunftsforschung zu begegnen.

der Gegenstandswelt. Damit hebt das technische Zeitalter an, das bis auf die *res cogitans* die Welt als Kreatur Gottes aus dem Auge verloren hat.

53 C.H. Ratschow, Art. Eschatologie, VIII: Systematisch-theologisch, TRE 10, 335.

54 I. Lønning, Sozialethik und Reich Gottes – Beobachtungen und Erwägungen zu einer fraglichen Verbindung, in: Reich Gottes und Kirche. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd. 12, Erlangen 1988, 85f.

55 O. Bayer, Unsere Hoffnung und das Reich Gottes, in: Reich Gottes und Kirche. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd. 12, Erlangen 1988, 57 und Anm.9, nimmt hier zwei Begriffe Luthers auf.

56 M. Schloemann, Die Erwartung des Jüngsten Tages, in: Eschatologie in der Dogmatik. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg Bd.11, Erlangen 1988, 9-24. Ders., Wachstumstod und Eschatologie. Eine Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise, Stuttgart 1973.

57 M. Schloemann, Erwartung, 23.

58 Die Formulierung von dem „inhaltlichen Kern“ apokalyptischer Geschichtsbilder, die „sachgemäßer ‚Entmythisierung‘ standhalten“, a.a.O.21, ist befremdlich oder zumindest mißverständlich. Bei der starken Betonung der konkreten Wiederkunft Christi durch Schloemann ist wohl ein spiritualisierendes Verständnis ausgeschlossen.

Die bisherige Zustimmung muß jedoch für Schloemanns Schilderung der Weltsituation leicht modifiziert werden. Der Ansatz bei der Situation des modernen Menschen birgt die Gefahr in sich, daß, ehe eine Antwort formuliert werden kann, die Situation sich erneut geändert hat. Rund dreißig Jahre nach dem Erscheinen der ersten Weltwirtschaftsprognose durch den Club of Rome ist die Weltuntergangsstimmung aus dem Computer längst abgeklungen.⁵⁹ Die Urangst vor Katastrophen war ein typisches Merkmal der 70er Jahre.⁶⁰ Sie ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund des Endes des Wirtschaftsaufschwunges der 60er Jahre und der damit verbundenen Entwicklungseuphorie. In den 80er Jahren wurden gesellschaftliche Belange vorrangig. Ein Kennzeichen dieser Zeit ist das Spezialistentum, die Zersplitterung in Einzeluntersuchungen, wodurch der Blick für das Ganze verloren ging.⁶¹ Die 90er Jahre wurden getragen von einer neuen Fortschrittseuphorie. Der Zusammenbruch des Kommunismus ließ eine Welt des Friedens, eine neue Weltordnung möglich erscheinen, die von den Schlagworten Globalisierung und Technisierung (Internetboom) und dem Lebensgefühl der Raver und Techno-Partys bestimmt war. Mit dem Anschlag auf das World Trade Center in Amerika, dem Erstarken des Terrorismus und den darauf folgenden Kriegen im neuen Jahrtausend ist die Euphorie wieder in nackte Zukunftsangst umgeschlagen. Eine nähere Ausführung kann hier nicht geleistet werden. Es sollte nur deutlich werden, daß unsere westliche Industriegesellschaft in immer kürzeren Intervallen zwischen Omnipotenz und Ohnmacht hin und her schwankt.⁶² Angesichts dieser Entwicklung erscheint es fragwürdig, ob die Weltsituation überhaupt noch so wahrgenommen wird, wie Schloemann es anhand der Ergebnisse moderner Futurologie schildert. Die Zukunftserwartungen sind durchaus ambivalent. Die christliche Verkündigung hat damit den Anknüpfungspunkt eben nicht mehr bei einer eindeutigen Weltsituation. Auch ein Bewußtsein um eine Schuldproblematik ist in der Gesellschaft so nicht eindeutig vorhanden. Damit wird deutlich, wie fragwürdig

59 Hier kann nicht über die Gültigkeit solcher Computerprognosen geurteilt werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die Frage zu stellen ist: „reduziert die Modellmethode nicht die unendliche Vielfalt künftiger Geschichte so stark, daß der Wirklichkeitsverlust unerträglich wird?“, H.W. Beck, Schritte über Grenzen zwischen Technik und Theologie 6,1: Der Mensch im System – Perspektiven einer kybernetischen Kultur, Wort und Wissen Bd.6, Neuhausen-Stuttgart 1976, 199. Auch Schloemann hatte schon festgestellt, daß der Mensch selbst die große Unbekannte aller Prognosen ist. Das zeigt sich auch daran, daß der Studie des Club of Rome einige optimistische Gegenentwürfe folgten, vgl. H.W. Beck, a.a.O.205.

60 Es geht hier nur um Grundstimmungen in der Gesellschaft.

61 Es sei nur auf die Entwicklung in der Theologie hingewiesen. Spezialisierung und Zersplitterung sind auch hier kennzeichnend. Das wird daran deutlich, daß es zu keinen neuen theologischen Schulbildungen gekommen ist. Das Bewußtsein kritischer Solidarität ließ manchen Theologen immer einen Schritt hinter der kulturellen Entwicklung hinterherhinken. Es sei hierfür auf die Entstehung der vielen Genitivtheologien verwiesen.

62 Kennzeichnend für diese verunsicherte und ambivalente Situation ist die New-Age-Bewegung. Gerade in Kreisen des Management und linker Intellektueller findet diese Bewegung starken Anklang.

eine „natürliche Eschatologie“ ist. Es ist zu bestreiten, daß diese ein Anknüpfungspunkt christlicher Verkündigung sein könne. Die Verkündigung vom Kommen Christi und vom Ende und Neuanfang der Welt muß wie jede christliche Verkündigung mit Gesetz und Evangelium beginnen. Nur wem die Macht und Größe der Sünde durch die Predigt von Gesetz und Evangelium deutlich geworden ist, wird die endliche Erlösung aller Kreatur freudig und gerichtsbereit ersehnen. Von da aus ist die Theologie herausgefordert, wieder konkret vom Ende der Welt, das mit der Wiederkunft Christi unlösbar verbunden ist, und von der Neuschöpfung Gottes zu reden.

Mit diesem kurzen Blick auf die gesellschaftlichen Veränderungen stehen wir mitten in unserer Zeit, die in immer kürzeren Zeitabständen zwischen Allmachtsansprüchen und Ohnmachtsgefühlen hin und her taumelt. In diesem Schwanken bleibt anscheinend kein Raum für eine christliche Hoffnung, die die Vollendung des Kosmos von ihrem kommenden Herrn erwartet. So liegen in der heutigen Dogmatik zwei verschiedene Richtungen vor, von der Lehre von der Wiederkunft Christi zu reden: einerseits das säkularisierte Reich-Gottes-Verständnis, das den Menschen zu eigenem Tun motiviert, andererseits das Abtun der Lehraussagen von der Wiederkunft Christi als zeitbedingt. Hier wird das Heilsgeschehen in eine Bedeutsamkeit, also eine Bewußtseinsrelation des Menschen, aufgelöst. Versucht die Theologie auf diese Weise dem modernen Denken den Anstoß an der Parusie zu nehmen, so bedeutet dies die Aufnahme des Säkularisierungsprozesses der Eschatologie in die Theologie.

Damit stehen wir vor der Frage nach der Aussagefähigkeit der Lehre von der Wiederkunft Christi in unserer Gegenwart.

6. Von der Wiederkunft Christi heute predigen

In den Abschnitten 2-5 ist deutlich geworden, daß die Lehre von der Wiederkunft Christi im Kontext der Christologie, der Eschatologie und der Ekklesiologie betrachtet werden muß. Ein Verstehen dieser Lehre ist daher nur im Raum der Kirche möglich, d.h. vom Glauben her. Es geht daher nicht an, der Lehre von der Wiederkunft Christi den Anstoß zu rauben, den sie gegenüber der Welt hat. Als historisches Geschehen muß dem Ungläubigen die Parusie eine Torheit bleiben wie jede andere Heilstatsache auch.⁶³ Hier ist die gegenwärtige Theologie⁶⁴ zum größten Teil andere Wege gegangen. Die Anpassung und Anbiederung an den Zeitgeist ist seit der Aufklärung zum Kennzeichen der

63 Dabei liegt alles an der Betonung der biographischen Tatsachen des Erdenlebens Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt – und in gleicher Weise auch seines zukünftigen Kommens zum Gericht – als historische Geschehnisse. „Wo auch immer der geschichtliche Charakter der christlichen Offenbarung verworfen oder die Geschichtlichkeit der großen Heilstaten gelehnet werden, da zerfällt der christliche Glaube. Die unausweichliche Folge ist, daß die christliche Hoffnung auch dahinschwindet.“ H. Sasse, Einige Gedanken über die christliche Hoffnung, *Lutherische Blätter* 20 (1968) Nr.95, 103. Vgl. App. 17,30ff.

64 Seit Pietismus und Aufklärung, wie im Abschnitt 5 aufgezeigt wurde.

Theologie geworden.⁶⁵ Es ist dieser angepaßten Theologie fragwürdig geworden, ob Gott dieser Welt tatsächlich ein Ende setzen werde. Damit wird die Weltgeschichte von der Theologie aufgegeben.⁶⁶ Die Theologie zieht sich auf die Innerlichkeit zurück. Ist eine zukünftige Welt nicht mehr zu erhoffen, wird diese Welt zum Ein und Alles. „So schwankt neue deutsche evangelische Eschatologie zwischen einer zeitfreien Glaubenseschatologie, welche die äußere Welt preisgibt, und einem Glauben an diese immanente Welt, der aber an der Unaufhebbarkeit des Leidens zu zerbrechen droht zu totaler Hoffnungslosigkeit.“⁶⁷

Der Sprachlosigkeit der modernen Theologie in der Frage der Wiederkunft Christi könnte begegnet werden, indem über die Sprache, in und mit der über die Wiederkunft Aussagen gemacht werden können, nachgedacht würde. Hier hat Edmund Schlink mit seiner Strukturanalyse zu den dogmatischen Aussagemöglichkeiten für unser Thema hilfreiches geleistet.⁶⁸ Das eschatologische Geschehen selbst stellt uns Menschen vor ein grundsätzliches Sprachproblem. Nur auf Grund der Identität und Kontinuität mit der alten Schöpfung kann von einer Neuschöpfung geredet werden.⁶⁹ Die biblischen Aussagen reden in Negationen oder verschiedenen Bildern. Sie sind auf das erlösende Handeln Gottes ausgerichtet und damit doxologisch bestimmt. Nur in der Ausrichtung auf den kommenden Herrn, mit dessen Heilsweg auch seine Wiederkunft eng verbunden ist, kann von der Wiederkunft Christi gesprochen werden. Gerade die Betonung der Zusammengehörigkeit des ganzen Weges Jesu ist in der modernen Dogmatik vonnöten. Schlink gelingt es, den ganzen Rahmen biblischer Wirklichkeitsbezüge in die Wiederkunft Christi einzubeziehen. Es liegt hier eine gute Beschreibung der Lehre von der Wiederkunft Christi vor. Gerade die Verzahnung dieser Lehre mit der Christologie ist sehr hilfreich. Erst vom Heilshandeln Gottes an Christus her wird die Lehre von der Wiederkunft Christi verstehbar. In Gebet, Doxologie, Zeugnis, Lehre und Bekenntnis muß von der

65 Für die letzten Jahrzehnte gilt: „Keiner wagt eine reale, zeitlich zukünftige Eschatologie zu entwerfen. Jeder bleibt vor allem stehen bei der Gegenwart.“ F. Beißer, Defizite, 49.

66 Damit wird auch die Heilsgeschichte zu einer zufälligen Geschichtswahrheit.

67 F. Beißer, Defizite, 51.

68 Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983.

Es ist zu beachten, daß es zu unserem Thema grundsätzlich keine Lehrdifferenzen zwischen den Kirchen gibt. Doch weicht die Praxis vieler Kirchen erheblich von ihrer theoretischen Lehrgrundlage ab.

Es ist für unser Thema nicht nötig, auf die Grenzen der Methodik Schlinks einzugehen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß, durch seine Methode bedingt, Schlink bei anderen Lehraussagen zu einer vermittelnden Position gelangt, die dem jeweiligen Wahrheitsgehalt der Einzelaussage nicht gerecht wird.

69 Es sei darauf hingewiesen, daß die Ausführungen Schlinks zur Schöpfung im Sinne einer theistischen Evolution auch seine Aussagen zu einer Neuschöpfung an Konkretion verlieren lassen. Bedenkt man, daß Schlink seine Dogmatik in einer doxologischen Aussagestruktur verfaßt, können Bedenken entstehen, ob Schlink nicht hier eine Trennung von Wahrheit und Wirklichkeit vornimmt. Eine Abgrenzung zur Frage des Wie des Kommens Jesu in Richtung Evolution würde hier Klarheit verschaffen.

Wiederkunft Christi gesprochen werden. Nur so kann das Ganze des Endgeschehens in den Blick kommen. An der Ausführung der Lehre von der Wiederkunft Christi wird auch deutlich, daß sich der Begriff der Eschatologie erst vom Ganzen der Dogmatik her erschließt. Es geht bei der Lehre von der Wiederkunft Christi um „das Ganze der Christologie, nämlich um die Wahrheit der Botschaft des irdischen Jesus von der kommenden Gottesherrschaft und dem kommenden Menschensohn und um die Wirklichkeit seiner Einsetzung als Herr über das All.“⁷⁰ So kann festgehalten werden, daß nur aus der Erwartung auf Erlösung und Vollendung heraus die Wiederkunft Christi erfaßt werden kann. Von der Wiederkunft Jesu muß doxologisch, lobend gesprochen werden.

7. Zusammenfassung

Grundsätzlich fordert die Reduktion biblischer Wirklichkeitsbezüge in der gegenwärtigen Dogmatik eine Klärung der Ontologie, der Seinslehre. Gegenüber einem humanistischen Wissenschaftsbegriff muß die Ontologie von den Schöpfungs- und Heilstaten Gottes her, insbesondere der Inkarnation Christi, entworfen werden.⁷¹

Angesichts der immer noch fortwährenden Auflösung biblischer Aussagen in Bewußtseinsrelationen⁷² muß auch die Schriftlehre geklärt werden. Hier muß eine Rückkehr zur Verbalinspiration mit der Betonung auf der Autopistie der Heiligen Schrift erfolgen.⁷³

Erst nach Klärung dieser beiden fundamentalen Erkenntnisvoraussetzungen kann die Wiederkunft Christi als ein den Glauben und das Leben umfassend bestimmendes Thema neu zur Geltung kommen. Die Notwendigkeit dieser grundsätzlichen Forderungen wird deutlich, wenn man sieht, wie die Theologie zuerst die Schöpfungslehre⁷⁴ aufgegeben hat und nun zur endgültigen

70 E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 409. Dies stellt Schlink gegenüber der weitverbreiteten faktischen Ablehnung dieser Aussage des Nizänums fest.

71 Das impliziert ein grundsätzliches Festhalten am Seinsbegriff der alten Kirche – dessen Grundlage die biblische Schöpfung bildet – wie er von den östlichen Kirchenvätern und von Augustin klassisch ausgebildet und bis zur Reformation von der Theologie vorausgesetzt wurde.

Nur auf diesem Hintergrund sind auch die christologischen Aussagen der altkirchlichen Bekenntnisse bis hin zur Konkordienformel zu verstehen: Es geht darin nicht um Begriffs- und Sprachregelungen, sondern um Seinsaussagen!

72 Als ein aktuelles Beispiel sei verwiesen auf V. Stolle, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002. S. dazu auch die Anfragen an diese Art des Schriftumgangs in LUTHERISCHE BEITRÄGE 4/2003, bes. T. Laato, Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator, a.a.O. 212-234.

73 Dabei ist es notwendig, den Ballast einer jahrhundertelangen reduktionistischen historischen Kritik hinter sich zu lassen. Das heißt nicht, daß man sich nicht um der Heiligen Schrift angemessene Auslegungskriterien, z.B. historisch-philologischer Art, bemüht. Doch muß das Gewicht auf dem Anspruch der Schrift als gottgehaucht im Sinne der Autopistie liegen.

74 Daß es sich bei der Schöpfung der Welt nicht um eine Frage handelt, zu der allein die Wissenschaft ihre Hypothesen vortragen darf und die Theologie schweigen muß, wird erst in der Ge-

Aufgabe der Lehre von der consummatio mundi, der Vollendung der Welt, schreitet.⁷⁵ So muß zur konkreten Lehre von der Wiederkunft Jesu folgendes festgehalten werden:

1. Urgeschichte und Endgeschichte gehören zusammen. Beide sind jeweils vom anderen her zu verstehen. Sie entziehen sich jedoch unserem Blick, da wir uns mit dieser Welt im Zustand der Sünde befinden und ein sündloser Zustand uns letztlich unvorstellbar ist.⁷⁶

2. Die Objektivität der biblischen Heilstatsachen ist Voraussetzung des christlichen Glaubens. Die Inkarnation Christi bedeutet auch, daß es keine Wahrheit gibt, die nicht auf Richtigkeit beruht.⁷⁷ In diesem Sinne ist die Faktizität der Wiederkunft Christi als zukünftiges historisches Ereignis zu bekennen.⁷⁸

3. Die Wiederkunft Christi ist eingebunden in die gesamte Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie. Sie ist Glaubensartikel und daher nur vom Glauben her verstehbar. Andererseits bedarf der christliche Glaube einer realen Eschatologie, deren Kern die Wiederkunft Christi ist. Nur so behält der Glaube seinen Weltbezug.⁷⁹

4. Von der Wiederkunft Christi kann recht nur doxologisch gesprochen werden. Die Wiederkunft Christi wird zur sehnsüchtigen Erwartung auf Erlösung und Vollendung des gesamten Kosmos durch Sündenerkenntnis und Buße hindurch. Nur von der Rechtfertigung her kann der Gedanke einer Wiederkunft Christi zum Gericht ausgehalten werden.⁸⁰

genwart deutlich. Erst heute wird sichtbar, daß die Ausgrenzung des Kreators aus der Totalität der Wirklichkeit nicht ohne Rückwirkungen auf die Kreaturen – und wegen der Zuordnung von creator und creatura in Christus auch auf die Christologie – bleiben konnte.

75 H. *Graß*, Das eschatologische Problem in der Gegenwart, in: Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag, hg. v. W. *Künne* / W. *Joest*, Gütersloh 1958, 76: „Daß Christus der Herr der Welt ... ist, wie er auch schon ihr Schöpfer war, das ist sowieso eher eine spekulative Ausweitung des Kyriosgedankens als ein echtes Glaubensanliegen.“

76 Projiziert man unseren Zustand in die Vergangenheit, so versperren uns sündhafte Strukturen wie die des „survival of the fittest“, also Evolutionshypothesen, den Blick auf die Schöpfung Gottes. Diesem Fehler erliegt Schlink! Projiziert man unseren Zustand in die Zukunft, so stehen wir vor der modernen Futurologie, deren Prognosen zweideutig bleiben müssen. Das Kommen Christi durchbricht alle sündhaften Strukturen. Daher kann eine „natürliche Eschatologie“ kein Anknüpfungspunkt der Theologie werden (gegen Schloemann).

77 Nicht alles, was richtig ist, ist auch wahr, z.B. mathematische Formeln. Aber etwas, was wahr ist, ist immer auch richtig. Die Bibel enthält daher keine Widersprüche oder vermeintlich naturwissenschaftlich falsche Aussagen. Das würde eher einer Endiabolisation als einer Inkarnation entsprechen (So wäre die Schriftlehre Barths einzustufen). Daher sind alle Versuche, Hülle und Kern der Schrift zu trennen (so z.B. H.-G. *Fritzsche*, Lehrbuch der Dogmatik I-IV, Göttingen 1964.1967.1976.1988), zu verwerfen.

78 Inhaltlich ist mit F. *Pieper*, Christliche Dogmatik III, St. Louis, Mo. 1920, 579, festzuhalten: „Die Schrift lehrt, daß Christus allen Menschen sichtbar, und zwar allen Menschen zugleich sichtbar, in göttlicher Herrlichkeit und umgeben von dem himmlischen Hofstaat der Engel zum allgemeinen Weltgericht und zur Einführung seiner Kirche in die ewige Herrlichkeit wiederkommen wird.“

79 Vgl. dazu F. *Beißer*, Defizite, 55-59.

80 Damit werden die Gedanken Schlinks positiv aufgenommen. Aber auch die Gedanken Schloemanns weisen in diese Richtung.

5. Dem Zweifel an der Wiederkunft Christi kann nur mit einer Besinnung auf das Zeitproblem begegnet werden.⁸¹ Ein linearer und objektiver Zeitbegriff führt zur Auflösung einer – zeitlich begrenzten – Geschichte Gottes mit den Menschen. Das bedeutet eine Beschränkung auf die Immanenz. Ein subjektiv-illusionäres Zeitverständnis ist mit einer akosmistischen Weltsicht verbunden, das nur eine reine Glaubenseschatologie zuläßt.⁸² Demgegenüber ist die Zeitproblematik für die Christenheit in der Feier des Herrenmahles überwunden. Bei der Feier des Altarsakramentes erklingt die Proklamation des Opfertodes Christi am Kreuz und zugleich das Gebet zu dem Erhöhten, daß er seine himmlische Herrlichkeit offenbare. So hängt eine lebendige Zukunftserwartung mit dem Glauben an die unverkürzte Realpräsenz Christi zusammen. „Das Abendmahl überbrückt den Zeitraum zwischen den Erdentagen Jesu und seiner Wiederkunft.“⁸³

Von der Wiederkunft Christi lobend, doxologisch zu reden, das kann mit einem Adventslied geschehen, das von dem dreifachen Kommen Christi spricht und seine Mitte in der Feier des Altarsakramentes hat:

1 Gottes Sohn ist kommen uns allen zu Frommen / hier auf diese Erden in armen Gebärden, / daß er uns von Sünde freie und entbinde.

4 Denn er tut ihn' schenken in den Sakramenten / sich selber zur Speisen, sein Lieb zu beweisen, / daß sie sein genießen in ihrem Gewissen.

7 Wird von dannen kommen, wie dann wird vernommen, / wenn die Toten werden erstehn von der Erden / und zu seinen Füßen sich darstellen müssen.⁸⁴

81 So urteilt auch C.H. *Ratschow*, Eschatologie, 360f: Geht es in der christlichen Eschatologie um die Aufhebung der Verborgenheit Gottes, dann „stellt sich das Zeitproblem in bezug auf die ‚letzten Dinge‘ neu.“ Auch der Apostel Petrus verweist den Zweifel auf die Ewigkeit Gottes 2. Petr. 3. Folgende Hinweise mögen hier genügen: Ewigkeit ist Gottesprädikat. Von daher bedeutet ewiges Leben ein höchst qualifiziertes Leben, das sich zu Gott hin erstreckt. Vgl. H. *Echternach*, Art. Ewigkeit, HWP II, 839f. Im gegenwärtigen Wort, in der Taufe und im Mahl reicht der kommende *Αἰὼν* in unsere Zeit, geschieht der adventus Christi. (Zu beachten ist der infinite Plural, der sich besonders in der liturgischen Sprache durchsetzt.) So wird gerade im Abendmahl der Zeitraum zwischen dem ersten Kommen Jesu und seiner Wiederkunft überbrückt.

82 Vgl. zur Zeitproblematik H. *Echternach*, Zum Problem der Zeit, ThLZ 80 (1955) 727-732.

83 H. *Sasse*, Kirche und Herrenmahl. Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakramentes, Fürth 2¹1990, 29.

84 Böhmisches Brüder, Gottes Sohn ist kommen 1544, ELKG 2.

Hans-Lutz Poetsch:

Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden

Das Thema enthält eine Feststellung, die heutzutage nur von wenigen für aktuell gehalten wird. Muß man unbedingt die Rückkehr des Gottessohns als auf Erden Lebender sehen, und versäumen die inzwischen Entschlafenen in dieser Hinsicht Entscheidendes? Ist es so wichtig, ob diejenigen, die bei Christi Wiederkehr leben, eher oder später oder gleichzeitig in die Ewigkeit kommen wie die vorher Verstorbenen? Ist nicht vielmehr bedeutsam, daß wir überhaupt selig werden?

Offensichtlich war die Situation damals in Thessaloniki anders. Die Ausleger von 1. Thess. 4,13ff sind sich ziemlich einig darüber, daß unter den Glaubenden große Unruhe ausgebrochen war. Denn im Lauf der Jahre seit Gründung der dortigen Kirche waren einige Glieder gestorben; sie würden deshalb den Anblick des wiederkommenden Christus nicht erleben. Damit würden sie den Triumph des Herrn über seine Feinde nicht mit ansehen können. Der Apostel betont: Die Lebenden werden gleichzeitig mit den Auferweckten entrückt; auf die Art und Weise des Vorgangs selbst geht er nicht weiter ein.

Im Folgenden wollen wir den Bereich betrachten, der mit dem Thema angesprochen ist; die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie Christi klammern wir allerdings aus.

Die Entrückung

Welchen Inhalt hat das Wort „Entrückung“ in der Bibel? Das Tätigkeitswort, das im Neuen Testament verwendet wird (,harpazein‘) bedeutet: „an sich reißen“, „rauben“, „hinwegreißen“; im Alten Testament steht dafür ‚galal‘, das die gleiche Bedeutung hat. Ähnlich sind andere Verben zu übersetzen: ‚metatithaemi‘, „sich ändern“, „abfallen“ (Gal. 1,6), für die Entrückung Henochs (1. Mose 5,24 vgl. LXX; hebr.: ‚lakach‘, „wegnehmen“). Im Zusammenhang der Himmelfahrt Christi werden andere Begriffe verwendet: „sich entfernen“ (Lk. 24,51: ‚dihistamai‘); Apg.1,9: „emporheben“ (,ephairo‘) und „auf-, wegnehmen“ (,hypolambano‘).

Ein Ausleger bemerkt: „Entrückung ist eine Ortsveränderung, die den Menschen durch eine überirdische Kraft zuteil wird“.¹ Als Beispiel kann Philippus genannt werden, von dem es heißt: Nachdem er den Kämmerer der Königin Kandaze getauft hatte, „entrückte der Geist des Herrn den Philippus“, der sich in Aschdod, also an einem anderen Ort, wiederfand (Apg. 8,39f). Der Apostel

1 G. Strecker, Art. „Entrückung“ im Reallexikon für Antike und Christentum; zit. v. E. Tiedtke in: Theol. Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 1971, S. 231.

Paulus spricht vom Erlebnis einer Entrückung „in den dritten Himmel“ und „in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann“ (2. Kor. 12,2ff): Er weiß nicht, ob er in oder außerhalb des Leibes gewesen ist. Jedenfalls dauerte seine Entrückung nur eine gewisse Zeit, dann fand er sich wieder in seiner gewohnten Umgebung vor. Besonders berichten neutestamentliche Schriften von Christi Entrückung: einmal im Zusammenhang seiner Himmelfahrt (Lk. 24,51; Apg. 1,9) und dann im letzten Buch der Bibel, wo es von Maria heißt: „Sie gebar einen Sohn, einen Knaben, der alle Völker weiden sollte mit eisernem Stabe. Und ihr Kind wurde entrückt zu Gott und seinem Thron“ (Offb. 12,5).

Christus ist die zweite Person des dreieinigen Gottes. Im bekannten Christuspsalm (Phil. 2) heißt es von ihm: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub (,harpagmos‘), Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (V. 6-8). Wir haben im griechischen Originaltext den gleichen Begriff, der in anderem Zusammenhang für „Entrückung“ gebraucht wird: „Raub“. Man hat viel darüber gerätselt, was dieser Vers bedeutet. Denn logischerweise braucht Gottes Sohn nicht seine Gottheit zu rauben. Wohl aber wissen wir aus der Heiligen Schrift von einem anderen, der sie an sich reißen wollte, dem Teufel: Er forderte Jesus Christus während der Versuchung in der Wüste auf, ihn anzubeten (Mt. 4,9; Lk. 4,7). Einige Ausleger² sind der Auffassung, daß die Aussage: „Der Gottessohn hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein“, auf einen Vorgang vor der Erschaffung des Universums hinweist. Auch wird darauf aufmerksam gemacht: Dem Christuspsalm geht eine ethische Ermahnung voraus. Sie beginnt mit den Worten: „Tut nichts aus Eigennutz oder um eitler Ehre willen, sondern in Demut achte einer den andern höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem andern dient. Seid so unter euch gesinnt, wie Jesus Christus auch war“ (V. 2-5). Und er endet: „Also, meine Lieben ... schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen. Tut alles ohne Murren und ohne Zweifel ..“ (V. 12-14). So wird der Herr den Glaubenden als Vorbild geschildert: Wenn der Erlöser bereit war, um unserer Seligkeit willen auf seine göttliche Herrlichkeit zu verzichten, dann sollte es unter seinen Nachfolgern keine Auseinandersetzungen um Ruhm und eitle Ehre geben. Nachdem der Christus Gottes sein Heilandswerk vollbracht hat, kehrt er in die göttliche Sphäre zurück: Er wird entrückt, indem er auffährt „über alle Himmel“ (Eph. 4,10). Gottvater gibt ihm den Namen „Kyrios“, „Herr“; er regiert über das gesamte All. So sagt er: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt. 28,18). Das bedeutet, wenn man so will, eine Aufgabenverteilung inner-

2 G. Heinzelmann, Der Brief an die Philipper, in: NTD, Bd. 8, Göttingen⁵ 1949, S. 92.

halb der heiligen Trinität, die bis zur endgültigen Vernichtung des Todes andauert, d.h. bis zur Erschaffung der neuen Welt. Dann wird Gott „alles in allem“ sein (1. Kor. 15,28).

Bei der Entrückung Henochs, aber auch des Propheten Elia, haben wir es mit alttestamentlichen Frommen zu tun, die nicht durch das Tor des Todes mußten, um ins ewige Leben zu gelangen. Das unterscheidet sie von anderen – z. B. dem König David oder den Aposteln Jesu – die sterben, zum Teil den Märtyrertod erleiden mußten. Wir finden in den alt- bzw. neutestamentlichen Schriften keinen Hinweis darauf, weshalb gerade diese zwei Genannten hier Ausnahmen bilden. Es ist offensichtlich, daß nicht deren besondere „Verdienste“ dafür ausschlaggebend waren, sondern allein die freie Barmherzigkeit des Herrn. Henoch wird Hebr. 11,5 als Beispiel festen Glaubens angeführt.

Im Gegensatz zu den Entrückungen des Philippus von einem Ort zum anderen und der zeitweisen Hinwegnahme des Paulus in den Himmel und das Paradies haben wir es 1. Thess. 4,17 mit der endgültigen Aufnahme der Glaubenden in die Ewigkeit zu tun. Sie geschieht am jüngsten Tag und entspricht dem Urteil, das der Weltenrichter Jesus Christus bei seiner Wiederkehr an denjenigen vollzieht, die auf ihn ihr volles Vertrauen gesetzt haben: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“ (Mt. 25,34). Hinsichtlich der Seligkeit machen die neutestamentlichen Schriften keinen Unterschied zwischen denen, die beim Wiederkommen des Gottessohns noch in dieser Zeit leben, und denen, die vorher den irdischen Tod erlitten hatten.

Zusammenfassend können wir feststellen: Die Entrückung ist ein göttlicher Akt, durch den die Glaubenden zeitweise oder, wie Paulus im 1. Thessalonicherbrief erläutert, endgültig aus dieser vergehenden Welt genommen und in seine Herrlichkeit überführt werden. Mit dem Begriff wird die Rückkehr des Erlösers Jesus Christus nach seiner Auferstehung in den göttlichen Bereich beschrieben; beim Evangelisten Philippus handelt es sich um eine vom Heiligen Geist bewirkte Ortsveränderung.

Der Tod

Was ist nach den Aussagen der Heiligen Schrift der Tod? Die Frage mag befremden. Denn wir haben von dem, was man darunter versteht, klare Vorstellungen. So beziehen wir den Begriff auf den biologischen Tod, und entsprechend übertragen wir dies Verständnis auf die biblischen Aussagen, in denen davon die Rede ist. Schon die Aufforderung des Apostels sollte uns das stutzig machen: „Wach auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten“ (Eph. 5,14). Oder: Tot ist, wer in Sünden und Übertretungen existiert (Eph. 2,1). So gibt es nicht nur einen irdischen Tod, wie er unserer Erfahrung entspricht. Vielmehr meint Gottes Wort vor allem den geistlichen Tod, d. h. das Verhältnis des Unglaubens gegenüber der heiligen Trinität. Ge-

nau das ist es, was unter „Sünde“ zu verstehen ist: Die Herkunft des deutschen Worts ist nicht mit Sicherheit auszumachen, doch steckt darin wohl das Verb „sondern“, „absondern“. Seit dem Sündenfall sind die Menschen von ihrem Schöpfer getrennt; sie können ihn nur da wahrnehmen, wo er sich zu erkennen gibt, und sie sind nicht in der Lage, seinem Willen zu entsprechen. Anders ausgedrückt: Wir sind geistlich tot, und das hat unseren biologischen Tod zur Folge: „Der Tod ist der Sünde Sold“ (Röm. 6,23). Wir erfahren diesen „Sold“ dadurch, daß wir alle vergänglich sind; wer in seinem irdischen Leben im Zustand der Gottesferne verharrt, wird vom anderen Tod erteilt, nämlich der ewigen Verurteilung durch den Weltenrichter: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“ (Mt. 25,41). Die Offenbarung des Johannes bezeichnet dies als den „zweiten Tod“ (20,6,14).

Seit Adams Fall müssen alle wieder zur Erde werden, von der sie genommen sind (1. Mose 3,19). Der irdische Tod ist Folge des Ungehorsams gegenüber Gott, also – um es so auszudrücken – des geistlichen Todes. Wir meinen von unserer Erfahrung her, daß es sich beim Sterben um eine typische Gesetzmäßigkeit handle: Alles sei vom Werden und Vergehen bestimmt. Mehr noch: Seit dem Sündenfall der ersten Menschen erhält irdisches Leben sich durch das Töten anderer Geschöpfe (Pflanzen, Tiere usw.). Das verdeutlichen die biblischen Aussagen, daß der Tod gerade nicht natürlich, sondern widernatürlich ist: Der Allmächtige hat das All nicht erschaffen, damit es vergeht, sondern er läßt alles Geschaffene vergehen, weil der Mensch sich gegen ihn aufgelehnt hat. Der Tod ist Strafe, und das betrifft sowohl das irdische Sterben als auch den „anderen Tod“, d. h. das ewige Verderben.

Hinsichtlich der Bewertung des Sterbens und Vergehens machen sich bei verschiedenen modernen Auslegern³ Einflüsse des Evolutionismus bemerkbar. Dann wird etwa die Auffassung vertreten, daß der irdische Tod bereits bei der Erschaffung der Welt vorgesehen war und damit unabhängig vom Sündenfall zu den „Ordnungen“ gehörte, nach denen das All abläuft. Es ist nun ein weiterer Schritt, wenn man schließt: Der Tod sei das Ende jeder Existenz, er bedeute die totale Auslöschung des individuellen Lebens. So zitiert Paulus jenen oberflächlichen Aberglauben, von dem schon der Prophet Jesaja spricht (22,13): „Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot“ (1. Kor. 15,32). Diese Überzeugung ist auch in unseren Tagen weit verbreitet: Für den, der tot ist, sei alles vorbei, er sei ins Nichts aufgelöst.

Eine weitere Abirrung von den biblischen Aussagen stellt die Auffassung dar, daß sich die Auferstehungshoffnung unter dem Einfluß etwa des Parsis-

3 Z.B. gibt es nach Paul *Althaus* in der Theologie der Bibel „eine Linie, auf welcher der Tod offenbar als ursprüngliche Ordnung Gottes verstanden wird ... Der Tod ist ... Ur-Ordnung des Schöpfers“ (GGG⁵, VI. Bd., Tübingen 1962, col. 911f unter: Tod und Totenreich IV. Dogmatik).

mus⁴ erst im Lauf der Zeit entwickelt habe, also ursprünglich gar nicht vorhanden gewesen sei. Der Fehler dieser und ähnlicher Behauptungen liegt darin, daß zwischen einer Entwicklung und einer Entfaltung nicht unterschieden wird: Hier wird unter „Entwicklung“ oder „Evolution“ ein Fortschritt religiösen Verständnisses durch Aufnahme neuer zusätzlicher Elemente verstanden; mit dem Begriff „Entfaltung“ dagegen wird ausgedrückt, daß das von Anfang an Vorhandene im Lauf der Zeit immer deutlicher hervortritt, ohne daß neue beziehungsweise andersgeartete Gedanken und Vorstellungen hinzukommen. Eine derartige Entfaltung läßt sich in den biblischen Texten feststellen; eine Entwicklung des Christentums durch Hinzunahme außerchristlicher Elemente dagegen nicht.

Im Zentrum der neutestamentlichen Texte steht der Tod Jesu Christi; dieser ist die Grundlage des Heilsgeschehens. Deshalb befinden sich die Aussagen, die sich darauf beziehen, meistens im Zusammenhang mit der Auferstehung des Gottessohnes, mit der Rechtfertigung und dem neuen Leben der Glaubenden. So stellt zum Beispiel Paulus den Verursacher des Todes, Adam, dem Überwinder des Todes, Jesus Christus, gegenüber: „Wenn wegen der Sünde des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen, um wieviel mehr werden die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, herrschen im Leben durch den Einen, Jesus Christus. Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten“ (Röm. 5,17ff). Vom Erlöser wird bekannt: Er „ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (Phil. 2,8). Auf diese Weise hat der himmlische Vater seinen Sohn „für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt“ (2. Kor. 5,21).

Zusammenfassend können wir im Anklang an Röm. 6,23 sagen: Jesus Christus hat durch sein Sterben den Sold bezahlt, der für unsere Sünde fällig ist; dafür hat er, der ohne Sünde ist (Joh. 8,46; Hebr. 4,15), uns seine Gerechtigkeit und damit den Zugang zum ewigen Leben bewirkt. Dies Leben ist jedem garantiert, der sich auf den Erlöser verläßt, und das bedeutet: Er hat in Christus den Tod überwunden; er hat das Leben. Von uns aus sind wir nur in der Lage, Werke zu tun, die vor dem Allmächtigen nicht bestehen können; deshalb sind wir dem Tod verfallen. Das Leben, auf das wir uns im Glauben verlassen, ist

4 Vgl. Bo Reicke, Iran IV. Iranische Religion, Judentum und Urchristentum (RGG³, III. Bd., Tübingen 1959, col. 881f). Hier nennt er besonders Stave, Söderblom und Bousset. L. Coenen vermutet einen Zusammenhang zwischen der jüdischen Apokalyptik und der „iranischen Religion“ (Theol. Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 1965, S. 44 unter: „Auferstehung“). W. Ch. Robinson meint: „Die A.slehre kann als ein inner-isr. Erzeugnis betrachtet werden, doch es ist sehr wahrscheinlich, daß fremde Einflüsse (Iran) der isr. Lehre einzelne Formen und Farben verliehen haben“ (Biblich-Historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962, I. Bd. col 149f).

Geschenk. Es ist nicht verdient, sondern eine uns verliehene Gabe. Weil dem so ist, rechnet der Weltenrichter den Glaubenden die guten Werke an, die sie getan haben; den Verlorenen dagegen wird angelastet, was sie zu tun unterlassen haben (Mt. 25,32ff).

Im Hohepriesterlichen Gebet beschreibt Christus die Seinen: „Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin“ (Joh. 17,16). Dadurch, daß sie auf ihn vertrauen, sind sie aus der Vergänglichkeit der gefallenen Schöpfung herausgerissen; von ihnen gilt, daß „weder Tod noch Leben ... uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn (Röm. 8,38f).

Die Toten in Christus

Der irdische Tod ist Folge des geistlichen Todes, mit dem die Absonderung des Sünders von Gott bezeichnet wird. Der Herr Jesus Christus hat alle, die auf ihn ihre Zuversicht setzen, aus dem geistlichen Tod zum geistlichen Leben geführt, „auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh. 3,16). Damit ist der irdische Tod nicht beseitigt: Von Ausnahmen abgesehen (Henoah, Elia) müssen wir alle sterben.

Doch der irdische Tod ist entmachtet; er ist zum Durchgangstor in die Ewigkeit geworden. So kann etwa Paulus an seine Gemeinde schreiben: „Ich habe Lust, aus dieser Welt zu scheiden – das heißt zu sterben – und bei Christus zu sein, was auch viel besser wäre“ (Phil. 1,23). Das bedeutet, um es in modernen Worten auszudrücken: Wer wie wir noch nicht gestorben ist, der existiert in einer anderen Seinsweise als der Verstorbene; beide christliche Gruppen bleiben jedoch in dem einen Reich Christi verbunden, von dem gilt, daß es nicht von dieser Welt ist (Joh. 8,36). Es ist bedauerlich, daß uns diese unauflöbliche Verbundenheit so wenig bewußt ist; im Unterschied dazu wird etwa vom römisch-katholischen Priester gesagt: Selbst wenn er auf dem Nordpol ganz allein seinen Gottesdienst hielte, wüßte er sich doch von der Gemeinschaft der Seligen umgeben und mit ihr auf das engste vereint.

Das gilt von den „Toten, die in Christus entschlafen sind“ (1. Thess. 4,16): Sie leben bereits vor ihrer Auferstehung mit Christus. Aber leben sie tatsächlich? In der Theologie ist – leider – viel darüber spekuliert worden. Die einen meinen, der Tod sei total, das heißt nicht nur der Leib, sondern auch die Seele des Menschen stürbe. Einige⁵ meinen, vom griechischen Philosophen Platon stamme die Lehre, daß die Seele nach dem Tod weiterlebt.

5 „Die platonisch-aristotelische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird gegenwärtig vor allem noch in der römisch-katholischen Theologie vertreten. ... Im Zuge des anthropologischen Kahlschlags der evangelischen Theologie nach und seit dem 1. Weltkrieg verwarf man die Unsterblichkeit der Seele nicht nur in ihrer platonischen, sondern in jeder Form... Typische Vertreter dieser totalen Eschatologie sind u. a. Barth, Elert, de Pury“ (H. G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1973, S. 289f).

Dagegen halten wir das Wort Jesu: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, doch die Seele nicht töten können; fürchtet euch aber viel mehr vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle“ (Mt. 10,28 vgl. Mk. 9,48: „...wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlöscht“ – eine Feststellung, die wir bereits in Jes. 66,24 finden). Auch sei auf Offb. 6,9ff hingewiesen: Hier ist die Rede von den Seelen derer, die in Gottes Bereich am Altar stehen und fragen, weshalb der Herr nicht seine Märtyrer jetzt rächt; ihnen wird ein weißes Kleid gegeben und erklärt, daß sie noch eine kleine Zeit warten müssen, bis die Zahl der um Christi willen Leidenden voll ist. Demnach kann von einem Sterben der menschlichen Seele⁶ nicht gesprochen werden.

Wenn in der antiken Philosophie wie auch in verschiedenen Weltreligionen ein Fortleben der Seele nach dem Tod gelehrt wird, dann mag das mit der so genannten „natürlichen Gotteserkenntnis“ zu tun haben (vgl. Röm. 1,19ff). Dagegen widerspricht Platon eindeutig der Möglichkeit, daß der Mensch leiblich aufersteht; im Gegenteil sieht er in der Vernichtung des Körpers eine Befreiung der menschlichen Seele, die nun in der Lage sei, in das Göttliche zurückzukehren. Bezüglich des Berichts der Offenbarung sei angemerkt, daß sie sich in vielen Bildern und Symbolen ausdrückt, was bis in Zahlenangaben hinein der Fall ist. Wenn den Seelen der verstorbenen Märtyrer weiße Gewänder gegeben werden, bedeutet dies nicht, daß sie bereits leiblich erstanden sind; vielmehr wird ihnen bestätigt, daß sie reingewaschen und um Christi willen unschuldig gemacht sind – Jesaja spricht hier von der Bekleidung mit dem „Rock der Gerechtigkeit“ und den „Kleidern des Heils“ (61,10). Jedenfalls gilt, was Christus den Juden vorhält: „Habt ihr denn nicht gelesen von der Auferstehung der Toten, was euch gesagt ist von Gott, der da spricht (2. Mose 3,8): Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mt. 22,31f).

Mann kann in diesem Zusammenhang auf eine weitere Aussage der Bibel hinweisen: Von der Totenbeschwörerin zu Endor wird berichtet, die auf Drängen des ratlosen Saul den verstorbenen Hohepriester Samuel herausruft. Der Prophet fragt: „Warum hast du meine Ruhe gestört, daß du mich heraufsteigen läßt? Und er sagt dem König seinen Untergang und Tod am nächsten Tag voraus (1. Sam. 28). Bei der Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor erschienen Mose und Elia, die mit dem Herrn redeten (Mt. 17,3); als der Führer des Volkes Israel

6 Das griechische ‚psychee‘ wird von Martin Luther mit ‚Seele‘ übersetzt; seine Bedeutung ist vielseitig. So bezeichnet es den Sitz des Lebens, doch auch das Leben selbst (Mk. 8,35 u. a.). Was mit dem Begriff ausgedrückt wird, geht jeweils aus dem Kontext hervor. Deswegen läßt sich vom Terminus allein nicht folgern, ob die Seele mit dem Leib stirbt; wohl aber ist sie und nicht nur der Leib dem göttlichen Gericht verfallen; insofern betrifft der Tod auch sie. H. G. Pöhlmann macht zugleich gegen die „Ganztodthese“ deutlich: „Gott vernichtet nicht im Tod seine (sc. des Menschen) Seele, sondern er ‚fordert‘ sie von ihm (Lk. 12,20); es ist dem Menschen nicht ‚gesetzt‘ ‚zu sterben‘, danach das Nichts, sondern zu sterben, ‚danach das Gericht‘ (Hebr. 9,27). Sein Leib wird getötet, nicht seine Seele (Mt. 10,28), sein Leib stirbt, nicht er selbst. Im Tode versinkt er nicht ins Nichts, sondern er ist ‚bei Christus‘ (Phil. 1,23), von dessen Liebe ihn selbst der Tod nicht trennen kann (Röm. 6,38f; 14,8)“ (aaO S. 292).

durch die Wüste starb, wurde er von Gott selbst begraben (5. Mose 34,5f). Zu den wunderbaren Erscheinungen beim Tod des Gottessohns am Kreuz gehört: „Die Gräber taten sich auf, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen“ (Mt. 27,62f). Um es gleich zu sagen: Man hat viele Versuche seitens der Ausleger unternommen, diese Stellen zu deuten, doch keine Erklärung ist erschöpfend. So haben wir diese Berichte einfach zur Kenntnis zu nehmen und auch dann stehen zu lassen, wenn wir sie nicht begreifen. Eins aber wird deutlich: Es gibt wohl ein Ersterben des Körpers, den der Allmächtige in Ausnahmefällen wieder lebend erscheinen läßt; von einem Tod der Seele jedoch ist in der Bibel nirgends die Rede.

Endlich seien die Totenerweckungen erwähnt: Der Herr Christus rief den Lazarus (Joh. 11,43), den Jüngling zu Nain (Lk. 7,15f) und andere ins Leben zurück, und in seiner Vollmacht wirkten die Apostel ähnliches (zum Beispiel Apg. 9,36ff). Damit wird die Herrschaft Christi über den Tod demonstriert; es handelt sich jedoch jeweils um eine Totenerweckung ins irdische Leben und nicht um die Auferstehung zur Ewigkeit: Alle die ins Leben Zurückgerufenen müssen wieder sterben, um erst am Ende der Tage aufzuerstehen, wenn der Gottessohn zum Endgericht erscheint.

Es ist die entscheidende Botschaft des Christentums: Der Erlöser und Herr hat den Tod überwunden und das Leben gebracht, indem er sich selbst für uns in den Tod gegeben hat und auferstanden ist. So ist er „der Erstling“ geworden (1. Kor. 15,20), durch ihn „werden sie alle lebendig gemacht werden“ (V. 22).

Von der Auferstehung der Toten

In seinem 1. Brief an die Korinther führt Paulus aus: „In Christus werden sie alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber in seiner Ordnung: als Erstling Christus; danach, wenn er kommen wird, die, die Christus angehören; danach das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrschaft und alle Gewalt vernichtet hat“ (1. Kor. 15,22ff). Hier ist von Christus als dem Sieger die Rede, an dem die Seinen Anteil haben; dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie bei der Wiederkehr Christi zum Gericht als erste auferweckt werden.

Bis in die Gegenwart hinein wird in den tonangebenden theologischen Schulen eine Entwicklung des christlichen Glaubens angenommen, was besonders das Verhältnis von Altem und Neuem Testament zueinander betrifft. So wird die Meinung vertreten, daß es eigentlich im Gottesvolk Israel des Alten Bundes lange Zeit keine Auferstehungshoffnung gegeben habe. Damit hängt die Auffassung zusammen, daß die Kirche erst mit dem Pfingstereignis beginnt und man deshalb Israel einen Sonderweg zugestehen müsse, was die Versöhnung mit Gott und die Seligkeit betrifft.

Dem ist nachdrücklich zu widersprechen. Es ist mehrfach darauf hingewiesen worden: Würden wir alle alttestamentlichen Zitate und direkten Bezugnahmen aus den neutestamentlichen Schriften streichen, dann bliebe nur ein geringer Rest an Text übrig. Und wenn wir bedenken, daß die alttestamentlichen Bücher die Bibel der ersten Christenheit waren, dann ist zu fragen, wie sie daraus ihren Glauben schöpfen konnten. Vielmehr muß mit den theologischen Vätern betont werden: Das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament ist das von Weissagung und Erfüllung; insofern kann man – wie schon gesagt – von einer Entfaltung der bereits im Alten Testament enthaltenen Glaubenswahrheiten sprechen, nicht aber von etwas völlig Neuem. Das betrifft auch die Aussagen über die Auferstehung der Verstorbenen. Hiob 19,25f heißt es nach der Übersetzung Martin Luthers: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken. Und werde danach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleisch Gott sehen.“ Die Revision der Lutherbibel von 1984 hat den Text dieser Stelle nahezu in ihr Gegenteil verkehrt, aber nicht gewagt, die Originalübersetzung des Reformators verschwinden zu lassen; sie bringt diese deshalb als Fußnote. Entscheidend sind die hebräischen Worte ‘mi’bsari eachsae aeloha’. Das Verhältniswort oder die Präposition ‘min’ kann sehr unterschiedlich ins Deutsche übertragen werden; Luther verwendet ihre Grundbedeutung, also wörtlich: „Aus meinem Fleisch heraus werde ich Gott sehen.“ Das aber belegt das Wissen um die Auferstehung des Leibes im Alten Testament. Nun ist unbekannt, wann Hiob gelebt hat; einige nehmen die Zeit der Patriarchen an⁷, andere die Zeit Moses usw. Die älteren Ausleger sind sich darin einig, daß das in dichterischer Form abgefaßte Buch von Salomo (965-926 v. Chr.) niedergeschrieben wurde. – Der Prophet Jesaja (ca. 758-695 v. Chr.) weissagte über Israel: „Aber deine Toten werden leben, deine Leichname werden auferstehen“ (26,19). Hesekiel (ca. 597-575 v. Chr.) sieht in einer Vision die Auferstehung der Leiber (37), und Daniel (ca. 600-520 v. Chr.) weissagt: „Viele, die unter der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu ewiger Schmach und Schande“ (12,2).

Es braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden, daß das Neue Testament eindeutig die Auferstehung der Toten feststellt. Für den Körper bedeutet dies, daß er „verklärt“ sein wird – wir würden heute sagen: verherrlicht. Da von Theologen gefragt wurde, wie das bei denen vor sich geht, die zum Zeitpunkt der Wiederkunft Christi leben, mag darauf eingegangen werden.

7 Wilhelm Möller (Grundriß für alttestamentliche Einleitung, Berlin 1958, S. 295f) ordnet das Buch in die nachmosaische Zeit, *Sellin/Rost* (Einleitung in das Alte Testament, Berlin 1949, S. 197) in die Zeit um 500 v. Chr.; nach einem Leitfaden für Vorlesungen über die „Einleitung in das Alte Testament“ der amerikanisch-lutherischen Missouri-Synode (St. Louis, MO 1928, S. 47f) hielten „manche Rabbiner, Kirchenväter und spätere Ausleger ... das Buch für das älteste im Kanon und legten es in die vormosaische Periode, andere (Origenes, Hieronymus, Seb. Schmidt, Carpov, in neuerer Zeit Ebrard und Stosch) in die mosaische Zeit und hielten Hiob selbst oder Moses für den Verfasser.“

Johannes schreibt: „Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: Wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1. Joh. 3,2f). Dieser Satz nimmt das Bekenntnis des Hiob auf: „... und werde in meinem Fleisch Gott sehen.“ Paulus erwähnt mehrfach den verklärten Körper: „Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel, und wir werden verklärt in sein Bild, von einer Herrlichkeit zur anderen von dem Herrn, der der Geist ist“ (2. Kor. 3,17f). An anderer Stelle schreibt er: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel; woher wir auch erwarten den Heiland, der alle Dinge untertan machen kann“ (Phil. 3,20f). Es ist Christus, von dessen verklärtem Körper in den Evangelien die Rede ist: „Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie das Licht“ (Mt. 17,2); „seine Kleider wurden hell und sehr weiß, wie sie kein Bleicher auf Erden so weiß machen kann“ (Mk. 9,3); „das Aussehen seines Angesichts wurde anders, und sein Gewand wurde weiß und glänzte“ (Lk. 9,29). Lukas berichtet zusätzlich von Mose und Elia, die mit dem verherrlichten Jesus reden: „Sie erschienen verklärt“ (9,11). Wir können aus diesen Beschreibungen entnehmen: Christus wurde, solange er sein Heilswerk auf Erden tat, von seiner äußeren Erscheinung her nicht als der wahre Gott erkannt, sondern blieb in seiner Knechtsgestalt verhüllt, obwohl er ohne Sünde ist. Die einzige Ausnahme haben wir bei seiner Verklärung auf dem Berg Tabor, abgesehen von den Begegnungen mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung. Wenn es bei Paulus heißt, daß wir nach unserer Auferstehung „ihm gleich sein werden“, dann kann das an Mose und Elia deutlich werden, die Jesus begegneten und mit ihm sprachen: Sie waren nicht sündlos, solange sie in diesem Leben standen; jedoch in der Ewigkeit sind sie durch Wirkung des Gottesgeistes von der Herrschaft der Sünde befreit, so daß dies sich sogar auf ihre äußere Erscheinung auswirkt.

Der Apostel Paulus gibt den Korinthern eine ausführliche Schilderung: „Es könnte aber jemand fragen: Wie werden die Toten auferstehen, und mit was für einem Leib werden sie kommen? Du Narr: Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, sei es von Weizen oder etwas anderem. Gott aber gibt ihm seinen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib ... So auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät verweslich und auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armseligkeit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib ...“ (1. Kor. 15,35ff). Um es genauer zu erläutern: Gott schuf den Menschen zu seinem Bild, seit dessen Fall aber unterliegt alles der Vergänglichkeit, es muß sterben. Dies ist jedoch nicht das letzte Wort des Allmächtigen. Durch das Sühneopfer seines Sohnes hat er uns erlöst; dieser ist als „letzter Adam“ der „Geist, der lebendig macht“ (Vers 45). Das neue, durch den Geist erzeugte Leben trägt nicht mehr

die Züge und Spuren des alten: Es ist eine Neuschöpfung, in dem die Sünde nicht mehr vorhanden ist und deshalb auch nicht deren Folgen wie Leid, Schmerz, Verzweiflung, Krankheit und Tod – mit einem Wort: Der auferstandene Christ hat einen verklärten oder verherrlichten Körper, und der Begriff „Leib“ schließt hier seinen Geist und seine Seele ein.

Nun schreibt Paulus, daß diejenigen, die zur Zeit der Wiederkehr Christi „leben und übrig bleiben“, zugleich mit den Auferweckten entrückt werden; auf sie trifft damit der Vergleich mit dem Samenkorn nicht zu, das erstirbt, damit ein neuer, geistlicher Leib hervorgeht. Aus den an die Thessalonicher geschriebenen Sätzen ist zu erkennen, daß das Wie dieses Ereignisses den Apostel in diesem Zusammenhang nicht interessiert: Er will nur klarmachen, daß zwischen den vor dem Wiederkommen Christi Entschlafenen und den zu diesem Zeitpunkt Lebenden, die an Christus glauben, kein Unterschied besteht, sie werden alle die ewige Herrlichkeit ererben. Keinen Zweifel gibt es im übrigen darin, daß der Körper eines jeden vom Gottesgeist verklärt werden kann, ob er nun gestorben war oder noch lebt. Paulus schreibt (1. Kor. 15,51f): „Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden . . . die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden.“

Auf ein Letztes soll hingewiesen werden: Wir werden „auf den Wolken in die Luft entrückt werden dem Herrn entgegen; und so werden wir bei dem Herrn sein allezeit“ (1. Thess. 4,17). Ausleger⁸ weisen darauf hin, daß die genannten Wolken als Träger der dem Herrn Entgegenkommenden zu verstehen sind; entsprechender ist wohl die Beobachtung, daß es sich hier um den Bereich Gottes handelt, der seinem alttestamentlichen Volk in einer Wolkensäule erschien (z. B. 2. Mose 13,21; 33,9; auch Dan. 7,13). Das griechische Wort, das die Begegnung mit dem wiederkommenden Christus ausdrückt („apantasis“), wird als Beschreibung der feierlichen Einholung einer offiziellen Persönlichkeit verwendet; es ist also ein triumphaler Empfang, der dem Herrn von den Seinen bereitet wird.

Das Weltbild

Wir haben die biblischen Aussagen über Tod und Leben und über die Entrückung der Glaubenden bei der Wiederkehr Christi am Ende der Tage näher betrachtet. Sie stehen in krassem Widerspruch zu dem, was wir von unserem derzeitigen Weltbild her zu begreifen in der Lage sind. Wie soll in einer vom Vergehen und Sterben geprägten Welt alles Leben wiedererstehen? Wie können alle auf der Erdkugel gleichzeitig den wiederkommenden Herrn sehen? Ferner: Wo kommt Christus her, wenn wir doch wissen, daß der Himmel voller Sterne ist, von den Planeten angefangen bis zu unendlich fernen Galaxien? Und wohin

⁸ Fritz Rienecker, Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament, Gießen-Basel 1966, zu 1. Thess. 4,17 (S. 482): „Begegnung, feierliche Einholung einer offiziellen Persönlichkeit“.

entrücken die Glaubenden: Was bedeutet es, wenn von einem Ort „über alle Himmel“ die Rede ist? Wir können auch auf biblische Aussagen selbst zu sprechen kommen: Einmal werden nach dem Thessalonicherbrief die Glaubenden dem Herrn entgegengerückt; an anderen Stellen heißt es, daß das himmlische Jerusalem von oben herab auf die neue Erde herniederfährt (Offb. 21,2) – ist darin nicht ein Widerspruch enthalten?

Alle derartigen Beobachtungen haben manchen dazu verleitet, Versuche zu unternehmen, die biblischen Texte an die jeweils gängigen Vorstellungen anzugleichen. Am bekanntesten geworden ist das „Entmythologisierungsprogramm“ des früheren Marburger Theologen Rudolf Bultmann⁹, der das Weltbild seiner Zeit zu einer Autorität machte, von dem her vor allem im Neuen Testament nur das Bestand haben sollte, was damit übereinstimmt. Doch schon vor ihm hat man sich bemüht, der Bibel ein veraltetes Weltbild nachzuweisen, nach dem derartige Aussagen in den biblischen Schriften, die heutzutage abgelehnt werden müßten, damals durchaus möglich und passend gewesen sein sollen.

Der vor kurzem verstorbene Theologe Ernst Lerle¹⁰ hatte sich speziell mit diesem Problem beschäftigt. Er hatte deutlich gemacht, daß die Bibel – wenn die geschilderte Meinung stimmen würde – nicht ein, sondern mehrere Weltbilder enthalten müsse, angefangen von dem der Bücher Mose bis hin zum letzten Buch der Heiligen Schrift. Das ist jedoch nicht der Fall: Die Bibel enthält kein philosophisches, naturwissenschaftliches oder von anderen Wissenschaften erstelltes Weltbild; ihr Weltbild ist vielmehr theologisch. Es teilt nämlich mit, welches Bild der allmächtige Schöpfer und Erhalter vom Universum hat. Nicht unsere wechselnden Vorstellungen sind maßgebend, sondern allein das, was Gott der Herr darüber offenbart; er richtet sich in seinem Handeln danach und nicht nach uns.

Es mag hilfreich sein, darüber nachzudenken, wo denn die Grenzen unseres Denk- und Erfahrungsvermögens liegen. Vor allem ist hier zweierlei zu nennen: der Raum und die Zeit. Der Herr hat sie geschaffen. Wir sind an sie gebunden, und alles, was wir wahrzunehmen suchen, ist davon abhängig. So können wir uns eine Überzeitlichkeit wie eine Überräumlichkeit nicht vorstellen, auch wenn wir die begriffsmäßig verwenden mögen. Gott ist an beide nicht gebunden; seine Allwissenheit, Allgegenwart und Ewigkeit sprengen unsere raumzeitlichen Gebundenheiten total.

9 R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 1941, in der Sammlung Offenbarung und Heilsgeschehen. J. S. Weiland: „Die Situation von Bultmann gleich der von David Friedrich Strauß ... die Kostbarkeiten zu retten oder die abgetragenen Kleider. Die Kostbarkeiten, das ist für Bultmann das Kerygma ... und die abgetragenen Kleider, das ist das mythologische Weltbild des Neuen Testaments, in dem uns das Kerygma überliefert ist“ (Orientierung. Neue Wege in der Theologie. Hamburg 1968, S. 56). Vgl. Günter Haufe, Auf dem Wege zu einer theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments, in: Bericht von der Theologie, Berlin 1971, S. 59; H. J. Genthe, Mit den Augen der Forschung, Berlin 1976, S. 262f.

10 Ernst Lerle, Das Weltbild der Bibel, Berlin 1973.

Wenn wir diesen Unterschied – um nicht zu sagen: Gegensatz – zwischen dem Schöpfer und uns herausstellen, dann bedeutet dies nicht, daß der Christ sich über Raum und Zeit erheben müßte. Das kann er gar nicht, solange er hier lebt. Wohl aber muß er sich davor hüten, seine zeitlichen und räumlichen Erfahrungen auf die heilige Dreieinigkeit anzuwenden und den Versuch zu machen, sie derartigen Maßstäben zu unterwerfen.

Leben durch den Tod hindurch

In einer Antiphon aus dem 8. Jahrhundert¹¹ heißt es: ‚*Media vita in morte*‘ („Im Tode mitten im Leben“), und die Kirche singt entsprechend seit dem 15. Jahrhundert: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen.“ Der Tod als Folge und als Gottes Strafe über die durch Schuld des Menschen in Sünde gefallene Welt hat alles derartig durchdrungen, daß selbst das irdische Leben sich durch Vernichtung von Leben ernährt und so bestehen kann. Es geht also nicht nur darum, daß wir sterben müssen, sondern daß alles fortwährend konkret im Schatten des Todes existiert. Das war der mittelalterlichen Kirche anscheinend viel bewußter als der Gegenwart. Deshalb schlägt sich der Dank für den Sieg Christi über die umfassende Wirkung des Todes in ihren Chorälen außerordentlich plastisch nieder. Der Hofkaplan Wipp¹² (um 990-1048) der Kaiser Konrad II. und Heinrich III. bringt das in seinen ‚*victimae paschali laudes*‘ (die Lobpreisungen für das Passalam in den Stundengebete) mit den Worten zum Ausdruck: „Es war ein wunderlich Krieg, da Tod und Leben rungen. Das Leben behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen. Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß, ein Spott aus dem Tod ist worden“ (Strophe 4 der Übersetzung Martin Luthers: „Christ lag in Todesbanden“). Mit seinem Leiden und Sterben auf Golgatha hat der Gottessohn den Tod und seine verheerende Gewalt vernichtet und alle, die auf ihn ihr Vertrauen setzen, zur herrlichen Zukunft bei Gott befreit. So verstehen wir, was es heißt, wenn die Entrückung der Glaubenden als Hinwegnahme bezeichnet wird: als Raub aus den Fängen des alles durchdringenden Todes in das geistgewirkte Leben mit dem Herrn, von dem bereits Jesaja prophezeite, daß er der „Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friedefürst“ ist (9,5).

Wir sind eingeladen, im herzlichen Vertrauen anzunehmen, was uns in der Heiligen Schrift über das Ende dieser Welt, das Wiederkommen Christi, die Auferweckung der Toten und Entrückung der Glaubenden und die ewige Herrlichkeit offenbart wird. Dazu will der Herr uns durch seinen Geist fähig machen.

11 ELKG 309,1; EG 518,1.

12 ELKG 76,4; EG 101,4.

Dokumentation

Wir dokumentieren hier eine Thesenreihe, die das weiterhin aktuelle Thema der sogen. modernen Bibelübersetzungen und ihrer Methodik behandelt. Nachdem in dieser Zeitschrift bereits die „Gute Nachricht“ (1997) einer kritischen Prüfung unterzogen wurde (Lutherische Beiträge 7, 2002, Heft 3, S. 157-186), haben die hier zu Wort kommenden Theologen neben der „Guten Nachricht“ auch die insbesondere im evangelikalischen und baptistischen Lager verbreitete „Hoffnung für alle“ ihrer kritischen Untersuchung zugrundegelegt. Beide Übersetzungen unterscheiden sich in vielen Dingen nur unwesentlich voneinander. Da uns das Thema auch konfessionsübergreifend und länderübergreifend wichtig erscheint, bringen wir die Baseler Thesen hier zum Abdruck.

A.W.

18 Thesen zu den modernen Bibelübersetzungen, die den Anspruch größerer Verständlichkeit erheben,

„Wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr wahrhaftig meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“
Johannes 8,31.32

1. Seit einer Generation verdrängen moderne Bibelübersetzungen die alten aus dem Gebrauch. Dies geschieht zum Teil gegen den Willen der Herausgeber – aber es geschieht. (Sie sind nicht nur „Einsteigerbibeln“, sondern weithin auch „Verdrängerbibeln“.)

2. Diese modernen Übersetzungen versprechen eine größere Verständlichkeit bei gleichzeitiger inhaltlicher Treue. Der Anspruch, den sie erheben, ist groß: Sie „vereint die selbstverständliche Treue zum Original mit dem Bemühen um größtmögliche Verständlichkeit. Sie kann genauer als eine <wörtliche> Übersetzung angeben, was die Aussage des Textes in einer bestimmten Stelle ist“ (Nachwort „Gute Nachricht“ 1997). „Sie soll auf ihre Leser möglichst die gleiche Wirkung haben, wie sie das Original auf die damaligen Leser hatte!“ (Einleitung „Hoffnung für alle“ 2002).

3. In diesen modernen Bibelausgaben finden sich aber schwerwiegende Umdeutungen, in denen natürliche Gedanken das Bibelwort überlagern. In ihnen wird anschaulich, daß „Wollen und Vollbringen“ (Römer 7,19) nicht dasselbe sind: die modernen Theorien führen nicht zu einer treuen, geduldigen und kampfbereiten kirchlichen Praxis, sondern zu einem eigenwillig verengten Verständnis dieser Praxis.

4. Der Vergleich zwischen dem Bibeltext in den Ursprachen und den klassischen Bibelübersetzungen auf der einen und den modernen Bibelübersetzungen auf der anderen Seite zeigt unter anderem:

- a) An vielen Stellen, wo Gott die handelnde Person ist, nimmt der Mensch diese Stellung ein.
- b) Wichtige Dimensionen des Bibelwortes werden verdrängt, wie die Heiligkeit und die Herrschaft Gottes und die Knechtschaft seiner Erwählten.
- c) Der Leib wird einseitig negativ bewertet. Daß Gott ins Fleisch gekommen ist und seine Gnade gerade den Leib umfassen und in Dienst nehmen will, wird im Text oft unterdrückt.
- d) Das Wort als Wort wird ersetzt durch die direkte Begegnung. Wo vom Geschenk des Wortes, von Satzungen, Geboten, Weisungen die Rede ist, wird dies ersetzt durch abstraktere Formeln, die eine unmittelbare Gottesbeziehung versprechen.
- e) Wo der Glaube gefragt ist, wird dies mit einem Erkennen, Erfahren oder Erleben gedeutet.

5. Darin spiegeln sich Vorstellungen und Erwartungen, die zu allen Zeiten die Gemeinde Christi als naheliegende, aber irreführende Meinungen begleitet haben. Ungute Entwicklungen werden dadurch gefördert:

- a) In den Gemeinden verbreitet sich ein Aktivismus. Die Glaubenden fühlen sich zu mehr Leistung gedrängt. Der Erfolg wird zum Maßstab.
- b) Der Respekt vor dem Geheimnis schwindet.
- c) Geistige Leistungen werden höher bewertet als körperliche; Geschlechtlichkeit und Mutter- und Vaterschaft verlieren ihre Würde, das Wasser der Taufe verliert seine Bedeutung, und Krankheit, Tod und Begräbnis werden zu scheinbar bedeutungslosen Randerscheinungen.
- d) Die Sorgfalt und Treue im Umgang mit dem Wort wird zersetzt. Die äußeren Rechtsordnungen wie die gegebenen Zusagen verlieren ihre bindende Kraft. Wichtig scheint nicht das Wort, sondern die Absicht, der Wille.
- e) In die Frömmigkeit drängt sich das Begehren nach Erlebnissen. Das gute Gefühl wird zum Maßstab, und man verlangt, daß möglichst alles möglichst unmittelbar verständlich und anwendbar sein müsse.

6. Grundlegend für die modernen Übersetzungen ist die Theorie Eugene A. Nidas (amerikanische und internationale Bibelgesellschaft). Nach seiner Lehre von der sogenannten dynamisch-funktionalen, dynamisch-äquivalenten oder auch kommunikativen Methode müssen die Übersetzer nicht Worte und Sätze, sondern das Verstehen und die Wirkung von einer Sprache in die andere übertragen. Die kreative Leistung, die von den Übersetzern gefordert wird, ist unvergleichlich viel größer als bei allen klassischen Übersetzungen. Die Übersetzer müssen den Leuten nicht „auf's Maul“ schauen (Luther), sondern in das Verstehen.

Diese Methode muß den Übersetzern in der Regel mit Macht aufgedrängt wer-

den: „Es braucht vier Wochen, um sie intellektuell..., und weitere zwei Wochen, um sie emotional willig zu machen“ dazu (Nida).

7. Bis heute fehlt eine biblisch-theologische Begründung für das Recht der angewandten Übersetzungsmethode.

8. Unsere Kritik an diesen modernen Übersetzungen richtet sich nicht nur gegen einzelne Fehler, sondern dagegen, daß eine neue, eigenwillige und über die Maßen anspruchsvolle Methode die Übersetzungen in bestimmte Bahnen leitet.

Dadurch wird der Bibeltext einer bestimmten Sprachphilosophie nachgeordnet, untergeordnet und ihr entsprechend verändert. Nach dem Urteil eines übersetzungswissenschaftlichen Standardwerkes eignet sich die von Nida vorgeschlagene Methode besonders für „naturwissenschaftliche und technische Texte“, etwa Bedienungsanleitungen, nicht aber für religiöse oder poetisch geformte Texte (W. Koller). Sie eignet sich also auf keinen Fall für die Übersetzung der heiligen Schrift.

9. Die Behauptung ist falsch und irreführend, mit dieser Methode könne genauer als in herkömmlichen Übersetzungen angegeben werden, was der originale Sinn des ursprünglichen Textes ist. Im besten Fall kann ein Sinnelement stark herausgearbeitet werden. Dies geht aber in der Regel auf Kosten vieler anderer Sinnelemente. Zu Wort kommt, was die Übersetzer verstanden haben.

10. Es läßt sich zeigen, daß die modernen Bibelausgaben die aufklärerische Kritik an Form und Autorität in den Bibeltext eintragen: Die Bibel wird säkularisiert.

11. Es ist deshalb nötig, die modernen Bibelausgaben deutlich als freie Übertragungen zu kennzeichnen. Sowohl in ihrem Titel wie in Einführung oder Nachwort und Werbung muß deutlich ausgesagt werden, daß es sich nicht um wortgetreue Übersetzungen handelt und daß sich diese Bibelausgaben deshalb nicht dafür eignen, das Wort Gottes als die tägliche geistliche Nahrung aufzunehmen und es mit der ganzen Liebe und dem Vertrauen der Gotteskindschaft ins Herz zu senken.

12. Wer im Glauben wachsen und reifen will, soll und darf sich einer klassischen Bibelübersetzung anvertrauen (z. B. Luther, Zürcher, Schlachter, Elberfelder).

13. Daß uns solche zuverlässigen Bibelübersetzungen gegeben sind, verdanken wir nicht einer einzelnen Methode, sondern dem Wirken des Geistes, das an Pfingsten offenbar geworden ist. Er bewirkt, daß dieses Wort in der Gemeinde vernommen und recht beurteilt werden kann (1. Korinther 2,13).

14. Dazu bedient er sich auch der Menschen, die für den Dienst am Wort beauftragt und ausgebildet sind. Die Bibel selber fordert durch ihre Form und ihren Inhalt, daß Menschen Theologie (und also die biblischen Sprachen) studieren, und daß die Gemeinden deshalb dieses Studium fördern.

15. Wer die Bibel in richtiger Weise lesen will, bleibt angewiesen auf die Gemeinschaft der Gläubigen und die Erkenntnisse und Gaben, die Gott dieser

Gemeinschaft gegeben hat und noch immer schenkt: die Rechtsordnungen und Einsichten, die uns in den Traditionen, Lehren und Liedern der Kirchen begegnen, und die Prediger, Lehrer, Leiter, die Gott zum Dienst beruft.

16. Das soll nach dem Willen Gottes so sein: Der Glaube ist keine Privatsache.

17. Als Bibelleser sollen die Glieder der Glaubensgemeinschaft aber mündig und urteilsfähig werden. Das Mittel, durch das die evangelischen Christen eine Freiheit zum Protest auch gegenüber den Pfarrern, Gemeindeleitern und den gesellschaftlichen Normen und Trends erhalten, ist die Heilige Schrift. Dazu müssen sie aber zuverlässig wissen können, was geschrieben steht.

18. Eine einfacher lesbare, wort- und textgetreue Übersetzung in die deutsche Umgangssprache ohne literarischen Anspruch wäre denkbar. Sie hätte aber in der Frömmigkeitskultur (und damit wirtschaftlich) erst eine Chance, wenn die modernen Übertragungen als solche gekennzeichnet sind. Ob eine solche neue Übersetzung eine richtige Antwort auf die Herausforderung unserer Zeit ist oder die Christenheit nur noch weiter zersplittert, ist eine offene Frage. Unzweifelhaft ist, daß es eine nie abgeschlossene Aufgabe bleibt, das Wort Gottes in den Gemeinden klar zu bewahren und weiterzugeben.

Dr. Stefan Felber

Dozent für Altes Testament am Theologischen Seminar St. Chrischona

Dr. Bernhard Rothen

Münsterpfarrer in Basel

Prof. Dr. Peter Wick

Ordinarius für neutestamentliche Wissenschaft in Bochum

Umschau

Gert Kelter:

Die Dummheit ist weiblich... Die Klugheit aber auch

|| Wider die Verlangweilung der deutschen Sprache¹

Ein moderner frauenfreundlicher Mann (!) möchte schriftlich seine Erkenntnis zum Ausdruck bringen, daß Frauen im Vergleich zu Männern besser Auto fahren und schreibt: „Frauen sind die besseren Autofahrer“.²

„Nein!“, wird ihm da von feministischer Seite entgegengehalten, „Frauen sind die besseren Autofahrerinnen“ müsse es richtig und „inklusiv“ heißen.

Der frauenfreundliche Mann mochte in der Sache vielleicht unrecht haben; sprachlich hat er seine Ansicht jedoch völlig korrekt formuliert.

Die feministische Variante dagegen ist sprachlicher Unsinn. Frauen, das ist unbestritten, sind – insofern sie Auto fahren – dem Sexus (also dem natürlichen Geschlecht) entsprechend, immer Autofahrerinnen, also weibliche Vertreter der Gattung (Genus) „Autofahrer“.

Der Komparativ „besser“ erfordert jedoch eine Vergleichsgröße, eine Bezugsgröße. Wenn nun der Begriff „Frauen“ komparativisch mit „Autofahrerinnen“ in Bezug gesetzt wird, ergibt die Aussage keinen Sinn mehr, jedenfalls nicht mehr den eigentlich gemeinten.

Es gibt in der deutschen Sprache nun einmal so etwas wie ein „generisches Maskulinum“, das eine objektivierende Funktion hat und unabhängig vom Sexus verwendet wird.

„Gemeint“ sind damit **immer** Menschen beiderlei Geschlechtes. Man muß weder Männer noch Frauen bei der Verwendung des generischen Maskulinums ausdrücklich und besonders „mitdenken“. Im Gegenteil: Das deutsche generische Maskulinum signalisiert ausdrücklich, daß das Geschlecht der Betroffenen in dem jeweiligen Zusammenhang völlig irrelevant ist.

Natürlich wäre es denkbar, daß die sprachgeschichtliche Entwicklung des Deutschen statt eines generischen Maskulinums ein generisches Femininum hervorgebracht hätte. Hat sie aber nicht.

1 Den Ausdruck „Verlangweilung“ fand ich in diesem Zusammenhang bei Helmut *Siegloch*, Dem guten Hirten trauen, in: Zuversicht und Stärke, Predigthilfen, hg.v.d. Ludwig-Hofacker-Vereinigung, 1. Reihe, Heft 3; 4/5-1997, S. 19.

2 Gefunden bei: Arthur *Brühlmeier*, Gegen die Zerstörung der deutschen Sprache durch extremen Feminismus, 1994 in: www.sprachkreis-deutsch.ch/hochdeutsch/extremfeminismus.shtml
Hier findet sich auch das schöne Beispiel für eine feministisch korrigierte Falschaussage „Frau Dreifuss ist die hundertste Bundesrätin“. „Schön wär’s, mag da manche sagen“, kommentiert Brühlmeier diesen ebenso politisch korrekten wie inhaltlich falschen Satz.

Andere Sprachen, etwa die englische, kennen überhaupt keine äußere Unterscheidung des Sexus durch entsprechend differenzierende Artikel. In einigen wenigen Fällen lassen sich Sexus-Unterscheidungen durch angehängte Femininum-Silben treffen, etwa im Falle von *steward* bzw. *stewardess*.³ Ansonsten gilt ein „generisches Neutrum“ oder es besteht die Notwendigkeit (wenn sie denn besteht), ausdrücklich das generische Neutrum mit den Bezeichnungen „male“ oder „female“ zu versehen, um den Sonderfall zu kennzeichnen. Gekennzeichnet wird damit aber das Besondere im Unterschied zum Allgemeinen.

Die feministische Linguistik (das gibt es tatsächlich) bezeichnet das generische Maskulinum der deutschen Sprache als per se „frauenfeindlich“, weil Frauen sich in verallgemeinernden Bezeichnungen mit maskulinem **grammatischem** Geschlecht immer „mitdenken“ müßten.

Aus dieser Kritik resultieren dann Sprachkonstruktionen wie „Christinnen und Christen“, „Bürgerinnen und Bürger“, „Wählerinnen und Wähler“. Kürzlich war auch in der kirchlichen Presse zu lesen, daß der Lutherische Weltbund die neueste Statistik veröffentlicht habe, derzufolge es nunmehr weltweit so undsoviele „Lutheranerinnen und Lutheraner“ gebe.

Diese langweiligen und die Sprache „verlangweilenden“ Reihungen bezeichnet man dann als „inklusiv“.

„Exklusiv“ allerdings begegnen einem interessanterweise immer wieder negative Verallgemeinerungen. Wenn berichtet wird, daß die Zahl der lebenslänglich inhaftierten Verbrecher in Deutschland gestiegen sei, darunter der Anteil der Mörder aber gesunken, wird man vergeblich darauf warten, daß in den Medien von „Verbrecherinnen und Verbrechern“, von „Mörderinnen und Mördern“ gesprochen wird. Da es keine weibliche Variante zu „Flüchtling“ gibt, weichen Medienschreiber manchmal auf „Migrantinnen und Migranten“ aus, was allerdings inhaltlich nicht dasselbe ist wie „der Flüchtling“.

Auch die manchmal zu beobachtende „Flucht ins Partizip“ ist nur eine halbe und radikale Feministen kaum zufrieden stellende Lösung.

Während man früher von der „Evangelischen Studentengemeinde“ sprach und schrieb, hieß es plötzlich „Studierende“ und „Studierendengemeinde“, was wohl „inklusiver“ sein sollte, aber nicht nur holprig klingt, sondern auch das geprägte Sprachempfinden verkennt, das intuitiv als Singular von „die Studierenden“ „der Studierende“ ableitet.

Der Logik der feministischen Linguistik zufolge müßten sich aber auch bei allen anderen pluralischen Objektivierungen und Allgemeinbegriffen jeweils die Männer diskriminiert fühlen, weil die sich ja im grammatischen Femininum des Plurals „mitdenken“ müßten.

3 Genau genommen handelt es sich hierbei aber auch nicht um ursprüngliche Anglizismen, sondern um Anleihen aus dem Französischen.

Die ESG nennt sich freilich heutzutage konsequent und langweilig „Studentinnen- und Studentengemeinde“.

Wer sich über den Stand der feministischen Linguistik im Internet einen Überblick verschaffen möchte, stellt fest, daß die Thematik von wenigen universitären Seminaren, parteipolitischen Gremien, vor allem aber in den (deutschsprachigen) Kirchen, theol. Fakultäten und kirchlichen Arbeitsgemeinschaften bearbeitet wird. Kaum eine andere gesellschaftliche Gruppierung befaßt sich damit ernsthaft.

Im Bereich der Kirchen treibt die feministische Linguistik denn auch die seltsamsten Blüten.

Bis zur Erschöpfung (vor allem der Gemeindeglieder) werden in Fürbitten die Konfirmandinnen und Konfirmanden, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Helferinnen und Helfer bedacht. Apostolische Briefe, die im Original zweifelsfrei mit der Anrede „Liebe Brüder“ beginnen, werden auf der Kanzel oder am Lesepult unter der Hand zu Schreiben an die „Brüder und Schwestern“.⁴

Ganze Bibelausgaben erscheinen, die von „patriarchalischer Sprache gereinigt“ wurden. „Liebe deinen Nächsten und deine Nächste“, hätte demnach Jesus politisch korrekt seine Hörerinnen zum Gähnen gereizt.

Sieht man genauer hin, werden die krampfhaften Bemühungen um Inklusivität oftmals dem eigentlichen Anliegen noch nicht einmal gerecht.

In der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist es üblich geworden, daß sich kirchliche Rundschreiben an die „sehr geehrte Frau Kirchenrätin“, die „sehr geehrte Frau Pastoralreferentin“⁵ und die „sehr geehrten Herren und Brüder“ wenden, und zwar in dieser Reihenfolge. Dabei handelt es sich – genau besehen – um einen antiquierten „Salonstil“ nach dem Motto „Ladies first“, der selbstverständlich aus einer Zeit stammt und einer Haltung entspricht, die aus männlichem Überlegenheitsbewußtsein gegenüber dem „schwachen Geschlecht“ in ritterlicher Herablassung den Damen gnädig den Vortritt gewährt. Ähnliches gilt für die gebräuchliche Predigtanrede „Liebe Schwestern und Brüder“.

Es gibt kirchliche Texte, die man nicht mehr laut lesen (und verstehen) kann, weil sie von Schrägstrichen, femininen Endungen, Klammern oder großen „Is“ nur so wimmeln.

4 Die Grundbedeutung des griechischen Wortes ἀδελφός lautet „Bruder“, ist aber bereits in der alten Graecität ein – im wahren Sinne des Wortes! – „inklusiver“ Begriff, der z.B. Geschwister verschiedenen Geschlechtes bedeuten kann, aber auch „Geschwister schlechthin“, „Volksgenosse“ oder auch „ohne Rücksicht auf die Volks- oder Glaubensgemeinschaft d. Nächste“. Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum NT, Berlin-New York 1971, Sp. 30-31.

5 Auch hier ist es übrigens bezeichnend, daß sich niemand darüber erregt, wenn in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ein neues Berufsbild mit der sehr exklusiven Bezeichnung „Pastoralreferentin“ und einer entsprechenden „Ordnung für die Ausbildung der Pastoralreferentinnen“ entwickelt wird, das männliche Pastoralreferenten von vornherein gar nicht vorsieht.

Der Veranstaltungskalender der ESG Wuppertal⁶ überschreibt denn auch sein Adreßverzeichnis "Wo man uns findet, wo frau uns trifft" und treibt so den sprachlichen Unsinn auf die Spitze.

Die extreme feministische Linguistik⁷ gibt sich mit Schrägstrichen und ähnlichen kosmetischen Bearbeitungen der Sprache nämlich nicht zufrieden⁸, sondern verlangt (und praktiziert vor allem auch) eine generelle Feminisierung der Sprache. Im Visier steht dabei vor allem auch das Pronomen „man“, von dem behauptet wird, es sei mit dem Substantiv „Mann“ gleichzusetzen.

Aus dieser Annahme folgen dann sprachliche Terroranschläge wie „frau“ oder „jedefrau“.

Dagmar Lorenz⁹ widerlegt diese Annahme als linguistischen Irrtum, indem sie u.a. Johann Christoph Adelung, einen aufklärerischen Gelehrten und Wörterbuchautor des 18. Jahrhunderts zitiert, der, abseits aller Feminismusdebatten, „man“ definiert als: „unbestimmtes Fürwort, welches nur allein conjunctive mit der dritten einfachen Person eines Zeitwortes gebraucht wird. Es bestimmt von dem Subjecte, welches es ausdrückt, weiter nichts, als daß solches zum menschlichen Geschlechte gehöre, ohne übrigens die Zahl, das Geschlecht, oder sonst einen anderen Umstand auszudrücken. (...) Man ist wirklich ein persönliches Fürwort, aber ein sehr unbestimmtes, welches die Zahl, das Geschlecht und übrigen Verhältnisse der handelnden Personen unentschieden lässet, aber doch immer etwas Persönliches bedeutet.“¹⁰

Während der Extremfeminismus die deutsche Sprache als frauenfeindliche Ideologiesprache brandmarkt und statt dessen eine frauenfreundliche (im Falle von Luise Pusch sogar ausdrücklich eine männerfeindliche) Ideologiesprache fordert, beschreibt der als Mann verdächtige, als Ausländer aber unverdächtige amerikanische Schriftsteller Mark Twain auf ironisch-humorvolle Weise in seinem „Bummel durch Europa“ die verwirrende Ideologielosigkeit der deutschen Sprache so:

„Jedes Substantiv hat ein Geschlecht, und in dessen Verteilung liegt kein Sinn und kein System; deshalb muß das Geschlecht jedes einzelnen Hauptwortes für sich auswendig gelernt werden. Es gibt keinen anderen Weg. Zu diesem Zwecke muß man das Gedächtnis eines Notizbuches haben. Im Deutschen hat ein Fräulein kein Geschlecht, während eine weiße Rübe eines hat. Man denke

6 KHG / ESG Wuppertal, SS 2003.

7 Vertreten z.B. von Luise F. Pusch, *Das Deutsche als Männersprache*, Frankfurt /M., 1984 oder dieselbe (!): *Alle Menschen werden Schwestern*, a.a.O., S. 97.

8 Pusch bezeichnet dies als „partielle Feminisierung“.

9 Dagmar Lorenz, *Die neue Frauensprache, Über die sprachliche Apartheid der Geschlechter*, in: *Muttersprache. Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache*, Heft 3, September 1991, hg.v.d. Gesellschaft für deutsche Sprache, Wiesbaden. Nachzulesen auch unter: www.morgenwelt.de/kultur/9904-sprache.htm.

10 Zitiert durch Lorenz, a.a.O. nach: Joh. Chr. Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, 3. Bd. L-Scha, S. 335, Leipzig, 1777.

nur, auf welche übertriebene Verehrung der Rübe das deutet und auf welche dickfellige Respektlosigkeit dem Fräulein gegenüber. (...)

Um mit deutschen Geschlechtern fortzufahren: ein Baum ist männlich, seine Knospen sind weiblich; Pferde sind geschlechtslos, Hunde sind männlich, Katzen sind weiblich – natürlich einschließlich der Kater; jemandes (sic., d. Verf.) Mund, Hals, Busen, Ellbogen, Finger, Nägel, Füße und Leib ist männlich oder sächlich, je nach dem Wort, das zur Bezeichnung gewählt wird, und *nicht* nach dem Geschlecht der Person, die ihn trägt – denn in Deutschland tragen alle Frauen entweder männliche oder geschlechtslose Köpfe; jemandes Nase, Lippen, Schultern, Brust, Hände, Hüften und Zehen gehören dem weiblichen Geschlechte an; und seine Haare, Ohren, Augen, Kinn, Beine, Knie, Herz und Gewissen haben überhaupt kein Geschlecht. Der Erfinder der Sprache hat wahrscheinlich das, was er vom Gewissen wußte, vom Hörensagen erfahren. Nun wird der Leser aus der oben angeführten Aufteilung erkennen, daß in Deutschland ein Mann vielleicht *glaubt*, er sei ein Mann, aber wenn er darangeht, die Sache eingehender zu betrachten, müssen ihm Zweifel kommen; er stellt fest, daß er in nüchterner Wahrheit eine überaus lächerliche Mischung ist; und wenn er sich schließlich mit dem Gedanken zu trösten versucht, er könne sich wenigstens darauf verlassen, daß ein Drittel des Durcheinanders männlich und maskulin ist, wird der erniedrigende zweite Gedanke ihn schnell daran erinnern, daß er in dieser Beziehung nicht besser dran ist als jede Frau oder Kuh im Lande.¹¹

Wer nicht ideologisch völlig verbiestert ist, müßte aus diesen Zeilen eigentlich schließen, daß jeder „Kampf gegen die Sprache“ allenfalls für Satiren taugt. Mark Twain führt den Ideologieverdacht ja gerade damit ad absurdum, daß er dort pseudowissenschaftliche und pseudo-logische Schlußfolgerungen aus seinen Beobachtungen zieht, wo man sie eben nicht ernsthaft ziehen kann, wenn man sich nicht lächerlich machen will oder der Rübe eine typisch deutsche Verehrung zusprechen möchte.

„Herrlich“ kommt nicht von „Herr“¹² und „dämlich“ kommt nicht von „Dame“¹³; die Dummheit ist weiblich, die Klugheit aber auch.

Was deutschlernenden Ausländern Kopfzerbrechen bereitet, zeigt jedem, der vorurteilsfrei die deutsche Sprache analysiert, daß eine in Jahrtausenden gewachsene Sprache weitaus weniger systematisch, viel komplexer und komplizierter und vor allem frei von bewußten ideologischen Schablonen ist, als es feministische Linguisten glauben und glauben machen wollen. Eine solche Sprache „posthum“ ideologisch systematisieren zu wollen, ist ebenso unsinnig wie der Versuch, eine fleischfressende Pflanze zur Vegetarierin erziehen zu wollen.¹⁴ Hier spricht ausnahmsweise alles für die Macht der Evolution.

11 Mark Twain, *Bummel durch Europa*, Zürich 1990, S. 463-464.

12 Sondern von „hehr“ = hoch, erhaben.

13 Sondern von niederdeutsch „dämel“ = tölpelhaft, töricht.

14 Dieser Satz macht übrigens deutlich, daß es das Sprachgefühl und die Sprachlogik durchaus verlangen kann, eine feminine Endung zu verwenden und das generische Maskulinum an dieser Stelle sprachlich nicht korrekt wäre.

Extremfeministische Sprachpuristen lassen sich freilich von solchen sprachwissenschaftlichen und sprachhistorischen Argumenten nicht überzeugen. Sie haben ihre eigene Sprach-, „Wissenschaft“ entwickelt, die in Wirklichkeit eine Sprachideologie ist, der jedes noch so rationale Argument unterworfen wird. Luise F. Pusch beispielsweise konstruiert in pseudowissenschaftlicher Weise ein „Strukturgesetz“, demzufolge es eine lange weibliche Grundform („-in“) und ein „abgehacktes Maskulinum“, eine „Schwundform“ gebe.

Der Mann sei also das sekundäre Geschlecht und eine Abweichung des weiblichen Bauplanes und verdiene (!) daher eine sprachliche Benachteiligung.¹⁵

Es würde dem Mann „guttun, es im eigenen Gemüt zu erleben, wie es sich anfühlt, mitgemeint zu sein, sprachlich dem anderen Geschlecht zugezählt zu werden, diesen ständigen Identitätsverlust hinzunehmen.“¹⁶

Sie plädiert denn auch dafür, das generische Maskulinum konsequent durch ein generisches Femininum zu ersetzen und fordert eine grundlegende Bereinigung der frauenfeindlichen deutschen Sprache, einschließlich ihrer historischen literarischen Elaborate. Auch Friedrich Schiller wird ihrer linguistischen Hygienebehandlung unterzogen und soll demnach künftig in der „Ode an die Freude“ gefälltigt „Alle Menschen werden Schwestern“ reimen.¹⁷

Das klingt wie eine Twainsche Satire, ist aber bitter ernst gemeint. Und darin liegt das Gefährliche dieses Denkens.

Ideologisierte Sprachhygiene und ahistorische Sprachanpassung sind immer Begleiterscheinungen totalitären Denkens und totalitärer Systeme gewesen. Auch die Unterfütterung solcher ideologischer Systematisierungen durch pseudowissenschaftliche Axiome, denen sich das Denken, Schreiben und Sprechen zu unterwerfen hat, lassen sich für alle Tyrannen dieser Erde mühelos nachweisen. Die anfängliche Sprachlosigkeit zwischen Ost- und Westdeutschen nach dem Mauerfall hat in nicht geringem Umfang ihre Wurzeln in der staatlich gelenkten vierzigjährigen Sprachdiktatur der DDR. Dieser Vergleich ist der harmlosere unter den möglichen, insbesondere auch im Blick auf die Vermischung pseudowissenschaftlicher Linguistik mit biologischen Argumenten, wie sie etwa Luise Pusch verwenden kann.¹⁸

Gerechterweise sollte nicht verschwiegen werden, daß extremfeministische Linguistik eine Randerscheinung und schon seit Mitte der neunziger Jahre merklich auf dem Rückzug ist.

So beklagt etwa Antje Schrupp in einem Artikel für die „Evangelische Kirchenzeitung“¹⁹: „Das große I und die Schrägstrich-/innen kommen wieder aus der Mode. (...) Selbst ehemalige Vorreiterinnen der Sprachreform wie die Ber-

15 Pusch, *Alle Menschen werden Schwestern*, a.a.O., S. 97.

16 Pusch, a.a.O., S.99.

17 Wobei der klassische Reim von –ie auf –ü auch im Original schon etwas holpert; Pusch aber nicht erläutert, nach welcher Gesetzmäßigkeit sich künftig „-ieder“ auf „-estern“ reimen soll.

18 S.o. Anm. 11.

19 Zitiert nach: Evangelische Kirchenzeitung 1998, in: www.antjeschrupp.de/inklusive_sprache.htm

liner ‚taz‘ werden zunehmend laxer im Gebrauch der oft ja tatsächlich un-schönen Konstruktionen, die eine ‚inklusive‘ Sprache so mit sich bringt.“

Schrupp beschreibt in diesem Artikel auch das Phänomen der routinierten Gewöhnung an politisch korrekte Vorgaben, die mit „neuem Bewußtsein“ nichts zu tun haben, wenn sie etwa den Gebrauch inklusiver Sprache durch Politiker darauf zurückführt, daß „jeder farbloser Politiker per Computerknopfdruck die weiblichen Formen in seine Reden hineinredigieren läßt.“

Auf der anderen Seite räumt Schrupp auch ein, „daß auch immer mehr Frauen genervt sind vom großen I und von den Schrägstrich-/innen.“ Das sei ein Phänomen, das man ernst nehmen müsse. „Wenn Journalistinnen, Managerinnen oder Schülerinnen keine Lust mehr haben, ihr Selbstbewußtsein per Sprachakrobatik zu demonstrieren, dann ist feministischer Dogmatismus fehl am Platz.“²⁰

Und selbst „dem Mann“ läßt Schrupp Gerechtigkeit wiederfahren und bescheinigt ihm, daß er ihrer Erfahrung nach selten aus Frauenfeindlichkeit gegen die inklusive Sprache polemisiere, sondern „weil er tatsächlich nicht in der Lage ist zu verstehen, was das bringen soll“.

Zu den Übriggebliebenen, die sich nach wie vor der Verlangweilung der Sprache eifrig widmen, gehören neben langweiligen Parteipolitikern²¹ auch und vor allem langweilige Repräsentanten der Kirchen.

Politischen Parteien und Kirchen ist sowohl gemeinsam, daß die Sprache ihr wichtigstes Medium ist, als auch die Tatsache, daß sich die Menschen scharenweise desinteressiert und gelangweilt von ihnen abwenden. Sprache soll erhellend, soll orientieren und definieren.

Und Antje Schrupp hat vollkommen recht, wenn sie zu bedenken gibt: „Eine politisch korrekte Sprache kann das Bewußtsein nicht nur schärfen, sondern auch vernebeln.“

Heiße Luft und Nebel suchen und finden unsere Zeitgenossen denn auch eher auf Mallorca und in der Sauna, als in politischem oder kirchlichem Engagement.

20 Dieser Satz widerlegt übrigens die Ablehnung des feministischen Dogmatismus durch Antje Schrupp nicht! Die femininen Endungen wollen ja ausdrücklich die männlichen Journalisten, Manager und Schüler nicht einschließen. Die Pointe ihrer Aussage besteht gerade darin, daß gerade die weiblichen Vertreter der genannten Gattungen ebenfalls genervt sind.

21 Aber auch hier sind Veränderungen erkennbar: Cornelia Pieper (FDP) hat in einem Fernsehinterview am 06.05.03 (auf ‚Phoenix‘) so konsequent das generische Maskulinum verwendet, daß mir dies auffiel. Vor allem im Direktvergleich zu einer Vertreterin der „Grünen“, die anschließend ebenso konsequent sogar von „Kritikerinnen und Kritikern“ der Agenda 2010 sprach.

Von Büchern

Timo Laato, De ignorantia Christi. Zur Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien, Evangelisk Litteraturmission SCRIPTURA, Saarijärvi 2002, ISBN 91-631-2522-6, 114 S.

Noch immer ist die neutestamentliche Wissenschaft in weiten Kreisen von den Aussagen Albert Schweitzers geprägt, daß die Geschichte des Christentums wesentlich auf dem Nichteintreffen der Wiederkunft Christi beruhe, der Parusieverzögerung. Noch immer geistert das Wort durch die Lande: Jesus kündigte das Reich Gottes an, was aber kam, war die (bürokratische) Kirche. An dieser Haltung ändert auch die Tatsache nichts, daß Exegeten feststellen, daß die Parusieverzögerung nicht zu einer ersten Grundlagenkrise in der jungen Christenheit führte. Es ist festzustellen, daß der Glaube an die Wiederkunft Christi die Geschichte der Christenheit ungebrochen durchzieht. Timo Laato, Wissenschaftler an der theologischen Gemeindefakultät und an der Lutherstiftung in Göteborg, stellt sich mit seiner Arbeit „De ignorantia Christi“ diesem Phänomen. Anhand von drei Bibelstellen aus den Evangelien, die eine bestimmte Frist für die Ankunft des Menschensohnes bzw. für das Eintreffen des Weltendes setzen, untersucht er das Thema Naherwartung. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß viele eschatologischen Perikopen einen ambivalenten Charakter tragen. Sie blicken gleichzeitig auf das Ende der Welt und zugleich auf den Anbruch des Endes in der jetzigen Zeit. Dies wird an mehreren biblischen Aussagen aufgezeigt. Deutlich ist dies z.B. in dem aramäischen Ruf „Maranatha“, der zugleich mit „unser Herr, komm“ wie auch mit „unser Herr ist gekommen“ übersetzt werden kann. So ist ein Nebeneinander von Gegenwärtigem und Zukünftigen geradezu charakteristisch.

Die sehr gründliche Einzelexegeese der drei Bibelstellen Mt.10,23, Mk.9,1 und Mk.13,30 geht auf den Kontext ein, bezieht die Parallelstellen mit ein und berücksichtigt sachliche Parallelen aus dem Neuen Testament. Es wird fundiert nachgewiesen, daß auch die zur Diskussion gestellten Verse ihrem Sinn nach den ambivalenten Charakter tragen. „Matth 10,23 redet ebenso die ganze Gemeinde wie ‚die Zwölf‘ an. Mark 9,1 (par.) spielt außer auf die Ankunft des Menschensohnes auf die Verklärung und vermutlich auf die Auferstehung an. Mark 13,30 (par.) wiederum zielt sowohl auf die Tempelzerstörung als auch auf das Weltende“ (S.81). Somit erscheint es als eine Entstellung der Tatsachen, wenn in der modernen Exegese behauptet wird, daß die Prophezeiungen Jesu über das bald eintreffende Weltende fehlgeschlagen seien. An vielen Stellen des Neuen Testaments hat Jesus darauf verwiesen, daß er selbst das genaue Ende, den Zeitpunkt des Gerichtes, nicht kenne. Und doch hat er zur Wachsamkeit und Bereitschaft für den Tag seiner Wiederkunft aufgerufen. Dem widersprechen auch die angeführten Bibelstellen nicht. Die ambivalente Redeweise, die

in den Worten Jesu und schon in der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments ihren Grund hat, ermöglicht es, sich an den fortdauernden Verlauf der Weltgeschichte anzupassen, ohne die Erwartung der Parusie aufzugeben. So ist es am Ende nicht mehr überraschend, daß die junge Christenheit von der vermeintlichen Parusieverzögerung nicht in eine Grundlagenkrise gestürzt wurde, ja, daß die Erwartung der Wiederkunft Christi immer wieder neu und lebendig im Lauf der Kirchengeschichte hervorbrechen mußte. So schließt auch der Autor seine Ausführungen: „Daher starb die Naherwartung nicht mit der Urgemeinde. Sie lebt noch heute. Auch bei mir. **MARANATA!**“ (S.88).

Es ist wünschenswert, daß dieses Büchlein eine weite Verbreitung findet, um mit einem Vorurteil aufzuräumen. Die Parusieverzögerung kann nicht länger als ein Beleg dafür angesehen werden, daß Jesus irrte und damit zugleich als Begründung dafür, die gesamte christliche Hoffnung als einen Irrtum abzutun. Umgekehrt gilt: die Parusieverzögerung ist die Leiche im Keller der neutestamentlichen Wissenschaft. Sie trägt deutlich die Spuren des 19. Jahrhunderts an sich. Es wird Zeit, sie loszuwerden und sich wieder der lebendigen Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zuzuwenden.

Andreas Eisen

Markus Liebelt, Frauenordination. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion im evangelikalen Kontext. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Nürnberg (ohne das Erscheinungsjahr 2003), ISBN 3-933372-79-8, 56 S., € 6.80

Liebelt hat in Basel evangelische Theologie studiert und in Leuven promoviert. Er ist Dozent für systematische Theologie an der Freien Theologischen Akademie Gießen.

Der Autor „hat sich zur Aufgabe gestellt die wesentlichen aktuellen Fragestellungen aufzugreifen und unter rein sachlich analytischen Gesichtspunkten von der Bibel her zu beleuchten. Dabei leitete der theologische Grundsatz, die einzelnen Textstellen im heilsgeschichtlichen Gesamtzusammenhang der Bibel zu sehen und so in sachlicher Form die Bedeutung der biblischen Aussagen verständlich werden zu lassen. Die Studie ist von der Hoffnung getragen, einen hilfreichen Beitrag zur aktuellen Diskussion um die Frauenordination zu leisten“ (Umschlagtext).

Liebelt beschreibt die aktuelle Situation und Diskussion in den evangelischen Freikirchen (dabei wird auch die SELK erwähnt) und in der evangelikalen Bewegung. Sein Hinweis auf die verschiedenen Argumentationsebenen erleichtert dem Leser die Einordnung der behandelten Pro- und Contra-Argumente zum Thema Frauenordination.

Die Zuordnung der Argumente und Fragen geschieht nach sechs Themenbereichen. Diese beziehen sich auf eine *generelle Kritik an der Bedeutung von bestimmten Aussagen des Paulus*; die Frage nach der *individuellen Berufung*

und Begabung; die Frage nach dem *Begriff und Verständnis des Amtes*; die Frage nach der *Stellung von Mann und Frau* vor Gott und zueinander; die Hinweise auf *beispielhafte Frauengestalten in der Bibel* sowie auf *engagierte Frauen in Geschichte und Gegenwart*.

Liebelt kommt zu dem Schluß:

“Was die theologische Seite betrifft, hat (die Studie) gezeigt, daß die Praxis der Frauenordination mit den Aussagen der Bibel sowohl des Alten, wie auch des Neuen Testaments eigentlich nicht zu vereinbaren ist. Ein theologisches Postulat zugunsten der Ordination von Frauen zum geistlichen Hirtendienst in der christlichen Gemeinde übersieht bewußt oder unbewußt die zeitlos gültigen Ordnungen bezüglich des Zueinanders von Mann und Frau und der geistlichen Verantwortung innerhalb der christlichen Gemeinde. Sämtliche Argumente seitens der Verfechter der Frauenordination haben sich nach sorgfältiger Prüfung und Wahrnehmung des biblischen Aussagegehaltes auch unter Berücksichtigung des geschichtlichen Umfeldes der biblischen Bücher als haltlos erwiesen. Dabei zeigte sich, daß eine Begründung der Frauenordination nur durch Umdeutung, Außerkraftsetzung oder verkürzte zusammenhanglose Wahrnehmung der entsprechenden biblischen Belege erreicht werden konnte. Nimmt man die Stellen wie sie sind und wie sie in ihrem jeweiligen Zusammenhang erscheinen, wird man am biblischen Nicht-Lehr- und -Leitungs-Gebot für die Frau nicht vorbeisehen können. Aus diesem Grunde wird auch die Diskussion und das am Wort Gottes orientierte Gewissen über dieser Frage nicht zur Ruhe kommen, solange es die Bibel gibt und hier Fehlentwicklungen zu sehen sind. ...

Was die Praxis im evangelikalischen Bereich betrifft, ist deutlich geworden, daß die Ordination auch einiger ‚evangelikal‘ gesinnter Frauen zu Pastorinnen, erhebliche Anfragen seitens der bibellesenden Gemeinde aufwirft. Diese Fragen drängen auf Antworten und sollten nicht lapidar beiseite geschoben werden ...“ (S. 55).

Erfreulich in diesem kleinen Buch ist nicht nur die allgemeinverständliche Darstellung des Themas, sondern vor allem Liebelts deutlich an der Heiligen Schrift ausgerichtete Betrachtungsweise. In der gegenwärtigen, oft stark von Emotionen bestimmten Auseinandersetzung (auch im „lutherischen Kontext“) ist es daher für alle zu empfehlen, die bereit sind, sich sachlich mit der Problematik vertraut zu machen.

Siegfried Zülsdorf

Jürgen Diestelmann, Joachim Mörlin: Luthers Kaplan – „Papst der Lutheraner“. Ein Zeit- und Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert, Freimund, Neuendettelsau 2003, ISBN 3-7726-0236-3, VI+395 S., € 33.20

Ein „kirchengeschichtliches Lesebuch‘ eigener Art“ nennt der Werbetext auf dem Rückentitel diese Veröffentlichung des emeritierten Braunschweiger

Pfarrers Jürgen Diestelmann. Das mit 56 Schwarz/weiß-Illustrationen und 4 Farbtafeln ausgestattete Buch verdient diese Bezeichnung mit Recht. In auch für Nichtfachleute gut lesbarer Form bietet es mehr als sein Titel vermuten läßt, nämlich in der Beschäftigung mit der Biographie eines Theologen einen Einblick in die spannungsvollen Jahrzehnte zwischen 1540 und 1570, in denen es um die Gestaltwerdung der Wittenberger Reformationsbewegung in der Mitte und im Norden Deutschlands sowie im alten Preußen, dem späteren Ostpreußen ging. Der Autor erreicht dieses Ziel, indem er den 11 darstellenden Kapiteln des Buches jeweils eine knappe und instruktive Skizze über die Gesamtsituation voranstellt, die für den jeweiligen biographischen Abschnitt maßgebend war. Das Buch befaßt sich mit Joachim Mörlin, geboren 1514 in Wittenberg, nach Kindheit und Jugend in Westhausen im Grabfeld, Studium in Marburg und Zwischenaufenthalte in Konstanz wiederum zum Studium in Wittenberg, Tätigkeiten als Geistlicher in Arnstadt und Göttingen, im Exil in Schleusingen, zwischen 1550 und 1553 sowie seit 1567 in Königsberg sowie von 1553 bis 1567 Superintendent in Braunschweig. Drei Kapitel und ein weiteres, das Quellen zum Lebenswerk des Theologen enthält, sind theologischen Beziehungen und Themen gewidmet, die mit Mörlins kirchleitendem Lebenswerk verbunden waren. Eine Zusammenstellung seiner Werke, die in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vorhanden sind, ist beigelegt ebenso wie ein Literaturverzeichnis. Zu den Vorzügen des Buches gehört, daß der Autor immer wieder die Quellen sprechen läßt und dabei auch auf ungedruckte Quellen zurückgreift. Daneben werden gut lesbare Darlegungen über theologische Grundsachverhalte geboten, die z.B. das Bischofsamt in der Reformation betreffen. Ein Hauptakzent liegt, einem Arbeitsschwerpunkt des Autors des Buches folgend, auf der Beschäftigung mit Auseinandersetzungen über die Theologie des Hl. Abendmahls im 16. Jahrhundert.

Der reiche Inhalt des Buches läßt einen Wunsch erwachen, der sich nach der Lektüre einstellt: Das Buch hätte ein Register wenigstens der erwähnten Personen und Orte verdient. In Einzelheiten, die z.B. biographische Einzelheiten von Personen betreffen, die für Mörlins Biographie eine Rolle gespielt haben, sind ein paar Unschärfen zu bemerken. Hier und da, so in der Darstellung des Herzogs Moritz von Sachsen, wird sich bei der Lektüre möglicherweise ein anderes Urteil einstellen. Das Auftauchen des Titels eines Buches von Mörlin an zwei Stellen in der Zusammenstellung seiner Schriften (S. 373f und S. 381f: *Repetitio Corporis Doctrinae Ecclesiastici* – so im richtigen Wortlaut) läßt sich durch Streichung auf S. 373f klären. Für Nichtfachleute hilfreich gewesen wäre die Auflösung der Abkürzung „WA“ (nämlich Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff) auf S. 364ff. „Durstig“ (S. 367 Zeile 1) – im Original vermutlich „turstig“ (oder ähnlich) – bedeutet im Frühneuhochdeutschen „keck, frech“.

Die kritischen Bemerkungen können den Gesamteindruck nicht verdecken: Mit dieser Biographie wird ein eindrucksvoller und nützlicher Einblick in Le-

ben und Wirken eines Mannes vermittelt, der zu den bedeutendsten, aber weit- hin unbekanntesten Gestalten der Geschichte der Wittenberger Reformation in ihrer zweiten Generation gehört. Das Buch kann der Lektüre nur empfohlen werden.

Ernst Koch

Heike Wennemuth, Vom lateinischen Hymnus zum deutschen Kirchenlied, Mainzer hymnologische Studien, Band 7, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2003, ISBN 3-7720-2917-5, S. 352, kart., € 48.–

Für „Hobbyhymnologen“ – gleich ob sie von der Kirchenmusik oder von der Theologie her kommen – wie sie etwa in Gesangbuchkommissionen zukünftige Gesangbücher gestalten, ist die Reihe der Mainzer Hymnologischen Studien eine unerläßliche Voraussetzung für eine wirklich kompetente Arbeit. Der hier zu rezensierende 7. Band erscheint mir dazu besonders wichtig, weil er sich zur Aufgabe macht, am Beispiel des Hymnus *Christe qui lux es et dies* die Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte des lateinischen Hymnus überhaupt aufzuzeigen.

Die Autorin benutzt in ihrer Dissertation in guter ökumenischer Weite eine Fülle von Material sowohl aus der römisch-katholischen Kirche, in deren benediktinischem Complet der Hymnus seinen ursprünglichen Platz hat, als auch aus der reformierten und besonders der lutherischen Tradition, deren Arbeiten an dem Hymnus in seiner 1500-jährigen Geschichte besonders interessant und ertragreich ist. Während er sogar im Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuch (ELKG), dem Stammteil des alten Evangelischen Kirchengesangsbuchs (EKG), mit zwei Melodien und Texten vertreten ist, nämlich:

ELKG 353 *Christe, der du bist Tag und Licht* und

ELKG 354 *Christe, du bist der helle Tag*,

ist im EG unter der Nummer 469 nur noch die zuletzt genannte Version enthalten. Nicht nur an diesem Faktum wird deutlich, welchen Weg dieser Hymnus (aber auch die anderen altkirchlichen Hymnen) als besonderer Typus des Kirchenliedes zu gehen scheint.

Der Hymnus wird – abgesehen von seiner äußeren Form – als Lobpreislied definiert, das also nicht um den Beter oder Sänger kreist, sondern auf den dreieinigen Gott ausgerichtet ist und in biblisch-dogmatisch feststehenden Formen des Bekenntnisses das Tun Gottes preist.

Das gilt zumindest auch von den Übersetzungen soweit diese den Typus des Hymnus überhaupt berücksichtigen. Und weil es sich hier um gesungene Dogmatik handelt, ist es nur natürlich, daß es Korrekturen und Akzentverschiebungen auch immer dann gab, wenn das Lied von einer neuen Glaubensrichtung oder einer anderen Spiritualität rezipiert werden sollte. Mittelalter, Reformation, Aufklärung, Neuzeit und ihre Ausrichtung auf die Ökumene haben interessante Spuren hinterlassen. Wer diesen Spuren nachgeht, wird den

altkirchlichen Hymnus weiter oder wieder achten und lieben – und vor allem singen.

Dazu wird dieses Buch zweifellos beitragen.

Johannes Junker

Armin-Ernst Buchrucker, Eine andere Kirche – eine andere Liturgie,
Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen
2002, ISBN 3-86147-242-2, 72 S., € 5.50

A.-E. Buchrucker hat eine Schrift vorgelegt, die durch viele Zitate aus einschlägigen Veröffentlichungen und knappe Kommentare einen sehr hilfreichen Einblick in das Wesen feministischer Theologie vermittelt.

Zu Beginn weist er auf die zwei Wurzeln hin, die diese Theologie hervorgebracht haben. Da ist einmal die Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts herauszustellen, die sich das Erkämpfen der Frauenrechte, das Recht auf Bildung und Beruf, gleiche Staatsbürgerrechte und Gleichberechtigung im Strafrecht zum Ziel gesetzt hatte. Zum anderen ist die Bewegung der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu nennen. Nunmehr ging es um die Befreiung der Frauen aus der totalen Unterdrückung durch die Männergesellschaft die Zerschlagung des Patriarchats.

Im weiteren Verlauf wird das Wesen dieser Theologie und ihre Umsetzung an Hand von entwickelten Liturgien und Ritualen aufgezeigt. Ein Zitat von Luise Schottroff läßt Wesentliches solcher Programme erkennen: „Es genügt nicht, solche eindeutig frauenfeindlichen Texte (ergänze: im Neuen Testament) zu kritisieren; es wäre falsch, sie aus dem Kanon zu entfernen oder sie zu verschweigen. Der Kanon wird neu begriffen werden müssen als Dokument einer menschenverachtenden Geschichte, einer Schuldgeschichte – und zugleich als Evangelium ...“ (S. 12). Es bedarf keiner Phantasie, um zu erfassen, daß die Bibel als irrtumsloses Gotteswort und somit als Quelle für unseren Glauben ihren Wert verlieren muß.

Es folgen für die Praxis erarbeitete Texte. Eins der vorgelegten Glaubensbekenntnisse hat noch die Dreiteilung des Apostolikums im Auge, wesentliche Inhalte jedoch fehlen oder sind umgedeutet (S. 26ff). Andere gehen völlig eigene Wege und üben sich in der Kunst, männliche Gottesanrede möglichst zu vermeiden. Gesangbuchlieder müssen entsprechend umgeformt und bestehenden Predigtreihen in der Kirche feministischen Vorgaben angepaßt werden.

Die Sakramente Taufe und Abendmahl lassen von der Einsetzung Jesu nichts mehr erkennen. Das belegt einmal die Erläuterung des Taufgeschehens: „Die Taufe versinnbildlicht also unsere Loslösung vom Patriarchat ... und steht für unsere Hinwendung zu einer neuen Ordnung ...“ (S. 43). Zum anderen, wenn es im Blick auf unsere Sünde und Schuld heißt: Der vom tiefen anthropologischen Pessimismus geprägten Sündenlehre ist nachdrücklich entgegenzusetzen: „Ich bin gut, Ich bin ganz, Ich bin schön“ (S. 46). Naturgemäß läßt

die Karfreitagliturgie (S. 49) vom Sühnetod Jesu für der Menschen Schuld nichts Wesentliches mehr erkennen. Wen wundert es, wenn unter dem Titel „Laß spüren deine Kraft“ auf S. 55 zu lesen ist: „Es gibt Frauen, die sich fragen, ob ein männlicher Erlöser Frauen erlösen kann.“

Schließlich dringen auch Elemente fernöstlicher Prägung in die Rituale der Feministinnen ein, auch unter dem Stichwort „Hexen“ entfalten sich Rituale. Sehr aufschlußreich ist die Auflistung zur Gestaltung feministischer Rituale (S. 48f).

In welcher abenteuerlichen, um nicht zu sagen lästerlichen Art mit dem Wort Gottes umgegangen wird, zeigt der umgeschriebene Text Lukas 24,13ff (S. 63f). Diese Lektüre öffnet dem Leser die Augen dafür, daß wir es in der feministischen Theologie nicht mit einem harmlosen Irrweg zu tun haben, sondern mit einem gezielten Angriff auf das Evangelium von Jesus Christus, auf das hin Christen leben und sterben wollen, um durch ihren Herrn Einlaß in Gottes ewige Herrlichkeit zu bekommen.

Die These des Verfassers am Schluß seiner Ausführungen: Die Voraussetzung für die Umsetzung der feministischen Theologie sei das Frauenpfarramt, ist schwer zu entkräften und treibt sehr nachdrücklich ins Nachdenken.

Christoph Horwitz

Manfred Fuhrmann, Bildung. Europas kulturelle Identität, Universal-Bibliothek Nr. 18182, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2002, ISBN 3-15-018182-8, 112 S., € 2.60

Erfreulich und ein großer Gewinn ist es, daß Manfred Fuhrmanns kleine Schrift dank der Veröffentlichung in Reclams Universal-Bibliothek noch leichter zugänglich ist, als es vor einem Menschenalter die an Rang vergleichbare Analyse war, die Karl Jaspers in der Sammlung Göschen unter dem Titel „Die geistige Situation der Zeit“ (1931) vorlegte.

Der emeritierte Professor Manfred Fuhrmann, der als Latinist an der Universität Konstanz gelehrt hat, bewahrte sich stets und bewahrt sich noch immer den offenen Blick für das Geschehen in der Gesellschaft und an den Schulen unseres Landes. Er wartet nicht auf mit einem weiteren im Ton „erhöhter Bedeutsamkeit“ (Thomas Mann) vorgetragenen Rezept zur Überwindung der Bildungskrise in Deutschland. Denn solche Rezepte, die heute besonders nachdrücklich angeboten werden – beispielsweise „flächendeckende“ Ausbreitung von Ganztagschulen, verbindlicher fremdsprachlicher Unterricht im Englischen für Kinder im Grundschulalter, verpflichtende ganztägige Betreuung von Kindern möglichst vom zweiten Lebensjahr oder sogar vom Kinderbettchen an, Vermehrung „integrierter“ Gesamtschulen zum Zweck der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit, Computerisierung aller Unterrichtsfächer –, werden mehr neue Probleme schaffen als vorhandene Probleme lösen. (Beiläufig sei erwähnt, daß selbst im antiken Sparta, in dem die Erziehung – Agogé – von der

Mitte des 6. Jahrhunderts vor Christus an ganz auf – vor allem körperliche – Leistungsfähigkeit, auf Disziplin und auf militärische Tüchtigkeit zielte, Kinder erst nach Vollendung des 7. Lebensjahres staatlicher Agogé unterworfen waren.)

Fuhrmann zeigt vielmehr unpathetisch, nüchtern und konsequent in klarer, für jeden Leser gut zu verstehender Sprache und in übersichtlicher Anordnung im ersten Hauptteil seiner Schrift die historischen Grundlagen europäischer und deutscher Kultur und Bildung auf, im zweiten Hauptteil die entscheidenden Merkmale der gegenwärtigen Situation und ihre spezifischen Probleme. Er scheut sich nicht, im Vorwort zu schreiben: „Neue Bildung für die Zukunft hat schon genug Konjunktur: bei Politikern, Wirtschaftsleuten und Wissenschaftsfunktionären. Hier geht es demgegenüber um alte Bildung, um Bildung aus der Vergangenheit. Der Verfasser hält Bildung für eine Form des Bewahrens, wie die Religion oder die Moral, d. h., sie hat seiner Überzeugung nach neben anderem den Zweck, Tradition zu sichern. Hiermit ist gesagt, daß Bildung der Inhalte bedarf, der christlichen vor allem und der humanistischen. Zwar läuft man Gefahr, sich unbeliebt zu machen, wenn man von Bildung handelt und hiermit bestimmte Inhalte meint; dergleichen gilt jetzt oft als Dünkel. Dies scheint auch der Grund zu sein, weshalb die genannten Funktionäre, wenn sie über Bildung reden, in Abstraktionen – wie Verantwortung, soziale Gerechtigkeit usw. – schwelgen und inhaltliche Festlegungen peinlich meiden“ (Seite 6). Hier blickt nicht einer in sentimentaler Stimmung zurück auf „goldene“ Zeiten, weil er die Gegenwart nicht ertrüge und die Zukunft nicht im Blick hätte. Vielmehr läßt Fuhrmanns Bestandsaufnahme des Bildungsverfalls und seiner Gründe klar auch erkennen, was Voraussetzungen sind für einen erfolgreichen Versuch, Bildung wieder zu ermöglichen.

Besonders aufschlußreich, gerade für die Leser der „Lutherischen Beiträge“ wichtig und vor allem ganz auf Inhalte bezogen, ist der dritte Abschnitt des zweiten Hauptteils, das Schlußkapitel „Die Bibel, ein gefährdetes Element der Kultur“. Von „der oft schon nahezu vollständigen Unkenntnis auch nur der Titel der biblischen Schriften“, wie der Germanist Albrecht Schöne sogar mit Bezug auf Literaturstudenten formuliert, von der historischen und der literarischen Perspektive der Beschäftigung mit der Bibel, von deren Wirkungsgeschichte in Literatur und Kunst und von der Art, wie heute Lehrpläne des Faches Religionsunterricht und didaktische Schriften mit der Bibel verfahren, handeln die Abschnitte dieses Kapitels. Sein Schluß lautet: „Unsere Zeit ist offenbar so narzißhaft, so sehr mit sich selbst beschäftigt, daß sie all das, was in vielen Jahrhunderten ... von den klügsten Köpfen ... gedacht und geschrieben worden ist, nicht erst einmal bei sich selbst belassen und um seiner selbst willen betrachten kann, daß sie vielmehr schon im ersten Zugriff nach dem Nutzen fragen zu müssen glaubt, der für sie dabei herauspringt“ (Seite 110). – Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, anzudeuten, wie sehr sich die Lektüre dieses (unglaublich preiswerten) Büchleins lohnt. Denn an Fuhrmanns

Schlußsatz vermag ich nicht zu zweifeln: „Allerdings pflegt, wie sich durch Beispiele aus der Geschichte belegen läßt, derjenige, der keine Vergangenheit hat, auch keine Zukunft zu haben“ (Seite 111).

Wilhelm Höhn

Johannes Wirsching, Allah allein ist Gott. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam, Peter Lang / Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2002, ISBN 3-631-39488-8, 141 S., € 19.90

Dieses Buch dürfte keinen kalt lassen, der sich für die alte, aber immer aktuelle Herausforderung des Islam für das Christentum und für die christlich geprägte Kultur interessiert. Johannes Wirsching geht nicht nur geradewegs die Sache an (S.9-10), sondern ist auch kritisch, und nicht nur dem Islam (s. z.B. 58, 74), sondern auch der europäischen kirchlichen sowie weltlichen Öffentlichkeit (vgl. 16, 19-24) sowie dem „westlichen“ Lebensstil (84-85) gegenüber. Andererseits kann er die von ihm berührten Fragen offen oder nur halbwegs beantwortet lassen – dem gemäß eben, wie der menschliche Verstand und das Leben so sind, brüchig und begrenzt, aber auf die Zukunft hin offen (vgl. z.B. 88-91, 93-96, 103).

Zum Ausgangspunkt seiner Beobachtungen nimmt Wirsching aber nüchtern das empirische Phänomen Islam. Er will keine Wunschbilder verbreiten. Auf historisch-soziologische Tatsachen gründet er seine Analyse (16, 23-24, 115-118).

Gerade aber die schlichten Tatsachen sprechen ihre eindeutige Sprache: Die Weltreligion Islam, etwa 600 Jahre nach Christus im Nahen Osten entstanden, hat in kurzer Zeit die damaligen Kernländer des Christentums erobert (dabei sollten die enormen Verluste unter den orientalischen, nestorianischen und monophysitischen Christen bis hin zum Fernen Osten vielleicht noch betonter hervorgehoben werden), und seit einigen Jahrzehnten ist der Islam ein fester „Bestandteil“ auch „unserer politischen Wirklichkeit“ (23).

In der Wahrnehmung dieser Realität besonders in ihrer historisch-geographischen Perspektive sieht Wirsching einen erheblichen Nachholbedarf (51). Doch auch dies alleine reicht nicht: Die „Katastrophe“ (Hermann Sasse, vgl. 61, Anm. 74) der gewaltigen Ausbreitung des Islams ruft nach einer *Erklärung*. Warum ist es dazu gekommen (43-47, 69)?

Dieser Frage will Wirsching nachgehen, aber nicht nur aufgrund der politischen und kulturellen Konstellationen zwischen dem byzantinisch-hellenistischen Reich und dem im Grunde genommen semitischen Kulturgebiet (wobei auch *Persien* als Staatsmacht und Kulturfaktor nicht vergessen werden dürfte), des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und den aus ihrer Sicht heterodoxen orientalischen Christen (71-72, 76-77) oder mit der zuerst duldsamen, dann mehr repressiven Haltung des Islams seinen „Schutzbefohlenen“,

den christlichen Schriftbesitzern gegenüber (72-74). Er bleibt aber ebenso wenig bei den „vielen religionswissenschaftlich-komparatistischen Untersuchungen“, sondern es sollte nach ihm „jetzt darum gehen“, „ein *theologisches* Urteil zum Islam vorzubereiten und darin der uns auferlegten Herausforderung zu begegnen“ (69). Wirsching fragt, *wie man den Islam vor diesem Hintergrund gesehen theologisch verstehen sollte* (25, 28, 40-41, 69).

Diese Frage wird oft überrollt von neutralen religionsphänomenologischen Vergleichen (vgl. 10-11) oder den Versuchen, das „Fremde“ im Islam durch eventuelle ethische Gemeinsamkeiten mit der christlich geprägten Kultur (vgl. 10, 16) oder sogar durch seine Anpassung an das Christentum (oder wohl eher: des Christentums an den Islam; vgl. 9-10) zu neutralisieren. Das wird aber gerade dem Phänomen Islam nicht gerecht.

Dabei ist die Frage an sich nicht neu. Sie habe schon die alte Christenheit geplagt. Im christlichen Osten sei sie zwar weitgehend unbeantwortet geblieben (46-47). Wie aber sonst die kirchliche Antwort lautete, beschreibt Wirsching im Kapitel II.

Da sieht er – neben einer propagandistisch-missionarischen und daher aus seiner Sicht unbrauchbaren Einstellung (statt des Evangeliums von Christus soll das eigene Konfessionskirchentum oder gar der abendländische Fortschrittsglaube verbreitet werden; 26) – zwei Positionen vertreten: Entweder wird im Islam eine gewaltige *christliche Häresie* oder eine *eigenständige, heidnische Religion* gesehen (vgl. 25). Zu den Vertretern der ersten Position zählt Wirsching u.a. *Johannes von Damaskus* (29-32) und *Martin Luther* (33-36) sowie die lutherischen Bekenntnisschriften und die altprotestantische Orthodoxie (36-37), der zweiten besonders *Thomas von Aquin* (38-39), aber auch *Petrus Venerabilis* (37).

Wirsching selbst scheint auf den ersten Blick grundsätzlich die zweite Position zu vertreten (vgl. 14-16). Islam muß als eine eigenständige Größe wahrgenommen werden (24, 120). Doch der Schein trügt: Zwar nur in der Form einer Frage, aber immerhin, kommt Wirsching dem Ergebnis nahe, daß der Islam „doch eine christliche Häresie – kaum im kirchlich-rechtlichen Sinne, wohl aber theologisch – genannt werden muß“ (103).

Ein großer Dienst Wirschings hierbei ist das Kapitel IV. *Innere Gründe für den Islam* und besonders das Kapitel IV.B.1. *Der Islam als Vereinfacher des Christentums*. Der Siegeszug des Islams ist nicht nur seinem Schwert oder der Schwäche der Christenheit zu verdanken. Nein – gerade als eine Vereinfachung des Christentums und als eine Reduktion des Geschichtlichen in die unhistorische „ewige Wahrheit“ (vgl. 52-53) ziehe er den Menschen *innerlich* an. Wir möchten sagen: Statt auf Christus, den menschengewordenen Gottessohn, baut der Islam auf die natürliche Religiosität (vgl. 53), aber auch auf die rationale Einsicht des Menschen.

Aber was ist für Wirsching selbst die richtige Antwort auf die theologische Herausforderung des Islam? – Grundsätzlich lehnt er eine kirchliche Verein-

nahmung der Welt in ihrer religiösen Vielfalt ab, wie es im nachkonziliaren römischen Katholizismus seit „Lumen gentium“ der Fall sein kann (108-118). Wenn nicht die Idee des „anonymen Christentums“ (Karl Rahner), dann wenigstens die des Glaubens der Christen und Muslime an den „gleichen“ Gott hat ihren Weg sogar in das Organ der SELK, *Lutherische Kirche* (3/2003, S.18-19), gefunden. Da wäre eine kritische Analyse auch mit Hilfe von Wirschings Buch nötig gewesen.

Wirsching steht aber insgesamt dem „Dialog“ zwischen den Christen und Muslimen kritisch gegenüber, ohne ihn jedoch grundsätzlich abzulehnen (107, 118). Schon mutig ist es, heute öffentlich zu äußern: „Darum dürfte es sinnvoll sein, statt eine dialogische Situation zu unterstellen, von ‚Konfrontation und Begegnung‘ zu sprechen und auch ein Scheitern der Begegnung einzurechnen“ (107).

Wenn der Islam lediglich als ein Kulturphänomen oder als eine politische Tatsache wahrgenommen würde, könnten zwar Wirschings Worte gefährlich werden. Auf eine politisch-kulturelle Konfrontation dürfte er aber nicht zielen, und religiös betrachtet hat er mit seinem Appell durchaus recht.

Was soll letztendlich das Ziel dieser „geistlichen Konfrontation“ sein? Erfreulich und dabei offensichtlich den ehrlichen religiösen Dialog miteinschließend ist Wirschings Ruf zur *Mission*, zum Christus-Zeugnis unter den Muslimen (119-121). Den hört man viel zu selten, obwohl dessen Recht jedem klar sein sollte, der den authentischen christlichen Glauben vertritt und den Islam als ein selbständiges religiöses Phänomen wahrnehmen will.

Bei all dem Lob an Wirschings Buch dürfen jedoch einige Fragen und kritische Bemerkungen nicht ausbleiben. Zuerst eine Frage: Es ist schon richtig, daß „die Kirche“ und „das Christentum“ im soziologisch-kulturellen Sinn vom Islam zu überbieten sind (96-97, 118). Ob es aber im Vergleich zum Islam als ein Defizit zu sehen ist, daß das Christentum – wie Wirsching Hans Zirker zitiert – „in einer bestimmten Phase seiner Geschichte selbst zu einer Pluralisierung und Destabilisierung der religiösen Welt beigetragen hat, da es nicht imstande war, seiner eigenen Tradition dort, wo sie schon Fuß gefaßt hatte, genügend Kraft der Orientierung und der sozialen Integration, somit also genügend kulturelle Festigkeit zu verschaffen“ (96-97), oder ob dieserart Versagen des Christlichen auch etwas mit dem Evangelium vom Kreuz und Tod des Gottessohnes zu tun hat? Gehört es nicht zum Wesen der trinitarisch-christologisch und soteriologisch bestimmten Ekklesiologie, daß die Kirche, weit mehr als „der besten Gemeinschaft“, wie die islamische Gesellschaft sich nach dem Koran verstehen soll, eher doch einem armen Haufen lauter begnadigter Sünder innerhalb der verschiedensten weltlichen Gesellschaften gleicht? In der Tat weist Wirsching darauf hin, daß Christus, der nicht zu überbieten ist (vgl. 118, 120-121), nicht direkt mit göttlicher Gewalt, sondern durch seine Boten, durch seine Kirche Menschen zu sich ruft (119). Und gerade als solcher

ist der unüberbietbare Christus der „sich hingebende, verwundbare Gott“ (vgl. S.120-121).

Interessant ist diesbezüglich Wirsching's Vergleich zwischen dem Koran und der Bibel (85-92), die ja beide für Gottes Wort in den jeweiligen Religionen gehalten werden. Er weist auf die von den Muslimen geglaubte Zeitlosigkeit und sozusagen beziehungslose Autarkie des Korans hin und vergleicht sie mit dem Dialogcharakter der christusförmigen und daher strittigen Bibel (88).

Dabei scheint aber Wirsching selbst nicht ganz frei von einem Drang zu einer ideellen Harmonisierung dieses kanonischen, aber strittigen Buches zu sein: Im modernen Dialog zwischen dem Christentum und dem Islam ist es nicht unüblich, Kritik an der Bibel von einer judenchristlichen Position her zu üben. Danach sei Jesus nur ein Prophet gewesen, wie auch die Muslime von ihm glauben; der spätere, hellenistische Einfluß hätte dieses Ursprüngliche verdrängt oder gar verfälscht, indem er ihn zum präexistenten Gottessohn stilisierte. Auch der „heilige Paulus“ wird dabei nicht immer für besonders heilig gehalten.

Wirsching kehrt diese Kritik um. Statt Bergpredigt sollte in der Diskussion mit dem Islam die paulinische Theologie und das Kreuz – mit Recht! – in den Vordergrund gestellt werden (s. 119-120).

Er geht aber noch einen Schritt weiter: „Wie Jesus [...] zur Aufgipfelung jüdischen Wesens und Glaubens werden mußte, spiegeln einige – wahrscheinlich judenchristliche – (Zu-)Sätze, die ihm Matthäus in der sogenannten Bergpredigt in den Mund legt: „Meint nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen [...], (Mt 5, 17-18)“ (100). Bei diesem Schritt dürften viele Verteidiger der Bibel als des Wortes Gottes in „Kreuzgestalt“ Wirsching nicht folgen und statt Kanonkritik zu üben z.B. auf die Dialektik des Gesetzes und Evangeliums hinweisen.

Noch größer sollten aber die Fragezeichen da sein, wo Wirsching die Anknüpfungspunkte zwischen dem christlichen Glauben und dem Islam oder die Öffnungsmöglichkeiten des Islams zu sehen glaubt (vgl. 121-123). In der Tat: Just bei der islamischen Mystik kann das Herz eines Christen anfangen, schneller zu schlagen, als es ihm eigentlich lieb wäre. Unerwartet begegnet man einer anderen Religion, als die, die man glaubte, schon anders kennen gelernt zu haben. Ist man dazu noch mit der eigenen, christlichen mystischen Tradition wenigstens einigermaßen vertraut, kann man kaum ein Gefühl des Wiedererkennens vermeiden.

Gerade da liegt aber die Gefahr. Obwohl die christliche und islamische Mystik zum Teil die gleiche philosophisch-religiöse Sprache der Spätantike benutzen, liegt hinter den beiden letztendlich doch eine unterschiedliche Auffassung von der Einheit Gottes. Auch in der Anthropologie bzw. in der Sündenlehre gehen die Meinungen auseinander. Beides betrifft besonders die lutherische Tradition.

Die islamische Mystik dürfte ein Versuch sein, dem Dilemma des exklusiven, numerischen, übermächtigen Einsseins Gottes im Angesicht der tatsächlichen Vielfalt der Schöpfung und der erlebten menschlichen Existenz zu begegnen oder auch die in der koranischen Gotteslehre vorausgesetzte qualitativ unendliche Diastase zwischen Gott und Mensch zu überbrücken. Dies dürfte aber nur dann möglich sein, wenn das Ich des Gottessuchers die erlebte, vielfältige Existenz zurückließe und letztendlich in der undifferenzierten Einheit Gottes verschwände, denn die islamische Lehre von der Einheit Gottes gibt kaum Platz für ein wahrhaft seiendes, vielfaches, geschaffenes „Gegenüber“. Und keine göttliche, stellvertretende Versöhnung eines Sünders ist nötig oder auch möglich.

Die orthodoxe christliche und namentlich lutherische Mystik sieht dagegen das größte Geheimnis des Seins eben in der Einheit Gottes in der Dreiheit der göttlichen Personen und in der Integrität der einen, aber gott-menschlichen Person Christi. Dieses spiegelt sich auch in der *unio mystica* zwischen dem Menschen und Gott wider, wodurch von Gott und Mensch im Glauben eine Einheit entsteht, die doch immer und auch in der innigsten Vereinigung die Zweiheit der Beiden bewahrt. Überhaupt möglich wird diese *unio* nur durch die Menschwerdung Gottes und sein Versöhnungswerk am Kreuz.

Es ist zwar richtig, den Dialog mit dem Islam auch im Bereich der Mystik und gerade dort zu suchen. Man muß aber fragen, ob dabei wirklich *Platon* (vgl. 90) der passende Lehrmeister für die Christen wäre, vom Neuplatonismus ganz zu schweigen. Wohl nicht unüberlegt haben die lutherisch-orthodoxen Väter den (lediglich instrumental benutzten) *Aristotelismus* diesbezüglich bevorzugt. Vielleicht wäre es auch für uns am besten, den Dialog mit den Muslimen einfach mit dem „strittigen“ Kanon und dem Kreuz Christi anzufangen, ohne dabei die Dialektik vom Gesetz und Evangelium zu vergessen.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist das Buch Wirschings ein äußerst wichtiger und empfehlenswerter Beitrag in der theologischen Suche nach dem Wesen des Islams. Orientalistisches Wissen ist in dieser Begegnung nach wie vor wichtig, aber ohne sachkundige theologische Reflexionen dieses Wissens bleibt die Kirche stehen bei ihrem Versuch, dem mächtigen Herausforderer aus dem Orient entgegenzutreten. Diese „Gehhilfe“ wird von Wirsching in seinem Buch „Allah allein ist Gott“ in einer aufregenden und heuristischen Form angeboten.

Martti Vaahtoranta

Eduard Lohse, Paulus. Eine Biographie, Beck'sche Reihe 1520, C. H. Beck, München 2003, ISBN 3-406-49439-0, 334 S., € 14.90

Der emeritierte hannoversche Landesbischof und Göttinger Neutestamentler hat bereits 1996 diese Biographie vorgelegt, die jetzt als Taschenbuch erscheint.

In seiner Darstellung, die weit mehr ist als eine Biographie, wird vor allem eine Theologie des Völkerapostels vorgelegt. Dabei holt Vf. weit aus; so wird ausführlich auch über antike Rhetorik berichtet (weiß jeder Leser, was „epideiktisch“ bedeutet?). Nach den sicher sehr unklaren Anfängen des Apostels wird die Überlieferung der Väter, die er verarbeitet, dargestellt, dann Paulus als Christenverfolger, seine Bekehrung und Berufung zum Apostel, der Beginn seines missionarischen Wirkens, der Apostelkonvent, seine Missionspredigt, das Leben in den paulinischen Gemeinden, der Enthusiasmus in Korinth, der Streit um seine apostolische Legitimität, sein Wirken in Ephesus und die Gegner des Apostels. Es folgen einige Kapitel, die seiner Theologie mehr systematisch gewidmet sind (Gerechtigkeit Gottes, Israel und die Kirche, Urchristliche Ethik in der paulinischen Theologie, Summe des Evangeliums). Die abschließenden Kapitel sind wieder stärker biographisch gehalten beziehungsweise geben eine Würdigung des Apostels: Jerusalem und Rom, Auswirkungen seiner Theologie, Paulus im Urteil der Geschichte.

Der Vf. ist der historisch-kritischen Forschungsmethode verpflichtet. Auch in diesem Buch, das sich nicht nur an den Fachtheologen richtet, fällt aber auf, daß sich Exegeten (über Konfessionsgrenzen hinweg) kritischer gegenüber den biblischen Texten verhalten als gegenüber außerbiblischen bzw. außerchristlichen (Makkabäer, Josephus usw.). Behutsam, ja fast nebenbei setzt sich Vf. mit der Fachliteratur auseinander, wobei jedoch nur die Namen der Gelehrten und die Titel ihrer Bücher genannt, nicht aber genauere Angaben mitgeteilt werden.

Vf. setzt ganz auf den Inhalt der paulinischen Briefe, die Apostelgeschichte wird sehr kritisch gesehen. Zwar wird zugegeben, daß auch die Briefe „nicht genügend Anhaltspunkte (geben), um einen durchgehenden Lebenslauf nachzeichnen zu können“, doch könnten in Verbindung mit Nachrichten, „die die älteste christliche Überlieferung von Paulus aufbewahrt hat“, ein „deutliches Bild von seinem Werk gewonnen werden“. Andererseits wird aber auch darauf verwiesen, daß sein Name außerhalb der Briefe nirgends erwähnt wird. Vf. beschränkt sich auf diejenigen, die in der Fachwelt als authentisch gelten. Damit entfallen die Briefe an die Kolosser und an die Epheser, der zweite Brief an die Thessalonicher und die Pastoralbriefe (vor nicht langer Zeit galt 2. Thess. als der älteste!).

Im Umgang mit dem Alten Testament, dessen Autorität für ihn stets außer Zweifel stand, erweise sich Paulus als „geschulter Theologe“. Bei der Frage nach seiner einstigen Feindschaft gegen die Christen schließt Vf. die Schilderung von Röm. 7,7-25 als autobiographischen Bericht aus. Auch meint er, „dem irdischen Jesus ... wird Paulus schwerlich jemals begegnet sein“, wobei 2 Kor. 5,16 in dieser Hinsicht außer Betracht bleibt. Nur an vier Stellen habe er sich direkt auf Sprüche des Herrn bezogen. Spekulativ erscheinen die Angaben über die Leiden des Apostels.

Zentral ist für Vf. die paulinische Rechtfertigungslehre, die er gegen Kritiker verteidigt. Er betont, daß „es keine unterschiedlichen Botschaften für Juden

und Heiden, sondern nur das eine Evangelium geben kann“. Wer sich zum gekreuzigten und auferstandenen Christus bekennt, „weiß sich hineingestellt in das Heilsereignis, von dem der Glaube spricht“. Vf. nimmt den Römerbrief als Maßstab „für eine Darstellung der paulinischen Theologie“.

Zu einigen heute in der theologischen Auseinandersetzung stehenden Fragen nimmt Vf. Stellung, wie zur Frauenordination oder zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“; diese Stellungnahmen entsprechen aber kaum dem biblischen Zeugnis. Weil die Stelle so unbequem ist, wird wieder einmal 1. Kor. 14,34f als „redaktioneller Einschub“ bewertet, von späterer Entwicklung bestimmt: „Paulus kennt solche Einschränkungen nicht“. Basta. Taufe und Abendmahl werden nur kurz gestreift. Es wird gegen „ein etwaiges Mißverständnis“ opponiert, „als würde durch Brot und Wein eine substanzhaltige Heilsqualität übereignet“ (was bedeutet hier „Substanz“?). Zu Recht wird betont, „daß niemals von Priestern die Rede ist, die in den Gemeinden hätten wirken können“. Das Bild vom Leib und seinen vielen Gliedern gehe auf stoische Vorbilder zurück. Klar werden enthusiastische Fehlentwicklungen benannt. Unklar bleibt das Verhältnis des Apostelamtes zu seinem diakonischen Charakter. Bei der Frage nach dem Endgericht bleibt die schwierige Stelle 2. Kor. 5,10 ausgeblendet; es wird jedoch zu Recht betont, daß die Eschatologie ganz von der Christologie bestimmt sei. So habe Paulus auch „nicht erst eine urchristliche Theologie geschaffen, sondern eine in feste Sätze des Bekenntnisses gefaßte Verkündigung der ersten Christen aufgenommen und weitergeführt.“

Insgesamt haben wir in Lohses Biographie eine Darstellung, die auf dem Boden der historisch-kritischen Exegese beruht. Es gilt, sie kritisch zu lesen und nicht einfach Wertungen zu übernehmen.

Karl-Hermann Kandler

Michael Roth, Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, ISBN 3-374-01987-0, 180 S., € 18.80

Lutherische Theologie und Kirche weiß nach Artikel I der Konkordienformel davon, daß der Mensch trotz seiner totalen Sündhaftigkeit dennoch Gottes Geschöpf bleibt, das Geschöpfliche daher mit dem Bösen oder der Sünde nicht identifiziert werden darf (gegen den Dualismus). Das entspricht der Botschaft des Neuen Testaments, in der die geschöpflichen Bedürfnisse des Menschen nicht wie in sektiererischen Strömungen dämonisiert, sondern durch das Evangelium geheiligt und geheilt werden. Das betrifft alles, was zur Erhaltung des Lebens nötig ist, wie Essen und Trinken, die Hingabe von Mann und Frau aneinander, das Leben in konkreten gesellschaftlichen Beziehungsgeflechten (Philemon!). Lutherische Theologie hat diesen Sachverhalt im Anschluß an die reformatorische Dreiständelehre in der Lehre von den Schöpfungsordnungen aufzunehmen gesucht. Durch ihren Mißbrauch in der NS-Zeit ist die Rede von

den Schöpfungsordnungen in Mißkredit geraten. Um so begrüßenswerter ist es, daß es in der älteren wie der jüngeren Generation wieder Theologen gibt, die in kritischer Rezeption der lutherischen Tradition positiv von der Schöpfungsordnung – in Unterscheidung und Zuordnung zur Erlösungsordnung – reden können. Zu den älteren heutigen Vertretern gehört der Tübinger Systematiker Oswald Bayer, von dem nicht nur der Titel dieses Buches inspiriert ist. Der Autor selber ist als Vertreter der jüngeren Generation bereits durch ein wichtiges Buch über Werner Elert in die Öffentlichkeit getreten¹.

Roth nimmt seinen Einsatzpunkt bei der Frage nach der theologischen Bewertung des Spieles. Die Frage nach dem Spiel ist ihm ein Indikator für ein theologisches Grundproblem: das Verhältnis des christlichen Ethos zur Daseinsfreude. Sind für den Christen die kreatürlichen Güter nur zu „gebrauchen“ (lat.: *uti*) oder dürfen sie auch – ohne Sünde – „genossen“ (lat.: *frui*) werden? Nachdem Roth das Wesen des Spieles in Aufnahme philosophischer Spieltheorien geklärt und dabei insbesondere die Zweckfreiheit des Spieles herausgestrichen hat, schreitet er fort zur Frage nach der traditionellen Beurteilung des Spieles in der protestantischen Ethik. Zwar gibt es neben der brüskten Verwerfung des Spiels im Franckeschen Pietismus hier und da positive Bewertungen des Spiels aus protestantischer Perspektive, doch sind diese durchweg getragen von Nützlichkeitserwägungen (was nichts nützt, ist Sünde; nur sofern das Spiel nützt, ist es keine Sünde und daher erlaubt). Die Zweckfreiheit des Spieles wird so verkannt. Damit aber stellt sich für Roth die Frage nach dem Eigenrecht des Natürlichen überhaupt. Eine Ausnahme im Prüderie-Ozean protestantischer Ethiker ist nach Roth Werner Elert, der die Frage nach der Bedeutung der Freude am Dasein innerhalb des christlichen Ethos in beeindruckender Weise in seiner „Morphologie des Luthertums“ gestellt hat. Zu diesem Monumentalwerk Elerts schreibt Roth: „Elerts Morphologie hat bis heute keinen Ersatz in der – auf theologische Einzelfragen spezialisierten – Forschungslandschaft gefunden, die mir nicht in ausreichendem Maße dem Sachverhalt Rechnung zu tragen scheint, daß konfessionelle Unterschiede sich nicht allein auf der Ebene der Lehrdifferenzen abspielen, sondern auf der – dieser Lehrdifferenz zugrunde liegenden – unterschiedlichen Gestalt und Prägung der Frömmigkeit zu erfassen sind“ (S. 42f, Anm. 115).

Daß das Natürliche im Christenleben nicht eine zu überwindende Größe ist, daß dessen Genuß („der Sinn und Geschmack fürs Endliche“) nicht nur erlaubt, sondern gar Ausdruck der Rechtfertigung des Sünders um Christi willen ist, kann Roth negativ in Auseinandersetzung mit der „teleologischen Frömmigkeit“ Schleiermachers und positiv in Aufnahme der „ästhetischen Frömmigkeit“ der lutherischen Tradition erweisen. Während man bei Schleiermacher wie in manchen Ausprägungen des Pietismus von einer Rechtfertigung des

1 Zwischen Erlösungshoffnung und Schicksalserfahrung. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts, Aachen: Verlag Mainz, 1997; vgl. dazu die gründliche Besprechung von Rudolf Keller in: Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte (ZBK) 71, 2002, S. 356-358.

Frommen (iustificatio pii) reden muß, insofern die Rechtfertigung ihren Grund im Perfektionismus des Christenmenschen hat, ist für die lutherische Frömmigkeit die Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi kraft seines Sterbens und Auferstehens grundlegend (Rechtfertigung des Gottlosen; iustificatio impii). Es ist ein fundamentaler Unterschied, ob die Ethik von einem kategorischen Imperativ (das Halten der Gebote dient der eigenen Rechtfertigung) oder biblisch von der kategorischen Gottesgabe ausgeht (das Halten der Gebote geschieht aus Dankbarkeit heraus, die freimacht, die erlaubten Schöpfungsgaben zu genießen). Ist die Rechtfertigung in dieser Weise streng imputativ gefaßt, so kann man als Frucht von der Befreiung des Menschen zur Selbstannahme sprechen (nicht also ist die Rechtfertigung mit der Selbstannahme zu identifizieren, beide verhalten sich wie Rechtfertigung und Heiligung). Das aber führt zu einem befreiten Umgang mit den geschöpflichen Bedürfnissen, jenseits der Alternative von eigensüchtigem Mißbrauch und angstbesetzter Verteufelung. Damit ist der Gerechtfertigte frei von der Sorge um sich selber und damit zugleich von dem Zwang, die geschöpflichen Gestaltungsmöglichkeiten nur nach ihrem Zweck und ihrer Funktion zu bewerten. Da die Schöpfungsgaben das Heil weder herstellen können noch müssen, dürfen sie – eben als Gaben des rechtfertigenden Gottes – um ihrer selbst willen genossen werden. Um der Reinheit der Rechtfertigung willen ist daher die Unterscheidung von Schöpfung und Erlösung gegen ihre marcionitische Trennung *mit Elert* (und nicht „gegen Elert“, wie Roth zu Recht gegen die Anti-Elert-Polemiker betont) festzuhalten, was Roth durch die Aufnahme des Begriffs der Schöpfungsordnung zum Ausdruck bringen möchte.

Im Unterschied zur Tradition mit ihrer Rede von den Schöpfungsordnungen plädiert Roth dabei für eine Lehre von der einen Schöpfungsordnung Gottes. Dadurch kommt die Welt in Blick als eine von Gott zur Bewahrung des menschlichen Lebens geordnete. Die Weltgegenwart Gottes wird dabei aus der Perspektive des Heilswirkens Gottes in Christus gedeutet. Sie ist Realität, auch wo sie nicht als solche erkannt wird, dient sie doch zur Erhaltung der Welt unter den Bedingungen der Sünde. Ist die Schöpfungsordnung nicht allgemein für jedermann einsichtig, so ist sie auch nicht abhängig von der sittlichen Qualität des Menschen. Die Schöpfungsordnung ist das Prinzip, daß der Mensch das, was ihn erhält, begehrt, weil er es als angenehm und lustvoll erlebt. Den Bruch der so als „Lust zum Geschöpflichen“ interpretierten Schöpfungsordnung will Roth nicht als Sünde, sondern als Krankheit einordnen, von der der Mensch durch das Evangelium geheilt wird. Diese Krankheit ist der Verlust des Erschlossenseins der kreatürlichen Güter als begehrenswerte, ist mithin der Lebensüberdruß.

So sehr man Roth hier folgen kann, ist doch zu fragen, ob nicht auch der Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit hier zu bedenken ist, ob mithin die an dieser Stelle von Roth kritisierten Elert und Emil Brunner Richtiges gesehen haben, wenn sie in der Schöpfungsordnung nicht nur ein „Tatgefüge“, sondern

eben auch (sekundär) ein „Soll-Gefüge“ gesehen haben, somit den Zusammenhang sowohl mit dem *usus politicus legis* als auch mit dem *usus elencticus* festgehalten haben. Der Lebensüberdruß ist doch letztlich ein Symptom des tiefen Zerwürfnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gerade wenn die Heilung in der Tiefe nur im Evangelium zu finden ist, braucht es doch auch die Funktion des Gesetzes im politischen Raum, das die Folgen der gebrochenen Schöpfungsordnung auch dort in Grenzen hält, wo der Mensch keine Heilung findet.

Trotz dieser Anfragen sind Roths unkonventionelle, erfrischende und von Hochmut gegenüber den lutherischen Vätern freie Überlegungen ein willkommener Beitrag zu einem immer noch wichtigen Thema. Die Rede von der Schöpfungsordnung hält fest: Der Mensch des Evangeliums ist frei von der Vergötzung wie von der Verachtung der kreatürlichen Güter. Sie dienen ihm nicht zum Heil, das er allein durch Christus empfängt, sondern zur Daseinsgewährung. So ist der erlöste Mensch zum Genuß der kreatürlichen Güter befreit. Die Freude auf die Ewigkeit steht nicht im Widerspruch zur Freude an den Schöpfergaben. Neben Luther könnte man dafür über Roths Ausführungen hinaus auch auf Paul Gerhards Sommerlied (*Geh aus, mein Herz, und suche Freud*), aber auch auf Philipp Nicolais „*Freudenspiegel des ewigen Lebens*“ hinweisen.

So läßt sich, wie Roth abschließend zeigt, auch das Spiel als Schöpfungsordnung Gottes verstehen. Denn gerade hier gilt, daß die Verzweckung durch den sich selbst rechtfertigenden Menschen dem Genuß der im Spiel verbrachten Zeit um ihrer selbst willen weichen muß. Darum ist lutherische Frömmigkeit „ästhetische“ Frömmigkeit, weil sie die Freude auch an dem kennt, was keinen Zweck verfolgt, was einfach nur schön und wohltuend ist. Gegen die protestantischen Kostverächter ist daher festzuhalten: „Damit zeigt gerade das Spiel, in welcher Weise vom Genuß der kreatürlichen Güter zu sprechen ist: Sie sind in der ethischen Theorie als das *von Gott Erlaubte* zur Sprache zu bringen“ (173). Denn, so betont Werner Elert schon 1924, die Befreiung des Evangeliums „kann nicht in der Ertötung dessen bestehen, was wir dem Schöpfer verdanken. Eine Abtötung der Leidenschaften überhaupt wäre Raub an der neuen Lebendigkeit und Verrat an dem, der sie in uns erzeugte.“²

Armin Wenz

Manfred Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn 2001, ISBN 3-506-78622-9, 260 S., € 28.-

„Darf sich die katholische Kirche an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligen, wenn der Nachweis nach dem Willen des Gesetzgebers die wesentliche Voraussetzung für eine strafflose Abtreibung ist?“ Diese Frage führte in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre zu einer Spaltung unter den deutschen Katholiken. Spieker, Professor für Christliche Sozialwissen-

2 Die Lehre des Luthertums im Abriß, München, 2. Auflage 1924, S. 77.

schaften an der Universität Osnabrück (Institut für Katholische Theologie), untersucht Entstehung, Begleiterscheinungen und Folgen dieses in mancherlei Hinsicht lehrreichen Konflikts. Da dieser Streit nicht nur Bewertungsunterschiede, sondern offensichtliche Irrtümer in der Darstellung des geltenden Rechtes offenbarte, setzt Spiekers Untersuchung bei der ausführlichen Analyse der Rechtslage zur Abtreibungsfrage in Deutschland ein, um sich dann im zweiten Teil der Position (bzw. den Positionen in) der römisch-katholischen Kirche zur Abtreibungsfrage zuzuwenden. In einem dritten Teil geht es dann um die Ursachen und Auswirkungen des Konflikts, bevor Spieker dann seine eigenen Perspektiven zur Lösung des Konflikts darlegt.

Die Untersuchung der rechtlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs setzt ein bei den Reformversuchen des § 218 seit 1974, wobei Spieker auch die bis ins Jahr 1871 zurückreichende Vorgeschichte des § 218 berücksichtigt, behandelt die verschiedenen Urteile des Bundesverfassungsgerichts, die Folgen der Wiedervereinigung für das Abtreibungsstrafrecht, um dann detailliert das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz von 1995 zu analysieren. Die Versuche des Bundestags, die Abtreibungsproblematik gesetzlich zu regeln, gleichen nach Spieker zwangsläufig einem Marathonlauf. Denn die legislative Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ist ein Thema ohne Ende, weil sich „die Aufhebung des Verbotes der Tötung Unschuldiger“ nicht gesetzlich regeln läßt. „Solange ein demokratischer Gesetzgeber, der seine Legitimität nicht nur aus der Wahlentscheidung der Bürger, sondern auch aus der Respektierung der Menschenrechte bezieht, glaubt, Ausnahmen vom Tötungsverbot ‚regeln‘ zu können, stellt er sich selbst in Frage“ (15). Daran zu erinnern – so Spiekers *ceterum censeo* –, gehört zum Wächteramt der Kirche. Neben den Entwicklungen in Gesetzgebung und Rechtsprechung referiert Spieker die jeweiligen Stellungnahmen römisch-katholischer Herkunft, die erst in den 90er Jahren zunehmend disparat ausfielen. Dabei betont er zu Recht, daß es beim kirchlichen Eintreten für den Lebensschutz nicht um kirchliches Sondergut, sondern um eine Frage geht, die die Menschenrechte berührt. Gerade die gesellschaftlichen Entwicklungen in den 70er Jahren zeigen, daß es nicht um verbesserten Lebensschutz, sondern um die Abschaffung des § 218 ging, der als Instrument der Frauenunterdrückung betrachtet wurde. „Die ‚Kriminalisierung‘ der Abtreibung wurde zum eigentlichen Problem erklärt und die Abtreibung als Sozialleistung zum Ziel“ (20). Zum rechtswirksamen Durchbruch gekommen ist dieses Ziel mit der durch die Wiedervereinigung notwendigen Neufassung des § 218. Die Widersprüche sowohl der Gesetzgebung wie der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts legt Spieker sachkundig und vollständig dar. Es seien hier nur die wichtigsten genannt: Einerseits gilt die Abtreibung weiterhin als rechtswidrig; andererseits wird sie geduldet und staatlicherseits finanziert, falls die Frau einen Beratungsschein vorlegt. Der Abbruch wird quasi zur Staatsaufgabe. Einerseits wird der Lebensschutz als politisches Ziel aufrecht erhalten, andererseits hat die Beratung ergebnisoffen

zu sein, bzw. reicht es aus, daß eine Frau auch nur bei der Beratungsstelle erscheint. Einerseits wird von Ärzten erwartet, daß sie Leben bewahren und nicht zerstören, andererseits fordert das Gesetz ein flächendeckendes Angebot von Abtreibungsinstitutionen, verlangt also geradezu danach, daß es Ärzte gibt, die die grundgesetzlichen Prämissen zum Lebensschutz nicht teilen. Nicht die Frau, die schon zuvor straffrei war (im Unterschied zum Arzt), sondern ihr Umfeld bzw. ihr Partner wird „entlastet“, kann sich aus der Verantwortung stehlen, denn einen Schutz vor einer aufgenötigten Abtreibung bietet das Gesetz gerade nicht. ... Spieker kann aufzeigen, wie einige dieser Widersprüche zu einer Falle für die römisch-katholische Kirche in Deutschland wurden, was durch die Verquickung und Verstrickung vieler römisch-katholischer Repräsentanten mit der CDU massiv gefördert wurde.

Die von Spieker im zweiten Teil geschilderte Debatte innerhalb der römisch-katholischen Kirche in den 90er Jahren, zwischen dem Papst und der Minderheit der Bischofskonferenz einerseits, dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und der Mehrheit der Bischofskonferenz andererseits, liest sich phasenweise wie ein Krimi. Und man kommt durch Spiekers minutiöse Schilderung der Vorgänge zwischen Rom und Deutschland gegen die gängigen Klischees zu dem Schluß, daß dieser Papst – bei aller Skepsis gegenüber dem Amt als solchem – kein solch autoritärer Unmensch sein kann, als welcher er – zumindest in der Abtreibungsdebatte – nicht nur von sogenannten Protestanten karikiert wird. Dieser zweite Abschnitt Spiekers liest sich auch als interessante Reportage eines innerkirchlichen Klärungsprozesses, in dem Intrigen und mutwillige Verdrehungen von Äußerungen der Gegenseite ebensowenig fehlen wie peinliche Fehler, die zu Mißverständnissen auf der anderen Seite führen mußten. Wer hier mit Steinen werfen will, weil es solches angeblich in der eigenen Kirchlichkeit nicht geben könne, der sehe zu, daß er nicht im Glashaus sitzt. Interessant ist jedenfalls Spiekers Nachweis, daß die Mehrheit der Bischofskonferenz noch vor dem ZdK den Paradigmenwechsel weg vom kompromißlosen Lebensschutz hin zur Verteidigung der staatlichen Regelung eines – dem Lebensschutz gerade nicht verpflichteten – Beratungskonzeptes vollzog. Mit der zeitweiligen Bereitschaft zur Ausstellung des Beratungsscheines gab die Kirche in getreuer Gefolgschaft des Gesetzgebers den zentralen verfassungsmäßigen Grundsatz auf, wonach sich die staatliche Schutzpflicht auf das konkrete Leben bezieht. Und sie signalisierte ihren Willen zur Mitwirkung an einem Konzept, das den freien Zugang zur Abtreibung gewährleisten und regeln sollte, einschließlich der damit verbundenen Ansprüche auf deren sozialstaatliche Finanzierung. Besonders peinlich ist in diesem Zusammenhang die Weise, wie der spätere Kardinal Lehmann die päpstliche Anweisung, die Beratungsscheine dürften nicht für die Durchführung einer straffreien Abtreibung verwendet werden, durch die Androhung gerichtlicher Schritte gegenüber der staatlichen Seite umsetzte, sollte diese einen entsprechenden Aufdruck auf den Scheinen ernst nehmen und nicht als Voraussetzung für eine straffreie Abtrei-

bung akzeptieren. Spieker erinnert diesbezüglich und auch mit Blick auf manche andere Ungereimtheiten („jene subtile Dialektik“, „die zum Habitus der Kirche in Deutschland geworden war“, 145) an Blaise Pascals Kritik an der jesuitischen Doppelmoral.

Der innerkirchliche Konflikt ist zwar dann durch päpstliche Weisung entschieden worden. Freilich dauert nach Spieker die Zerreißprobe des deutschen Katholizismus durch die Gründung des Vereins „Donum Vitae“ noch an, der den Verbleib „katholischer Laien“ in der Pflichtberatung nach § 218 zum Ziel hat. Ob Spiekers Forderung, die Bischöfe mögen ihre Neutralität gegenüber diesem Verein endlich aufgeben, ohne weiteren päpstlichen Druck erhört wird, darf wohl bezweifelt werden. Interessant ist Spiekers Hinweis, daß „Donum Vitae“ gerade nicht vom Kirchenvolk, sondern von verbandskatholischen Funktionären getragen wird.

Zwischendurch und in einem eigenen Unterabschnitt geht Spieker auf die Rolle der Evangelischen Kirche ein. Zwar gab es insbesondere noch in den 70er Jahren wichtige gelungene gemeinsame Verlautbarungen. Aber bis auf Ausnahmen, von denen Spieker nur wenige nennt, ist die Verstrickung der Evangelischen Kirche in den gesellschaftspolitischen Mainstream in diesem Punkt ungleich größer als die der römisch-katholischen Kirche. Und es ist schon spannend, daß ein römisch-katholischer Gelehrter – zu Recht – den Mißbrauch der Rede vom Menschen als *simul iustus et peccator* zur Rechtfertigung von Abtreibungen entlarvt. Ein entsprechendes Buch über die „Evangelischen“ Kirchen und deren gesellschaftspolitische Verstrickung in der Abtreibungsdebatte steht noch aus. Und auch dies ehrt die römisch-katholische Seite, daß es in ihr schon jetzt Vertreter gibt, die die selbstkritisch-reinigende Kraft aufbringen, die Spieker an den Tag legt. Zustimmend zitiert Spieker den bayerischen evangelischen Theologen Ernst Zuther: „Die protestantischen Kirchen haben widerstandslos vor dem Zeitgeist kapituliert, die katholische versucht, mit ihm zu tricksen“ (218).

Um so erhellender sind Spiekers Erläuterungen über die Bedeutung des Beratungsscheines aus juristischer, moraltheologischer, sozialetischer, pastoraltheologischer und philosophischer Sicht. Juristisch betrachtet erweist sich der Schein als „Zaubermittel“, der bewirkt, daß die Tötungshandlung vom Strafrecht einfach nicht zur Kenntnis genommen wird. Insofern ist der Schein tatsächlich eine Tötungslizenz, eine staatliche Ermächtigung zur Vornahme einer Abtreibung. Die Rechtswidrigkeit des Schwangerschaftsabbruchs, wie sie sich aus dem vorkonstitutionellen Verbot der Tötung unschuldiger Menschen und der Wertordnung des Grundgesetzes ergibt, wird so zur Fiktion. Im Schwangersen- und Familienhilfeänderungsgesetz ist von Rechtswidrigkeit keine Rede mehr, der Abbruch wird vielmehr zur sozialstaatlichen Leistung. Da eine explizite Beratung gerade nicht verpflichtend ist, der Schein also lediglich die letzte Hürde vor der Tat beseitigt, ist seine Ausstellung weder rechtlich noch moralisch eine neutrale Tat. Die nun gesetzlich kodifizierte „Letztverantwortung“

der Frau „ist mit dem Lebensrecht des Kindes inkompatibel. Einen Konflikt dadurch lösen zu wollen, daß das Opfer aus der Rechtsordnung ausgeschlossen wird, ist mit den Grundsätzen des Rechtsstaates unvereinbar und darüberhinaus inhuman“ (225). Moraltheologische Erwägungen dürfen daher diesen rechtlichen Kontext, in dem der Beratungsschein steht, nach Spieker nicht einfach ausblenden. Als Beihilfe zur bösen Tat ist der Beratungsschein mit dem Auftrag der Kirche unvereinbar. Die Sozialethik prüft die Gemeinwohltauglichkeit von Institutionen und Strukturen. Indem der Schein den Vorrang des Selbstbestimmungsrechts der Schwangeren gegenüber dem Lebensrecht des Kindes gewährleistet, fördert er eine Kultur des Todes, ein System, an dem mitzuwirken den Mitwirkenden unabhängig von seinen Absichten in Tötungshandlungen verstrickt. Was die Pastoraltheologie betrifft, so pocht Spieker zu Recht darauf, daß die Kirche sich nicht des staatlichen „Beratungszwanges“ bedienen dürfe, um das Evangelium zu verkündigen. Philosophisch gesehen läßt sich der Konflikt als Siegeszug einer utilitaristischen Ethik interpretieren, den die Kirche keinesfalls mitgehen darf. Wo nicht daran festgehalten wird, daß es Handlungen gibt, deren Verwerflichkeit ohne Kenntnis der Umstände und Absichten erkennbar wird, kommt es zur nachhaltigen Schwächung des Unrechtsbewußtseins, zur Selbsterstörung des Rechtsstaates.

Schließlich räumt Spieker mit der Legende auf, das jetzige Abtreibungsrecht mit „Beratungszwang“ sei von der Kirche mitgeschaffen worden; zeigt aber auch auf, wie diese Legende durch die Verstrickung der Kirche in das „System Kohl“ zustande kommen konnte. Seine abschließenden Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Kirche, sind wie das ganze Buch, auch für Christen anderer Konfessionen lesenswert. So sind nach Spieker statt Anpassungsbereitschaft Treue zum Evangelium, Nüchternheit, Verblüffungsresistenz, Sachkompetenz und Verzicht auf Selbstbetrug unerläßlich, will sich die Kirche nicht überflüssig machen. Es geht darum, im kirchlichen Handeln das unterscheidend Christliche geltend zu machen.

Man wird gerade angesichts des Versagens vieler Christen in der NS-Zeit fragen müssen, ob nicht viele Vertreter der Kirchen, die so beredt sind, wenn es um die Schuld der Väter geht, angesichts der heutigen gesellschaftspolitischen Abgründe mit Blindheit geschlagen sind. Die Politik wirkt sehr wohl heute wie damals sittlichkeitsbildend bzw. sittlichkeitszersetzend. Wo der Lebensschutz phasenweise oder gruppenweise aufgehoben wird, dort ist der Damm gebrochen – damals wie heute. „Menschen maßen sich das Recht an, über Menschen zu bestimmen, ein Leben für schutzwürdig zu erklären, ein anderes nicht. Damit ist ein Anfang gemacht, Wert und Würde des Menschen zu manipulieren“ (35). Spieker erinnert an ein Wort des ZdK-Präsidenten Hans Maier, das dieser 1978 zur Abtreibungsproblematik aussprechen konnte: „Wir müssen den Zorn wieder lernen gegen diese Dinge, die Empörung gegen Ungerechtigkeit, Bequemlichkeit und Selbstsucht“ (39). In der Tat führt der Verzicht auf ein kompromißloses Eintreten für das Lebensrecht der Ungeborenen dazu, daß die Kir-

che immer mehr zum Abbild des Staates und der Gesellschaft wird. Nicht nur darum ist dem von Spieker zitierten Journalisten der „Zeit“ Jan Ross zuzustimmen, wenn dieser schreibt: „Die harte römische Linie paßt besser in eine offene Gesellschaft als das bundesdeutsche Schummelchristentum“ (184).

Armin Wenz

Gottfried Herrmann (Hg.), Auf dein Wort, 50 Jahre Lutherisches Theologisches Seminar Leipzig, herausgegeben im Auftrag des Dozentenkollegiums, Concordia-Verlag, Zwickau 2003, ISBN 3-910153-51-8, 191 S., € 7.80

Diese Festschrift berührt einen Rezensenten aus der Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in mehrfacher Hinsicht. Als jetzige Ausbildungsstätte der Evangelisch Lutherischen Freikirche (ELFK), die ihre Kirchengemeinschaft mit der SELK 1984 aufhob, wurde sie bis dahin von der SELK mitgetragen und -gestaltet, vor allem von der Evangelisch-Lutherischen (atluth.) Kirche, die mit der SELK fusionierte.

So bedeuten die ersten 30 Jahre dieses Seminars in der damaligen DDR ein wichtiges Stück einer *gemeinsamen* Geschichte, ehe die Wege getrennt weiterführten. So verbindet manchen nicht nur ein lebhaftes Interesse, sondern auch ein trauerndes Gedenken. In dem im Anhang abgedruckten Studentenverzeichnis werden insgesamt bis heute 88 Theologiestudenten und -studentinnen aufgeführt. Bis zur Nummer 54 im Jahre 1992 ist eine ganze Theologengeneration aufgelistet, die in der SELK als Pfarrer gedient hat und weithin auch noch heute in ihr im Dienst steht. Besonders sie werden sicherlich nicht ohne Wehmut an ihre Studienzeit zurückdenken.

Als Retrospektive ist ein Artikel von Dr. Gottfried Herrmann, dem damaligen und jetzigen Rektor des Seminars abgedruckt, der bereits vor zehn Jahren zum 40. Jubiläum erschien. Die hinter dieser „Lücke“ stehende Frage, ob sich denn nicht gerade nach der Wende Neues ereignet hat, wird – vielleicht nicht ganz befriedigend – durch eine im Anhang befindliche tabellarische Chronik (179-181) von 1989-2003 ausgefüllt.

Den Hauptteil dieser Festschrift jedoch bilden 13 Aufsätze verschiedener Dozenten, überwiegend aus den Jahren ab 1984, die bereits in „Theologische Handreichung und Information für Lehre und Praxis der lutherischen Kirche“ (THI), die z.Zt. vierteljährlich im 21. Jahrgang erscheint, gedruckt wurden. Gottfried Herrmann weist in seinem Vorwort darauf hin, daß manche dieser Aufsätze heute „nur noch schwer zugänglich“ seien, „weil sie als Vervielfältigungen in minderer Qualität gedruckt wurden“. Auch die Auswahl ließe manche Wünsche offen. Dies zu reflektieren und die einzelnen Aufsätze zu besprechen würde hier den Rahmen sprengen. Es möge genügen, wenn die Autoren, ihre Themen und das Erscheinungsjahr angegeben werden, damit jeder Inter-

essierte eine Entscheidung über den Erwerb dieses Taschenbuches treffen kann:

- Möller, Der Krieger wird Harfenspieler (1988)
- Lerle, Jesus begegnet Nichtjuden (1960)
- Becker, Konsekration und Moment der Realpräsenz (1987)
- Borszik, Ist Zungenrede eine Geistesgabe für alle Zeiten? (1990)
- Meinhold, Jakobus kontra Paulus? (2002)
- Wachler, Schöpfung oder Evolution (1985)
- Hoffmann, Einig in der Rechtfertigung? (1999)
- Herrmann, Wort und Sakrament (1998)
- Schuetze, Die Bedeutung des „satis est“ in CA VII (1987)
- Baumann, Geschichte der Auslegung messianischer Weissagungen (1999)
- Herrmann, Römisch-katholische Kirche – damals und heute (1999)
- Wachler, Luthers Stellung zur Obrigkeit (1984)
- Herrmann, Luther und die Juden (1998)

Im ganzen dürften diese Aufsätze sicher auch ein Stück des theologischen Niveaus dieses Seminars widerspiegeln.

Wir wünschen dem LTS in Leipzig für die Zukunft Gottes reichen Segen.

Johannes Junker

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

Oberstudiendirektor a.D. Wilhelm Höhn	Obere Brendelstraße 42 61350 Bad Homburg
Propst i.R. Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 26 09599 Freiberg
Professor Dr. Ernst Koch	Brandstraße 25 04277 Leipzig
Pfarrer und Direktor i.R. Drs. theol. Hans-Lutz Poetsch, D.D.	Alte Clüverstraße 32 27367 Reeßum
Pfarrer Dr. Martti Vaahtoranta	Robert-Koch-Straße 3b 55232 Alzey
Pfarrdiakon Siegfried Zülsdorf	Schillerstraße 9 31141 Hildesheim

Theologische Fach- und Fremdwörter

ambivalent = doppelwertig – **anthropologisch** = die Lehre vom Menschen betreffend – **Apokalyptik** = eine auf Weltende und Jenseits bezogene Geistesströmung – **Apostolicum** = Apostolisches Glaubensbekenntnis – **Autarkie** = Unabhängigkeit – **Autopistie** = Selbstbeglaubigung der Hl. Schrift – **Axiom** = absolut richtig anerkannter Grundsatz; gültige Wahrheit, die keines Beweises bedarf – **ceterum censeo** = „übrigens meine ich“ (hartnäckig wiederholte Forderung) – **Chiliasmus** = Erwartung einer 1000-jährigen Zwischenherrschaft Christi auf Erden vor dem Endgericht – **Christologie** = Lehre von Amt und Person Christi – **Constantinopolitanum** = auf dem Konzil von Konstantinopel (381) angenommene Erweiterung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses – **Dialektische Theologie** = theologische Richtung nach dem 1. Weltkrieg – **Diastase** = Auseinandertreten – **disparat** = ungleichartig, unvereinbar, sich widersprechend – **Denomination** = Glaubensgemeinschaft, auch kirchliche Körperschaft – **doxologisch** = als Lobpreis geformt – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **epideiktisch** = in den Vordergrund stellend, prahlend, prunkend – **Eschatologie** = Lehre von den letzten Dingen – **Exegese** = wissenschaftliche Auslegung eines Textes – **Faktizität** = Tatsächlichkeit, feststellbare Wirklichkeit – **generisch** = das Geschlecht betreffend – **Häresie** = Ketzeri, Irrlehre – **heterodox** = andersgläubig – **heuristisch** = Gedankenfortschritt durch Finden neuer Erkenntnisse – **immanent** = darin seiend, innerweltlich – **imputativ** = angerechnet (Gerechtigkeit) – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung Jesu – **Kerygma** = Verkündigung, Botschaft – **komparatistisch** = die vergleichende Literaturwissenschaft betreffend – **Linguistik** = moderne Sprachwissenschaft, die über die Struktur der Sprachen arbeitet – **Mainstream** = Hauptstrom – **Maranatha** = „unser Herr, komm!“ oder „unser Herr ist gekommen“ – **monophysitisch** = gemäß der auf dem Konzil von Chalkedon 431 abgelehnten Lehre, in Christus seien göttliche und menschliche Natur in *einer* (göttlichen) Natur verbunden – **nestorianisch** = gemäß der Lehre des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel (gest. um 451), die durch das Konzil von Ephesus 431 verworfen wurde – **Nizänisches Symbol** = das auf dem Konzil zu Nizäa (oder: Nicaea) 325 angenommene Glaubensbekenntnis – **Omnipotenz** = Allmacht – **Ontologie** = Lehre vom Sein – **Orthodoxie** = Rechtgläubigkeit, Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre (16./17. Jh.) – **Parsismus** = aus der Reform der altiranischen Religion durch Zarathustra – zwischen 1000 und 700 v. Chr. – hervorgegangene Religion – **Paränese** = Mahnung – **Parusie** = Ankunft Christi, Wiederkunft – **Pietismus** = Evangelische Bewegung, die Herzensfrömmigkeit und tätige Nächstenliebe betont (seit dem 17. Jh.) – **Postulat** = vorausgesetzte Forderung – **praeexistent** = Sein Christi vor seiner zeitlichen Geburt – **Realpräsenz** = wirkliche, leibliche Gegenwart Christi – **rezipieren** = fremdes Gedankengut/Kulturgut aufnehmen oder übernehmen – **Symbol(um)** = Wahrzeichen, Erkennungszeichen, d.h. Glaubensbekenntnis – **transzendent** = überschreitend, jenseitig, überweltlich – **unio mystica** = Einheit von Gott und Mensch als Höhepunkt der mystischen Versenkung – **usus elencticus** = überführender, 2. Brauch des Gesetzes (Gottes) – **usus politicus** = politischer, 1. Brauch des Gesetzes (Gottes) – **utilitaristisch** = der Nützlichkeit entsprechend – **Verbalinspiration** = wörtliche Einhauchung/Eingebung (der Heiligen Schrift).

Man soll arbeiten, als wolle man ewig leben und doch so gesinnt sein, als sollten wir diese Stunde sterben.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Eisen: Luthers Kleiner Katechismus
A. Wenz: Der Mensch als Kind und König
 (Bibelarbeit über Gen. 1,26-2,3)
C. Horwitz: Gottes Hausordnung in der Wüste

Rezensionen:

- M.W. Lippold: Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik
 Deutschland
K. Löber/A. Zielke: Diakonie, was ist das?
W. Höhn: Einführung in die griechische Sprache
J. Schilling: Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?
J.A. Steiger/A. Bitzel: Bibliotheca Gerhardina

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
 Triftweg 74, 38118 Braunschweig,
 Tel. 05 31/2 50 49 62, Fax: 05 31/2 50 54 01

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, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
 Superintendent Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
 Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
 Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
 Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 24.– (\$ 24.–), Studenten € 12.– (\$ 12.–) jährlich
 einschl. Porto, Einzelhefte € 6.– (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 Groß Oesingen
 9. Jahrgang 2004 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2004

ISSN 0949-880X

9. Jahrgang

Aufsätze:

A. Eisen:	Ein Kind und Schüler des Katechismus	71
K. Schwarzwäller:	Fülle des Lebens	84
C. Horwitz:	Gottes Hausordnung in der Wüste	93

Der kleine Catechismus / D. M. L.

Diese Figur siehet Matthei am XXVII. Marc.
ei am 15. Lucce am 23. Johannis am 19. Capitel.



Der II. Artikel / Von der Erlösung.

Vnd an Ihesum Christum / seinen einigen Son / vn-
fern HERREN / Der empfangen ist von dem heiligen
Geiste / Geborn von der Jungfrawen Maria / Gelidten
vnter Pontio Pilato / gecreuziget / gestorben / vnd begrä-
ben / Nider gefaren zur Hellen / Am dritten tage auffestan-
den von den Todten / Auff gefaren gen Himmel / Sitzend zu
der rechten hand Gottes des Allmechtigen Vaters / Von
dann er komen wird / zu richten die Le-
bendigen vnd die Todten.

Inhalt

Aufsätze:

A. Eisen:	Ein Kind und Schüler des Katechismus	71
K. Schwarzwäller:	Fülle des Lebens	84
C. Horwitz:	Gottes Hausordnung in der Wüste	93

Rezensionen:

H. Günther:	W. Höhn, Einführung in die griechische Sprache	111
K.-H. Kandler:	J. Schilling (Hg.), Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?	112
A. Eisen:	J. Block, Verstehen durch Musik: Das gesungene Wort in der Theologie	115
G. Kelter:	H. Apel, Volkskirche ohne Volk	118
W. Rominger:	E. Dammann, Menschen an meinem Lebensweg	121
A. Wenz:	M.W. Lippold, Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland	123
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Bibliotheca Gerhardina	128
T. Junker:	J.A. Steiger/P. Fiers (Hg.), Bibliographia Gerhardina	129
G. Kelter:	C. Möller, Der heilsame Riß	130
J. Junker:	O. Willkomm, Einmal Indien	132

Zum Titelbild

Zum Jubiläum des Kleinen Katechismus von Dr. Martin Luther (1529) erinnern wir mit einem Abdruck zum 2. Artikel des Apostolicum aus „Corpus Doctrinae Christianae, Summa der christlichen Iere durch Martinum Lutherum zusammengefaßt“, 1552. (Postkarte, Kirchlicher Kunstverlag, Dresden, DDR)

J.J.

475 Jahre Luthers Katechismus

Andreas Eisen:

Ein Kind und Schüler des Katechismus

„Ich muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleibe es auch gerne.“ Diese Aussage klingt fremd in unseren Ohren. Doch ist es kein anderer als der Doktor der Theologie, Martin Luther, der dies von sich gesagt hat. Näherliegend erscheint uns da die Schilderung der Zustände in seiner Wittenberger Gemeinde. Auch wenn diese fast 500 Jahre zurückliegt, scheint sie zugleich unsere eigene Situation zu beschreiben: Auf der einen Seite stehen die, die nur allzu schnell das Joch der päpstlichen Knechtschaft abgeschüttelt und die evangelische Freiheit ergriffen haben. Aber nun gebrauchen sie die Freiheit so, als bräuchten sie überhaupt nichts mehr zu tun. Zu ihnen sagt Martin Luther: „Wer dem Evangelium nicht glauben und nach ihm leben will, auch nicht tun will, was ein Christ tun soll, der soll auch keinen Anteil am Evangelium haben. Nur den Nutzen haben wollen, aber nichts dafür tun und einsetzen wollen – was ist das?“

Auf der anderen Seite sind die, die von einer bösen Krankheit ergriffen sind, nämlich der Sicherheit und dem Überdruß. Sie meinen, der Glaube sei etwas gar zu Einfaches und Anspruchsloses und beginnen ihren eigenen Gedanken und Wünschen nachzugehen. Zu ihnen sagt Martin Luther: „Was tun jene überdrüssigen und eingebildeten Heiligen anderes, als daß sie sich selber für viel gelehrter halten als Gott selbst mit allen seinen heiligen Engeln, Propheten, Aposteln und allen Christen?“

Heillose Zustände

Bei einer Umfrage der Luther-Gesellschaft anläßlich des Kirchentages 1995, der unter dem Motto veranstaltet wurde „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist“, wurde gefragt: Wissen Sie, was gut ist? Darauf antworteten über 80 Prozent im Brustton der Überzeugung mit Ja. Danach weiter gefragt, woran sie sich auf der Suche nach dem Guten klammerten, antworteten die meisten mit dem eigenen Gewissen, gefolgt von Jesus, der Familie, die Bibel, Vorbilder, das Grundgesetz, die Schule und als Schlußlicht der Katechismus. Eine bunte Mischung, die eines verdeutlicht: Evangelische Christen glauben in Scharen, daß das Gute in ihnen steckt. Da ist zu fragen, wieweit die Rechtfertigung des Sünders noch gelebt und geglaubt wird, oder ob an deren Stelle nicht schon längst die Selbstrechtfertigung der guten Tat und des anständigen Lebens getreten ist. Es gibt Christen, die nur von Pflichten reden, ohne zu wissen, wovon sie als Christen leben. Damit sind dann auch evangelische Christen auf dem Weg zu einer neuen Werkgerechtigkeit. Die Rechtfertigung ist weithin zu einem Lippenbekenntnis geworden. Das Leben selbst wird durch die gute Tat bestimmt.

Die grundlegende reformatorische Unterscheidung von Glaube und Werken, Gesetz und Evangelium ist verlorengegangen. Luther hielt die Vermischung von Glauben und Werken für derart primitiv, daß er seinen Studenten drastisch sagte, selbst Pferde wüßten, „wann der Knecht ihnen Hafer gibt oder sie zäumt und reitet“. Sie unterscheiden, was sie bekommen und was zu tun ist. Christen wissen weithin nicht mehr, wovon sie leben. Solche heillosen Zustände in Wittenberg waren der Anlaß für Luther, seinen Katechismus zu schreiben.

Elementarwissen

Der Katechismus Luthers bietet Elementarwissen. An den fünf Fingern abzählbar, in fünf Hauptstücken ist enthalten, was einem jeden Christen im Leben und im Sterben zu wissen nötig ist. Luther selbst erhebt den Anspruch, daß sein Katechismus „ein kurzer Auszug und eine Zusammenfassung der ganzen heiligen Schrift ist!“ Die lutherischen Bekenntnisschriften bezeichnen die beiden Katechismen Luthers später als „der Laien Bibel, worin alles enthalten ist, was in der heiligen Schrift weitläufig behandelt und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen nötig ist.“ Der Katechismus ist also nicht so sehr ein Werk Luthers, sondern erhebt den Anspruch, daß Gott selbst hier sein Wort treibt und unter die Leute bringt. In jedem der fünf Hauptstücke steht zentral das Wort Gottes voran. Die zehn Gebote, der christliche Glaube, das Vaterunser, die Taufe und das Abendmahl werden dargelegt und erläutert „wie die Worte und Verheißung Gottes lauten“.

Katechismus – Wort Gottes – Jesus

Katechismus ist also die Anleitung zum Hören auf Gottes Wort. Gott selbst instruiert hier, was wir tun und was wir empfangen sollen. Der Katechismus-schüler wird auf den Weg zum Glauben geführt, der aus dem Hören kommt (Römer 10,17). Der Katechismus beginnt dabei nicht mit dem Glauben oder mit der Person Jesu Christi, sondern mit dem von Gott Gebotenen. Aber er führt dahin, daß der Katechismushörer seine Sünde und sein eigenes Unvermögen vor Gott erkennt und aus der von Jesus gebotenen Taufe und dem Abendmahl die Vergebung empfängt. So führt der Katechismus in die Hände des Heilandes, der als der von den Toten auferstandene Herr „alle, die an ihn glauben, heiligt, reinigt, stärkt und tröstet durch den heiligen Geist“. Der Katechismus treibt also das Wort Gottes, das den Hörenden in die Arme Jesu trägt. Damit ergibt sich also die Reihung: Katechismus – Wort Gottes – Jesus. Umgekehrt gesagt bedeutet das: Jesus ist für uns nicht anders faßbar als durch sein Wort. Jedes Jesusbild, das an der Hl.Schrift vorbei oder über die Schrift hinaus gebildet wird, ist als Götzendienst zu verwerfen. Die ganze Hl.Schrift ist aber elementar, einfach und kurz im Katechismus zusammengefaßt. Eine „Kinderlehre“ (=Katechismus), die jeder Christ unbedingt kennen sollte. Und, so Luther, wer die „nicht kennt, kann nicht zu den Christen gezählt und kann zu keinem Sakrament zugelassen werden – so wie man auch einen Handwerker, der

sein Handwerk und dessen Regeln und Vorschriften nicht kennt, für unfähig hält und entläßt.“

Christliches Handwerkzeug

Der Katechismus ist wie das Handwerkzeug für einen Gesellen. Als Christen sind wir Gesellen, Schüler oder wie Jesus sagt, Jünger unseres Herrn. Nach dem Wort des Missionsbefehls: „Lehret sie halten, alles, was ich euch befohlen habe“ können wir uns als Christen der Lehre Christi nicht entziehen. Wir bleiben Jünger des Herrn, seine Schüler und sitzen zu seinen Füßen, um sein Wort zu hören. Weil Christus unser Lehrmeister ist, darum wird das Lernen und Bedenken ein Leben lang andauern. Den vermeintlich Gottesgelehrten und Katechismusverächtern hält Luther vor: „Gott selbst schämt sich nicht, den Katechismus täglich zu lehren; weiß er doch nichts besseres zu lehren. Darum lehrt er immer ein und dasselbe und nimmt sich nichts Neues oder anderes vor. Und auch alle Heiligen wissen nichts Besseres oder Anderes zu lernen und können daran nicht auslernen. Sind wir nicht darum feine Gesellen, wenn wir meinen: Wenn wir den Katechismus einmal gelesen oder gehört haben, dann können wir alles und wir haben es nicht mehr nötig, ihn zu lesen oder zu lernen? Und wenn wir meinen: Wir können innerhalb einer Stunde das auslernen, was Gott selbst nicht auslehren kann, woran er von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende lehrt? Und alle Propheten und alle Heiligen haben daran zu lernen gehabt und sind doch immer Schüler geblieben und müssen es immer bleiben?“

Hunger nach dem Wort

Aus dem eigenen Umgang mit dem Katechismus berichtet Luther: „Sie werden es mit der Zeit selbst bekennen, daß sie, je länger und mehr sie sich mit dem Katechismus beschäftigen, sie um so weniger von ihm verstehen und um so mehr an ihm zu lernen haben. Dann wird ihnen der Katechismus, den sie jetzt vor Sattheit und Überdruß nicht riechen mögen, erst richtig schmecken, weil sie Hunger und Durst verspüren.“ Nur der, der Tag und Nacht über dem Wort nachsinnt, sich das Wort einverleibt und es im Herzen bewegt, der wird daran Geschmack finden. Damit ist beschrieben, was christliche Meditation bedeutet. In einer Zeit, die hungrig ist nach Spiritualität, in der auch Christen nach dem Neuen und Außerordentlichen gieren, ist auf diesen grundlegenden Vorgang zurückzuweisen: Gottes Wort zu hören, darüber nachzusinnen (=meditieren) und Geschmack daran zu finden. Im Hören auf das Wort Gottes, im Beschreiten des Katechismusweges, entsteht der rechte Hunger und Durst, die Sünde loszuwerden und ein fröhliches Gewissen zu haben, nach dem Brot des Lebens zu greifen – „ebenso wie ein gejagter Hirsch, der vor Hitze und Durst entbrannt ist, so wie es der 42. Psalm sagt: ‚Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir‘, d.h. so wie jener nach einem frischen Quell Verlangen hat, so habe ich aus ängstlichem und bangem

Herzen ein sehnächtiges Verlangen nach Gottes Wort, bzw. der Vergebung und dem Sakrament“.

Sprache des Glaubens

Damit ist schon das Ziel der Katechismuslehre ins Auge gefaßt. Zu Beginn dieses Weges steht jedoch das schlichte Auswendiglernen. Der Katechismus bietet sozusagen die Vokabeln dar, die jeder Schüler beherrschen muß, um die Sprache des Glaubens sprechen zu können. Dabei sollte es nicht verwundern, daß manches Fremdwort darunter ist, daß sich dem Verstehen nicht sogleich erschließt. Einer modernen Erlebnispädagogik wird dieses Erlernen zu trocken vorkommen. Aber in keiner Fremdsprache bleibt einem Schüler das Vokabelpauken erspart. Wieso meinen wir eigentlich, daß das im Bereich des Glaubens einfacher sein sollte? Das Wort Sünde ist beispielsweise ein Fremdwort, weil es der eigenen Selbstgerechtigkeit und dem gottlosen Wesen fremd ist. Erst wenn ich es durch die fünf Hauptstücke des Glaubens hindurch dekliniert habe, kann ich ein wenig erfassen, was es bedeutet. Aber ein ganzes Leben wird es andauern, mich unter dem Wort Gottes als Sünder zu erkennen. Am Ende eines langen Lebens schreibt Martin Luther seine letzten Worte auf einen Zettel: „Wir sind Bettler! Das ist wahr!“ Sein ganzes Leben hat er darin als Sündersein in Worte gefaßt, als treuer Schüler des Katechismus und Hörer des Gotteswortes.

Dreischritt:

1. Auswendiglernen

Am Beginn steht das Auswendiglernen, das nackte Wissen um die fünf Hauptstücke des christlichen Glaubens. Das Elementarwissen, was einem Christen im Leben und im Sterben zu wissen nötig ist. „Das sind die notwendigsten Stücke, die man als erstes lernen muß, und zwar so, daß man sie wortwörtlich aufsagen kann.“ Luther geht davon aus, daß dies täglich zuhause geschieht. Hier sieht er die Aufgabe der christlichen Familie. Dazu wurde der Kleine Katechismus als Tafeldruck für einen Pfennig unters Volk gebracht. Luther beruft sich dabei auf 5. Mose 6,6-9, wo dazu aufgefordert wird, „die Worte zu Herzen zu nehmen, sie den Kindern einzuschärfen und davon zu reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst.“

2. Verstehen

Nach diesem ersten Schritt kommt der zweite: die Erklärungen zu verstehen. Der Katechismus sollte dazu in der Schule und in der Kirche vertieft werden. Psalmen oder Lieder sollen zu den Katechismusstücken hinzutreten, um ihn weiter zu befestigen „und auf diese Weise die Jugend in die Schrift einzuführen“. Mit den elementaren fünf Hauptstücken soll also ein Hilfsmittel zum

Verstehen der ganzen Schrift gegeben sein. Die Kurzfassung der Schrift öffnet Augen und Herzen für die Fülle der Schrift.

3. Im Glauben hören und fassen

Als dritter Schritt kommt dann die Glaubenspredigt hinzu. Wer den Wortlaut des Katechismus gelernt und verstanden hat, den „lasse man auch zur Predigt gehen“. Kommt der Glaube aus dem Hören, so gehören Gottesdienst, Predighören, Empfang der Sakramente und gemeinsames Beten und Loben der Gemeinde zum Christsein dazu. Ein Wohnzimmerchristentum, das das Sichversammeln der Gemeinde unter dem Wort Gottes verachtet, weiß noch nichts vom wahren Glauben. Ein protestantisches „Ich glaube doch an einen Gott, was soll ich zur Kirche rennen“, verwechselt die eigene Gottgläubigkeit, mit dem wahren Glauben, den Christus wirkt und schenkt durch sein Wort und Sakrament.

Schüler bleiben

Der Dreischritt von Katechismus lernen, verstehen und im Glauben erfassen begleitet das ganze Christenleben. Wir bleiben Schüler unseres Herrn Jesus Christus. Noch einmal dazu Martin Luther: „Dennoch mache ich es wie ein Kind, das man den Katechismus lehrt. Auch ich lese und spreche – des Morgens und wenn ich sonst Zeit habe – das Vaterunser, die zehn Gebote, den Glauben, die Psalmen, Wort für Wort; und ich muß täglich weiterlesen und studieren und bin noch lange nicht so weit gekommen, wie ich möchte; ich muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleibe es auch gerne.“

Mündiges Christsein

Ein Schlagwort unserer Zeit heißt „mündiges Christsein“. Die Mündigkeit macht sich in aufklärerischer Weise daran fest, selbst zu bestimmen, was gut und böse ist. Ein mündiger Christ bestimmt selbst, was an der biblischen Lehre für ihn verbindlich ist – und was nicht. So werden die ethischen Weisungen der Hl.Schrift außer Kraft gesetzt und die Lehre der Kirche verachtet. Ein mündiger Christ weiß selbst, das Gute zu tun. Der Katechismus ist längst als veralteter Lernstoff für Kinder abgeschrieben. Mündiges Christsein ist oft mehr mit einer Entscheidung nach dem eigenen Fühlen und Wollen verbunden als mit dem klaren Urteil der Lehre Christi. Dabei ist gerade der Katechismus das Mittel gewesen, Christen mündig zu machen: ihnen das Wort Gottes an die Hand zu geben und damit einen Maßstab, um Lehre und Leben zu beurteilen. Wirklich mündig ist der, der im Glauben unterwiesen und gelehrt, nach dem Maßstab der Lehre Christi urteilen kann. Ein mündiger Christ will nicht selbst das Sagen haben, sondern wird sich – von Gott – etwas sagen lassen. Einer solchen Mündigkeit traut Luther viel zu: „Wer die zehn Gebote wirklich verstanden hat, der hat auch die ganze Schrift verstanden; der kann in allen Dingen und Fällen raten, helfen, trösten, urteilen und entscheiden, sowohl in Fragen

des Glaubens wie in weltlichen Fragen; der ist imstande, weltliches Recht und christliche Lehre, gesellschaftliche Ordnungen und geistige Bewegungen und was es sonst noch in der Welt geben mag, zu beurteilen.“

Solch eine Urteilsfähigkeit ist allen Christen zu wünschen. Aber sie erwächst aus dem Lernen, Leben und Beten des Katechismus. Auch der Katechismus Luthers ist eine Gabe Gottes an die Christenheit, „damit die heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes. Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen durch trügerisches Spiel der Menschen, mit dem sie uns arglistig verführen“ (Epheser 4,12-14).

Ein Katechismus für die rohen Heiden

Der Kleine Katechismus Martin Luthers richtet sich an zwar Getaufte, aber doch wie rohe Heiden Lebende. Er ist eine Einführung in den christlichen Glauben. Damit haben wir mit dem Katechismus ein Hilfsmittel an der Hand, das uns Antworten gibt auf Fragen, die in unserer Zeit aktuell und brennend geworden sind: Wie kann man das Evangelium dem heutigen Menschen nahebringen? Wie können in einer Gesellschaft, die zunehmend sich von Gott abwendet, Menschen zu Gott hingeführt werden? Wie kann in einer pluralen und säkularen Welt die Botschaft von Jesus Christus gepredigt werden?

Wie kann man das Evangelium verkündigen?

Die Reaktionen der Kirche auf die Veränderungen der Welt laufen auf zwei unterschiedliche Antworten hinaus: Die eine Antwort ist die zunehmende Verweltlichung der Kirche. Mit der Begründung, daß man sich in verantworteter Zeitgenossenschaft den Menschen zuwenden müsse, wird den Themen und Aufgabenbereichen der heutigen Welt der Vorzug gegeben vor dem von Gott gebotenen Tun. Um den modernen Menschen zu erreichen, legt die Kirche ihr frommes Gewand ab und schlägt sich ganz auf die Seite des heutigen Menschen. Im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung will die Kirche ihren Beitrag zum Miteinander der Menschen leisten. In extremen Formen kann man die Kirche dann nicht mehr von der Welt unterscheiden. Gemeinde und Kirche verkommen zu einer (vielleicht besseren) Sozialarbeit.

Die andere Antwort führt zu einer Art Erlebnisreligion. Ganz im Trend der Zeit, in der der Soziologe Gerhard Schulze eine Kultursoziologie der Gegenwart unter dem Titel „Die Erlebnisgesellschaft“ geschrieben hat, soll auch die christliche Religion zum Erlebnis werden. Man fragt und forscht nach den Bedürfnissen und Wünschen der Menschen, nach dem, was den unchurched Harry (den unkirchlichen Otto Normalverbraucher) dazu bewegen würde, einen Gottesdienst zu besuchen. Meist wird nicht wahrgenommen, daß damit das von Gott Gebotene vernachlässigt, bzw. verschwiegen wird. Die Botschaft Jesu

wird von allen unangenehmen Forderungen gereinigt. Was übrigbleibt, ist ein gesetzesfreies Evangelium.

Zeitgenossenschaft

Der Katechismus Luthers zeigt einen Ausweg auf. Zugleich zeigt er, daß die beiden oben genannten Antworten Irrwege sind. Wer versucht, in verantworteter Zeitgenossenschaft den heutigen Menschen nachzugehen, der ist zwar aktuell in dem Sinne, daß er ein Genosse der Zeit geworden ist; also immer auf der neusten Welle schwimmt (mit leichter Verzögerung). Er verkennt jedoch, daß Gott nicht in den jeweiligen Ereignissen und Mächten, Gestalten und Wahrheiten der Zeit zu finden ist. Dagegen ist jede Zeit neu zu Umkehr und Glauben gerufen. Der sogenannte moderne Mensch entpuppt sich nur als Neuauflage des alten Adam, der, in seiner Sünde gefangen, doch nur ewig der alte ist.

Gesetzesfreies Evangelium

Der Versuch, den Menschen bei seinen Bedürfnissen abzuholen, verkennt ebenfalls, daß der Mensch nicht unverändert bleiben kann. Gott, der sich uns gebietend zuwendet, will kein unverändertes Leben segnen. Darum ist der Satz: „Gott hat alle Menschen lieb“ falsch, zumindest ergänzungsbedürftig. Die selbstbezogenen Wünsche und Bedürfnisse führen von Gott weg und müssen darum zu Gott hin gewendet werden. Darum ist ein antinomistisches Evangelium, ein das Gesetz aufhebendes Evangelium, ein Irrweg. Die Forderungen Gottes, der unwandelbare Wille Gottes, bleiben bestehen. Das widerspricht nicht der frohen Botschaft, daß Gott aus der Vergebung heraus ein neues Leben schenken will.

Katechismusweg

Der Katechismus Luthers zeigt einen Weg auf, wie überhaupt der Mensch durch das Evangelium erreicht wird. Dieser Katechismusweg hat seine Gültigkeit bis heute behalten. Damals wie heute kann er Menschen an die Hand nehmen, um sie den Weg zum Glauben zu führen. Da ist es nun beachtenswert, daß Luther dem Katechismus voran die Zehn Gebote stellt. In der ausführlichen Erklärung, dem großen Katechismus, ist die Hälfte des Umfangs mit den Geboten befaßt. Warum? Weil der rohe Heide nicht direkt auf den Glauben ansprechbar ist und weil es keinen Sinn macht, ihn bei seinen eigenen Bedürfnissen anzusprechen. Was braucht der moderne Mensch Gott? Technik und Wohlstand lassen ihn ganz gut auch ohne Gott auskommen.

1. Das gebotene Tun

Was aber zu sagen ist, allem anderen voran, das ist das von Gott gebotene Tun. Jeder Mensch steht unter der Forderung Gottes, das von ihm Gebotene zu tun; ob er davon wissen will oder nicht. Hier, mitten im Tun des Menschen, be-

ginnt Gottes Stimme hörbar zu werden. Denn unser Alltag geschieht unter der Frage des richtigen, des angemessenen Handelns. Die Erklärung zu den Geboten verweist darauf, daß dies in Furcht oder in Liebe und Vertrauen geschieht. Im Großen Katechismus führt Luther aus, daß „einen Gott haben“ nichts anderes bedeute, „als jemandem (oder einer Sache) von Herzen zu vertrauen...“ Damit ist der ganze Alltag der göttlichen Dimension geöffnet. Nämlich in seiner Verkehrung, daß irgendjemand oder sogar eine Sache (!) zum Abgott, zum selbstgemachten Götzen wird. Denn, so Luther, „woran du nun dein Herz hängst und worauf du dich verläßt, das ist eigentlich dein Gott.“ So ist – nach dem Urteil Luthers – schon zu seiner Zeit der häufigste Abgott der Mammon, Geld und Gut. Im alltäglichen Leben wird der Mensch daraufhin angesprochen, wem oder was er vertraut. Die Forderung des von Gott gebotenen Tuns enttarnt unser alltägliches Tun als Götzendienst. Sehr sorgfältig führt Luther dies in den Erklärungen zu den Geboten durch. Dabei hat er die bäuerliche Welt vor Augen. Dies wäre in unserer Zeit in den Alltag einer technokratischen Wohlstandsgesellschaft hin umzusprechen.

Das von Gott gebotene Tun, der unwandelbare Anspruch der Zehn Gebote, darin liegt die Antwort auf die Frage, wie das Evangelium dem heutigen Menschen verkündigt werden kann. Zuerst muß er durch das Wort Gottes aus seiner virtuellen Welt herausgerissen, die erträumten Götter und Götzen als Fiktion, als selbst gemalte Bilder erkennen, das übersteigerte Selbstvertrauen als göttliche Anmaßung durchschauen.

2. Der gebotene Glaube

Denn zum gebotenen Tun tritt nun der gebotene Glaube. Das ist der zweite Schritt des Katechismusweges. Nicht nur das alltägliche Denken, Handeln und Tun ist mit dem gebotenen Tun Gottes zu konfrontieren. Auch der Glaube ist von Gott her geboten. Der Schöpfer will von seinem Geschöpf anerkannt und geehrt sein. Er fordert Dank, Lob, Dienst und Gehorsam. Das alles ist jeder Mensch Gott schuldig. Es kann eben nicht jeder nach seiner Façon selig werden. Es ist nicht egal, was jemand glaubt. Denn nicht alle Wege führen zu Gott. Neben dem Gott, der unser Vertrauen ganz und gar fordert, stehen die vielen Götzen, denen Menschen ihr Vertrauen schenken.

Geboten ist aber auch, für das Werk der Erlösung durch Jesus Christus Gott zu danken. Jesus Christus ist um unserer Sünde willen gestorben, damit wir nun sein eigen sind, unter ihm leben und ihm dienen.

Auch das Werk der Heiligung durch den Heiligen Geist fordert von uns Gehorsam, nämlich den Glaubensgehorsam. Doch an dieser Stelle kehrt sich der Weg um. Spätestens hier, wo Gott den Glauben einfordert, muß der Mensch erkennen und bekennen, daß er nicht glauben kann.

Ich kann es nicht!

Ist auch ein rein äußerliches Erfüllen im Bereich des gebotenen Tuns möglich, so wird hier deutlich, daß alles, was Gott fordert, nur zu dem Bekenntnis führen kann: ich kann es nicht! Schon im ersten Gebot erklang die Forderung Gott über alle Dinge (!) zu fürchten, zu lieben und zu vertrauen. In jedem Gebot, das immer konkreter und tiefer in das Leben hineinlangt, wird das Unvermögen immer umfassender aufgedeckt. Noch mehr entzieht sich der Glaube dem Bereich des von selbst Machbaren. Kann man von der Schöpfung und Erlösung wenigstens noch Notiz nehmen, so steht der Mensch bei dem Hl.Geist vor dem völlig Unverfügbaren. Der, der den Glauben schenkt, der durch das Evangelium beruft, der den Menschen erleuchtet, der die Liebe zu Gott entzündet, der zu einem herzlichen Vertrauen zu Jesus Christus führt – und damit zum wahren, lebendigen Glauben – ist allein Gabe Gottes. So steht am Ende des gebotenen Tuns und des gebotenen Glaubens das Bekenntnis: „Ich glaube, daß ich nicht glauben kann“ – nicht aus eigener Vernunft noch Kraft – und daß ich auch nicht zu Jesus Christus kommen kann!

3. Von Gott erbeten

Was wir nicht können, muß erbeten sein! Hier ist das Herzstück des Glaubens berührt: die Rechtfertigung des Sünders. Von uns aus führt kein Weg zu Gott. Darum kann auch der moderne Mensch nicht einfach an seinem vorfindlichen Ort abgeholt und zu Gott gebracht werden. Vielmehr muß die Erkenntnis geweckt werden, daß jeder Mensch von Natur her voll Neigung und Lust zum Bösen ist, keine wahre Gottesfurcht hat und keinen wahren Glauben (Vertrauen). Es muß erbeten sein! Gottes Wort und Gebot sind daher zuerst eine Anleitung, um unsere Not zu erkennen. Die erfahrene und erlittene Unerfüllbarkeit des von Gott Gebotenen drängt und führt zur Bitte und zum Gebet. So folgt als drittes Stück auf dem Katechismusweg das Vaterunser. Auch dieses Gebet folgt ja einem Gebot Jesu: „So sollt ihr beten!“ Aber aus dem erkannten eigenen Unvermögen, der Erkenntnis des Schuldiggewordenen, folgt die Bitte um Vergebung der Sünden. Nun wird der Betende angewiesen, sich diesem Gott als dem Vater voller Vertrauen zuzuwenden: „daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder“. Die einzelnen Bitten führen den Betenden immer weiter in der Erkenntnis der eigenen Not. Der Teufel, die Welt und unser eigenes Fleisch werden immer neu als Kontrahenten Gottes genannt. Diesen feindlichen Mächten gegenüber kann der Christ nur die Hände falten und beten. Doch dies im herzlichen Vertrauen darauf, daß der Vater im Himmel verheißt hat, „daß er uns will erhören.“

4. In der Taufe angenommen

Die erbetene und von Gott verheißene Erhörung wird in einem nächsten Schritt an den Sakramenten festgemacht. Die Sakramente sind von Jesus Chri-

stus eingesetzt. Sie sind gebotenes Tun, um die Vergebung aus Gottes Händen zu empfangen und fest zu machen. So führt der vierte Schritt des Katechismusweges zur Taufe. Das, was im Vaterunser erbeten wurde, die Vergebung, das Leben und die Seligkeit, das ist von Gottes Seite her fest zugesagt im Wort und Wasser der Taufe. Durch die Taufe wird ein Mensch wiedergeboren zu einem neuen Leben, aufgenommen als Kind Gottes, beschenkt mit der Vergebung der Sünden. Die Erklärung der Taufe wird ganz auf den Glauben bezogen, auf das herzliche Vertrauen. Es gilt, dem zu vertrauen und glaubend zu empfangen, was Gott im Wasser der Taufe austeilt und darbietet. „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden“ (Mk. 16,16).

5. Zum Abendmahl gerufen

Der letzte Schritt des Katechismusweges behandelt das hl. Abendmahl. Auch hier handelt es sich um ein Sakrament, um ein von Christus selbst gebotenes Tun. Damit ist auch dieser letzte Schritt nicht in das Belieben des Menschen gestellt. Das Altarsakrament zu empfangen ist Erfüllung des von Christus aufgetragenen: „Solches tut!“ Dabei betont Luther, daß der wahre Leib und Blut Christi gereicht und gegessen werden zur Vergebung der Sünden. So endet der Katechismusweg, der bei einem illusionärem Vertrauen, bei einem blinden (und falschen) Glauben begann, in dem in der Gewißheit empfangenen Sakrament. Mit dem Essen und Trinken von Leib und Blut Christi sind die Sünden vergeben. Der „für dich“ gegebene Leib und das „für dich“ vergossene Blut werden in dem herzlichen Vertrauen empfangen, den das erste Gebot fordert. „Und wer denselben Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich: Vergebung der Sünden.“

Das Ziel: Vergebung der Sünden

Dem Katechismus angehängt ist eine Vermahnung zur Beichte. Sie gehört nicht zum Katechismus selbst und ist doch das Ziel des Katechismusweges. Die Beichte unterscheidet sich von den anderen fünf Katechismusstücken darin, daß sie den Raum des von Gott Gebotenen übersteigt. Die Beichte ist nicht geboten, wie die Taufe und das Abendmahl, sie ist jedem frei gestellt. Doch sollte der, der den Katechismusweg bis an sein Ende gegangen ist, aus freien Stücken und von Herzen nach der Beichte verlangen. Denn die vom Wort Gottes aufgedeckte Not führt zur Bitte der Vergebung und diese gelangt ans Ziel, wo die Vergebung, die Absolution, im Namen Gottes zugesprochen wird.

Am Ende des Katechismusweges steht also die Erkenntnis der eigenen Sünde, das Bekenntnis des eigenen Unvermögens, die von Herzen kommende Bitte um Vergebung und der sehnliche Wunsch die Vergebung aus Gottes Mund zugesprochen zu bekommen. „Bist du arm und elend, dann gehe hin zur Beichte und mache von der heilsamen Arznei Gebrauch. Wer nun sein Elend und sein Not fühlt, wird wohl ein solches Verlangen danach bekommen, daß er mit Freu-

de hineilt... Wenn ich darum ermahne zur Beichte zu kommen, tue ich nichts anderes, als daß ich ermahne, ein Christ zu sein. Wenn ich dich dahin bringe, ein Christ zu sein, so habe ich dich wohl auch zur Beichte gebracht.“

Der verlorene Schlüssel zum Himmelreich

Das Ziel des Katechismusweges leuchtet noch klarer auf, wenn deutlich wird, was verloren geht, wenn dieses Ziel verfehlt wird. Letztendlich geht es um den Schlüssel zum Himmelreich. Einen Schlüssel brauchen wir, um Türen zu öffnen oder Türen zu schließen. Wer seinen Schlüssel verliert, der hat sich selbst ausgesperrt. Jesus Christus hat seiner Gemeinde die Schlüssel des Himmelreichs anvertraut, indem er zu Petrus sagte: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein“ (Mt. 16,19). Daß diese Schlüssel nicht nur dem Apostel Petrus, sondern der christlichen Gemeinde anvertraut sind, und was mit dem Lösen und Binden gemeint ist, verdeutlicht der Sendungsauftrag Jesu aus dem Johannesevangelium: „Nehmt hin den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh. 20,22f).

Damit hat Jesus Christus seiner Gemeinde den Auftrag und die Vollmacht gegeben, Sünden zu vergeben oder zu behalten. Die Vergebung der Sünden im Namen Jesu, das ist der Schlüssel, der das Himmelreich öffnet. Wer so einen Schlüssel hat, so sollte man meinen, der wird ihn nun fleißig gebrauchen, daß er die Türen öffnet, damit viele hineinkommen. Schaut man sich aber in den Gemeinden und Kirchen um, so macht man eine erschreckende Entdeckung: Der Schlüssel scheint verloren zu sein. Der Ruf zur Umkehr, die Predigt des Gesetzes, die die Sünde aufdeckt und beim Namen nennt, das Bekenntnis der Sünde und Schuld und der Zuspruch der Vergebung unter Handauflegung werden weithin nicht mehr praktiziert. Manchem erscheint der Schlüssel der Vergebung doch zu düster und altmodisch zu sein. Der moderne Mensch sei mit der Rede von der Vergebung nicht zu erreichen. Die finstere Bußgesinnung gehöre doch mehr ins Mittelalter, heute wolle der Mensch die Freude am Leben genießen. In diese allgemeine Richtung begeben sich auch die Kirchen.

Vergebung als Kennzeichen der Kirche

Von Luthers Katechismus her galt: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“. Damit war ein schlichtes Kennzeichen der Kirche die Frage: Wird hier die Vergebung der Sünden gepredigt, geübt und ausgeteilt?

Heute kann man es erleben, in einem Gottesdienst von Gott, von der Liebe, vom Auftrag der Kirche an dieser Welt zu hören – alles fromm und schön – aber die Vergebung wird nicht mit einer Silbe erwähnt. Ist der Schlüssel zum Himmelreich verloren gegangen? Selbst bei der Feier des hl. Abendmahles, in der Jesus sein Leib und Blut zur Vergebung der Sünden austeilte, wird versucht, die

Vergebung als Zentrum zu verschweigen. Neue Formen der Abendmahlsfeier, das Feierabendmahl, Tischabendmahl, Agapefeier sollen den vermeintlich tristen Klang der Vergebung in ein fröhliches Fest verwandeln. Jörg Zink bringt in seinem Buch „Zum Abendmahl sind alle eingeladen“ diesen Wandel auf den Punkt, wenn er sein Empfinden schildert: er höre bei der Abendmahlsfeier „Für deine Sünden in den Tod gegeben“ und es lege sich über ihn eine „schwere Atmosphäre von Strenge, Angst und Traurigkeit“, „ein Rest von Schwärze und von Steifheit“. Darum fordert er, die Beichte und Sündenvergebung nicht so sehr ins Zentrum des Geschehens zu rücken (S.35). An deren Stelle tritt bei ihm die Aufforderung: „Laßt uns feiern!“ Brot und Wein essen, Gemeinschaft haben, Friede, Freude, Liebe. Hier wird die selige Gemeinschaft der Feiernden und die Festfreude des irdischen Lebens gefeiert. Also Leben und Seligkeit – ohne Vergebung der Sünden. Damit feiert der Mensch sich selbst. Der Kreuzestod Jesu als Sühne für die Sünden, die Erkenntnis der eigenen Sünde und Schuld, die Notwendigkeit der Vergebung sind hinfällig geworden. An dieser Stelle ist nun wirklich zu sagen: Der Schlüssel zum Himmelreich ist verloren!

Mitte und Ziel des Glaubens

Nun mag Jörg Zink eine extreme Stellung innerhalb der evangelischen Kirche einnehmen, aber die angedeutete Tendenz ist in aller Breite zu spüren: Die Vergebung der Sünden ist nicht mehr die Mitte des christlichen Lebens. Fragen wir darum: Wo wird die Vergebung der Sünden geübt, der Schlüssel zum Himmelreich gebraucht und angewendet?

Das christliche Leben ist unauflöslich mit der Vergebung der Sünden verbunden. Schon am Anfang der christlichen Existenz, aber auch jeden Tag aufs neue steht die Erkenntnis und das Bekenntnis der Schuld, die Bitte um Vergebung und der Empfang der Absolution. In dem Gleichnis von dem verlorenen Sohn hat Jesus dies Geschehen anschaulich gemacht: Noch bevor der Sohn seine Schuld bekennen kann, schließt ihn der Vater in die Arme, küßt ihn und nimmt ihn wieder als Sohn an. So schenkt Gott seine Vergebung dem, der zu ihm zurückkehrt. Umgekehrt gilt: Jeder, der den Weg zurück zu Gott findet, braucht, ja verlangt nach der Vergebung für seine Sünden. Dahin will der Katechismus Luthers jeden Tag neu führen. Die rohen Heiden wie die Christen werden an die Hand genommen: vom gebotenen Tun und Glauben zur Erkenntnis des eigenen Unvermögens und der täglich neu angehäuften Schuld; darum die von Herzen kommende Bitte um Vergebung und das sehnliche Verlangen, daß in der Vollmacht und im Auftrag Jesu der Himmel aufgeschlossen wird: „Dir sind deine Sünden vergeben!“

So ist die zugesprochene Vergebung oder Absolution die Mitte des Glaubens und der Schlüssel zum Himmelreich. Darum ist die Beichte kein Anhängsel an den Katechismus, der auch entbehrlich wäre. Das Amt der Schlüssel schenkt Vergebung, Leben und Seligkeit. Diesen Schlüssel, den Jesus Christus

seiner Kirche anvertraut hat, gilt es fleißig zu gebrauchen, daß er die Türen öffnet, damit viele hineinkommen.

Heiden das Evangelium verkünden

Dahin bringen, ein Christ zu sein – darum gehen vielerlei Bemühungen. Das ist auch die Aufgabe, die der Christenheit im neuen Jahrtausend aufgetragen ist. Mit besonderer Besorgnis fragen wir uns hier in Deutschland: Wie ist das möglich? Martin Luther hat seinen Katechismus entworfen, um rohen Heiden den Weg zum Glauben zu führen. Nehmen wir ihn doch einfach wieder in die Hand, für uns selbst und für andere. Der Katechismus lehrt das Glaubenfordernde und schenkende Wort und führt so den Weg zum Glauben, der aus dem Hören kommt. Anders ist der Weg zu Christus und zum Glauben nicht zu finden – auch nicht für den modernen Menschen.

Literaturhinweis:

D.Martin Luther, Der Kleine Katechismus

ISBN 3-922534-71-6

D.Martin Luthers Kleiner Katechismus mit Erklärungen (Auslegung und Schriftworten)

ISBN 3-922534-26-0

Martin Luther, Großer Katechismus in heutiges Deutsch übertragen von Detlef Lehmann

ISBN 3-921613-17-5

Klaus Schwarzwäller:

Fülle des Lebens*

Luthers Kleiner Katechismus beginnt mit den drei Hauptstücken: Dekalog, Credo und Herrengebet. Diese Texte selbst, also ohne die Erklärungen, sind in Luthers Sprachgebrauch *der Katechismus*¹.

1. Die Verbindlichkeit des Katechismus

Der christliche Glaube „ist“ sein Inhalt, zusammengefaßt im *Katechismus*. Darum ist dieser täglich „einzubilden“.

Freilich, *der Katechismus* „ist“ es nicht. Diese Feststellung scheint auf ein abstraktes, kompliziertes *Sprachproblem* hinauszulaufen; doch folgte man dieser Spur, so bestünde die Gefahr, daß *Luthers* Zugang und Duktus verfehlt werde. Zudem macht es wenig Sinn, das übliche Schlepptetz der Hermeneutik (= Lehre vom Verstehen) nunmehr durch das der Sprachwissenschaften zu ersetzen: So oder so nämlich wäre auf diese Weise dafür gesorgt, daß die „gefangenen“ Sachverhalte zu unserer Disposition bleiben und von uns sortiert werden, statt daß wir uns ihnen aussetzen. Und exakt das ist es, was Luther hier demonstriert und einübt: daß *wir uns dem Katechismus aussetzen*, und zwar ohne Schutz durch Hermeneutik oder Linguistik, durch Philosophie oder common sense, durch Tradition oder kirchenpolitische Interessenlage. Um es formelhaft zu sagen: Luthers Rezeption *des Katechismus* ist nicht bemächtigend; sie geschieht vielmehr so, daß er dazu führt, sich *dem Katechismus* zu unterstellen.

Das läßt Fragen aufsteigen. Gewiß, im Blick auf die Gebote leuchtet das Vorgehen ein, auch wenn uns, soweit wir historisch-kritisch trainiert sind, bereits hier einschlägige Bedenken kommen. Doch das Credo, zumal in der ökumenisch weniger geläufigen Form des Apostolikums, ist als kirchlicher Text ein Stück der außerkanonischen, d.h. neben der Bibel bestehenden Tradition und ruft sofort Tridentinum IV ins Gedächtnis: „...erkennend, daß diese Wahrheit und Lehre in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen enthalten sind... ..und verehrt mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments ... sowie auch die Überlieferungen...“² Das scheint auf eine Be-

* Dieser Artikel ist ein Auszug aus dem gleichnamigen Buch K. Schwarzwäller, *Fülle des Lebens*. Luthers kleiner Katechismus. Ein Kommentar, LIT-Verlag, Hamburg 2000, S. 31-39. Verlag und Autor danken wir für die erteilte Abdruckerlaubnis.

- 1 Den Katechismus in diesem Sinne Luthers, also die bloßen Texte der Zehn Gebote (= der Dekalog), des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (= Apostolikum) und des Vaterunsers, schreibe ich im folgenden *Katechismus*, d.h. kursiv.
- 2 DH 1501 (= Heinrich *Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Peter Hünermann. Freiburg u.a., 37.Aufl. 1991, #1501 [Konzil von Trient, Sessio IV, 1546]). Das Konzil von Trient oder Tridentinum, 1545-1563, mit insgesamt 25 Sitzungen („Sessio“), war die umfassende Selbstbesinnung der römischen Kirche aus Anlaß der Reformation. Es erbrachte grundlegende interne Klärungen sowie die deutliche Abgrenzung gegenüber der Reformation.

stätigung der These des katholischen Luther-Forschers Peter Manns hinauszulaufen, Luther sei der Kirche seiner Zeit deswegen unerträglich gewesen, weil er – im Gegensatz zu dieser – genuin-katholisch gewesen sei³. Dem sei wie auch immer; jedenfalls ließen sich gute und gewichtige Gründe aufführen – und sie sind längst auf dem Markt! – dafür, statt dem Credo sich auszusetzen und zu unterstellen, vielmehr dieses zum Anlaß einer Neuformulierung zu nehmen mit Blick auf unsere Zeit nach Maßgabe unserer Einsicht und in unserer Sprache. Und schließlich das Herrengebet – nicht nur, daß wir längst von der neutestamentlichen Exegese darüber belehrt wurden, daß es in den überkommenen Fassungen nicht auf Jesus zurückgeht; sondern und vor allem ist dies die angemessene Weise, mit einem tradierten Gebetstext umzugehen: entweder ihn zu beten oder im Anschluß an ihn neue Gebete zu formulieren, statt ihn auszulegen und lernen zu lassen.

Indem also *der Katechismus* enthält, was den Glauben ausmacht, erheischt er Hingabe. Das ist's, was Luthers Auslegung kennzeichnet. Nach der einen Seite hin macht er ihn *unbedingt* geltend und erklärt (im Doppelsinn des Wortes) ihn als verbindlich. Damit ist er nicht nur für die römische Kirche seiner Zeit, sondern auch für manche mit ihrem Namen auf ihn sich berufende Landeskirche unerträglich.

Sei es der von Ernst Bizer dargestellte „Fall Schempp“ (München 1965) oder die von mir beschriebene „Heilige Denunziation“⁴, wieder und wieder wird manifest, wie umfassend bestehende Kirchentümer lieber von Taktik, Machtstreben und Bestandssicherung sich leiten lassen, als es zu riskieren, *dem Katechismus* sich auszusetzen. Dieser kriegt sein Freigehege in Gottesdienst und Unterricht, und man plakatiert gerne die Bilder dieses Zoos; doch wer sich untersteht, die Käfigtüren aufzusperren, ist als Saboteur und outlaw erwiesen. Jede derartige „Ordnung des (landes)kirchlichen Lebens“ stellt Luther radikal auf den Kopf; er jedoch meint's tatsächlich, wie er schreibt. Das unterstreicht besonders eindrucksvoll sein berühmter Brief vom 5. März 1522 an Friedrich den Weisen, in dem er die ihm angebotene militärische Bedeckung bei seiner Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg ablehnt mit der Begründung:

„Solches sei E.K.F.G. (Euer Kurfürstlichen Gnaden) geschrieben [in] der Meinung, daß E.K.F.G. wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höhern Schutz denn des Kurfürsten. Ich hab's auch nicht im Sinn, von E.K.F.G. Schutz [zu] begehren. Ja ich halte [dafür], ich wolle E.K.F.G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte. Dazu, wenn ich wüßte, daß E.K.F.G. könnte und wollt[e] mich] schützen, so wollt[e] ich nicht kommen. Dieser Sachen soll noch kann kein Schwert raten oder helfen; Gott muß hier allein schaffen ohne alles menschliche Sorgen und Zutun. Darum: Wer am meisten glaubt, der wird

3 S. Peter Manns, Martin Luther, der unbekannte Reformator. Ein Lebensbild, Herderbücherei 1188, Freiburg u.a. 1985. Das Buch liest sich gut und ist in seiner Einseitigkeit stimulierend, gerät freilich zunehmend in Gegensatz zu den Quellen.

4 Klaus Schwarzwaller, Um die wahre Kirche. Ekklesiologische Studien, Kontexte 20, Frankfurt/M. u.a. 1996, 73-84.

hier am meisten schützen. Dieweil ich denn nun spüre, daß E.K.F.G. noch gar schwach ist im Glauben, kann ich keineswegs E.K.F. G. für den Mann ansehen, der mich schützen oder retten könnte“ (BoA 6, 101,29 102,7).

Dem korrespondiert seine mit Nachdruck notierte Einsicht, daß nicht wir es sind, die die Kirche erhalten. Sondern *Gott* schützt und trägt die Kirche, und wir empfangen’s, indem wir uns *dem Katechismus* aussetzen und unterstellen.

Nach der anderen Seite hin ist Luther frei genug, die Vorgabe der Tradition zu respektieren, sie aufzunehmen und sie in die Situation hinein zu aktualisieren. Man verfehlt die Ebene, wenn man zur Erklärung abstellt auf sein nicht vorhandenes – modernes – historisches Bewußtsein, auf seinen Konservatismus etc. etc. Immerhin hatte er den Dekalog als „der Juden Sachsenspiegel“ gekennzeichnet; und dem Übersetzer der ganzen Bibel wird man unterstellen dürfen, daß ihm die Differenz zwischen Bibel und Apostolikum bewußt war. Was aber das Herrengebet betrifft, so bedurfte er über das Beten keiner Belehrung. Mit einem Wort geredet, mit unseren auf der Basis moderner Theologie begründeten Fragen und Einwänden treffen wir Luther nicht, ja erreichen wir nicht einmal seine Ebene.

Das macht, Theologie definiert sich für ihn – nicht: aus ihrer „Sache“ noch, allgemeiner, aus ihrem „Gegenstand“ und zumal nicht aus der „Offenbarung“, sondern aus dem lebendigen Geschehen, daß der gnädige Gott uns verlorene Geschöpfe in Christus rechtfertigt und zu seinen Kindern erhebt, die ihn im Heiligen Geist als „Vater“ anreden dürfen. Das hat seinen Ort zwar nicht abseits der Geschichte, sondern erwächst von Gottes wegen aus ihr, weil er in unsere Welt kam. Doch es geht in unserer Geschichte nicht auf und ist aus ihr und mit den ihr entsprechenden Fragen und Kategorien so wenig zu erheben und zu erfassen wie die Gottheit Jesu oder „die Legitimität des Apostels“ (Ernst Käsemann) Paulus. Aus Christi Weg und Werk erwachsend, ist für Luther Theologie notwendigerweise ein *geistliches Geschehen* und füglich auch nur geistlich zugänglich. Entsprechend hätte er die an Karl Barths „Römerbrief“ in den 20er und an Gerhard von Rads typologische Auslegung in den 50er Jahren sich knufenden Besorgnisse von Theologen, hier werde – *horribile dictu* – eine „pneumatische“ (d.h. unmittelbar geistgewirkte) Exegese eingeführt, nur als Ausdruck von Unglauben und theologischer Unbedarftheit erkennen können und im übrigen daran erinnert, daß – denn er theologisierte trinitarisch und ließ ein Ausspielen des Geistes gegen den Sohn nicht zu! – der Heilige Geist stets mit Bezug auf das Wort des Evangeliums wahrzunehmen und zu lehren sei. Kurzum, Theologie vollzog sich für ihn im völligen Sich-Einlassen auf das Evangelium und hatte darum eine Gewißheit wie Wege der Vergewisserung, die jenseits ontologischer Deduktionen, logischer Schlüsse oder historischer Erweise lagen (auch wenn er sich dieser ad hoc bedienen konnte) und ihren Ort vielmehr in dem haben, der als Heiliger Geist uns selbst entnimmt⁵ und in dem festmacht, aus dessen Zuwendung wir leben.

5 „ponit nos extra nos“ = „versetzt uns außerhalb unserer selbst“: WA 40 1, 589,8 Hs.

Vor diesem Hintergrund wird einsichtig, wieso Luther mit jener Selbstverständlichkeit, die Worte wie Begründung überflüssig macht, *den Katechismus* in der anzudeutenden Weise aufnimmt, also dazu anleitet, sich ihm auszusetzen und zu unterstellen. Das kann auf der Ebene kirchlichen Pragmatismus' – im modernen Sinne, – theologischer Demonstrationen und historischer Nachweisungen nicht plausibel gemacht werden, – vergleichbar dem, daß dem verliebten Hans eine kurze Berührung durch seine Grete eine beseligende Offenbarung ist, wohingegen sie für Wissenschaft oder Institutionen nur mehr ein bloßer Hautkontakt ist: meßbar, datierbar, in seiner Bedeutsamkeit eine offene Frage und somit Quelle zahlreicher Theorien etc. Luthers Weg bleibt in Legitimität und Sinn unzugänglich, beständig anfechtbar und der eingehenden Begründung bedürftig, solange und soweit man nicht bereit ist, wie er sich *dem Katechismus* auszusetzen und zu unterstellen. Tut man es, so lösen sich alle einschlägigen Probleme wie in Luft auf. D.h. man muß diesen Boden betreten, um seinen Weg der Rezeption verstehen, einsehen und vollziehen zu können.

In alledem liegt eine erhebliche Zumutung. Denn hier wird das, was nicht nur die Wissenschaft, sondern bereits den common sense auszeichnet, glatt übergangen: die vorangehende Vergewisserung. Das widerstreitet aller Vernunft (wie denn auch der Vernünftigste ihrer Erforscher füglich Junggeselle blieb): Denn Hans weiß im voraus nicht, als wer am Ende Grete sich entpuppen wird, ob als Xanthippe oder als Alkmene⁶. Mag dies für das zeitliche Leben als unvermeidlich hingehen – die Gentechnologie wird nach aller Erfahrung auch hier demnächst Berechenbarkeit versprechen –, so erscheint es als unerträglich, wenn daran die Bleigewichte der Ewigkeit haften, zumal seit Menschengedenken der Markt erfüllt ist mit Heilsbringern und Heilslehren aller Arten und Unarten. Woraufhin also kann man sich dieserart auf *den Katechismus* einlassen, konnte Luther selber es tun? Es ist dies, ins Allgemeine gewendet, die Frage danach, woraufhin der christliche Glaube Bestand hat. Die mit dem folgenden Abschnitt auszuführende Antwort hat diesen Horizont, der von vornherein im Blick sein sollte. Für Luther stand fest, und er selbst hat es in seinem Leben wieder und wieder erfahren: Gott läßt nicht abstürzen. Wir mögen versagen, uns verirren oder verrennen, verstört, verwirrt und vernichtet werden; doch Gott läßt nicht abstürzen. Allerdings, auch dieser Horizont ist nicht demonstrel.

2. Die Macht seines Inhalts

Die mit dem Kleinen Katechismus erteilte Antwort ist einfach bis zur Simplität und gerade deswegen – nicht: trotzdem – so diffizil in der Entfaltung. Denn in diesem Einfachen ist unser ganzes Leben mit seinem Bezug zu Gott ausgesagt, und das ist unendlich vielschichtig. Die Dinge komplizieren sich dadurch, daß in der Ausführung das, was in eins zusammenfällt, sich diskursiv,

⁶ Xanthippe, die Gattin des Sokrates, galt als zänkisch; Alkmenes Liebe und Treue hat (u.a.) Heinrich von Kleist ein Denkmal gesetzt mit seinem Lustspiel *Amphitryon*.

also für die analysierende gedankliche Entfaltung, in ein Nacheinander zerlegt und daß bei diesem Nacheinander dann der Eindruck unvermeidlich wird, es handle sich um eine – schier endlose – Reihe von Vorbedingungen, die allesamt erfüllt sein müßten, auf daß die Antwort erreicht werde. Allein, umgekehrt wird ein Schuh daraus: Das Einfache ist Anfang und Ausgangspunkt; und die Erläuterungen erhellen lediglich im nachhinein, was alles in der erteilten Antwort steckt. Darum sei zunächst die einfache Antwort markiert, ehe alsdann deren Implikationen skizziert werden (in der unvermeidlichen Kompliziertheit). Diese Antwort lautet: *Der christliche Glaube besteht, und wir können uns somit dem Katechismus unterstellen, indem wir uns in die Hand des dreieinen Gottes lassen.* Im folgenden wird deutlich werden, daß damit gerade kein in sich kurzgeschlossener Zirkel konstruiert ist. Ich nenne fünf Implikationen.

Zunächst enthält das Gesagte eine Bestätigung dessen, daß der Glaube sein Inhalt „ist“. Glaube ist atheoretisch. Gewiß hat Ernst Moritz Arndt recht, wenn er singt: „Ich weiß, woran ich glaube...“ (EG 357), und es ist nicht von ungefähr, daß die christliche Theologie in der Welt der Religionen ohne Parallele ist, mehr noch, daß gerade sie *der* Wurzelboden der Wissenschaft wurde. Doch dieses Wissen ist nicht verallgemeinerbar in der Art wie etwa der Satz des Pythagoras, sondern es ist erschlossen und kommunikabel so, und so allein, daß wir uns auf es eingelassen haben, es also uns umschließt und weder wir von ihm noch es von uns separiert werden kann. Abseits hiervon ist es – bestenfalls – „interessant“ oder auch „bedenkenswert“, vor allem jedoch abstrus, wenn nicht überhaupt eine Zumutung für den gesunden Menschenverstand; schon Paulus war das geläufig. Denn als theoretisches oder auch religiöses Wissensgut bleibt es bei aller Klarheit von Aussage und Sprache gleichwohl intellektuell unzugänglich, wie man sich unschwer verdeutlichen kann an Gottes Gerechtigkeit: Sie steht in Gegensatz zu Welterfahrung wie traditionellen Gottespradikaten und ist erfafbar allein so, daß sie an mir offenbar wird und mich trägt. In summa, der Inhalt des Glaubens erschließt sich allein dem Glauben.

Sodann ist darin enthalten, daß dieser Inhalt uns entzogen ist. Das ist in doppelter Weise zu verstehen: Wir ersinnen ihn nicht, und wir haben keinen beliebigen Zugang zu ihm. Luther drückt beides aus mit dem berühmten, zur Formel gewordenen „*extra nos*“ („außerhalb von uns selbst“), die zugleich feststellt und festhält: Wir betreten hier nicht einfach einen kurzgeschlossenen Zirkel, sondern der Glaube hat in seinem Inhalt ein bleibendes Gegenüber, das nicht unserem Maß und Urteil – z.B. ob es denkbar sei oder man dies oder jenes „heute noch“ glauben könne etc. – unterliegt, sondern umgekehrt uns die Kriterien des Glaubens und damit auch die des entsprechenden Lebens, der Weltwahrnehmung, der Zielsetzungen vorgibt. Daß man aber dieses bleibende Gegenüber finde, ist nicht machbar. Das bedeutet negativ, daß auch in dieser Hinsicht das Kurzschließen eines Zirkels, in dem wir dann immer schon und nur uns selber fänden, versagt ist. Diese doppelte Entzogenheit ist die Kehrseite dessen, daß der dreieine Gott, in dessen Hand wir uns lassen, kein statisches oder Gedankengebilde ist, *sondern an uns handelt*, und zwar souverän und

nach seinem Wohlgefallen, so und so allein. Dieses Handeln aber faßt Luther zusammen als unsere *Rechtfertigung*.

Weiter steckt darin, daß Zugang und Verstehen sowie Beständigkeit das Werk allein Gottes ist. Uns *widerfährt* es, und gemäß den traditionellen Appropriationen⁷ erkennen wir darin das spezifische Wirken Gottes des Heiligen Geistes. Damit ist gesagt, daß in Glaubensfragen Argumente, Beweise, Schlüsse etc. nur sekundäre und subsidiäre Bedeutung haben. Das Entscheidende liegt auf pneumatischer („geistlicher“) Ebene. Das ist mitnichten bloße theologische Behauptung, sondern wirkt sich ebenso unmittelbar wie erfahrbar aus und ist zumal beim *Katechismus* klar am Tage. Denn wie der Dekalog letztlich zu verstehen und aufzufassen, ob das Apostolikum biblisch und zureichend ist und was das Herrengebet ausmacht: Formal oder inhaltlich lassen sich diese Fragen nicht entscheiden; es verbleiben stets Einwände, Unklarheiten, Bedenken. Klarheit und Gewißheit ergeben sich auf anderer Ebene, ob nämlich der eine selbe Geist hier wie dort, beim Fragenden wie im Text, sich findet. Daß er hier wie dort sei, faßt sich zwar in Aussagen und Argumente, ist also keineswegs der Kontrolle entzogen. Doch diese Aussagen und Argumente tragen nicht, sie explizieren. Was *trägt*, das ist die geistliche Einsicht, die Übereinstimmung in demselben einen, dem Heiligen Geist.

Ferner enthält es, daß wir des Heiligen Geistes versichert und gewiß sind, indem dieser uns gerade nicht in unser Inneres, unser religiöses Gefühl oder gläubiges Empfinden führt, sondern hinein in Zeit und Geschichte: zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Daß Sohn und Heiliger Geist nicht gegeneinander stehen, wird von Luther zumal darin realisiert, daß wir durch den Geist beim Evangelium von Jesus Christus festgehalten werden; das aber ist erdig, diesseitig, sozusagen unfromm. Denn es führt uns nicht „in lichte Höh'n“, es umgibt uns nicht mit dem strahlenden Glanz der Aura der zukünftigen Welt. Sondern es redet uns an bei der schmerzlichsten, unangenehmsten Seite unseres Lebens überhaupt: beim Bösen, bei unserer Verlorenheit, bei unserer Ungerechtigkeit, bei unserer Schuld, bei unserer Gottlosigkeit. Gerade das stellt es ins Zentrum: nicht um zu deckeln und zu ducken, sondern um hier sich zu erweisen, hier uns Befreiung zuzusprechen und uns zu erheben, hier uns sozusagen wirklichkeitstauglich zu machen als die immer schon ins Negative Verstrickten oder von ihm Unterdrückten, – und siehe, nun soll nicht mehr das

7 „Appropriationen“ ist ein Fachbegriff der Trinitätslehre. Die hält begrifflich fest, daß Gott *einer* ist, so daß wir es im Vater wie im Sohn wie auch im Heiligen Geist stets mit Gott, sozusagen dem „ganzen“ Gott, zu tun haben, auch wenn Gott sich in ihm selber deutlich unterscheidet: Nur der Vater verklärte den Sohn, nur der Sohn hing am Kreuz, nur der Geist erging zu Pfingsten. Wenn es nun, ob Vater oder Sohn oder Heiliger Geist, stets der eine und „ganze“ Gott ist, dann stellt sich die Frage, wie die – aus der Bibel aufgenommene – trinitarische Unterscheidung zum Ausdruck gebracht werden könne? Hierauf wird geantwortet mit den *Appropriationen*, also den „Zueignungen“: Nach der Vorgabe der Bibel „eigen“ wir bestimmte Taten jeweils spezifisch dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geiste „zu“: so dem Vater die Schöpfung, dem Sohn unsere Erlösung und dem Heiligen Geist die Belebung mit neuem Leben. Diese impliziert, theologisch gesehen, Glauben, Glaubenserkennnis und Verbleiben im Glauben.

bestimmen, sondern Gottes Liebe, sein Verzeihen, sein großes Ja zu uns, so daß wir ihm gehören als seine Söhne und Töchter und von ihm sollen vollendet werden. Das alles fat sich in Namen, Person und Weg Jesu Christi zusammen. In diesem Namen ist somit auch beschlossen, daß *unser* Ostern erst noch vor uns liegt und wir bis dahin den staubigen und dornigen Weg der Kreuzesnachfolge zu gehen haben und nicht vor der Zeit entrückt werden in selige Gefilde. Indem der Heilige Geist uns zum Evangelium führt und in ihm festmacht, hält er uns auf dem Boden der Wirklichkeit fest, doch als die, die dank des Evangeliums zu singen Anlaß haben: „Ich freu’ mich in dem Herren aus meines Herzens Grund...“ (EG 349).

Und *schließlich* ist damit gesagt, daß wir in alledem erfahren, daß wir Gottes Kreaturen sind, die er als ein Vater lieb hat. Die Geschichte lehrt, daß uns wohl nichts schwerer fällt als dies, unsere Kreatürlichkeit zu akzeptieren. Von den Engelehen im Alten Testament und der Verführung von Menschenfrauen durch Götter bei den Griechen über die verschiedenen Formen der Mantik einerseits und der Versuche, Schimaren zu erzeugen, andererseits bis hin zu dem derzeitigen Bestreben, uns über uns selbst hinauszuführen aufgrund genetischer Manipulationen, gehen die Symptome verweigerter Kreatürlichkeit; das reicht weit über Gottlosigkeit oder auch bewußten Atheismus hinaus. Aber haben wir unsere Kreatürlichkeit ausgeschlagen, so haben wir nicht allein Gott abgeschafft, sondern auch uns von der übrigen Kreatur im Grundlegenden losgerissen und erfahren das in Unbehautheit und steigender Gefährdung; wir sind dadurch unserer Welt entfremdet und müssen uns einsam in einem himmellosen All behaupten. Indem wir jedoch unsere Kreatürlichkeit annehmen, werden wir verändert und mit uns unsere Welt. Wir können uns somit nicht allein in Gottes Hand lassen; wir dürfen und sollen das gerade als die, die wir nun einmal sind, so genau, ohne Schönung, Verstellung oder Leistung. Und die Welt ist damit nicht länger bloße oder zu bewahrende Umwelt; sie ist die Gottes und von seinetwegen unser Zuhause, weil von ihm gemacht und in seiner Hand. Daraufhin können wir singen: „...uns soll hinfort kein Unfall schaden“ (EG 502,5). Auch die Negativität ist in Gottes Hand, und wir sind ihrer Herrschaft entzogen, wennschon sie uns – noch – festhält: Denn jetzt bereits sind wir Gottes geliebte Kinder, sein Eigentum, geführt von seinem Geist.

Ich breche ab; jetzt wären die fünf Punkte rückläufig noch einmal durchzugehen – und dann, wenn man’s täte, abermals neu in der richtigen Reihenfolge; kurzum, mit alledem ist ein Zusammenhang skizziert, mit dem man nie fertig ist, der nie abschließend beschrieben werden kann, aus dem es, hat man sich auf ihn eingelassen, einen Ausstieg nur gibt, indem man abbricht. Hierin ist die entscheidende Aussage enthalten: daß nämlich die Worte und Sätze des *Katechismus* unmittelbar hineinführen in das Wirken des dreieinen Gottes an uns und an der Welt; in diesem Wirken sind wir dieser Worte gewiß und ihrer Wahrheit versichert, zugleich auch dazu befähigt, über sie Rechenschaft zu geben. Damit ist endgültig am Tage, daß es einzig darum geht, ob wir den *Katechismus*

hören und ob wir im Hören erfassen, daß die drei Stücke des *Katechismus* den wahren Glauben aussagen oder vielmehr: in ihn hineinführen. Anhand der fünf Punkte dürfte deutlich sein, daß dabei keine schlüssige Theorie besteht und es sie auch nicht geben kann. Denn dort, wo die Dinge zu ihr sich fügen und zusammenschließen könnten, exakt dort steht, was in keine Theorie aufgehoben und in keinem Zirkel verrechnet werden kann: der dreieine Gott in seinem Handeln an uns.

3. Die Notwendigkeit des Katechismus

Hierum also geht es mit dem *Katechismus*. Das ist der Grund, warum wir des *Katechismus* bedürfen zu Orientierung, Vergewisserung und Belehrung; das auch, warum Luther in so bemerkenswerter Freiheit mit ihm umgehen kann. Denn einerseits kann Gott in seinem Wirken – selbst als „stilles, sanftes Sausen“ (1. Kön. 19,12) – in klaren Worten ausgesagt werden, und das zumal dank des Evangeliums. Somit ist *der Katechismus* als Zusammenfassung und Modell einerseits unverzichtbar, besteht darum aller Anlaß, ihn sich „einzubilden“ und zu lernen. Andererseits liegt gleichwohl am Wortlaut als solchen nichts. Vielmehr entwerfen die Sätze *des Katechismus* gleichsam die großen, weiten Räume, in die wir in unserem Glauben erst hineinwachsen sollen und werden, auch wenn wir heute noch Anstoß nehmen oder die Schultern zucken. Es *bleibt* freilich die Differenz: *Der Katechismus* „ist“ mitnichten Gott in seinem Handeln an uns. Das „ist“ vielmehr der Glaube, denn das macht ihn aus. Doch ohne die klaren Worte des *Katechismus* würde der Glaube diesen „Inhalt“ und also sich selbst verlieren⁸.

D.h. es geht nicht um den *Katechismus* selbst⁹. Zwar legt Luther in seiner Vorrede alles Gewicht aufs Lernen und gibt entsprechende Ratschläge. Aber man verkehrte es, unterstellte man, das wäre sein Ziel gewesen. Worum es ihm zu tun ist, zeigt die folgende Passage aus der Vorrede:

„Hilf lieber Gott, wie manchen Jammer habe ich gesehen, daß der gemeine Mann doch so gar nichts weiß von der christlichen Lehre, sonderlich auf den Dörfern, und leider viel[e] Pfarrherr[en] fast (= ganz) ungeschickt und untüchtig sind zu lehren, und sollen doch alle Christen heißen, getauft sein und der heiligen Sakrament genießen, können weder Vaterunser noch den Glauben oder zehn Gebot[e], leben dahin wie das liebe Vieh[e] und unvernünftige Säue und, nu[n] das Evangelium [ge]kommen ist, dennoch fein gelernt haben, aller Freiheit meisterlich zu mißbrauchen“ (BSLK 501,13 502,9).

8 Man mag sich diesen kompliziert klingenden Sachverhalt verdeutlichen z.B. anhand eines Mietvertrages: Das Vertragsdokument hält ihn fest und sagt präzise, was Inhalt und Grenzen der Vereinbarung sind. Doch das, was den Vertrag ausmacht, ergibt nicht das Papier, das ist vielmehr die Realität, daß ich nunmehr in dieser Wohnung lebe und sie von Rechts wegen mein Zuhause ist.

9 So wenig wie um den Mietvertrag als solchen. Wie überhaupt, um beim Beispiel zu bleiben, es in Verträgen um das Vertragsdokument doch nur dann geht, wenn Unklarheit oder Differenzen bestehen. Der Normalfall indes ist, daß „Geist und Inhalt“ eines Vertrages nunmehr im gelebten Leben sich realisieren.

Was Luther hier auf der Seele liegt, ist verkommender Glaube, Glaube – modisch geredet – „aus dem Bauch“ statt aus dem Evangelium. Er erkennt hier das aus Unkenntnis und Zuchtlosigkeit vertane, im Irgendwie verschwimmende Evangelium und das damit verplemperte Heil. Indes der Glaube *weiß* seinen Inhalt. Darum ist ihm wesentlich, daß er durch sein Wissen immer wieder erinnert wird an diesen Inhalt: daß Gott in Gnaden uns umfängt, führt, erlöst und befreit, zu seinen Kindern und Eigentum erhebt und schließlich vollendet. Und wiederum: Daß das an uns geschieht, drängt in die Sprache, in Rede, die ihrerseits Vorgabe und Matrix hat im *Katechismus*, dessen der Glaube damit auch aus diesem Grunde bedarf – und abermals: in der bereits auszuführenden Freiheit von ihm und seinem Wortlaut, aus dem er zugleich schöpft.

Das Ergebnis dieses Durchgangs mutet paradox an: Es geht Luther im Grundlegenden weder um Texte noch um deren Erlernen, weder um unseren Glauben noch um dessen korrekte Gestalt; das alles *auch*, doch nachgeordnet. Es geht ihm um Gott, den dreieinen Gott und sein Wirken, das uns umschließt und „in der Mache hat“. Es nicht wahrzunehmen, heißt: Gott übersehen und übergehen und – Kehrseite dieser Gottlosigkeit – in einer uns wesenhaft fremden Welt unerlöst ohne Hoffnung leben. Es geht um Gott, den dreieinen Gott, als den, der weder fern noch kalt ist, sondern als *unser* Gott sich erwiesen hat und uns als sein Eigentum und seine Kinder aufnimmt und beschenkt. Es geht um Gott, der als der dreieine sich unserem Theoretisieren und Bedenken, unserem theologischen und ontologischen Gerede *ber* ihn im voraus entzogen hat; denn er umgibt uns, greift nach uns und leitet uns in ein neues Leben. Luther demonstriert damit faktisch, daß zwischen dem „Christum cognoscere“ oder „beneficia eius cognoscere“ („Christus erkennen“ bzw. „seine Wohltaten erkennen“)¹⁰ dieses der rechte Weg ist: *nach Gott zu fragen und ihn zu preisen aufgrund der „beneficia“ (= Wohltaten), also von diesen an ihn sich weisen zu lassen, der sie uns zuwendet.* Das ist der hier begangene Weg, der somit – darin paradigmatisch – zwischen Spekulation und Benefizientheologie, zwischen Gläubigkeit und Ethizismus hindurchführt.

10 Gegenüber den traditionellen christologischen Spekulationen hatte Philipp Melanchthon in programmatischer Grundsätzlichkeit festgestellt: „Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen und nicht was jene (sc. die Scholastiker) lehren, seine Naturen und die Weisen seiner Menschwerdung betrachten.“ (Loci communes, 1521, Einleitung [StA II/1, 7, 10-12]). D.h. er stellte die Erkenntnis von Christi Person und die seiner Wohltaten alternierend gegeneinander. Das führte zu einer höchst folgenreichen Akzentverschiebung: Mit der Konzentration auf Christi „Wohltaten“ trat unser Heil dominierend in den Vordergrund; man spricht im Blick hierauf auch von einer „Benefizientheologie“. Sie hatte zur Folge, daß der Glaube sich auf die Annahme dieses Heils reduzierte. Diese Reduktion verlangte geradezu nach einem Ausgleich: Der so aufgefaßte Glaube bedarf der ethischen Komplettierung. Das drückte sich in der Forderung aus, der Glaube „muß“ – wie man es damals faßte – „gute Werke“ tun. D. h. diese wanderten gleichsam aus dem Glauben aus und wurden zu etwas Eigenem neben ihm. Damit aber war die Reduktion des Glaubens festgeschrieben. – An dieser Stelle bestand ein grundlegender Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon. ...

Christoph Horwitz:

Gottes Hausordnung in der Wüste

Darüber hatte ich mir noch nie Gedanken gemacht, wie sich der graue Alltag Israels während der 40 Jahre Wüstenwanderung gestaltet hat. Plante jeder seine Tage, wie es ihm gut schien? Als mir diese Frage bewußt wurde und ich anfang, ihr nachzugehen, stellte ich sehr schnell fest: Über dieses Thema findet sich Erstaunliches und Konkretes im Alten Testament. So will ich versuchen, die zahlreich vorliegenden Einzelaussagen zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Mancher wird urteilen, eine solche Darstellung habe nur für an der Vergangenheit Interessierte einen Wert. Ihnen ist entgegenzuhalten: Das, was in diesem Rahmen zutage gefördert wird, ergibt wesentliche Erkenntnisse für die christliche Gemeinde unter dem Stichwort „Christusnachfolge“. Neben dem Aufzeigen der Hausordnung Gottes in der Wüste stellt sich die Aufgabe, herauszuarbeiten, in welcher Form das Neue Testament Grundlinien dieser Richtlinien aufnimmt und für die Gemeinde Gottes aller Zeiten verbindlich macht.

Der Dekalog

Der Auszug Israels aus Ägypten ist vollzogen. Nach der vernichtenden Niederlage Pharaos im Roten Meer eröffnet sich für das Volk Gottes für Menschengesehen ein trostloser Abschnitt der Geschichte Israels: der Marsch durch die Wüste! Er wird jedoch mit einem sensationellen Paukenschlag eröffnet: Gott, der Herr, geht mit Israel auf dem Berg Sinai rechtzeitig einen Bund ein, der das Gottesverhältnis des Volkes mit den dazugehörigen Rechtsbestimmungen für den Alltag in der Wüste und später in Kanaan grundlegend gestaltet. Israel ist damit zugesichert: Auch in der Wüste steht dir dein Gott, der dich so großartig aus Ägypten geführt hat, an der Seite, er stellt sich in den Dienst seines Volkes. Daß es dabei nicht um eine oberflächliche Beziehung geht, machen bereits die Zehn Gebote hinlänglich deutlich. Aber bereits in den Kapiteln des 2. Buches Mose, die den Abmachungen vom Berg Sinai folgen, wird deutlich, daß der Alltag Israels bis hin in die letzten Belange hinein geordnet ist. Als Beleg dafür seien folgende Stichworte genannt, zu denen an dieser Stelle unter anderem genaue Rechtsausführungen vorgelegt werden: Sklavenrecht; Vergehen gegen Leib und Leben; Umgang mit Dieben; Todeswürdige Verbrechen; Rechtsschutz für die Schwachen (Witwen, Waisen, Fremdlinge). Diese Darlegungen (2. Mose 21-23) erfahren in den weiteren Büchern Mose noch umfangreiche Ausweitung. Bis in welche Einzelheiten hinein der Alltag geregelt wird, läßt eine Bestimmung wie 5. Mose 23,13ff besonders eindrücklich erkennen. Auch sanitäre Fragen werden angesprochen, ein besonderer Verweis darauf, wie sorgfältig sich Gott um seine Menschen und ihre Bewahrung kümmert!

Daß bereits in der Wüste um ein gesundes Rechtsleben gerungen wurde, zeigt der Bericht über den Besuch von Moses Schwiegervater Jethro bei seinem Schwiegersohn am Berg Sinai. Mose ertrinkt in den durchzuführenden Schlichtungsverfahren ständig anfallender Streitereien. So empfiehlt Jethro zu Moses Entlastung eine mehrstufige Gerichtsbarkeit aufzubauen, die anfallende Verantwortung auf viele Schultern zu verteilen (2. Mose 18,1ff).

In unserem Zusammenhang geht es nun nicht darum, die Zehn Gebote und die daraus erwachsende Rechtsprechung zu untersuchen und zu bewerten, sondern unser Augenmerk soll sich auf die Gestaltung des Alltags während der vierzig Jahre sich hinziehenden Wanderung durch die Wüste und die dafür gegebenen Rahmenbedingungen richten.

Welche Probleme stellten sich für Israel in der Wüste?

Die aus Ägypten mitgeführten Lebensmittel konnten nicht endlos reichen. Sehr schnell mußte die Frage aufbrechen: Wie soll die tägliche Versorgung mit Lebensmitteln vor sich gehen? Woher soll in der Wüste das erforderliche Wasser beschafft werden? Welchen Ausmaßes die zu lösenden Probleme waren, läßt die Aussage des 2. Mose 12,37f erkennen: „Also zogen die Kinder Israel aus von Ramses nach Sukkoth, sechshunderttausend Mann zu Fuß ohne die Frauen und Kinder. Und es zog auch mit ihnen viel fremdes Volk, dazu Schafe und Rinder, sehr viel Vieh.“ Über kurz oder lang mußten weitere Engpässe aufbrechen: Woher sollte die erforderliche neue Kleidung genommen werden? Woher konnte Ersatz für zerschlissenes Schuhwerk besorgt werden?

Ganz anderer Art waren die Überlegungen, wie konnten in der Wüste angemessen Gottesdienste gefeiert werden? Schließlich war die Verbindung zum Gott Israels lebenswichtig, wie es die Vergangenheit in Ägypten bereits ausgewiesen hatte und wie sie sich nach erfolgtem Bundesschluß am Sinai forthin gestalten sollte. Das gottesdienstliche Leben im weitesten Sinn des Wortes war entscheidend für das Gottesverhältnis der aufwachsenden Generation.

Auch mußte in Rechnung gestellt werden, daß es immer wieder zu Auseinandersetzungen mit heranrückenden Feinden und Räuberbanden kommen konnte. Woher sollte die dazu erforderliche Ausrüstung beschafft werden?

Von den nervenaufreibenden Streitereien innerhalb Israels und dem Aufbau von „Gerichten“ ist bereits die Rede gewesen. Welche Hinweise und Angaben zu den aufgelisteten Fragen finden wir vornehmlich in den fünf Büchern Mose? Wir sollten noch einen wichtigen Bereich zu den genannten Fragen hinzufügen: Was erfahren wir über Zeiteinteilung, Tagesgestaltung und über die Wegeplanung während der Jahre in der Wüste?

Grundsatzklärungen Gottes

Im 5. Buch Mose gibt Mose einen rückblickenden Bericht auf die hinter Israel liegende vierzigjährige Wüstenwanderung mit allen ihren Stationen. In

diesen Ausführungen findet sich unter anderem folgende Mitteilung, die als Grundsatzerklärung für das Verhältnis Gott – Israel für die Wüstenzeit gewertet werden kann. Im 5. Buch Mose im 2. Kapitel lesen wir: „... Denn der HERR, dein Gott, hat dich gesegnet in allen Werken deiner Hände. Er hat dein Wandern durch diese große Wüste auf sein Herz genommen. Vierzig Jahre ist der HERR, dein Gott, bei dir gewesen. An nichts hast du Mangel gehabt.“ Wie weit es sich dabei um einen gedeckten Scheck gehandelt hat, wird sich bei unserem Nachfragen im weiteren Verlauf erweisen müssen. Bemerkenswert ist es, daß Moses Nachfolger Josua im Beisein von ganz Israel für die nunmehr unmittelbar bevorstehende Landnahme eine inhaltlich fast gleichlautende Zusage Gottes erhält, ohne daß seitens des Volkes etwa im Blick auf Erfahrungen während der Wüstenwanderung in den vergangenen Jahrzehnten mit seinem Gott und seinem Verhalten widersprochen worden wäre. Im 5. Buch Mose heißt es im 31. Kapitel: „... Der HERR aber, der selber vor euch hergeht, der wird mit dir sein und wird die Hand nicht abtun und dich nicht verlassen. Fürchte dich nicht und erschrick nicht.“ Gott stellt sich wiederum mit seiner Allmacht in Israels Dienst! Inzwischen hat das Volk immer wieder erfahren, wie ihm dieser gewährte Beistand seines Gottes tatsächlich das Leben ermöglicht hat trotz der sich immer wieder als unüberwindlich erscheinenden, auftürmenden Hindernisse. Nüchterne Einsicht mußte deutlich erkennen lassen: Ohne Gottes vollmächtigen Beistand hätte Israel seinen Aufenthalt in der Wüste niemals überlebt. Doch das gilt es jetzt durch Geschehnisse dieses Zeitabschnittes zu belegen!

Die Versorgung mit dem Manna

Schon nach kurzer Zeit wurde die Frage nach ausreichend Brot brennend. Anklagend trat das Volk zu Mose und Aaron: In Ägypten hatten wir Brot die Fülle. Nun aber sind wir verurteilt, in dieser Wüste kläglich zu Grunde zu gehen. War das das Ziel dieses Auszugsunternehmens, daß wir unsere Gräber in der Wüste finden sollten?

Die Antwort Gottes läßt nicht auf sich warten: „Da sprach der HERR zu Mose: Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen ...“ (2. Mose 16,1ff). Das war keinesfalls eine kurzfristige Regelung für eine Woche, sondern Gott setzte sogleich fest, wie die Brotversorgung in der weiteren Zukunft vor sich gehen sollte: „... Am sechsten Tage aber wird's geschehen, wenn sie zubereiten, was sie einbringen, daß es doppelt so viel sein wird, wie sie sonst täglich sammeln.“ So war also auch die Versorgung für den Sabbat sichergestellt, an dem die Sammelarbeit gemäß dem dritten Gebot verboten war.

Was war das für ein Brot, das Gott für sein Volk vom Himmel regnen ließ? Dazu erfahren wir im vierten Buch Mose im 11. Kapitel: „... Es war aber das Manna wie Koriandersamen und anzusehen wie Bedolachharz. Und das Volk lief hin und her und sammelte und zerrieb es mit Mühlen oder zerstieß es in

Mörsern und kochte es in Töpfen und machte sich Kuchen daraus; und es hatte einen Geschmack wie Ölkuchen ...“ (siehe auch 2. Mose 16,31).

Zur beschriebenen Brotordnung gehört noch hinzu: Es durfte kein Manna für den nächsten Tag aufbewahrt werden. Wer das – menschlich-verständlich – dennoch tat, erlebte, daß das Manna am nächsten Morgen verdorben war. So dankbar Israel für diese prompte Hilfe sein konnte, so sehr können wir nicht verkennen, welches starke Vertrauen gefordert war, nicht Zweifel aufkommen zu lassen, ob dieser Brotregen nicht nach wenigen Tagen versiegen würde. Konnte es nicht auch geschehen, daß Gott kein Brot mehr liefern würde, wenn ihm das Verhalten seines Volkes in irgendeinem Bereich nicht gefiel? Diese Spannung zwischen tiefgegründetem Vertrauen und aufloderndem Mißtrauen zieht sich wie ein roter Faden durch die Zeit der Wüstenwanderung. Alle Anklagen und Vorwürfe, die sein Volk gegen Gott erhob, haben es nicht vermocht, Gott dazu zu bringen, seine Brotversorgung für Israel einzustellen. Sie ist durch Jahrzehnte hindurch gelaufen wie folgendes Berichtsstück aus dem Buch Josua im 5. Kapitel vermeldet: „Und als die Kinder Israel in Gilgal das Lager aufgeschlagen hatten, hielten sie Passa am vierzehnten Tage des Monats am Abend im Jordantal von Jericho und aßen vom Getreide des Landes am Tag nach dem Passa, nämlich ungesäuertes Brot und geröstete Körner. An eben diesem Tag hörte das Manna auf, weil sie jetzt vom Getreide des Landes aßen, so daß Israel vom nächsten Tag an kein Manna mehr hatte. Sie aßen schon von der Ernte des Landes Kanaan in diesem Jahr“ (Vgl. 2. Mose 16,35).

Somit war eine schwere Sorge von Israel genommen, aber ...

Die Forderung nach Fleisch

Wir können nicht nur von diesem Manna leben! Die Forderung nach Fleisch wurde sehr bald laut! Obwohl Israel keinesfalls demütig bittend vor seinen Gott tritt, sondern mit unverschämten Anklagen aufwartet, erfüllt Gott ohne entsprechende Gegenforderungen zu stellen das heiße Begehren. 2. Mose 16,9ff erfahren wir: „Und Mose sprach zu Aaron: Sage der ganzen Gemeinde der Kinder Israel: Kommt herbei vor den HERRN, denn er hat euer Murren gehört. Und als Aaron noch redete zu der ganzen Gemeinde der Kinder Israel, wandten sie sich zur Wüste hin, und siehe, die Herrlichkeit des HERRN erschien in der Wolke. Und der HERR sprach zu Mose: Ich habe das Murren der Kinder Israel gehört. Sage ihnen: Gegen Abend sollt ihr Fleisch zu essen haben und am Morgen vom Brot satt werden und sollt innerwerden, daß ich, der HERR, euer Gott bin. Und am Abend kamen Wachteln herauf und bedeckten das Lager. Und am Morgen lag Tau rings um das Lager. Und als der Tau weg war, siehe, da lag's in der Wüste rund und klein wie Reif auf der Erde. Und als es die Kinder Israel sahen, sprachen sie untereinander: Man hu? (Was ist das?) Denn sie wußten nicht, was es war. Mose aber sprach zu ihnen: Es ist das Brot, das euch der HERR zu essen gegeben hat.“

So hatte Gott gleich zu Beginn der Wüstenwanderung ein handfestes Zeichen aufgerichtet. Wenn ihr, Kinder Israel, mir vertraut, ist eure Ernährung gesichert. Unbedingtes Vertrauen zu eurem Gott ist allerdings eine wichtige Voraussetzung dafür. Im 11. Kapitel des 4. Buch Mose wird uns gemeldet, daß Gott ein erneutes Schreien nach Fleisch zwar erhört hat, aber seine handfeste Strafe für die unangemessen vorgebrachte Bitte folgen läßt. Zur ständigen Erinnerung erhält der Ort des Gerichts den nachdrücklich mahnenden Namen „Lustgräber“.

Wie bereits angedeutet, hat Israel ständig zwischen Vertrauen zu seinem Gott und dreister Forderung der Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens hin und her geschwankt. Wie sich der Aufruhr Israels in immer neuer Gestalt Ausdruck verschafft hat, wird im weiteren Verlauf noch zu beleuchten sein. Fest aber stand von vornherein, Gottes Allmacht konnte und wollte die anstehenden Probleme der täglichen Ernährung lösen; es war ihm Herzenssache!

Wasserversorgung

Und was erfahren wir über die ebenso wichtige Frage: Woher bezogen die Israeliten ihr Wasser? Es wird uns keine so feste Ordnung berichtet, wie sie uns im Blick auf das Manna überliefert worden ist. Es gibt aber immer wieder Hinweise darauf, daß Gott die Wasserversorgung seines Volkes ebenso am Herzen gelegen hat wie die „Lieferung“ von Brot. Aus den Psalmen seien folgende Aussagen zu diesem Thema zitiert: „Er spaltete die Felsen in der Wüste und tränkte sie mit Wasser in Fülle; er ließ Bäche aus den Felsen kommen, daß sie hinabflossen wie Wasserströme“ (Psalm 78,15f). Ähnlich heißt es im 105. Psalm: „Er öffnete den Felsen, da flossen Wasser heraus, daß Bäche liefen in der dürren Wüste“. Mir will scheinen, daß diese Aussagen deutlich machen, daß Gott nicht nur einmal, sondern immer wieder Wasserquellen für sein Volk erschlossen hat.

Einen besonderen Platz zum Stichwort „Wasser“ nimmt der Bericht 4. Mose 20,1ff ein. Die Vorwürfe leben wieder auf: Wir haben kein Wasser, wir haben keine Weinstöcke, keine Feigen ... Was erwartet uns hier anderes als der Tod? Mose und Aaron erhalten die Anweisung von Gott, aus dem Felsen Wasser für Israel hervorquellen zu lassen ... Da Mose vor dem Volk den Anschein erweckt, daß seine Kraft das Wasser aus dem Felsen hat hervorgehen lassen, versagt ihm Gott, Israel nach Kanaan hineinzuführen. Ebenso wie bei der Brotversorgung war im Blick auf das benötigte Wasser offenbar alles auf festes Vertrauen des Volkes zu seinem Gott gebaut. Solange dieses bestand, brauchte sich Israel um sein Wasser keine Sorgen zu machen. Sobald dieses Vertrauen wankte, geriet auch die Wasserversorgung in Gefahr.

Es hat offensichtlich neben dieser unmittelbaren Versorgung Israels durch seinen Gott mit Wasser und Brot auch noch eine andere Quelle gegeben, aus der Nahrungsmittel und Wasser bezogen werden konnten. Vor dem Durchzug durch das Land der Söhne Esaus gebietet Gott Israel, auf keinen Fall kriegeri-

sche Handlungen mit den Söhnen Esaus anzuzetteln. Gott weist deutlich darauf hin, das Gebirge Seir habe er ihnen zur Wohnstatt gegeben, davon werden sie keinen Fußbreit zum Besitz empfangen. Dann folgt die für uns aufschlußreiche Bemerkung: „Speise sollt ihr für Geld von ihnen kaufen, damit ihr zu essen habt, und Wasser sollt ihr für Geld von ihnen kaufen, damit ihr zu trinken habt. Denn der Herr, dein Gott, hat dich gesegnet in allen Werken deiner Hände. Er hat dein Wandern durch diese große Wüste auf sein Herz genommen. Vierzig Jahre ist der HERR, dein Gott, bei dir gewesen. An nichts hast du Mangel gehabt“ (siehe 5. Mose 2,6ff).

Zusammenfassend können wir feststellen: Gott stand für Israels leibliche Versorgung rund um die Uhr ein, und zwar nicht gezwungen, sondern mit voller Herzenswärme. Zugespitzt werden diese Sätze noch durch eine Aussage wie: Daran sollt ihr erkennen, daß ich der HERR bin! (Siehe unter anderem 2. Mose 16,12)

Wie werden verschlissene Kleider und Schuhe ersetzt?

Gottes Fürsorge für Israel in der Wüste ist umfassend und keinesfalls auf einzelne, ausgewählte Bereiche begrenzt gewesen. Im fünften Buch Mose taucht das Stichwort „Kleider“ im achten Kapitel auf. Dort heißt es: „Deine Kleider sind nicht zerrissen an dir, und deine Füße sind nicht geschwollen diese vierzig Jahre.“ Auch dieser kurze Hinweis läßt erkennen, daß Gott nicht in Einzelfällen geholfen hat, sondern seinen Beistand über vierzig Jahre hinweg geleistet hat. In Kapitel 29 des fünften Buches Mose klingt das Thema erneut an. Dort lesen wir: „Er (Gott) hat euch vierzig Jahre in der Wüste wandern lassen. Eure Kleider sind euch nicht zerrissen, auch deine Schuhe nicht an deinen Füßen“. Während wir über das Wie der Sicherstellung von Brot- und Wasserversorgung Entscheidendes berichtet bekommen, bleibt es ungesagt, wie Gott Aktionen gestartet hat, um dieses Wunder zu vollbringen, daß Kleider und Schuhe über so lange Zeit brauchbar blieben und nicht ersetzt werden mußten. Die leicht aufkeimenden Zweifel im Blick auf solche Mitteilungen werden gegenstandslos, wenn wir darauf schauen, wie Gott den Mannaregen und das Schaffen neuer Wasserquellen in die Wege geleitet hat und damit seine Vollmacht über unser Verstehen hinaus unter Beweis gestellt hat. Auf diesem Hintergrund dürfte es nicht erforderlich sein, genau zu erläutern, wie der Erhalt von Kleidung und Schuhen über vierzig Jahre hin bewerkstelligt wurde. Es bedarf keines neuen Beweises, daß Gott über Mittel und Wege verfügt, Vorgänge zu ermöglichen, die wir nicht auszurechnen in der Lage sind. Entscheidend ist der Hinweis: Auch in diesem Bereich kümmerte sich Gott um Israels Bedarf durch die vierzig Jahre Wüstenwanderung hindurch.

Tageseinteilung – Planen der Reiseroute

Wie aber sah der Alltag für Israel in der Wüste aus? Konnte jeder, nachdem die leibliche Versorgung durch Gott gesichert war, seinen Tag einteilen wie er wollte? War der Terminkalender für jeden freigegeben, ihn zu gestalten, wie es einem jeden gut und vorteilhaft erschien?

In für uns fast schockierender Weise nahm Gott die Terminplanung und Zeiteinteilung sowie den Verlauf der Reiseroute seines Volkes während der Wüstenwanderung in seine Hand. Das liest sich 2. Mose, Kapitel 13,20ff so: „So zogen sie (die Israeliten) aus von Sukkoth und lagerten sich in Etham am Rande der Wüste. Und der HERR zog vor ihnen her, am Tage in einer Wolkensäule, um sie den rechten Weg zu führen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie Tag und Nacht wandern konnten. Niemals wich die Wolkensäule vor dem Volk bei Tage noch die Feuersäule bei Nacht.“ Das mögen wir noch als angenehm, ja, äußerst hilfreich empfinden, in unbekanntem und vielfach unwegsamem Gelände einen zuverlässigen, ortskundigen Führer zu haben. Wie viel weiter diese „Ordnung“ in den gesamten Alltag Israels jedoch eingriff, vermögen wir erst zu ermessen, wenn wir die weiteren Ausführungsbestimmungen zur Kenntnis nehmen, die uns in 4. Mose 9,15-23 vorliegen. Dort wird im Einzelnen dargelegt, wie weit die Verfügungsgewalt von Wolken- und Feuersäule über Tagesarbeit und Nachtruhe des Volkes reichte. Wer diese Zeilen liest und überdenkt, fällt von einem Staunen ins andere, aber auch Schrecken wird ihn überfallen, wenn er zur Kenntnis nimmt, wie umfassend Gott in den Alltag seines Volkes verbindlich eingreift. Folgende Sätze aus diesem Abschnitt seien zitiert: „Und an dem Tage, da die Wohnung aufgerichtet wurde, bedeckte eine Wolke die Wohnung, die Hütte des Gesetzes, und vom Abend bis zum Morgen stand sie über der Wohnung wie ein feuriger Schein. So geschah es die ganze Zeit, daß die Wolke sie bedeckte und bei Nacht ein feuriger Schein. Sooft sich aber die Wolke von dem Zelt erhob, brachen die Kinder Israel auf; und wo die Wolke sich niederließ, da lagerten sich die Kinder Israel. Nach dem Wort des HERRN brachen sie auf, und nach seinem Wort lagerten sie sich. Solange die Wolke auf der Wohnung blieb, so lange lagerten sie. Und wenn die Wolke viele Tage stehenblieb über der Wohnung, so beachteten die Kinder Israel die Weisung des HERRN und zogen nicht weiter. Und wenn die Wolke auf der Wohnung nur wenige Tage blieb, so lagerten sie sich nach dem Wort des HERRN und brachen auf nach dem Wort des HERRN ...“

Wer diese und die weiteren Verse dieser Hausordnung Gottes für Israel liest, wird fassungslos vor der Tatsache völliger Abhängigkeit dieser Menschen von Gott stehen. Ist das nicht Gängelung in unfaßbarem Ausmaß? Rund um die Uhr, Tag und Nacht mußten die Augen auf die Stiftshütte gerichtet sein, um keinesfalls eine Weisung des Gottes Israels zu verpassen. Aus jeder gerade laufenden Arbeit, aus jedem Schlaf konnte mit dem Kommandoruf gerissen werden: Aufbrechen, und zwar unverzüglich! Jede Gegenrede war zwecklos! Wir

mögen fragen, wie unter solchen Umständen überhaupt ein geregeltes Leben in den auch ohne solche Richtlinien bereits äußerst schwierigen Umständen zustande kommen sollte. Das sicherlich für uns Unfaßbare: Israel hat nicht sofort leidenschaftlich gegen solche „unzumutbaren“ Lebensregeln protestiert. Unser Bericht stellt ohne Wenn und Aber fest: „Das Volk folgte der Weisung des HERRN.“ Für uns sei an dieser Stelle als besonders nachdenkenswert angemerkt: Ohne die Bereitschaft, sich Tag und Nacht der Führung Gottes trotz aller Einwendungen des Verstandes zu beugen, hätte Gottes Volk die vierzig Jahre in der Wüste nicht überlebt. Israel war ohne jede Unterbrechung von seinem Gott umsorgt, von seinem Gott, der sich ihm im Sinaibund mit seiner Allmacht verschrieben hatte.

Und dennoch werden Fragen für uns aufbrechen. Ist solches lückenlos Um-sorgtsein, ist solche ununterbrochene Führung auf die Dauer nicht unerträglich? Würden wir in entsprechender Lage nicht nachdrücklich Freiräume für uns fordern, in denen wir unbeobachtet und unbeeinflusst tun und lassen könnten, was wir wollten? So verständlich ein solcher Einwand sein mag, er läßt außer Acht, daß Gott ausschließlich unser Heil im Auge hat, eine Behauptung, die für die neutestamentliche Gemeinde seit dem Kreuzestod Jesu auf Golgatha völlig unbestreitbar ist. Aber auch für Israel, das diese letzte Erfüllung aller Verheißungen Gottes noch nicht vor Augen hatte, waren viele Erfahrungen gegeben, die Gottes uneingeschränkte Heilsabsichten für sein Volk erkennen ließen. Damit ist bereits zur anderen Seite der Medaille dieser Lebensordnung geleitet: Einer steht ständig hinter mir und ist bereit, sich ohne jeden Abstrich für mich einzusetzen, und das ist einer, der über die Kraft verfügt, alles durchzusetzen – weit über die Grenzen meiner Möglichkeiten hinaus.

Es kann nicht übersehen werden: Gott hat von Anfang an klargemacht, daß er Israels Marschroute bis in Einzelheiten hinein bestimmen werde. Dazu vermerkt das zweite Buch Mose im 23. Kapitel: „Siehe, ich sende einen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege und dich bringe an den Ort, den ich bestimmt habe. Hüte dich vor ihm und gehorche seiner Stimme und sei nicht widerspenstig gegen ihn; denn er wird euer Übertreten nicht vergeben, weil mein Name in ihm ist. Wirst du aber seine Stimme hören und alles tun, was ich dir sage, so will ich deiner Feinde Feind und deiner Widersacher Widersacher sein. Ja, mein Engel wird vor dir hergehen und dich bringen zu den Amoritern ...“ Daß es sich dabei nicht nur um eine Grundsatzklärung handelt, macht unser Text bereits hinreichend klar, aber es lassen auch die Gelegenheiten nicht lange auf sich warten, anläßlich derer Gott offensichtlich auch gegen Israels Wünsche sehr konkrete Wegkorrekturen verordnete. So lesen wir 2. Mose 13,17ff: „Als nun Pharao das Volk ziehen lassen, führte sie Gott nicht auf den Weg durch das Land der Philister, der am nächsten war; denn Gott dachte, es könnte das Volk gereuen, wenn sie Kämpfe vor sich sähen, und sie könnten wieder nach Ägypten umkehren. Darum ließ er das Volk einen Umweg machen und führte es durch die Wüste zum Schilfmeer ...“ 5. Mose 2,1ff berichtet auch

davon, wie Gott durch Anweisungen an Mose den Weg seines Volkes genau vorgegeben hat. Besonders die beiden zuletzt genannten Stellen lassen vor unseren Augen dieses Bild entstehen: Gott sitzt mit seinem Knecht Mose an einem Tisch über Landkarten gebeugt und zeichnet mit einem Markierer die verbindliche, nicht diskutierbare Wegroute ein.

Wer auf die Karte schaut, wird sich sofort fragen: Wie konnte es möglich sein, daß Israel für den Weg von Ägypten nach Kanaan vierzig Jahre benötigte? Dafür liegt in 4. Mose 14,20ff eine plausible Erklärung vor, die erneut die völlige Abhängigkeit Israels von der Planung durch Gott drastisch hervorhebt. Erneut hat sich das Volk gegen Gott empört. Die ausgesandten Kundschafter, die das einzunehmende Land Kanaan erkunden sollten, kehren zurück und erklären rundheraus: Das vor uns liegende Land ist trotz Gottes Zusage, es uns zum Besitz zu geben, völlig uneinnehmbar für uns. Riesige Menschen, befestigte Städte werden die Einnahme durch uns verhindern. Nur zwei der zwölf Kundschafter, Kaleb und Josua, widersprechen. Mose kann durch seine massive Fürbitte Gott zur Vergebung für diesen unerhörten Vorfall veranlassen, er, den Israel in seiner Erregung, nun aus der Wüste nicht mehr lebend herauszukommen, zu steinigen sich anschickte. Aber Vergebung besagt nicht, daß solcher Aufruhr gegen Gott, solches lästerliche Mißtrauen gegenüber seinem Versprechen nicht Folgen zeitigt. Darüber erfahren wir an der genannten Stelle im vierten Buch Mose: „Und der HERR sprach: Ich habe vergeben, wie du es erbeten hast. Aber so wahr ich lebe und alle Welt der Herrlichkeit des HERRN voll werden soll: alle, die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich getan habe in Ägypten und in der Wüste, und mich nun zehnmal versucht und meiner Stimme nicht gehorcht haben, von denen soll keiner das Land sehen, das ich ihren Vätern zu geben geschworen habe; auch keiner soll es sehen, der mich gelästert hat.“ Die Generation, die aus Ägypten ausgezogen ist, wird sterben müssen und nicht nach Kanaan einziehen. Erst ein neu aufwachsendes Geschlecht wird die verheißene Landnahme erleben. Damit waren vierzig Jahre Wüstenwanderung festgeschrieben.

Nicht nur die Versorgung mit Lebensmitteln, Wasser und Kleidung lag fest in Gottes Hand, auch die Orientierung in der Wüste, Wegweisung und Zeiteinteilung wurden von Gott vorgegeben. Das Geiseldrama von März bis August 2003 in der Sahara hat für uns handgreiflich ausgewiesen, wie lebenswichtig solche Führung in der Wüste ist. Sie bedeutete für Israel keinesfalls unerträglich Bevormundung, sondern unentbehrliche Hilfestellung. Die bisher zusammengetragenen Nachrichten und Ereignisse – aus der Wüste gemeldet – können geradezu als Garantieschein für die Erfüllung der Zusage Gottes an Israel, das Land Kanaan als Besitz auf jeden Fall zu bekommen, gewertet werden.

Geistliches Leben?

So wichtig die leibliche Versorgung für Israel war, so klar ist auch, daß es nicht allein bei dieser Hilfe durch Gott bleiben kann. Soll der Sinaibund mit vollem Leben erfüllt werden, müssen auch für das geistliche Leben während der Zeit der Wüstenwanderung die nötigen Voraussetzungen geschaffen werden.

In den Kapiteln 25-31 des zweiten Buches Mose wird uns bis in viele Einzelheiten hinein geschildert, wie die gottesdienstliche Stätte, das „Zelt der Begegnung“, in den vierzig Wanderjahren beschaffen sein soll. Nachdrücklich hervorzuheben ist, daß Gott selbst die Pläne für dieses Heiligtum vorgelegt hat.

Die besonderen Kennzeichen dieses „Zeltes der Begegnung“ sind diese: Sein Zentrum besteht in der Lade, in welcher die zwei Gesetzestafeln aufbewahrt werden sollen, die steinernen Tafeln, die ständig an die unveränderliche und streng verbindliche Lebensordnung erinnernde Urkunde des Sinaibundes. Das „Zelt der Begegnung“ war transportabel, denn Gott wollte seinem Volk während der Wüstenzeit immer sichtbar verbunden sein, nachhaltig untermauert durch die über dem Zelt bei Tage ruhende Wolkensäule und die Feuersäule des Nachts. Zu keinem Zeitpunkt sollten Zweifel darüber bestehen, daß Gott als ständiger Mittelpunkt, als entscheidender Träger und Gestalter des Geschehens Israels gegenwärtig war.

Immer wieder hat der hohe Aufwand hochwertigen Materials für diese Stätte Aufsehen erregt. Aber können solche Nachfragen aufrecht erhalten werden, wenn wir zur Kenntnis nehmen, daß dieses Zelt die Wohnung des Herrn Himmels und der Erde werden sollte? Hier sollten die Priester ihren Dienst für Gott ableisten, hier sollte Mose mit seinem Gott zusammentreffen können. Die Stätte, an der Gott, dem offenbaren Lebenserhalter des Gottesvolkes, Opfer dargebracht werden sollten, konnte in diesem Zelt minderwertiges Material verwendet werden? Die gleichen Überlegungen gelten für die Einrichtungsgegenstände dieser Stätte (Tisch für die Schaubrote, der Leuchter, der Brandopferaltar, die Kleidung der Priester ...). Neben den Anweisungen, wie das „Zelt der Begegnung“ zu gestalten sei und wie das geistliche Leben durch Israel zum Ausdruck gebracht werden sollte, wird in 2. Mose 23,14ff ein Festkalender vorgestellt: „Dreimal im Jahr sollt ihr mir ein Fest feiern: Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten, daß du sieben Tage ungesäuertes Brot ißt, wie ich dir geboten habe, im Monat Abib, denn zu dieser Zeit bist du aus Ägypten gezogen – erscheint aber nicht mit leeren Händen vor mir! – und das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Früchte, die du auf dem Feld gesät hast, und das Fest der Lese am Ausgang des Jahres, wenn du den Ertrag deiner Arbeit eingesammelt hast vom Felde. Dreimal im Jahr soll erscheinen vor dem HERRN, dem Herrscher, alles, was männlich ist unter dir.“

Eine Frage, die die Gemüter immer neu bewegt, ist die: Woher nahmen die Israeliten in der Wüste Gold, Silber, Kupfer und wertvolle Stoffe, um den Bau

des „Zeltes der Begegnung“ nach Gottes Vorschriften durchführen zu können? So wichtig der Hinweis zu Beginn des 25. Kapitels im 2. Buch Mose ist: „Und der HERR redete mit Mose und sprach: Sage den Kindern Israel, daß sie für mich eine Opfergabe erheben von jedem, der es freiwillig gibt ... Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich unter ihnen wohne. Genau nach dem Bild, das ich dir von der Wohnung und ihrem ganzen Gerät zeige, sollt ihr's machen ...“, so wenig gibt er Auskunft darüber, wie die Israeliten an all die Kostbarkeiten kommen konnten, die nun freiwillig gegeben werden sollten. Eine Erklärung scheint auf der Hand zu liegen, wenn 2. Mose 11, Vers 2f, mitgeteilt wird: „...So sage (Mose) nun zu dem Volk, daß ein jeder sich von seinem Nachbarn und eine jede von ihrer Nachbarin silbernes und goldenes Geschmeide geben lasse. Und der HERR verschaffte dem Volk Gunst bei den Ägyptern ...“ Ob diese freiwilligen Gaben, genommen von dem, was die Ägypter Israel an Wertgegenständen übergaben, für den Aufbau des Zeltes der Begegnung ausreichen, ist schwerlich zu entscheiden. Bei der großen Zahl derer, die aus Ägypten auszogen, kann das nicht einfach ausgeschlossen werden. Gleich an mehreren Stellen in der Bibel wird gesagt, daß Israel Ägypten mit wertvollem Gut verließ. So heißt es 1. Mose 15,14: „... Aber ich will das Volk richten, dem sie dienen müssen. Danach sollen sie ausziehen mit großem Gut.“ 2. Mose 12,35f berichtet: „Und die Kinder Israels hatten getan, wie Mose gesagt hatte, und hatten sich von den Ägyptern silbernes und goldenes Geschmeide und Kleider geben lassen. Dazu hatte der HERR dem Volk Gunst verschafft bei den Ägyptern, daß sie ihnen willfährig waren ...“ Psalm 105,37 stellt beim Rückblick auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk mit Blick auf den Auszug aus Ägypten völlig selbstverständlich fest: „Er führte sie heraus mit Silber und Gold.“ Sicher kann gefolgert werden, daß Gott diese Maßnahme des Auslieferns von Silber, Gold und Kleidern an Israel durch die Ägypter schon in Voraussicht auf die Errichtung des „Zeltes der Begegnung“ und seiner Einrichtung geplant hat und entsprechende Mengen bei dieser Sammlung zusammen gekommen sind und er auch in diesem Bereich Vorsorge für die vierzig Jahre Wanderzeit leistete. Die zitierte Stelle 1. Mose 15,14 läßt auf eine Planung Gottes schließen. Ein Ausleger legt folgende Sicht der Vorgänge dar: Manche der Israeliten waren in Ägypten reich geworden und konnten nun mit entsprechenden freiwilligen Gaben aufwarten. Vieles von dem aber, was für die Errichtung des „Zeltes der Begegnung“ erforderlich war, konnte in der Wüste beschafft oder von durchziehenden Karawanen erworben werden (Dächsel's Bibelwerk zur Stelle 2. Mose, Kap. 35,29, Seite 299).

Festhalten können wir dieses: Auch hinsichtlich des geistlichen Lebens überließ Gott, der HERR, nichts dem Zufall, sondern schaltete sich in den Gang der Dinge entscheidend ein. Besonderes Gewicht ist darauf zu legen, daß Gott für seine Wohnung nur freiwillige Gaben seines Volkes verwendet haben wollte. Es sollte der möglichen späteren Klage, das „Zelt der Begegnung“ sei Israel von Gott aufgezwungen worden und habe es viel seines Besitzes gekostet, von

vornherein der Boden entzogen werden. Bemerkenswert ist, daß in Esra 1,1ff u. a. von einer entsprechenden Maßnahme freiwilliger Gaben an Silber, Gold, Gut und Vieh für den Bau des Hauses Gottes in Jerusalem nach der babylonischen Gefangenschaft berichtet wird.

Gott anzugehören drückt sich nicht nur im Dienst im Heiligtum, im „Zelt der Begegnung“ aus, sondern formt den Alltag nachhaltig. Wie das auszusehen hat, ruft Mose bei seinem Rückblick in seinem fünften Buch nachhaltig in Erinnerung und weist damit gewiß auf Sitten und Gebräuche hin, die so auch schon in der Zeit der Wüstenwanderung verbindlich waren oder mindestens sich nach und nach eingebürgert hatten.

Dabei ist den Hausvätern eine hohe Verantwortung auferlegt. Sie sind von Gott verpflichtet, ohne Unterbrechung dafür zu sorgen, daß die Hausbewohner über ihr Gott-Angehören und die damit zusammenhängenden Folgen unterwiesen werden. Ja, auch außer Haus sind sie zu ständigem Bekenntnis zu ihrem Gott als ihrem Herrn aufgefordert. Dieses umfassende Programm wird in 5. Mose 6,4ff so dargestellt: „Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen und sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst. Und du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sie sollen dir ein Merkzeichen zwischen deinen Augen sein, und du sollst sie schreiben auf die Pfosten deines Hauses und an die Tore.“

An dieser Stelle muß noch einmal daran erinnert werden, daß auch ein Verfahren zur Schlichtung von leichten und schwerwiegenden Streitfragen entwickelt wurde, also auch diese Seite des Alltags klar geregelt war. Dadurch, daß Mose oberster Gerichtsherr war, war garantiert, daß das Rechtsleben schon in der Wüste nach Gottes Willen ausgestaltet wurde (Näheres dazu 2. Mose 18,1ff).

Die Auseinandersetzung mit Feinden

Bisher war unser Blick wesentlich auf solche Vorgänge gerichtet, die die inneren Angelegenheiten Israels während des Lebens in der Wüste betrafen. Jetzt gilt es, auch noch zu erkunden, wie von außen auf Israel zukommende Verwicklungen gemeistert werden konnten. Als Beispiel sollen uns die Kämpfe mit den Amalekitern und den Königen Sihon und Og dienen.

Bei der Schlacht zwischen Israel und Amalek wird es durch den Verlauf offenbar sichtbar, daß Gott sein Volk auch in diesem Bereich entscheidend anführt. Wir erfahren dazu 2. Mose 17,8ff: „Da kam Amalek und kämpfte gegen Israel in Raphidim. Da sprach Mose zu Josua: Erwähle uns Männer, zieh aus und kämpfe gegen Amalek. Morgen will ich oben auf dem Hügel stehen mit dem Stab Gottes in meiner Hand. Und Josua tat wie Mose ihm sagte und kämpfte gegen Amalek ...“ Unser Bericht macht es nun sehr deutlich, daß Amalek nur

bezwungen werden kann, solange Mose den Stab Gottes hochhält, den Stab, mit dem er schon durch die Vollmacht Gottes wesentliche Zeichen vor Pharao getan hatte, um Israels Auszug aus Ägypten vorzubereiten. Sobald er ihn sinken läßt, ist Amalek am Zuge und Israel gerät in Gefahr, geschlagen zu werden.

So wird durch diese Mitteilung über den Kampf mit Amalek klar: Der schließlich errungene Sieg über Amalek ist nicht in der militärischen Kraft Israels begründet, sondern darin, daß Gottes unbezwingbare Macht im Spiel ist. Diese Tatsache wird auch bei der Schilderung des erfolgreichen Abschlusses der kriegerischen Unternehmungen gegen die Könige Sihon und Og unmißverständlich herausgestellt. Beide Meldungen über diese Ereignisse in den Kapiteln 2 und 3 des fünften Buches Mose sind uneingeschränkt von dem Vorzeichen bestimmt: „Der HERR hat sie in unsere Hände gegeben.“ Diese Aussage wird noch verstärkt, wenn 5. Mose 2,25 ausgeführt wird: „Von heute an will ich (der HERR, euer Gott) Furcht und Schrecken vor dir auf alle Völker unter dem ganzen Himmel legen, damit, wenn sie von dir hören, ihnen bange und weh werden soll vor deinem Kommen.“

Nach allen bisherigen Überlegungen steht unwiderleglich fest: Gott hatte den Alltag Israels während der Wüstenwanderung fest im Griff! Gottes Volk hätte seinen Weg ohne Angst, Zweifel und Sorge gehen können und keine Gefahr zu scheuen brauchen. Auch unter den gegebenen widrigen Umständen hätte sein Dasein glatt und ohne Anstöße verlaufen können. Zu beachten ist jedoch: Tage ohne Plage waren nur so lange gewiß, – wir können an dieser Stelle sogar gesichert sagen – so lange Israel ein unerschütterliches Vertrauen zu seinem Gott hatte. Gott hat es seinem Volk von seiner Seite her leicht gemacht, indem er es immer wieder Erfahrungen mit seinem HERRN machen ließ, die jegliches Mißtrauen hätten ausschließen können. Es stellt sich uns nunmehr die Aufgabe, zu beleuchten, welche Antworten Gottes Volk seinem HERRN gegeben hat. Ihre Kenntnis ist für die Folgerungen, die wir aus Israels Erlebnissen in der Wüste für unsere Christusbefolgung im Alltag zu ziehen haben, von wesentlicher Bedeutung.

Israels Antwort

Ein bedingungsloseres JA als es im Blick auf die Grundordnung für die Zeit der Wüstenwanderung im fünften Buch Mose 9,15ff ausgesprochen steht, konnte es doch nicht geben! Nach der in unseren Augen fast unerträglichen Reglementierung des Alltags Israels heißt es: „Nach des HERRN Befehl lagerten sie sich, und nach des HERRN Befehl brachen sie auf und beachteten so die Weisung des HERRN, wie er sie durch Mose geboten hatte.“ Mußte das nicht so laufen, nachdem Gott seines Volkes Sorgen ohne jeden Abstrich in seine Hand und auf sein Herz genommen hatte? Noch Jahrhunderte später war diese unerhörte Tatsache dem Gedächtnis der nachwachsenden Generationen gegenwärtig, wie wir bei Nehemia u. a. 9,18ff nachlesen können.

Ist es aber nicht nur zu verständlich, daß Gottes Volk von Zweifeln gepackt wurde, als Mose auf den Sinai zu Gott gestiegen war und wochenlang ausblieb? War unter diesen Umständen der heiße Wunsch nach einem Gott zum Anfassen, nach einem Gott, den man unmittelbar als Sündenbock haftbar machen konnte, wenn unüberwindbare Hindernisse sich in den Weg zu stellen schienen, nicht völlig begreiflich? So schlimm es auch war, in dieser Lage das goldene Kalb zu schaffen und als den Gott auszugeben, der Israel aus Ägypten geführt hätte, so wenig sollten wir uns zu schnell zu einem vernichtenden Urteil über Gottes Volk hinreißen lassen.

Das immer wieder schwankende Vertrauen – ausgehöhlt durch aufbrechende Anfechtungen im mehr als grauen Wüstenalltag – hat sehr verschiedene Gestalten angenommen. Um nicht allzu schnell bei hochnäsiger Kritik an Israel zu landen, wenn wir diese Liste seines Versagens ansehen, sollten wir zuerst sehr gründlich darüber nachdenken, welche ungeheure Nervenkraft es erfordert hat, vierzig Jahre Leben in der Wüste durchzustehen. Oberflächliches Aburteilen führt dazu, die Botschaft dieser Berichte für uns gar nicht erst wahrzunehmen.

Die Stichworte für Israels Aufbegehren gegen seinen Gott, der immer wieder helfend in das Geschehen eingriff, ist ohne Frage erschreckend. Wenn auch verdeckt hinter den Personen Mose und Aaron, wird Gott als Massenmörder angeklagt, der den Auszug aus Ägypten nur ins Werk gesetzt habe, um Israel in der Wüste zu Grunde gehen zu lassen (siehe u. a. 2. Mose 16,2ff). Plötzlich sind die Fleischtöpfe Ägyptens Gegenstand heftigen Begehrens und alles Geschrei über die tödliche Unterdrückung durch Pharaon ist vergessen. Selbst Mirjam und Aaron, die Geschwister des Mose, greifen seine durch Gott ihm verliehene Autorität an. Daß an dieser Stelle von den führenden Leuten des Volkes letztlich Gott selbst angegriffen wird, macht das von Gott selbst in die Hand genommene Verfahren gegen sie mit nachfolgender Strafe unübersehbar deutlich (siehe 4. Mose, Kapitel 12,1ff).

Grauenhaftes Ausmaß nehmen diese Entgleisungen an, als die nach Kanaan ausgesandten Kundschafter zurückkehren und dreist entgegen Gottes klarer Zusage erklären: Das von Gott uns verheißene Land ist für Israel uneinnehmbar, also ihren Gott der Lüge bezichtigen. Das von tiefer Enttäuschung gepackte Volk Gottes – nunmehr den vermeintlich unausweichlichen Tod in der Wüste vor Augen – versteigt sich dazu, Mose steinigen zu wollen, also einen handgreiflichen Angriff auf Gott selbst zu starten. Schlimmstes wird nur durch Gottes sofortiges Eingreifen verhindert (siehe 4. Mose, Kapitel 13,14).

Aber auch einzelne Glieder des Volkes mißachteten Gottes Ordnung und drücken damit ihr tief gehendes Mißtrauen ihrem HERRN gegenüber aus. Obwohl Gott den Sabbat zu heiligen geboten, alle Arbeit zu unterlassen befohlen hat, wird ein Israelit beim Holzsammeln am Sabbat aufgegriffen. Um zu unterbinden, daß solches Handeln zukünftig um sich greift, verfügt Gott die Steini-

gung dieses Mannes. Sollte dies Fehlverhalten etwa aller Vertrauen zu ihrem Gott zerstören (siehe 4. Mose, 15,32ff)?

Mehr als bedrückend ist der Vorfall, der sich im Anschluß an Bileams unfreiwilliger Segnung Israels anstatt des von Balak, des Königs der Moabiter, geforderten Fluches – durch Israels HERRN erzwungen – ereignete: „Und Israel lagerte in Schittim. Da fing das Volk an zu huren mit den Töchtern der Moabiter; die luden das Volk zu den Opfern ihrer Götter. Und das Volk aß und betete ihre Götter an. Und Israel hängte sich an Baal-Peor ...“ (4. Mose Kapitel 22-24; 25,1-3).

Obwohl Israel immer wieder schwerstem Abfall von Gott verfiel, hat er seine Zusage, seinem Volk Kanaan zum Besitz zu geben, nicht zurückgenommen. Aber die geschilderten und weiteren Entgleisungen blieben nicht ohne Strafe. Des HERRN züchtigende Antwort nahm die Vorwürfe Israels, Gott sei ein Mörder, er habe es nur in die Wüste geführt, um ihm dort seine Gräber zu bereiten, sehr deutlich auf. Wir lesen dazu im 4. Buch Mose 14,20ff: „... Und der HERR sprach: Ich habe vergeben, wie du (Mose) es erbeten hast. Aber so wahr ich lebe und alle Welt der Herrlichkeit des HERRN voll werden soll: alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich getan habe in Ägypten und in der Wüste, und mich nun zehnmal versucht und meiner Stimme nicht gehorcht haben, von denen soll keiner das Land sehen, das ich ihren Vätern zu geben geschworen habe; auch keiner soll es sehen, der mich gelästert hat.“ Besonders nachdenklich stimmen unter anderem die Ausführungen in 4. Mose 14,32ff: „Aber eure Leiber (die der Lästere) sollen in der Wüste verfallen. Und eure Kinder sollen Hirten sein in der Wüste vierzig Jahre und eure Untreue tragen, bis eure Leiber aufgerieben sind in der Wüste. Nach der Zahl der vierzig Tage, in denen ihr das Land erkundet habt – je ein Tag soll ein Jahr gelten – sollt ihr vierzig Jahre eure Schuld tragen, auf daß ihr innerwerdet, was es sei, wenn ich die Hand abziehe. Ich, der HERR, habe es gesagt, und wahrlich, das will ich auch tun mit dieser ganzen Gemeinde, die sich gegen mich empört hat. In dieser Wüste sollen sie aufgerieben werden und dort sterben.“

Es wäre nun allerdings irreführend, nur auf den Abfall des Volkes zu verweisen. So, wie uns später im Neuen Testament der ständige Kampf des neuen Menschen, von Christus regiert, mit dem alten Adam dargestellt wird, so schwankte Gottes Volk in der Wüste zwischen vertrauensvollem Gehorsam gegenüber seinem Herrn und unerhörten Kriegserklärungen an seinen Gott ständig hin und her. Für uns wird das greifbar, daß Mose immer wieder fürbitend vor seinen HERRN trat, um Vergebung zu erlangen und vor der von Gott angekündigten Ausrottung seines Volkes Rettung zu erlangen. Dieses Gebet hat leidenschaftliche Gestalt angenommen und gipfelte unter anderem in der Bitte, ihn, Mose, aus dem Buch des Lebens zu streichen und dafür Israel seinen Fall zu vergeben. Dafür seien u. a. die Belegstellen 2. Mose 32,30ff und 5. Mose 9,25ff angeführt. Die Aussage 4. Mose 11,2 läßt den Schluß zu, daß auch

das Volk Mose um solche Fürbitte gebeten hat, nachdem es zu begreifen begann, wie es seinen Gott, dem es täglich sein Leben verdankte, zutiefst betrübt und beleidigt hatte. So ist ein ständiges Murren gegen Gott aufgebrochen, daneben aber steht das Gebet, sehr wesentlich von der unerschütterlichen Bereitschaft des Mose als Fürbitte vor Gott getragen.

So ist Israels Verfassung in der Wüste durch die Einsicht des Paulus im Römerbrief treffend zu kennzeichnen: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ (Römer 7,24).

Wie zeichnet das Neue Testament des Christen Nachfolge?

Können wir es dabei belassen, uns aufzuregen, wie umfassend Gott den Alltag seines Volkes in der Wüste in die Hand genommen, Israel förmlich eine Zwangsjacke angelegt hat? Damit ist es gewiß nicht getan, denn ohne diesen Zugriff hätte Israel die vierzig Jahre seiner Wanderung nicht überstanden. Es wäre demnach völlig fehl am Platze, die vereinnahmende „Tyrannei“ Gottes gegenüber seinem Volk zu beklagen, zumal es in den Berichten deutlich festgehalten wird, daß Gott sein Volk und sein Schicksal auf sein Herz gelegt habe. Wie kurzschlüssig und unangemessen ein solches einseitiges Urteil, eine Anklage des HERRN Israels wäre, wird uns deutlich, wenn wir in das Neue Testament hineinschauen und wahrnehmen, wie umfassend Jesus seine Jünger, seine Gemeinde an sich gebunden hat. Seine Anforderungen stehen hinter denen an Israel gerichteten in der Wüste keinesfalls zurück. Ihr Ziel aber ist unser Heil, wie es das Wohlergehen seines Volkes in der Wüste war. Aus der langen Liste möglicher Belege dafür seien folgende herausgegriffen:

Lukas 14,24ff sagt Jesus ohne Wenn und Aber: „... So jemand zu mir kommt und haßet nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein. Und wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein.“ Kann die Abhängigkeit vom HERRN umfassender sein? Beansprucht er seinen Jünger nicht ohne jeden Abstrich? Der reiche junge Mann fragt Jesus Lukas 19,16ff: „... Meister, was soll ich Gutes tun, daß ich das ewige Leben möge haben?“ Zwei Forderungen benennt Jesus an dieser Stelle: Halte die Gebote! Die zweite Voraussetzung lautet: „... Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach!“ Deutlicher kann es nicht gesagt werden – Jesus gibt sich mit Halbheiten in der Nachfolge keinesfalls zufrieden. Er beansprucht den ganzen Menschen. Ist das der Sache nach anders als die Ansprüche, die Gott an Israel in der Wüste stellte? Ist hier weniger bedingungsloses Vertrauen gefragt?

Schauen wir uns auch einmal die Berufung des Matthäus – Kap. 9,9ff an. Dieser Mann wird aus einem geregelten Alltags- und Berufsleben von einer Minute zur anderen herausgerufen in ein Leben, von dem er nicht weiß, wie es etwa mit Wohnung und Einkommen bestellt sein wird. Bedingungsloses Ver-

trauen gegenüber dem ihm begegnenden Jesus ist der alleinige Grund, auf den hier gebaut wird.

Um die ganze Schärfe herauszustellen, was Nachfolge in sich schließt, sei auf den Abschnitt Lukas 9,57ff verwiesen. Ich zitiere die Spitzenaussage: „Und er sprach zu einem anderen: Folge mir nach! Der sprach aber: Erlaube mir, daß ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe. Aber Jesus sprach zu ihm: Laß die Toten ihre Toten begraben; gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes...“

Petrus hat eine treffende Zusammenfassung zum Stichwort „Nachfolge“ geliefert. Lukas 18,28ff lesen wir: „Da sprach Petrus: Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Er aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Es ist niemand, der ein Haus verläßt oder Weib oder Brüder oder Eltern oder Kinder um des Reiches Gottes willen, der es nicht vielfältig wieder empfangt in dieser Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“ Wenn wir schließlich auf den Apostel Paulus sehen, so erfahren wir, daß er auf eine glänzende, Ehre einbringende Gelehrtenlaufbahn verzichtet hat und dafür ein Leben unter ständiger Verfolgung und schließlicher Gefängnishaft eingetauscht hat um des Reiches Gottes willen. Ja, er kann alle irdischen Gaben und Vorteile um Christi willen für Dreck achten (siehe dazu Philipper 3,1ff).

Bei allem Unterschied zwischen Gottes Gemeinde in der Wüste und der neutestamentlichen Gemeinde ist beiden dieses gemeinsam: Gott beansprucht den Menschen ganz, aber er steht ihm dann auch mit seiner Allmacht zu voller Verfügung.

Unsere Folgerungen

Somit sind auch wir gefragt, ob wir unserem Gott, unserem Herrn Jesus Christus bedingungslos vertrauen wollen oder nicht. Für Israel stand in der Wüste die Verheißung, das gelobte Land zu besitzen, auf dem Spiel. Für Christen geht es um ewiges Leben im Reich Gottes oder ewige Verdammnis unter der Tyrannei Satans.

Bei allen Einwänden, die uns im Blick auf die bedingungslose Nachfolge Jesu kommen mögen, müssen wir uns nachhaltig zur Ordnung rufen lassen: Jesus Christus hat sich mit seinem Rettungswerk für uns so uneingeschränkt eingesetzt, daß uns jede Kritik, geschweige denn Anklage gegenüber seinen Forderungen zur Nachfolge, im Halse stecken bleiben muß. Wir können den Forderungen der Bergpredigt, der Grundordnung des Reiches Gottes, nur ausweichen, indem wir ihm die Nachfolge aufkündigen. Welche Folgen das einbringt, können wir am Schicksal der ersten Wüstengeneration sehr deutlich nachlesen. Führen wir uns die Gegebenheiten noch einmal vor Augen:

Israel stand in der Wüste unter der Grundordnung von Feuer- und Wolken säule. Gott gab ihm seine Brotordnung und sorgte für die Beschaffung von Wasser. Kleider und Schuhe schützte er vor Verschleiß. Des weiteren sorgte Gott für die Voraussetzungen geistlichen Lebens, nachdem er bereits durch den

Sinaibund die rechtlichen Grundlagen für das Verhältnis Gott-Mensch und Mensch zu Mensch gelegt hatte. Schließlich übernahm er auch verlässlich die Führung bei den Auseinandersetzungen mit angreifenden Feinden. Daraus leitete Gott ab, daß ihm Israel ungeschmäleretes Vertrauen entgegenbringen würde. Dafür war ihm Landbesitz zugesagt!

Wie sieht die Lage für uns Christen aus? Unser Leben ist flankiert vom Regenbogenbund, vom Golgathabund und vom Taufbund. Wir sind mindestens ebenso umsorgt, wie es Israel in der Wüste war und können unsere Tage unter dem Schutz unseres lebenspendenden Gottes furchtlos verbringen, solange wir nicht vom Vertrauen zu ihm ablassen. Das um uns gelegte Vertragsnetz hat keine Lücke und ist in seiner Verbindlichkeit durch den Kreuzestod Jesu für uns begründet. Dadurch erwächst für uns die unbegrenzte Geltung der Ordnungen Gottes für seine Gemeinde und als Ziel das ewige Leben in Gottes Reich. Zusammenfassend können wir es einmal so beschreiben:

Der Weg Israels unter der Verheißung des Landbesitzes und der Weg der neutestamentlichen Gemeinde zur ewigen Heimat, der Ruhe Gottes für sein Volk (Hebräer 4,1ff) vollzieht sich unter vergleichbaren verbindlichen Ordnungen: 4. Mose 9,15ff und Matthäus 5-7. Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, daß der Weg Israels unter dem Vorzeichen des Sinaibundes stand, während der Weg der neutestamentlichen Gemeinde unter dem Vorzeichen des Golgathabundes verläuft. Die Zeit der Wüstenwanderung hat die für Christen entscheidende Botschaft auszurichten: Unser Alltag gehört ohne Abstrich unserem Gott, unserem Herrn Jesus Christus! Darin gibt es für Israel und uns keinen Unterschied! Ein so gestaltetes Leben mündet in das ewige Leben in Gottes Reich ein!

Von Büchern

Wilhelm Höhn, Einführung in die griechische Sprache (unter besonderer Berücksichtigung der Sprache des Neuen Testaments), Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen 2003, ISBN 3-86147-260-0, 400 S., 19,30 €.

Wilhelm Höhn, Oberstudiendirektor im Ruhestand, hat mit dieser Veröffentlichung eine einzigartige Einführung in die griechische Sprache vorgelegt: Sein handschriftlich eingereichtes Manuskript hat der Verlag reproduziert. So bietet sich dem Leser ein klares und schönes Schriftbild; zumal die griechischen Buchstaben formschön ausgeführt, Akzente und Spiritus gut zu erkennen sind, und es keine Druckfehler gibt. Alles in allem: Dem Auge eine Wohltat.

Übersichtlich ist der Stoff des Lehrbuches in Lektionen gegliedert. Jede unter ihnen führt den Leser Schritt für Schritt tiefer in die Weite und Anspruchsfülle der griechischen Sprache ein. Die Regeln für den Umgang mit dieser Sprache werden graphisch hervorgehoben und sind knapp und einprägsam formuliert. Übungssätze und Merkverse machen zugleich mit den Wörtern und Wendungen des neutestamentlichen Griechisch vertraut. Die Auffächerung des Satzes nach seinen Funktionen geschieht, wiederum graphisch verdeutlicht, durch Unterstreichungen in verschiedenen Farben. Der Leser wird mit der Eigenart der griechischen und wie im Vorübergehen auch mit derjenigen der deutschen (!) Sprache vertraut gemacht.

In der Sache und in der Darbietung (didaktisch) gleich geschickt, kann der Benutzer Freude an seiner Tätigkeit gewinnen. Ein Arbeitsbuch ist diese Einführung nämlich durchaus. Liest man sich die griechischen Sätze halblaut vor, wie der Verfasser anrät, hilft das Gehör dem Auge und stützt zugleich das visuelle Gedächtnis, will man merken und behalten, also lernen, was für den Erfolg der Übersetzung ins Deutsche nötig zu wissen ist.

Ein alphabetisches Wörterverzeichnis rundet diese Einführung ab: Es führt wohl alle für das Neue Testament wichtigen Wörter auf und weist dabei in die Lektionen hinein, in denen sie begegneten oder auch gründlich besprochen wurden.

Der Verfasser hat seine Einführung selbst erprobt: Er hat einen Kurs, in dem Personen im Alter von 15 bis 73 Jahren vereint waren, zum Ziel geführt, nämlich das Neue Testament im Original lesen zu können. Vorkenntnisse, wie sie durch den Unterricht in einer Fremdsprache gewonnen werden, waren übrigens nicht gefordert. Sicherlich kann man auch ohne einen solchen Kurs, also in selbständiger Bemühung, durch diese Einführung das nötige Wissen erarbeiten. Ja, weil auch die Erscheinungen der klassischen griechischen Sprache eingearbeitet sind, ist es wohl möglich, mit Hilfe dieses Buches sich auf das

Graecum vorzubereiten. Sollte jemand die griechische Sprache längst gelernt haben, sind ihm jedoch die Grundlagen mehr oder weniger entschwunden, dann kann er mit Hilfe dieser Einführung rasch und sicher dazu kommen, das Neue Testament ohne Anstoß und Schwierigkeit wieder zu übersetzen. Aufbesserung früher erworbener Kenntnisse und neue Freude an der lautschönen griechischen Sprache läßt das Buch von Wilhelm Höhn gewinnen. Freie Zeit kann man sinnvoll füllen, wenn man Verstand, Gemüt und Herz in dieser Sprache übt und das wichtigste Buch der Welt, eben das Neue Testament, mit neuer Freude liest. Daß man dadurch auch in der Lage ist, die Übersetzung anderer zu prüfen und zu würdigen, macht einen schönen Nebengewinn aus. So gebührt dem Verfasser und Verlag Anerkennung und Dank für diese schöne und in mehreren Hinsichten dienliche Veröffentlichung!

Hartmut Günther

Johannes Schilling (Hg.), *Mystik*. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion? Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, ISBN 3-374-02069-0, 133 S., 18,80 €.

Spiritualität beziehungsweise Erneuerung der Frömmigkeit bewegen heute viele Menschen in ihrer Religiosität, sie haben aber auch die Reformation bewegt. So hat auch die Luther-Forschung sich damit (vor allem hinsichtlich der Beziehungen Luthers zur Mystik) befaßt. Die Luther-Gesellschaft hat im April 2002 ein wissenschaftliches Seminar über das Thema durchgeführt. Die dabei gehaltenen Referate liegen in dem Band nunmehr gedruckt vor.

Ausgehend von dem Ort des Seminars, der Wartburg bei Eisenach, hat der Herausgeber zuerst über Elisabeth von Thüringen referiert und gefragt, inwieweit sie als Mystikerin bezeichnet werden kann. Auf Grund ihrer Vita betont er, daß immer wieder „die Begegnung Elisabeths mit dem Heiligen durchscheint“ und sie ihren Blick „auf den Gekreuzigten richtet und voll Mitleid den nackten Gott mit sich selbst in ihrer Pracht vergleicht.“ Luther hielt sie „für uneingeschränkt ehrwürdig“ und nannte sie mit anderen mittelalterlichen „Heiligen“ wie Bernhard und Franziskus; ja, er machte sie „gleichsam zur Lehrerin der Kirche und Kirchenmutter.“ Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß sie „nach geistlicher Vollkommenheit“ und dem „Erwerb von Verdiensten“ strebte. So zurückhaltend sie auch in ihren Äußerungen war, sie war in Gottesbegegnungen zweifellos entzückt; sie spricht davon, „große Wonne erlebt und wunderbare göttliche Geheimnisse gesehen“ zu haben.

Johann Kreuzer referierte „Über die Vernunft – Philosophie und Mystik“. Dieses Thema beschäftigt gegenwärtig die Forschung stark. Eckhart betont die „Einheit von göttlicher und menschlicher Natur“ nicht nur als „historisches oder mythologisches Datum“, es geht dabei nicht bloß um ein Gedankending. Der Mensch soll sich nicht mit einem „gedachten Gott“ genügen lassen. Diese Einheit finde sich vielmehr im Bewußtsein. Hier hätte Kreuzer auf Dietrich

von Freiberg, einem zeitgleichen Ordensbruder Eckharts, hinweisen sollen; vom *ens conceptionale* als dem Bewußtsein hatte dieser erstmals gesprochen. Überhaupt vermißt man in diesem philosophischen Beitrag ein stärkeres Eingehen auf die „philosophische Mystik“, auf die „visio intellectualis“, die gerade bei Dietrich ausgeprägt ist (vgl. K.-H. Kandler, Die intellektuelle Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues, in: Kerygma und Dogma, 43. Jahrgang, 1997, 2-19).

Karl-Heinz zur Mühlen wendet sich dem Thema „Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Luther“ zu. Zwar ist das Substantiv „Mystik“ erst neuzeitlich, aber wir finden bei Luther durchaus Anklänge an die Mystik, hat er doch zahlreiche Mystiker gelesen. Der *theologia negativa* des Pseudo-Dionysios Areopagita steht er kritisch gegenüber; für ihn liegt die Verborgenheit Gottes in der Erfahrung. Wir sollen nicht in das „innere Dunkel“ Gottes eindringen wollen, sondern uns das Leiden Christi vor Augen halten. Gott handelt mit uns durch das Wort. Was Luther am Areopagiten vermißt, findet er bei Bernhard und Bonaventura. Die als *theologia experimentalis* definierte Mystik kann er durchaus bejahen. Dazu bejaht er die, vor allem bei Tauler zu findenden Gedanken von Gericht und Nachfolge. Letztlich gehören für den Referenten Evangelische Mystik und Ethik dann zusammen, wenn sie aus der Rechtfertigung hervorgehen. „So korrespondiert dem mystischen Element evangelischer Frömmigkeit das institutionelle der Predigt, der Sakramentsverwaltung und des Amtes, ohne das die Frömmigkeit ihren Quellengrund und ihre Geschicklichkeit verliert“.

Markus Wriedt fragt: „Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?“ Zuerst bestimmt er beide Begriffe. Man kann der Definition zustimmen: „Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne eigene Leistung, gleichwohl aber bis zur physischen und psychischen Erschöpfung reichende, passiv empfangene Einigung mit Gott erfahren wird.“ So schwer Mystik an sich zu definieren ist, Protestantismus ist noch schwerer zu definieren. Was man heute darunter versteht, ist der Neuprotestantismus, der seinen Ausgang in der Aufklärung nahm und durch Schleiermacher, Baur und Troeltsch bestimmt ist. Der Autor wehrt sich aber dagegen, Mystik als typisch katholische Frömmigkeit anzusehen. Vielmehr sieht er in der mystischen Tradition „ein wichtiges, möglicherweise konstitutives Element der Entfaltung protestantischer Frömmigkeit seit dem 16. Jahrhundert“. Nur ist damit noch nicht klar, was er, was wir unter „Protestantismus“ verstehen.

Ralf Stolina untersucht Kriterien christlicher Mystik: „Erfahrungserkenntnis Gottes“. Er versucht Mystik von 1.Kor. 2,6-26 her zu begreifen, also vom Christusgeheimnis her. Er recurriert dabei auf das innertrinitarische Erkennen der göttlichen Personen, wie es Johannes beschreibt. Erfahrungserkenntnis Gottes gibt es nur im Horizont des Glaubens. In der mystischen Gemeinschaft

mit Gott erhält (besser wohl: erfährt) der Mensch Anteil an der göttlichen Liebe und damit am göttlichen Leben, ohne mit Gott identisch zu werden. Er weist dabei auf Luthers Trias: Gebet – Meditation – Anfechtung (statt traditionell: Kontemplation). Die Gnade hat immer die Gestalt des Kreuzes, hier kommt es zur *conformitas Christi*. Aber das muß deutlich sein: Mystik als Erfahrungserkenntnis Gottes ist dem Menschen nie verfügbar, sie ereignet sich, wie Gott es will.

Zuletzt untersucht Hartmut Rosenau Reichweite und Grenzen protestantischer Mystik: „*Unio mystica* und *iustitia passiva*“. Er sieht gegenwärtiges Aufblühen mystischer Frömmigkeit einerseits im Traditionsaufbruch, andererseits im Verlangen nach verbindlicher Lebensführung, also (nach Nietzsches Wort) dort, wo „Sepsis und Sehnsucht sich begatten“ und fragt danach, ob es eine spezifisch protestantische Mystik geben und Mystik gar (nach Rahner) die „Religion der Zukunft“ sein könne. Als typisch „protestantisch“ gegenüber einer schwärmerischen Verzückerung sieht er dabei die Rückbindung an das Wort. Im Unterschied zur ekstatischen Mystik sieht er (bei Eckhart) das Bemühen, „aus Wissen ins Nichtwissen zu gelangen, ... damit nicht jeder theologische Unsinn für Tiefsinn ausgegeben werden kann.“ Hier handele es sich um die *docta ignorantia*, wie sie Nikolaus von Kues beschreibt (der in *De visione Dei* eine dezidiert „Mystische Theologie“ geschrieben hat, auf die Verfasser leider nicht eingeht). Nach Eckhart spricht paradoxerweise der am schönsten von Gott, der „am tiefsten von ihm schweigen kann“; Gott ist also am besten auf der *via negativa* zu beschreiben. Mystik konzentrierte sich auf das Innere des Menschen und spricht nur indirekt von Gott. Daß der Mensch Gott in der *unio mystica* erleben kann, darin bestehe für den Mystiker höchste Seligkeit. Diese ist aber gnadenhaft und kann nicht durch eine Methode erreicht werden. Luther gebrauchte die Sprache mittelalterlicher Brautmystik; sein Sakramentsverständnis „kann weitgehend mystisch genannt werden“ und steht als solches „im krassen Gegensatz zum reformierten Sakramentsverständnis Zwinglis“. Doch mit seinem Sakramentsverständnis steht Luther auch im Widerspruch zur mittelalterlichen Mystik, betont er die Sakramente doch als *media salutis* im Unterschied zur „Betonung der unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott“. Das Heil liegt also *extra nos*, nicht im Innersten des Menschen! Deshalb würde Rez. weder Müntzer noch Albert Schweitzer als „protestantische Mystiker“ bezeichnen, wenn darunter „lutherisch“ verstanden werden sollte. Der Verfasser will vielmehr dabei von „sapientialer Theologie“ sprechen. Der Ausdruck ist freilich nicht eindeutig; O.H. Pesch bezeichnet damit gerade nicht die Mystik, sondern die Theologie des Thomas! Spezifisch mystisch-protestantische Theologie trieb der Laientheologe Jakob Böhme – und zwar auf dem Hintergrund eines radikalen Sündenbewußtseins, das so in der mittelalterlichen Mystik nicht gefunden wird. Von einer „protestantischen“ Mystik könne man nur dann sprechen, wenn „der Ermöglichungsgrund des Bösen als der Ursache für die Gottesferne des Menschen entschieden in Gott selbst ange-

setzt“ werde. Rezensent fragt: Kann man das? Das Bändchen gibt mit den Beiträgen informative Anstöße zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema, wobei die Beiträge von Stolina und Rosenau sicher von besonderem Interesse sind. Aber was man unter „Protestantismus“ und vor allem „protestantischer Mystik“ verstehen soll, weiß Rez. auch nach der Lektüre der Beiträge nicht.

Karl-Hermann Kandler

Johannes Block, Verstehen durch Musik: Das gesungene Wort in der Theologie. Ein hermeneutischer Beitrag zur Hymnologie am Beispiel Martin Luthers, Mainzer hymnologische Studien Bd.6, Francke Verlag, Tübingen und Basel 2002, ISBN 3-7720-2916-7, 244 S., 48,- €.

Dem Buch liegt die Dissertation des Autors an der Universität Heidelberg zugrunde, in der sich die Disziplinen Hermeneutik und Hymnologie kreuzen. Die Grundfrage lautet, inwiefern das gesungene Wort ein Ort ist, an dem theologisches Verstehen als ein personales Ergehen lebendig und leibhaft wird. Ausgangspunkt ist der Wandel von der historisch-kritischen Hermeneutik zu einer existenzial-theologischen Hermeneutik. In Anlehnung an ein Wort Gerhard Ebelings spricht schon der Titel des Buches sein Ziel an: Über ein Verstehen von Musik hinaus zu einem Verstehen durch Musik zu gelangen. In drei Teilen wird dies vom Autor ausgeführt.

Der erste Hauptteil führt die beiden Disziplinen, Hymnologie und Hermeneutik, zusammen. Zunächst wird der Aufbruch der Hymnologie aus der historisch-kritischen Forschung geschildert. So hat die neuere hymnologische Forschung entdeckt, daß erst singend der Glaube in seinem Element ist, nämlich im Element des Evangeliums. Dies wird zurückgeführt auf die Reformation, deren Anliegen es war, das Wort Gottes zu treiben, zu üben und in Schwang zu bringen. Es wird verstärkt durch den musikgeschichtlichen Umbruch, daß die *musica* nicht länger als Kunst des Quadriviums (Arithmetik, Geometrie und Astronomie neben der Musik), sondern nun eine Kunst unter dem Einfluß des Triviums ist (Rhetorik, Grammatik, Dialektik). Die Musik ist also schon hier als wortverwandte, ansprechende Bewegungsmacht zu verstehen.

An dieser Stelle wird nun immer wieder betont, daß der Beitrag der Reformation zwar am Beispiel Martin Luthers gewonnen wird, allerdings in ökumenischer Weite aufzufassen sei. So könne „die scheinbar bloß konfessionelle Figur Martin Luther zu einem ökumenischen Exempel werden“ (S.15). Wird diese Aussage darauf bezogen, daß die Aussage „christlicher Glaube ist gesungener Glaube“ der ganzen Kirche gilt, so kann dem zugestimmt werden. Die reformatorische Theologie erhebt ökumenischen Anspruch. Eine Verkürzung stellt es allerdings dar, wenn übergangen wird, daß es gerade die lutherische Konfession und eben nicht die reformierte oder römisch-katholische gewesen ist, die diese Erkenntnis theologisch verankert und praktisch in die Tat

umgesetzt hat. Kennzeichen lutherischer Konfessionalität ist die singende Gemeinde. Natürlich ist zu begrüßen, daß dies von anderen Konfessionen inzwischen übernommen wurde. Es wird aber immer wieder neu nach der Verankerung im Grundsätzlichen der Theologie zu fragen sein. Hier zeigt gerade der Abschnitt über das „Singen und Sagen“ bei Luther wie das fleischgewordene Wort auch mit fleischernen Worten gelobt sein will. In diesem Sinne sind Form und Inhalt miteinander verbunden und können nicht auseinandergerissen werden. Hier liegt m.E. ein innerer Widerspruch in den Ausführungen von Johannes Block vor. Gerade weil das Singen und Sagen eine „dem Evangelium auf den Leib zugeschnittene Form seiner Erscheinungsweise“ ist, kann nicht gelten, was Block nur eine Seite weiter ausführt: „Obwohl die Glaubenslehre auseinanderführt, vermag die Glaubensübung unter Musik und Gesang zusammenzuführen“ (S.27).

An dieser Stelle ist eine grundlegende Kritik anzubringen. Geht es dem Autor gerade darum, die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden und vielmehr das Wort im Gesang als „Subjekt der Verstehensbewegung“ aufzuweisen, das den Menschen auslegt, so ist dieser Vorgang doch nicht abstrakt zu fassen, sondern auf das fleischgewordene Wort, nämlich Christus selbst zu gründen. Daher kann die Gestalt nicht vom Gehalt des Wortes getrennt werden. Die reformatorische Hermeneutik läßt sich nicht als Verstehensvorgang fassen, abgesehen von seinem Inhalt, sondern sie führt aus der Fülle des Wortes als Anspruch und Zuspruch in die Gegenwart des auferstandenen Christus. Letztendlich soll durch das Singen und Sagen nichts anderes geschehen als die Rechtfertigung des Sünders.

Dieses Ziel kommt zwar immer wieder einmal in den Blick; entschwindet aber auch wieder, indem das Wortgeschehen von seinem Inhalt abstrahiert wird. So wird zwar in erhellender Weise Luthers Wortbegriff, sein Musikverstehen und seine Musikkritik dargestellt. Dieser Abschnitt wird mit einem Zitat von Vilmos Vajta beendet: „Das Wort kann nicht von einem Punkt außerhalb des Wortes her betrachtet werden... Wenn Luther den Wunsch ausdrückt, das Wort möchte im Gottesdienst wieder ‚ym schwang‘ gehen, so schließt das in sich, daß Christi Kampf durch das Wort auch den Gottesdienst prägen soll.“ Es bleibt dann aber nicht zu verstehen, warum Block das von Christus und seinem Kampf her gefüllte Wort entleert und auf die Person des Hörenden hin umbiegt: „Erst am Ausleger zeigt sich, was der Glaube und was das Wort ist und wirkt. Solch ein Glaubens- und Wortverstehen sieht nicht ab von der Person des Verstehenden“ (S.68).

Ist der Aufweis zwar richtig, daß „die historisch-kritisch arbeitende Hymnologie hermeneutisch einseitig bleibt“ (S.69), so genügt es nicht, dem „das gesungene Wort als Subjekt des Verstehens“ entgegenzustellen. Wird dieses Wort nicht inhaltlich mit Jesus Christus identifiziert, bleibt auch diese Hermeneutik einseitig. Dem Fragen nach der Konjunktion, nach dem Treffpunkt von Hymnologie und Hermeneutik, von Singen und Verstehen ist nicht allein mit

dem „gesungenen Wort“ zu begegnen. Nicht ein hermeneutischer Raum ist zu öffnen, sondern das in diesen Raum ergehende konkrete, inhaltliche Wort, das fleischgewordene Wort, das Christus ist, dies ist zu singen und zu sagen.

Der zweite Hauptteil stellt das Phänomen des gesungenen Wortes in den Mittelpunkt, das am Ort des Psalters aufgesucht wird. Luthers Schriftverstehen wird anhand des Umgangs mit dem Psalter verdeutlicht. Dabei wird ein Schwerpunkt auf den Psalter als Ort des Hörens und als Ort der Affekte gelegt. Unter dem gesungenen Wort vollzieht sich ein Bewegtwerden des Auslegers und ein Zu-Herzen-Gehen des Psalmgehalts.

Der letzte Hauptteil versucht eine hermeneutische Hymnologie zu entwerfen. Die erarbeiteten historischen und hermeneutischen Grundlagen werden auf das Verhältnis von Hymnologie und Hermeneutik bezogen und mit der Praktischen Theologie und dem Gottesdienst in Beziehung gesetzt.

Dabei kommt der Hermeneutik in der Hymnologie die Aufgabe zu, der Wirkungsmächtigkeit des gesungenen Wortes nachzugehen. Es wird Wert gelegt auf die Korrespondenz von Sinngehalt und Sinngestalt unter Gesang und Musik. Die dem gesungenen Wort angemessene Verstehensmethode geht von einer Verstehensbewegung aus, die das gesungene Wort als gebendes Wort und den Ausleger als empfangenden Hörer ernst nimmt. Der Horizont einer solchen hermeneutischen Theologie wird wie folgt umschrieben: Es geht darum, „ob der Mensch im Ergreifen von Sprache, im Sprechen, sich als Autor seines Seins versteht; oder ob der Mensch von Sprache ergriffen, im Hören, seine Autorschaft preisgibt um eines ursprünglichen Seins willen, das ihm zuvor- und zugrundeliegt und im Angesprochensein durch Sprache erscheint“ (S.218).

Was hier in abstrakter Form, nämlich vom Inhalt, Jesus Christus, losgelöst, formuliert ist, ist recht verstanden allerdings eine immens wichtige Anfrage an die heutige Theologie und Hermeneutik. Wird doch immerhin andeutungsweise auf den letzten Seiten des Buches darauf hingewiesen, daß der dichteste Kreuzpunkt dieser Relationalität „mit Christus bezeichnet“ ist (S.220), ja „daß das gesungene Wort eine Verstehensbewegung ist, die den biblischen Sachgehalt auszutragen vermag“, die theologisch gesprochen Rechtfertigung des Sünders heißt. Wird die hier ausgeführte existentielle Hermeneutik auf Christus gegründet (also das konkrete Sein des auferstandenen Jesus Christus in den Blick genommen), dann steht man im Zentrum des Evangeliums: „Im Zugleich des Wortes als Gesang (vox) und des Gesanges als Wort (verbum) liegt die Situation des Wortes als eines verbum efficax (wirksames Wort). Das gesungene Wort ist Situation eines Verstehens, das zugleich ein Ergehen am Ausleger ist. Im Zugleich des Wortes als Gesang (signum) und des Gesanges als Wort (res) liegen Gestalt und Gehalt der Theologie ineinander“ (S.221). Mit schlichteren Worten gesagt: Im Singen und Sagen des Evangeliums vollzieht sich die Rechtfertigung des Sünders! Das als Grundstruktur unseres Verstehens und der ganzen Theologie zu entdecken, dem kann vielleicht das „gesungene Wort“ in elementarer Weise dienen. In diesem Sinn ist dem Buch eine weite Verbreitung

zu wünschen, insbesondere dort, wo man immer noch in historisch-kritischer Weise der Scheidekunst zwischen Gehalt und Gestalt nachgeht.

Andreas Eisen

Hans Apel, Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen, Brunnen Verlag, Gießen-Basel 2003, ISBN 3-7655-1845-X, 224 S., 14,95 €.

Der ehemalige Bundesverteidigungsminister Hans Apel (SPD), Jahrgang 1932, 1999 aus der Nordelbischen Landeskirche aus- und in die SELK eingetreten, legt ein schwieriges Buch vor.

In elf Hauptkapiteln beschreibt er aus der Perspektive eigenen Erlebens, vor allem aber unter Verwendung von EKD-Texten, Kirchenstatistiken und Umfrageergebnissen den theologisch-ethischen Niedergang der deutschen Landeskirchen. Inhaltliche Schwerpunkte setzt er bei der feministischen Theologie, der Ehe und „anderen Partnerschaften“, dem modernen Pfarrerbild in Selbst- und Fremdwahrnehmung, aber auch beim Verhältnis von Kirche und Staat, bei der Frage der Kirchenfinanzierung, der Friedenspolitik und der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung.

Für Apel geht es in der Kirche um die Grundentscheidung: „Soll die Bindung an die Bibel in Fragen des Glaubens und der Lebensführung die Basis für den Weg der Kirche sein, oder soll die selektive Textauswahl und die individuelle Interpretation und damit die Pluralisierung unserer Glaubensbasis an ihre Stelle treten?“ (S.79) Apel ist der Überzeugung, daß diese Grundentscheidung in der EKD längst getroffen sei. Die Eindeutigkeit des Bekenntnisses der Landeskirchen sei „nur auf dem Papier gegeben“, die Ordinationsverpflichtung der Pfarrer auf die jeweiligen Bekenntnisse seien „nur noch historischer Schnick-Schnack“ (S.85), ansonsten sei „der Pluralismus in der heutigen Volkskirche in ethischen und theologischen Fragen nahezu grenzenlos“ (S.80). Historisch legt Apel den Beginn dieser Geschichte des Niedergangs in die Zeit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, wobei er der römischen Kirche bescheinigt, daß sie im Unterschied zu den „protestantischen Kirchen“ (S.77) diesen Prozeß unter Kontrolle halten konnte.

Diesen, freilich nicht neuen Erkenntnissen kann man sicher zustimmen. Apels Kritik am Zustand der EKD und ihrer Gliedkirchen, plastisch und drastisch an einer Fülle von Einzelbeispielen veranschaulicht, ist nicht aus der Luft gegriffen und beschreibt zumindest *auch* eine erfahrbare Wirklichkeit der Volkskirche.

Schwierig ist das Buch dennoch: Apel beschreibt, manchmal zutreffend, manchmal sehr einseitig, setzt zur kritischen Analyse an und bleibt dann vielfach in unbeantworteten Fragen stecken, wo der Leser Antworten und Perspektiven erhofft. In einem „Epilog“ möchte Apel dieses offenbar auch von ihm selbst erkannte Defizit ausgleichen, kommt aber auch in seinem „10-

Punkte-Programm“ über allgemeine Appelle nicht hinaus. Nachdem auf 215 Seiten einigermaßen überzeugend und niederschmetternd dargelegt wurde, daß die Volkskirche eigentlich nicht mehr zu retten sei, weil sie in den geistlichen Fundamenten zerstört ist, erscheinen die zehn Punkte allenfalls als utopischer Traum ohne Chance auf auch nur ansatzweise Umsetzung. „Und so träume ich einen Traum“, leitet Apel seinen Forderungskatalog daher wohl auch ein (S.216).

Wer erwartet, daß die SELK („Freikirche“, wie Apel sich ausdrückt) aus der Sicht des Autors nun als überzeugende und empfehlenswerte Alternative dargestellt wird, sieht sich enttäuscht.

Als eigenständiges Unterkapitel verhandelt Apel die „Freikirchen“ unter der Hauptüberschrift „Kirchensteuern“ und siedelt sie damit vorwiegend im Bereich alternativer Finanzierung an.

Und auch hier wird mit kritischen Nachfragen nicht gespart: Ergibt sich aus der kirchensteuerfreien Finanzierung nicht sofort das Problem der Abhängigkeit von Pastoren und Gemeinden gegenüber einzelnen Großfinanciers? „Was macht eine Freikirche, wenn sie von einem ihrer Mitglieder pro Jahr viele Hunderttausende erhält, der seine Millionen als einer der größten Sexanbieter verdient? (...) Pecunia non olet“ (S.136).

Als geistliche Alternative tauchen die Freikirchen denn auch allenfalls als Notlösung auf, als Asyl, das die Heimat nicht ersetzen kann. „Die deutschen Freikirchen sind keine echte Alternative. Zwar können die landeskirchlichen Gemeinden viel von ihnen lernen. Ihre Rolle ist für das Christentum in Deutschland unverzichtbar. Doch die uns drohende evangelische Wüste können sie nicht bewässern und wieder fruchtbar machen“ (S.215).

Schwierig, weil zwiespältig wie manches andere in diesem Buch auch, ist Apels Kommentierung des Themas „Frauenordination“, immerhin als erstes Stichwort unter der Hauptüberschrift „Feministische Theologie“ zu finden. „Ich bin für die Frauenordination“ (S.161), bekennt Apel ganz klar und es „war und bleibt richtig, den Frauen im Bereich der EKD den Zugang zum Beruf des Pfarrers geöffnet zu haben“ (S.163).

1. Korinther 14, 34 zitiert er und dazu auch aus einer „Stellungnahme der SELK aus dem Jahre 2000“, deren Quelle nicht nachvollziehbar nachgewiesen wird, in der es u.a. heißt: „Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche widerspricht dem gesamtbiblischen Zeugnis. (...) Die Kirche hat nicht die Freiheit, hier von der neutestamentlichen Ordnung abzuweichen“ (S.161).

Apels Kommentar dazu: „Ich kann (damit) wenig anfangen“ (S.161).

Die Antwort auf die Frage, wie diese Ansichten mit seiner durchaus zutreffenden Einschätzung des Grundproblems der Landeskirchen in Einklang zu bringen ist, nach der „selektive Textauswahl und deren individuelle Interpretation“ die Bindung der Kirche an die Heilige Schrift in Glaubens- und Lebensfragen zerstört und dem heutigen chaotischen Pluralismus die Tore geöffnet habe, bleibt Apel seinen Lesern schuldig.

Schwierig, weil selektiv und individuell interpretierend, ist das Buch auch in den Kapiteln, in denen sich Apel mit gesellschaftspolitischen Fragen und mit dem Verhältnis von Kirche und Staat auseinandersetzt.

In der die achtziger Jahre bewegenden Frage der Nachrüstung und Pershing II-Stationierung wirft er der EKD unprofessionelle und parteiische Einmischung in tagespolitische Fragen vor; das 1997 als gemeinsames Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegte Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ erscheint ihm dann „wenig eindrucksvoll“ und ist ihm zu allgemein (S.206). Für Apel ist es sogar „unverständlich, warum die beiden Großkirchen drei Jahre lang an einer gemeinsamen Position, für Solidarität und Gerechtigkeit arbeiten, um sie dann im Wahlkampf (sic?) in den Archiven ruhen zu lassen und sie keine Grundsatzpositionen formulieren“ (S.213).

Apel ist sich der Zwiespältigkeit seiner Aussagen wohl bewußt und benennt diese auch an einigen Stellen. Eine Auflösung im Sinne eindeutiger Kriterien für legitime bzw. illegitime kirchliche Einmischung in politische Fragen erfolgt freilich nicht. Es entsteht der Eindruck, daß das wesentliche Kriterium er selbst und seine persönliche Einschätzung der jeweiligen Situation im gesamtpolitischen Kontext ist.

Der Rezensent wird sich hüten, die EKD gegenüber Apels Kritik in Schutz zu nehmen. Es ist nicht „falsch“, was Apel schreibt, aber es ist undifferenziert und in manchen Punkten eklatant widersprüchlich, es ist humorlos, es fehlt sogar jene Prise bissiger Ironie, die andere Bücher des Genre „Volkskirchenkritik“ zumindest amüsant machen, es fehlen ermutigende und wegweisende Perspektiven und darum wird dieses Buch wirkungslos bleiben. Diejenigen, die noch eine Restidentifikation mit ihrer Landeskirche haben, werden sich im Zweifelsfall eher zum *advocatus diaboli* berufen fühlen, weil sie eben *auch* eine *andere* Wahrnehmung ihrer Kirche bzw. ihrer Ortsgemeinde haben, die sie noch darin aushalten, beten und arbeiten läßt.

Diejenigen, die der Landeskirche den Rücken gekehrt haben, kennen die von Apel beschriebenen Skandalgeschichten zur Genüge und haben daraus bereits ihre Konsequenzen gezogen. An wen also richtet sich dieses Buch? An die Kirchenleitungen? Der Chefredakteur einer landeskirchlichen Kirchenzeitung bucht Apels Buch mit dem Satz ab: „Der Autor ist jedoch wohl eher nicht der Mann, der auf der Seite der Beklagten allzu ernst genommen wird. Denn er gehört ihr gar nicht mehr an.“

Eine „Volkskirche ohne Volk“ wird es so bald nicht geben. Das hängt, und darin ist Apel zuzustimmen, schon allein damit zusammen, daß sich die Landeskirchen bereits so lange und so erfolgreich um Zeitgeist und „mainstream“ bemühen, daß die entkirchlichten Karteimitglieder gar keine Reibungspunkte erkennen können, an denen es zum Konflikt mit der Volkskirche und in dessen Folge zum Austritt kommen könnte.

Vorläufig wird es also beim status quo bleiben und anstelle einer Volkskirche ohne Volk gibt es nur eine Volkskirche ohne Apel.

Gert Kelter

Ernst Dammann, Menschen an meinem Lebensweg, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen 2002, ISBN 3-86147-238-4, 449 S., 22,- €.

Im zehnten Lebensjahrzehnt stehend hielt Ernst Dammann (1904-2003), bekannter Afrikanist und Theologe, Rückschau auf sein Leben. Wer auf solch lange Zeit eines Gelehrtenlebens zurückschauen kann, der weiß freilich etwas zu erzählen, umspannt diese Autobiographie doch das ganze 20. Jahrhundert mit seinen gravierenden politischen Umbrüchen, die der Verfasser erlebt hat, und den sich abwechselnden theologischen Strömungen. Dammann, noch in der Kaiserzeit geboren, verschweigt nicht seine Vorliebe für eine parlamentarische Monarchie und macht aus seiner politisch konservativen, patriotischen Haltung während des ganzen Buches kein Hehl. Wohl tauchen die großen politischen und theologischen Linien auf und werden vom Verfasser auch nie aus den Augen verloren, aber sein Interesse, ja seine Liebe gilt, wie der Buchtitel zeigt, in erster Linie den Menschen an seinem Lebensweg, denen, die auf seine Entwicklung Einfluß genommen haben, mit denen er zusammenarbeitete usw. Das sind bekannte Personen, wie etwa seine Marburger Professorenkollegen an der dortigen theologischen Fakultät in den 60er und zu Beginn der 70er Jahre, zu denen er menschlich ein gutes Verhältnis hatte, als konservativer Theologe sich aber freilich theologisch von den damals vertretenen Bultmann-Schülern, etwa Ernst Fuchs, abgrenzen mußte. Oder da ist seine Bekanntschaft mit dem bekannten Politiker Kai-Uwe von Hassel, der über Jahre Bundestagspräsident war. Aber über all den großen und bekannten Personen vergißt Ernst Dammann nicht die vielen unbekanntenen Persönlichkeiten an seinem Lebensweg, die ihm begegnet sind und ihn begleitet haben. Da sind seine früh verstorbene Mutter, Verwandte und Bekannte, Pastoren, einfache Leute aus Kirche und Gemeinschaft, die zu seinem Werdegang und zur Reifung seines Glaubens beigetragen haben. Ihnen verdankt er es mit, daß in den Turbulenzen, in der Konfrontation mit dem theologischen Liberalismus, ihm Anfechtungen, die zum Zerbruch des Glaubens hätten führen können, was bei so manchem vorkam, erspart geblieben sind. Und er erwähnt seine Frau, mit der er mehr als sechzig Jahre verheiratet sein konnte, die ihm in all dieser Zeit eine treue Wegbegleiterin war und mit ihrem Einsatz so manche Hilfskraft ersetzte.

Theologischem Liberalismus gegenüber war Ernst Dammann immer abgeneigt. Die Inspiration der Heiligen Schrift stand für ihn fest; indiskutabel war für ihn die Infragestellung der Heilstatsachen; gleichwohl sprach er sich gegen die Vorstellung einer Verbalinspiration aus; damit werde die Intention der Hei-

ligen Schrift verkannt. „Die Bibel ist ein Buch, um Glauben zu wecken und zu bewahren, nicht aber um naturwissenschaftliche oder weltgeschichtliche Kenntnisse zu vermitteln“ (S.440), weshalb „hinsichtlich der irdischen Dinge ... die Freiheit“ gegeben sei, „eigene Gedanken zu entwickeln“ (S.441). Eine dezidiert lutherische Sicht hat Ernst Dammann vertreten. In dieser sah er das biblische Anliegen vertreten, wohl wissend, daß Gott auch in anderen Konfessionen wirkt.

Nun sollen aber auch noch die wichtigsten Lebensstationen des Afrikanisten und Theologen Ernst Dammann genannt werden. Kindheit und Jugend, sowie die lange Zeit als Emeritus verbrachte er in Pinneberg bei Hamburg. Auf das Abitur in Hamburg-Altona folgten das Studium von evangelischer Theologie und Orientalistik in Kiel, Hamburg und Berlin. In den Jahren 1927-1930 nahm er einen Lehrauftrag für Hebräisch an der Universität Kiel wahr und ab 1930 war er wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Seminar für afrikanische und Südseesprachen in Hamburg. In dieser Zeit erfolgte auch seine Ordination, die ihm die Ausübung eines ehrenamtlichen Pfarrdienstes ermöglichte. In den Jahren 1933-1937 war er im Missionsdienst in Tanga (Ostafrika). Nachdem er 1937 wieder zurückgekehrt war, habilitierte er sich 1939 in Hamburg in Afrikanistik. Auf seinen Kriegsdienst in Dänemark und Tunesien folgte 1943-1946 Gefangenschaft in den Vereinigten Staaten (Lagerpfarrer) und bis 1948 in England als Lehrer und Leiter der Theologischen Schule für deutsche Kriegsgefangene in Norton. Seiner Tätigkeit als außerplanmäßiger Professor für Afrikanistik in Hamburg (ab 1949), während der er mit der damaligen Mission Evangelisch-Lutherischer Freikirchen in Bleckmar in Verbindung kam, folgte 1957 die Berufung als „Professor mit Lehrstuhl“ für Afrikanistik an die Humboldt-Universität in Ost-Berlin. Fünf Jahre später, 1962, wurde er als Professor für Religionsgeschichte nach Marburg berufen. In seine Marburger Zeit fielen auch die für Universität, Politik und Gesellschaft turbulenten Jahre (1968ff). Der Zeit der Studentenrevolte hat er in seinem Buch ein ausführliches Kapitel gewidmet (S.323-345). Sein Abschied von der Universität Marburg 1973 und seine Übersiedlung nach Pinneberg bedeuteten keinen Rückzug in einen wissenschaftlich untätigen Ruhestand. Bis 1985 hielt er noch regelmäßige Blockunterricht in Marburg. Darüber hinaus nahm er in seinem recht tätigen Ruhestand Lehraufträge in Hamburg, Bremen und Bayreuth wahr, zudem Vortrags- und Studienreisen in Europa und Afrika. Der bis ins zehnte Lebensjahrzehnt rüstige Ernst Dammann hat nebenamtlich und ehrenamtlich eine Reihe von Aufgaben wahrgenommen: in den 50er Jahren war er Präsident der Berliner Mission, zeitweilig Dozent an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel, Mitarbeiter in Gremien der Landeskirchen und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) und ihrer Lutherischen Kirchenmission in Bleckmar. Als Hochschullehrer hat er sich gegen die Ordination von Frauen zum Pastorenamt deutlich ausgesprochen, weil sie ihm mit dem Zeugnis der Schrift nicht vereinbar erscheint, deshalb aber nicht die Lan-

deskirche offiziell verlassen, im Gegensatz zu seiner Frau, die auch formell Kirchenglied der SELK wurde.

Da die Autobiographie Ernst Dammanns das ganze 20. Jahrhundert umfaßt, ist sie ein wichtiger Beitrag zur politischen und kirchlichen Zeitgeschichte. Aber sie ist auch ein Beispiel, wie Gott beruft, führt und bewahrt. Sie ist mehr als ein Beitrag zur Zeitgeschichte. Sie ist das Zeugnis eines von Gott Berufenen und Ergriffenen, der seine Begabung, sein Wissen und seine Arbeitskraft in den Zeugendienst dessen stellte, der ihn berufen hat. Trotz aller Kritik an kirchlichen Mißständen, die durchaus, vor allem auf den hinteren Seiten Erwähnung finden, spürt der Leser, wie es Kritik aus Liebe ist und nicht der Richtgeist eines Besserwissers und ungeistlichen Beckmessers. Er hat die Gewißheit, daß Gott durch seinen Heiligen Geist, auch und immer noch, in dieser Kirche wirkt.

Dieses Lebenszeugnis des geistlich geprägten Afrikanisten und Theologen Ernst Dammann verdient weite Beachtung. Wenn das Augsburger Bekenntnis (Art. 21, Vom Dienst der Heiligen) davon schreibt, es gebe Menschen, von deren Leben Orientierung ausgehen könne („Vom Heiligendienst wird von den Unseren so gelehrt, daß man der Heiligen gedenken soll, damit wir unseren Glauben stärken, wenn wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und auch wie ihnen durch den Glauben geholfen worden ist; außerdem soll man sich an ihren guten Werken ein Beispiel nehmen...“, Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB-Siebenstern 1289, Gütersloh 1986, S. 79), dann weist die Person Ernst Dammanns nach dieser Autobiographie nach Meinung des Rezensenten in diese Richtung. Für Christen hat er vorbildhaft gelebt, so der Eindruck des dankbaren Rezensenten, der gepackt von diesem zeugnishaften Bericht, keinen Tag verstreichen ließ, ohne in seiner Freizeit darin mit großem Gewinn gelesen zu haben.

Walter Rominger

Michael W. Lippold, Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland. Sachstandsbericht und kritische Würdigung aus theologisch-ethischer Perspektive, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, ISBN 3-374-01831-9, 508 S., 44,- €.

Diese Leipziger Dissertation bietet eine „Bestandsaufnahme dominierender Meinungen und Argumente“, die vor allem mit der im Zuge der Vereinigung beider deutscher Staaten notwendig gewordenen Neuregelung des § 218 die Diskussion bestimmten. Grundlage der Untersuchung ist die Annahme, daß sich abstrakt normorientierte ethisch-theologische Aussagen in zunehmendem Kontrast zur Realität befinden und zudem im konkreten Konfliktfall als wenig hilfreich erweisen. Christliche Ethik muß aus dem Leben heraus entstehen. Der Verfasser will mit seiner Studie diejenige Tendenz bekräftigen, in der ethische Überlegungen nicht mehr nur normorientiert, sondern themenspezifisch und erfahrungsbezogen erfolgen. Lippold verfolgt eine vorwiegend deskripti-

ve Herangehensweise und verbindet diese mit einer argumentativen Gegenüberstellung von Abtreibungsgegnern und von zu dieser Frage eine – so Lippold – differenziertere Haltung einnehmenden Personengruppen. Gegen eine verfehlte Emotionalisierung möchte er zur „Versachlichung“ der Diskussion beitragen und dabei neben den theologischen auch juristische, physische und psychische Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs einbeziehen. In einem ersten Teil geht es um den Abbruch als gesellschaftliches Phänomen. Sehr ausführlich widmet Lippold sich dann der Rolle des Strafrechts in der Diskussion, wobei hier insbesondere die Gegenüberstellung der bundesrepublikanischen „Indikationenregelung“ und der Fristenlösung in der DDR im Blickpunkt steht. In einem dritten Teil („Weitere Argumente in der Abtreibungsdebatte“) geht es um die Bewertung möglicher Alternativen zum Abbruch (Empfängnisverhütung, materielle Hilfen; Vermeidung von Spätfolgen; Adoption), bevor der Verfasser sich im vierten Teil der Frage nach dem Lebensbeginn und ihrer Relevanz für den Lebensschutz zuwendet. Lippold schließt mit einer Erörterung der Schwangerschaft und des Abbruchs aus theologisch-ethischer Sicht.

Lippolds Werk zielt in allen seinen Teilen darauf, die Abtreibungsdebatte aus der seiner Ansicht nach verfehlten Polarisierung zwischen Lebensrecht hier und Selbstbestimmungsrecht dort zu befreien. Dabei gesteht er zu, der Lebensschutz für das Kind sei „unumstritten“. Dies wird freilich sogleich unterlaufen, indem Lippold den „neuen Ansatz“ vertritt, das Kind sei nicht vor der Mutter, sondern nur mit der Mutter zu schützen, und indem er darauf hinweist, der Beginn menschlichen Lebens sei ebenso umstritten wie die Wertmaßstäbe, nach denen dann zu entscheiden sei. In einem Abriss referiert Lippold die Geschichte des Abtreibungsverbots, die primär aus feministischer Perspektive wiedergegeben wird. Insbesondere die römisch-katholische Kirche, aber auch „sogenannte Lebensschützer“ von anderen Kirchen kommen von Anfang an schlecht weg, erweisen sie sich doch durchweg als unsensibel und einer männlichen Perspektive verhaftet. Die Verlautbarungen der Kirchen gegen die Abtreibung erweisen sich nach Lippold immer wieder als unplausibel. Dem gegenüber hält er sich lieber an Volkes Stimme, das insofern die rechte Balance hält, als es die Schutzansprüche Ungeborener nur bedingt anerkennt und die Entscheidungsfreiheit der Frau nur begrenzt wünscht. Die Entscheidung über die Beendigung oder das Austragen der Schwangerschaft soll als alleinige Gewissensentscheidung der Frau akzeptiert werden. Das Tötungsverbot darf nicht als Gebärpflicht interpretiert werden. Ja, es erscheint „geboten, die emotional, sprachlich und rechtlich offenkundige Wertdifferenz zwischen geborenem und ungeborenem Leben nachhaltig hervorzuheben, zumal diese tatsächlich einen gewichtigen Einwand gegen ein absolut gesetztes Tötungsverbot darstellt“ (95). Ausdrücklich verweist Lippold immer wieder auf – auch kirchlicherseits geduldete – andere Ausnahmen vom Tötungsverbot etwa im Krieg. Freilich unterschlägt er dabei regelmäßig, daß das staatliche Gewaltmonopol nicht „privatisiert“ werden kann und darf, wenn es nicht zur Anarchie

kommen soll. Immer wieder beklagt Lippold, daß sich vorwiegend Männer für eine Aufrechterhaltung der Strafandrohung bei Abtreibungen einsetzen. Nicht nur an diesen Stellen wundert man sich darüber, daß Lippold das Buch von Karin Struck (einer Frau!) „Ich sehe mein Kind im Traum. Plädoyer gegen die Abtreibung“ (Ullstein Verlag 1992) in seinem Werk überhaupt nicht erwähnt. Eine erschöpfende Darstellung der deutschen Debatte über den Schwangerschaftsabbruch kommt um die Stimme von Frau Struck nicht herum. Aber daß eine Frau so ganz anders denkt als der männliche Vorkämpfer für das vermeintliche Frauenrecht auf Abtreibung, das paßt natürlich nicht ins Konzept. Fast keine der so sensibel vorgetragenen Thesen und Überzeugungen Lippolds hat vor dem erfahrungs- und lebensgesättigten Buch von Struck Bestand! Auch das „Lebensschützerargument“, das Gesetz schütze die Frau nicht vor einem durch den Partner aufgenötigten Abbruch, wird von Lippold mit einem hohen Grad an „Sensibilität“ entkräftet, wenn er zustimmend zitiert: „Kaum eine Frau wird ihren Geliebten, Ehemann oder Vater anzeigen, geht es ihr bei einer Abtreibung doch häufig auch darum, eine harmonische Beziehung zu diesen Männern zu bewahren“ (122).

Erschütternd ist Lippolds Beschreibung der Verhältnisse in der DDR, wo die Auswirkungen der Liberalisierung der Abtreibung auf das Rechtsbewußtsein unübersehbar waren, wenn „Abtreiben“ „für viele Frauen wie der Gang zum Friseur“ war (209). Offen gesprochen werden konnte von ärztlicher Seite aus erst im letzten Jahr der DDR, als es aus einem jungen Arzt herausbrach: „aber an drei Tagen bis zu 20 Unterbrechungen, da wird man verrückt. Im Prinzip tötet man jedesmal eine Schulklasse“ (217).

Da sich nun aber weder die Indikationenlösung (BRD) noch die Fristenlösung (DDR) wirklich bewährt hätten, sieht Lippold in der Gesetzgebung von 1995 mit dem Beratungskonzept eine gelungene Synthese. Dabei ignoriert er völlig die Schwächen und Ungereimtheiten dieses Konzepts, das auf eine verpflichtende Beratung zum Lebensschutz des Kindes gerade verzichtet. Auch die vom Bundesverfassungsgericht dem Gesetzgeber auferlegte Prüfungs- und Nachbesserungspflicht wird ignoriert, wenn Lippold meint, das Gesetz von 1995 habe zum Rechtsfrieden beigetragen und daher gute Aussichten, langfristig in Geltung zu bleiben. Geradezu triumphalistisch freut sich der Autor darüber, daß Verfassungsgericht und Gesetzgeber den kirchlichen Kritikern an der Letztverantwortung der Frau nicht gefolgt sind. Im Grunde ist Lippolds Buch eine einzige Apologie dieser Letztverantwortung der Schwangeren gegen die – nicht nur – kirchlichen Kritiker. Die Hinweise auf Empfängnisverhütung, Adoption, Spätfolgen einer Abtreibung seien zwar zu berücksichtigen, dürften aber nicht argumentativ geltend gemacht werden. Auch hier bekommt vor allem Rom wieder eine Breitseite, wenn es heißt, die Abqualifizierung von vor- und außerehelichem Verkehr als unwürdig sei nicht hinnehmbar (244f). Immer wieder wird den Lebensschützern von Lippold eine niedere Gesinnung unterstellt. Das Interesse an der Frau auf seiten derer, die auf die möglichen Spät-

folgen der Abtreibung hinweisen, sei nur „vorgeschoben“, „um für den Schutz des ungeborenen Lebens einzutreten“ (270). Hinter den vor den Spätfolgen warnenden Hinweisen des Dresdner Gynäkologen Siegfried Hummel vermutet Lippold eine „ideologische, abtreibungsfeindliche Intention“ (273). Auch zu solchen Behauptungen und Vermutungen des Mannes Lippold sei nachdrücklich auf das Buch von Frau Karin Struck verwiesen.

Was die Frage nach dem Beginn schutzwürdigen menschlichen Lebens betrifft, so betont Lippold immer wieder den beträchtlichen Unterschied zwischen geborenem und ungeborenem Leben. Der vorgeburtliche Beginn der Persönlichkeit des Menschen ist nicht eindeutig zu bestimmen. Begründungspflichtig ist daher derjenige „der das Person-Sein des Embryos und daraus abzuleitende Rechte postuliert“ (323). Auf „die instrumentalisierte Verwendung von Begriffen wie Individuum oder Person in der Abtreibungsdebatte“ sollte daher verzichtet werden (325). Umgekehrt leitet Lippold nun von der hohen Anzahl der Spontanaborte die Fragwürdigkeit der Behauptung ab, daß das Leben eines Menschen mit der Befruchtung beginne. Nicht nur hier möchte man fragen, was für eine Logik dem zugrunde liegt. Denn auch Erwachsene sterben spontan, ohne Fremdeinwirkung, woraus sich keinesfalls ein Recht ableiten läßt, solches Sterben absichtlich auslösen zu dürfen. Zusammenfassend kann Lippold feststellen, für die Problematik des Lebensschutzes sei die Fragestellung des Lebensbeginns überholt (345f). Auch die Debatte darüber sei eine männliche Domäne ohne ausreichende praktische Rückbindung und Einbeziehung der betroffenen Frauen. Darum ist „mit guten Gründen von einem abgestuften rechtlichen Schutz werdenden Lebens auszugehen“ (347). Sein Stufenmodell „stetig wachsenden Schutzes ungeborenen Lebens“ sieht Lippold „in der gegenwärtigen Abtreibungsgesetzgebung quasi festgeschrieben“ (348), auch wenn der Abbruch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1995 während der gesamten Schwangerschaft als Unrecht anzusehen ist. Auch das Embryonenschutzgesetz darf nicht gegen das Recht auf Abtreibung ausgespielt werden, denn hier ist die Betroffenheit der Frau der ausschlaggebende Gesichtspunkt. Wer daher die Forderung nach Gleichbehandlung der Embryonen im Mutterleib mit denen *in vitro* erhebt, mißachtet die Würde der Frau (369).

Biblisch gesehen ist nach Lippold die Liebe als entscheidender Maßstab gegen eine gesetzliche Ordnungsethik geltend zu machen. Auch hier verweist Lippold auf die vielen Spontanaborte, die es unplausibel machen, jedes Leben als Gabe Gottes anzusehen. In Analogie zum Stufenmodell heißt es: „So ist das Wirken Gottes bei einer Schwangerschaft meines Erachtens recht verstanden, wenn es als Angebot aufgefaßt wird, das mit dessen Dauer immer verpflichtender wird, bis es eigentlich nicht mehr ausgeschlagen werden kann“ (389). Lippold plädiert daher für eine Verantwortungsethik, in der es möglich ist, unter situationsbedingter Relativierung bestimmter Normen der Vielschichtigkeit menschlicher Konflikte Rechnung zu tragen. Davon verspricht er sich größtmögliche gesellschaftliche Akzeptanz. Die Güterabwägung ist allein von der

Frau vorzunehmen, wobei weder ihr noch dem Partner Verantwortungslosigkeit vorgeworfen werden sollte. Gerade wegen der intensiven Verbundenheit zwischen Mutter und Kind ist das Ja der Frau zum Kind nicht erzwingbar, die ihre bedrohte Lebensperspektive gewissenhaft gegenüber dem Lebensrecht des Kindes abzuwägen hat. Zustimmend zitiert Lippold: „Denn die Abhängigkeit des ungeborenen Lebens vom Leben der Mutter ist der eigentlich legitimatorische Grund des mütterlichen Verfügungsrechtes“ (433). Erst die Respektierung der Gewissensentscheidung gibt der Frau ihre Würde und ihr Recht. Daß das Recht des anderen die Grenze des Gewissens markiert, gilt hier nicht, denn es handelt sich ja nicht um einen anderen Menschen, sondern um ein Wesen, das seine Existenz der Schwangeren verdankt (438f). Zum Schluß behandelt Lippold das unausweichliche Problem der Schuld. Gegen den „traditionellen“ Ruf zur Umkehr an den einzelnen Menschen wird unter Berufung auf Joh. 8,3-11 die Rede von einer allgemeinen Schuldverflochtenheit aller betont. In diesem Zusammenhang polemisiert Lippold weiter gegen zynische und unchristliche Gesetze, gegen die Kirchen bzw. Kirchenleute, die sich nur um die ungeborenen Kinder, nicht aber um die geborenen kümmern. Die unteilbare Verantwortung der Frau darf nicht von Leuten angetastet werden, die die Frau auf ein fötales Versorgungssystem reduzieren wollen. So ist und bleibt die Fristenregelung mit Beratungspflicht die einzig tragbare Lösung des Schwangerschaftskonflikts, die den Entwicklungszustand des Embryos und die Statusdifferenz zwischen geborenem und ungeborenem Leben berücksichtigt und dabei zugleich „im Empfinden weiter Teile der Bevölkerung tief verwurzelt ist“ (459).

Klarer und deutlicher könnte die kirchlich-theologische Anpassung an die Normativität des Faktischen in Politik und Gesellschaft nicht vollzogen werden als in diesem Buch Lippolds. Die kritische Kraft richtet sich allein gegen die aus Lippolds Sicht „fundamentalistischen“ Außenseiter Roms und evangelischer Randgruppen. Die Gesellschaft aber wird in ihrem Empfinden bestätigt und theologisch gerechtfertigt. Man wird davon ausgehen können, daß Michael W. Lippold den sogenannten Mainstream des deutschen Protestantismus repräsentiert. Zugleich wird deutlich, daß dieser tatsächlich ebenso wie die Abtreibungsdebatte seit der Wiedervereinigung verstärkt in eine bestimmte Richtung treibt. Die Abbildung auf der ersten Umschlagseite von Lippolds Buch ist übernommen von Friedrich Wolfs Pro-Abtreibungsdrama „Cyankali“ aus dem Jahr 1929. Friedrich Wolf ist der Vater von Markus (Mischa) Wolf, einer der Größen der späten DDR, der nach der Wende zum Star im Westen wurde. So gibt Lippold durch diese zitierte Abbildung einen Hinweis auf die Ahnenreihe des heutigen Abtreibungsrechtes und seiner protestantischen Apologeten. Die Fristenlösung von 1995 ist trotz Beratungspflicht, die keine ist, ein später Sieg der DDR. Daß dieser nach dem Willen deutscher Politiker nicht der einzige bleiben soll, zeigt die unsinnige Zuflucht zur Ganztageschule als vermeintliche Lösung einer Vielzahl deutscher Probleme. Das Buch von Lippold ist je-

denfalls in diesem Zusammenhang mit Gewinn zu lesen. Man verliert durch die Lektüre viele Illusionen.

Armin Wenz

Johann Anselm Steiger (Hg.), Bibliotheca Gerhardina, bearb. v. Alexander Bitzel und Ralf Georg Bogner u.a. (= *Doctrina et Pietas*; Abt. 1; Bd. 11; Bände 1-2); Verlag frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, ISBN 3-7728-2167-7; 1306 S. 25. Abb. Ln., 941,- €.

„Sieh in die Bibliothek eines Theologen und du weißt, was er denkt!“ – So oder so ähnlich sieht es doch zur Ehre, aber auch zur Unehre vieler Theologen aus, gibt es doch auch solche, die meinen, auf eine Bibliothek ganz verzichten zu können, oder solche, die in Büchern ganz versinken. Eine Bibliothek sagt Vieles über einen Theologen, vielleicht viel mehr als so manches veröffentlichte Werk. Insofern sind diese beiden Bände, die die Bibliothek Johann Gerhards (1582-1637) und seines Sohnes Johann Ernst Gerhard (1621-1668) „rekonstruieren“, ein tiefer Einblick in die Theologie derer, die hier sammelten und zusammenstellten. *Wie* sie dies taten (Aufbau der Bibliothek) ist ebenso wichtig und interessant, wie die Anzahl der Titel oder aber auch der Schwerpunkt dieser Titel, die unterschiedlichen Sprachen usw. Die Gerhards waren wahre „Büchnarren“, die sich eine der beachtlichsten Bibliotheken ihrer Zeit verschafften. „Mit vorliegendem Werk wird erstmals eine umfängliche theologische Gelehrtenbibliothek des nachreformatorischen Luthertums rekonstruiert. Diese Rekonstruktion erlaubt Einblicke in die theologischen, philosophischen, philologischen, naturwissenschaftlichen, juristischen und medizinischen Interessen ihrer Besitzer“, schreiben die Autoren Alexander Bitzel und Ralf Georg Bogner (S.1220).

Der Aufbau der alten Bibliothek (wie er noch aus alten Katalogen rekonstruiert werden kann) der mit verschiedensprachigen Bibelausgaben beginnt und mit Kommentaren fortfährt, zeigt, daß das Buch der Bücher für den Besitzer natürlich an erster Stelle stand. Danach kommen die Lexika und die Konkordanzen. Erst darauf folgen die Bücher verschiedenster Sprache, bis hin zum Chinesischen, Russischen oder Finnischen. Der Schwerpunkt liegt natürlich bei griechischen und lateinischen Schriftstellern heidnischer und christlicher Herkunft. Eine eigene Abteilung in Gerhards Bibliothek bilden die philosophischen Bücher, allen voran die Logik. Besonders stark vertreten sind Autoren und Verfasser wie Christoph Althofer, Friedrich Balduin, Johannes Brenz, Georg Calixtus, Martin Chemnitz, Sigismund Evenius, Georg Andreas Fabricius, Matthias Flacius, Johann Himmel, Jakob Martini, natürlich auch Balthasar Meisner, Nikolaus Selnecker und Johann Wiegand, besonders aber Johann Gerhard selbst, Martin Luther und Philipp Melancthon, aber auch Desiderius Erasmus.

Die Vielsprachigkeit (finnische, russische, italienische Titel usw.), die Breite der Themen und die Offenheit dieser Bibliothek auch für gegnerische und „heidnische“ Schriftsteller erstaunt bei einem universal gebildeten Theologen wie Johann Gerhard kaum. Die im Gothaer Schloß zu besichtigende „Bibliotheca Gerhardina“ – dort allerdings nicht separat untergebracht – ist eine Reise wert. Man kann sich die Fülle alter Schriften und Folianten vorlegen lassen, die alle als Zeichen einen charakteristischen roten „Vorderschnitt“ mit ausgespartem Herz zeigen. Dort wird man auch darüber informiert, daß diese Bibliothek durchaus nicht nur von Johann und Johann Ernst Gerhard gebraucht wurde, sondern allen Studenten offen stand, also tatsächlich eine „Gelehrten- und Leihbibliothek“ gewesen ist. Das war etwas Besonders, da sonst die Bücher „angekettet“ wurden und in der Bibliothek gelesen werden mußten (S.1208f; 1216). Da Gerhard schon wußte, daß manche Bücher den Weg nicht zurückfinden würden, drohte er den Ausleihern im EX LIBRIS kurzerhand für diesen Fall „Gottes Zorn“ an. „Bücherklau“ war auch damals nicht unbekannt (S.1209).

Daß hinter diesen beiden Bänden eine enorme Fleißarbeit steht, wird jedem gleich ersichtlich, der sie zur Hand nimmt. Die beiden schwergewichtigen Bände mit unterschiedlichsten, aber klar gegliederten Registern sind wohl kaum etwas für den privaten Gebrauch, sondern eher etwas für Bibliotheken, die allerdings auf diese beiden Bände nicht verzichten sollten. Gleichwohl ist hier Anlaß, auf die fast einmalige Gelegenheit hinzuweisen, die diese Bibliothek jedem bietet. Selbst den Nichttheologen wird diese Bibliothek beeindrucken, erst recht, wenn man sich auf den Weg nach Gotha macht. Für eine Besichtigung der Bibliothek oder einzelner Exemplare aus ihr, ist freilich eine Anmeldung nötig.

Thomas Junker

J.A. Steiger/P. Fiers (Hg.), Bibliographia Gerhardina (1601-2002). Verzeichnis der Druckschriften Johann Gerhards, sowie ihrer Neuausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen (= Doctrina et Pietas; I,9), Verlag frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, ISBN 3-7728-1930-3, 424 S., 21 Abb., 388,- €.

Was Menschen literarisch schaffen können, dafür haben wir in Martin Luther wohl weiterhin auf theologischen Gebiet das eindrucksvollste Zeugnis schon, wenn man nur die selbständigen Druckschriften für sich nimmt. Aber auch das „Werk“ Johann Gerhards, nun in seiner Bibliographie von Anselm Steiger zusammengestellt, ist eindrucksvoll und vielseitig. Das unzweifelhafte Verdienst dieses Verzeichnisses sämtlicher bekannter Editionen Johann Gerhards ist es, nicht nur die selbständigen Druckschriften, sondern auch die unselbständigen unter Einschluß der vielen Übersetzungen und Bearbeitungen, zu berücksichtigen. Zusammen kommen ca. 2000 Einträge in chronologischer Reihenfolge, die nicht nur den Fleiß dieses Theologen, sondern auch seine enorme Wirkung dokumentieren. Dabei achtete der Herausgeber auf umfas-

sende Aufnahme aller Titel, bis hin zu unzähligen Vorworten und Kleinschriften. Über dieses Buch ist jeder Titel zu finden und auch der Standort, bzw. die Orte (international). Leserfreundlich ist die Anpassung der Schreibweise der Titel an den heutigen Gebrauch (S.419).

Steiger meint in seinem Nachwort zu diesem für die Forschung einzigartigen Werk, daß er damit „Neuland“ betreten habe und alles noch in den „Kinderschuhen“ stecke (S.423). Es wird ausdrücklich um Mitteilung gebeten, wenn etwas fehlt. „Addenda“ sind schon vorgesehen (S.423). Aber mit diesem Verzeichnis ist die Forschung, was zumindest Johann Gerhard betrifft, einen erheblichen Schritt weiter. Bedenkenswert sind die Worte, die Steiger am Ende findet: „Vorliegendes Werkverzeichnis wird in dem Bewußtsein publiziert, daß – glücklicherweise – keine noch so detailliert gearbeitete Bibliographie, aber auch kein Reprint, keine virtuelle Bibliothek und andere Dinge mehr die Arbeit mit den alten Drucken jemals werden ersetzen können. Jeder alte Druck ist eine Welt, ein Mikrokosmos für sich, in dem man sich mit allen Sinnen zu rechtfinden muß und darf. Man kann vieles bibliographisch beschreiben, nicht aber, wie sich ein frühneuzeitliches Buch anfühlt, blättert und liest oder wie der betreffende Druck duftet oder stinkt“ (S.423). – Daß sich das Buch als Buch nicht durch neue Technik ersetzen läßt, das mußte unser Computerzeitalter schon erkennen. Umberto Eco's Romane unterstreichen zur selben Zeit die weitere Bedeutung der Bücher, gerade auch des alten Buches. Zuletzt sollte man sich nicht scheuen, Kinder und Konfirmanden auch mit alten Büchern und Drucken – ob aus eigenen Beständen oder bei Besuch in großen Bibliotheken vertraut zu machen. Denn es ist tatsächlich ein eigener „Mikrokosmos“ (Steiger), der hier begegnet. Bibliothekare machen gerade auf pädagogischen Gebiet immer erstaunliche Beobachtungen. Geschichte wird gerade hier auch unmittelbar greifbar.

Steigers Verzeichnis wird seinen Weg vor allem in die Bibliotheken finden. Da gehört es dann aber auch unverzichtbar hin. Und wer auf der Suche nach diesen alten Schriften oder neueren Editionen ist, wird an diesem Buch nicht vorbei kommen können. Wiederum handelt es sich um ein sehr fleißiges, diesmal sogar „kriminalistisches“ Werk Steigers und seiner Mitarbeiter, das sicher lange Jahre Forschungsarbeit zur Voraussetzung hat, bzw. in sich schließt.

Thomas Junker

Christian Möller, Der heilsame Riß, Impulse reformatorischer Spiritualität, Calwer Verlag Stuttgart 2003, ISBN 3-7668-3847-4, 296 S., 15,90 €.

Im „Frühling des Alters“ (S.37) legt der Heidelberger Praktische Theologe Christian Möller ein Buch vor, in dem sich inspirierende Frühlingssfrische und tragfähige Altersweisheit überzeugend miteinander verbinden. Darum gleich vorweg: Das Buch ist sowohl für diejenigen empfehlenswert, die Möllers publizistische Arbeit schon lange verfolgen, als auch für diejenigen, die einen ersten Eindruck und Zugang zu seiner theologischen Arbeit finden möchten.

„Spiritualität“, wagt Möller eine vorläufige Definition, „ist Offenheit und Durchlässigkeit für das Geheimnis der uns umgebenden Wirklichkeit“ (S.44).

Diese Wirklichkeit ist, reformatorisch-theologisch gesprochen, geprägt vom schmerzlichen, ja tödlichen Riß der Sünde, der aber dann zum „heilsamen Riß“ wird, wenn er „vor Gott und im Angesicht dessen bekannt wird, der , für uns zur Sünde gemacht‘ worden ist (2. Kor. 5,21)“ (S.9).

Möller, der sich damit in direkten Widerspruch zu fast allen modernistischen Theologen begibt, die Römer 7 gerade nicht als Beschreibung der Wirklichkeit des getauften, im Kampf gegen die Sünde stehenden Christen verstehen, hält am lutherischen ‚simul iustus et peccator‘ nicht nur fest, sondern entfaltet diese biblische Erkenntnis auf nahezu allen Seiten seines Buches. Das, und nichts anderes, ist die uns umgebende Wirklichkeit. Und da diese Wirklichkeit nicht exegetisch und nicht hermeneutisch in ein logisches System zu bringen ist, bleibt sie ein Geheimnis. Allerdings ein im Alltag sehr konkret erfahrbares und damit nicht wegzudiskutierendes Geheimnis.

Wie ein roter Faden zieht sich das Thema „Taufe“ durch alle Kapitel. Reformatorische Spiritualität wird darin als Tauffrömmigkeit erkennbar, und zwar zweifelsfrei als Säuglingstaufrömmigkeit, die dadurch gekennzeichnet ist, daß der lebendige Gott im Sakrament der Taufe uns Menschen immer voraus ist und uns und unseren Werken und Leistungen zuvorkommt und so den heillosen Riß überbrückt, ihn aber nicht zuleistert, sondern offen hält für *seine* lebens- und heilsnotwendig bleibende Gnade. „Das ist der heilsame Riss, der den Menschen menschlich macht und davor bewahrt, sich als Gott aufzuspielen“ (S.10). In dieser Aussage sieht Möller geradezu den Kern der Theologie Martin Luthers.

Die von Möller angesprochene Offenheit und Durchlässigkeit für das Geheimnis dieser Wirklichkeit, also die reformatorische Spiritualität, um die es ihm geht, wird in sechs Hauptkapiteln durchbuchstabiert: Spiritualität... und... Theologie, Kirche, geistliches Amt, im Umgang mit Zeit, des Gottesdienstes, des geistlichen Singens.

Vieles, wenn nicht alles, was Möller in diesem Buch zusammenträgt, läßt sich an anderen Orten bereits finden und nachlesen, das meiste in seinen zahlreichen Büchern und Aufsätzen veröffentlicht, manches auch in Form von (nicht oder nur begrenzt veröffentlichten) Predigten.

Das Wiedererkennen ist aber weder ermüdend noch gar ärgerlich. Davor bewahrt der ausführliche, für ein theologisches Buch vielleicht überraschend ausführliche biographische Eingangsteil. Möller skizziert darin seinen Werdegang als Christ und Theologe an den Stationen seines Lebens entlang und vermittelt dabei überzeugend, das sein Menschsein und sein Christsein und damit auch seine theologische Existenz in einer wechselseitigen Offenheit und Durchlässigkeit, also in einem spirituellen Zusammenhang miteinander stehen und auch nur so zu begreifen sind.

Vor dem Hintergrund dieser biographischen Erfahrungen werden die theologischen Kapitel aber ganz und gar nicht zu einer „Erfahrungstheologie“, sondern zu einer „erfahrenen Theologie“. Was dabei besonders erfrischend und ermutigend ist: Möller versucht erst gar nicht, diese Theologie als „fortschrittlich“, „originell“ oder „modern“ darzustellen, sondern versteht es, orthodoxen lutherischen Glauben als höchst lebendige, als erfahrbare, als lebensprägende und lebensbegründende, tröstende und das (und sein!) Leben reich machende Wirklichkeit zu beschreiben. Daß sich an der einen oder anderen Stelle bei unterschiedlich geprägten Lesern auch unterschiedliche Einschätzungen dessen ergeben, was genau „orthodox lutherisch“ sei, wird man gelassen hinnehmen, wenn man verstanden hat, daß Möller keine Dogmatik vorlegt, sondern Impulse freilegt und beschreibt, die von reformatorischer Spiritualität für heutige Theologie und heutiges Christsein ausgehen können.

Im Unterschied, besser vielleicht: in Entfaltung und Ergänzung zu seinen 1990 erschienenen zwei Bänden der „Lehre vom Gemeindeaufbau“, die dem Thema „Das Amt im Aufbau der Gemeinden“ kein einziges Kapitel widmeten, hat Möller nun dem geistlichen Amt ein Hauptkapitel gewidmet.

Daß auch hier wieder die Taufe und nicht etwa eine ausgefeilte Theologie der Ordination im Zentrum steht, markiert kein schwarz-weißes Entweder-Oder, sondern wiederum einen spirituellen Zusammenhang, der demjenigen, der im geistlichen Amt steht, in ganzer Klarheit aufgehen muß, damit er eine Balance zwischen Vollmacht und letzter Verantwortung einerseits und Getragensein durch erneuernde, tröstende und vergebende Gnade, sowie durch die Gewißheit, Glied am Leib Christi zu sein, andererseits finden kann.

Es wäre schade, in einer Rezension die Fülle der Impulse, Tröstungen und Denkanstöße vorweg zu nehmen, die Möller in seinem Buch gibt und damit den Eindruck zu erwecken, man müsse es nicht mehr selbst lesen. Man muß!

Und dies zu Schluß: Man *kann* dieses Buch auch lesen, weil es trotz seines großen geistlichen und theologischen Tiefganges ausgesprochen lesbar geschrieben ist, weil es menschlich von Mensch zu Mensch redet und darin die „Leutseligkeit Gottes“ reflektiert. Möller ist als theologischer Schriftsteller einer der wenigen, die die Wahrheit einfach, humorvoll, liebevoll und tröstlich sagen können, weil er selbst wohl verstanden hat, daß die Wahrheit einfach, humorvoll, liebevoll und tröstlich ist; so sehr nämlich, daß selbst der Reiß der Sünde als heilsamer Reiß beschrieben werden kann.

Gert Kelter

Otto Willkomm, Einmal Indien und zurück, Erinnerungen eines Leipziger Indienmissionars, Concordia Verlag, Zwickau 2003, ISBN 3-910153-52-6, 235 S., 14,80 €.

Mit diesem Buch mag eine weitere Lücke in der Geschichte der lutherischen Freikirchen geschlossen werden können. Der Autor, Otto Willkomm, 1847-1933, zuletzt langjähriger Präses der Evangelisch-lutherischen Freikir-

che in Sachsen, hat handschriftliche Manuskripte hinterlassen, deren letzte Seiten er noch kurz vor seinem Tode im 86. Lebensjahr geschrieben hat. Enkelin und Urenkel haben daran gearbeitet und nun das Buch weitere 70 Jahre danach herausgegeben. Dr. Gottfried Herrmann, Urenkel und Herausgeber, versteht die Aufzeichnungen seines Urgroßvaters als eine „fesselnd geschriebene Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts“ (S. 7) und als „ein Stück kirchlicher Zeitgeschichte“ (S. 8). Der Leser von heute muß sich also zurück begeben und darf nicht heutige Maßstäbe und Bewertungen suchen.

Im Hauptteil des Buches werden die erzählten Ereignisse vorwiegend an Personen festgemacht und personenbezogen dargeboten. Auch optisch wird das durch Fettdruck aller Familiennamen kenntlich gemacht und durch ein einziges Register, ein Personenregister, ergänzt. Eine besondere Vorliebe greiser Autoren oder doch eher bewußtes Stilmittel?

Die umfassenden Reisebeschreibungen Willkomm's im Stil jener Zeit versuchen mit Worten die Bilder zu vermitteln, die es damals noch nicht gab, berichten von großen oder kleinen Reisehindernissen, die es heute nicht mehr gibt, und erzählen von wichtigen und unwichtigen Besuchen und Begegnungen. Seit man Bild-, Video- und Tondokumente von Studien- und Urlaubsreisen mitbringen kann, ist dieses Genre wohl inzwischen ausgestorben.

Willkomm's ganze drei Jahre im Dienst der Leipziger Mission in Indien – die Lernzeit für die Sprache eingeschlossen – spiegelt sich zwar im Buchtitel wider, erscheint jedoch im Untertitel überhöht. In Missionspraxis und Missionstheologie kann nichts erwartet werden, was über die damaligen patriarchalen Missionsstrukturen hinaus geht. Aber gerade in Indien geschah es, daß mit ihm noch drei weitere Missionare aus dem Missionsdienst entlassen wurden. Anlaß dazu war, daß in der „Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ auf dem Hintergrund der in Deutschland vorherrschenden liberalen Theologie, falsche theologische Anschuldigungen gegen die Missionsynode in Amerika erhoben wurden. Eine kleine Gruppe von Indienmissionaren glaubte nun, in einer Erklärung (S. 143-148) dazu Stellung nehmen zu müssen. Diese Erklärung wurde dann auch im Kampf der gerade entstehenden Ev.-luth. Freikirche in Sachsen mit der sächsischen Landeskirche benutzt und damit deren Mission zum Handeln herausgefordert. Klar, daß sich die Missionsynode für diese Sympathisanten und Bekenner einsetzte. Man war deshalb wohl auch in Leipzig einigermaßen beruhigt, als die entlassenen Missionare ihr Gepäck gleich nach Amerika verschifften und sich dadurch die Gelegenheit in Sachsen beruhigen würde. Bei einem Zwischenstopp in Deutschland ergab es sich jedoch, daß Willkomm aus familiären Gesundheitsrücksichten nicht weiterreisen sondern in der alten Heimat bleiben mußte. Dort wurde er schließlich in Crimmitschau erster Pastor der dort entstehenden Gemeinde der Ev.-luth. Freikirche in Sachsen (1876).

Als ein Stück Kultur- und Zeitgeschichte ist das Buch sicherlich nicht nur interessant auch als Familiengeschichte für den inzwischen immens ange-

wachsenen „Willkomm-Klan“, sondern bleibt auch ein Stück Freikirchenge-schichte, die manches von dem widerspiegelt, wie der Autor selbst jene Zeit erlebt und beurteilt hat, Theologie und Kirche eingeschlossen.

Johannes Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

Absolution = Freisprechung von Sünden – **abstrus** = verworren, schwer ver-
ständlich, absonderlich – **antinomistisch** = grundsätzliche Ablehnung eines
sittlichen Gesetzes und jeglicher Gesetzespredigt – **Apologeten** = Verteidiger
– **Credo** = Glaube, Glaubensbekenntnis – **Deduction** = Ableitung des Einzel-
falls aus dem Allgemeinen – **Dekalog** = Zehn Worte, die zehn Gebote – **Duk-
tus** = Linienführung – **Dionysios Areopagita** = der Apg. 17,34 erwähnte Athe-
ner Christ, dem altkirchliche Schriften zugeschrieben werden (Vgl. BSLK S.
492,71 und Anm. 2) – **Ethik** = Sittenlehre – **explizieren** = darlegen, erklären,
erläutern – **genuin** = naturgemäß, echt, rein, unverfälscht – **Hermeneutik** =
Lehre von der Methode der Auslegung – **horribile dictu** = es ist furchtbar, dies
sagen zu müssen – **Hymnologie** = Wissenschaft über Gesangbücher und ihre
Lieder – **Implikationen** = (Ein)Beziehungen – **Intention** = Absicht, Vorhaben
– **kanonisch** = kirchlich offiziell festgelegte Liste der zur Bibel gehörenden
Bücher – **Mainstream** = Hauptstrom – **Mantik** = Wahrsagekunst – **Matrix** =
Quelle, Ursache – **ontologisch** = die Lehre vom Sein betreffend – **postuliert**
= behauptet, festgesetzt – **Rezeption** = Aufnahme, Übernahme fremden Ge-
dankenguts – **Schimären** = Ungeheuer, Trugbilder, Hirngespinnste – **Spiritus** =
hier: bestimmte Schriftzeichen über Anfangsvokalen in der griechischen
Sprache.

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

Professor i.R. Dr. theol. Hartmut Günther	Haus „Lutterloh“, Dorfstraße 45 29345 Unterlüß
Propst i.R. Christoph Horwitz	Am Schlattthorn 57 21435 Stelle
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 26 09599 Freiberg
Pfarrer Walter Rominger	Mehlbaumstraße 148 72458 Albstadt
Professor Dr. theol. Klaus Schwarzwäller	St. Laurentius Weg 16 24960 Munkbrarup

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte

von Thomas Junker,

41 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 3.50

ISBN 3-86147-176-0



Geblieden ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands

von Johannes Junker (Hg.),

59 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–

ISBN 3-86147-204-X



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen

Evangelisch-Lutherischen Kirche

von Thomas Junker,

53 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–

ISBN 3-86147-220-1



Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland

von Johannes Junker und R. Arkkila (Hg.),

84 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.80

ISBN 3-86147-226-0



Gott ist gegenwärtig

Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes

von Gert Kelter,

96 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 5.80

ISBN 3-86147-254-6



Verlag der Lutherischen Buchhandlung – Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 33/990 888

Der Katechismus ist der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Wenz: Der Mensch als Kind und König
(Bibelarbeit über Gen. 1,26-2,3)
- C. Herrmann: Homosexualität und Sozialismus

Rezensionen:

- G. Herrmann: C. Barnbrock, Die Predigten C.F.W. Walthers
im Kontext deutscher Auswanderergemeinden
in den USA
- A. Wenz: H. Hempelmann, Gottes Ordnungen zum Leben
- A. Wenz: V. Jung, Das Ganze der Heiligen Schrift
- G. Kelter: K. Schlemmer, Ausverkauf unserer Gottesdienste
- G. Kelter: K. Schwarzwäller, Von der Kanzel

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig,
Tel. (05 31) 250 49 62, Fax: (05 31) 250 54 01

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, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 24.- (\$ 30.-), Studenten € 12.- (\$ 15.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.- (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 Groß Oesingen
9. Jahrgang 2004 – ISSN 0949-880X

theol Lutherische Beiträge

Nr. 3/2004

ISSN 0949-880X

9. Jahrgang

Aufsätze:

A. Wenz:	Der Mensch als Kind und König	139
C. Herrmann:	Homosexualität und Sozialismus	162
U. Wickert:	Nachruf auf Prof. Dr. Johannes Wirsching	169
A. Wenz:	Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching	172



250

Inhalt

Aufsätze:

A. Wenz:	Der Mensch als Kind und König	139
C. Herrmann:	Homosexualität und Sozialismus	162
U. Wickert:	Nachruf auf Prof. Dr. Johannes Wirsching	169
A. Wenz:	Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching	172

Rezensionen:

G. Kelter:	K. Schlemmer (Hg.), Ausverkauf unserer Gottes- dienste?	190
A. Eisen:	R. Preul, So wahr mir Gott helfe!	191
J. Junker:	H. Sachs/E. Badstübner/H. Neumann, Wörterbuch der christlichen Ikonographie	194
G. Martens:	SELK (Hg.), Der Beichtgottesdienst	195
A. Wenz:	H. Hempelmann, Gottes Ordnungen zum Leben	201

Zum Titelbild

Zum Thema unseres Hauptbeitrages ein Schöpfungsbild aus der vorreformatorischen „Kölner Bibel“ von 1478/79. Das Bild zeigt vier konzentrische Kreise, in deren Zenit Gottvater segnend sitzt. Aus seinem Munde strömt das lebensschaffende Wort: Und Gott sprach ... und es ward! Und selbst der durch Gottes Hände geformte Mensch wurde erst durch Gottes Odem eine lebendige Seele, Kind und König.

Im innersten Kreis, dem Erdkreis, sind Landtiere, Pflanzen und Berge zu sehen. Im Mittelpunkt aber ist Gottvater noch einmal dargestellt, der aus der Rippe des schlafenden Adams die Eva schafft. Um den Erdkreis herum liegt das Meer mit Fischen und Wassertieren, darum herum das Firmament mit Sonne, Mond und Sternen und schließlich im äußeren Kreis die Menge der himmlischen Heerscharen.

An den vier Enden blasen die Winde der Himmelsrichtungen. (Aus: Hans Volz, Martin Luthers deutsche Bibel, Evangelische Hauptbibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg, 1981, Abb. 214, S. 160).

J. J.

Von der Schöpfung

Armin Wenz:

Der Mensch als Kind und König

|| (Bibelarbeit über Genesis 1,26–2,3)¹

Gen 1,26–2,3 in der Übersetzung D. Martin Luthers (84er Revision)

26 Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.

27 Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.

28 Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht.

29 Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise.

30 Aber allen Tieren auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das auf Erden lebt, habe ich alles grüne Kraut zur Nahrung gegeben. Und es geschah so.

31 Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag.

Kapitel 2

1 So wurden vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer.

2 Und so vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte.

3 Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte.

1. Hermeneutische Vorfragen

1.1. Wahrnehmung der Schöpfung nur durch das Gericht hindurch²

Wer den Schöpfungsbericht in Genesis 1 liest, nimmt wahr, daß hier von der Schöpfung der Welt so berichtet ist, wie sie dem Menschen vor Augen ist. Him-

1 Bibelarbeit, die anlässlich des Ökumenischen Kirchentags am 31. Mai 2003 in Berlin-Mitte gehalten wurde.

2 Vgl. Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, 2. Auflage Tübingen 1990, 163.

mel und Erde, Festland und Meer, die Welt der Pflanzen, Sonne und Mond, Tiere zu Wasser, in der Luft und zu Lande³. All das wird durch Gottes werthafte Tat ins Sein gerufen. All das stimmt mit der menschlichen Erfahrung überein. Anders sieht es aus, wenn wir die Aussagen über den Menschen und über den Sabbat betrachten. Hier wird's theologisch dichter und zugleich geheimnisvoller. Das Bibelwort gibt keine Antwort auf die Frage, was eigentlich unter dem Bild Gottes zu verstehen ist, beteuert freilich dreimal, Gott habe den Menschen zu seinem Bilde geschaffen. Gewiß, der Mensch nimmt sich wahr als geschlechtsverschieden. Aber kann die Wirklichkeit des Zusammenlebens der Geschlechter wirklich als „sehr gut“ bezeichnet werden? „Auf Mann und Frau wartet heute von Anfang an der Haß. So viel Schmutz und Verschmutzung zwischen den Geschlechtern war nie“, meint der Schriftsteller Peter Handke⁴. Und wie sieht es aus mit der Herrschaft über die außermenschliche Schöpfung? Ist nicht der Mensch vielmehr den Naturgewalten ausgeliefert? Ist nicht fast jeder Segen des technischen Fortschritts auch ein Fluch? Der paradiesische Frieden mit den Tieren ist schon längst durch Jagd und Viehzucht zur Nahrungsfindung abgelöst, ja, in unserer Zeit geradezu pervertiert, wie an Stichworten wie Rinderwahn und Hühnerpest beispielhaft deutlich wird. Wie und wo schließlich soll man die Segnung und Heiligung des siebten Tages in der Erfahrungswelt der Menschen dingfest machen? Läuft nicht jeder Tag so ab wie der vorherige und der nachfolgende? Ist es da ein Wunder, wenn manche Ausleger bis heute diese Passagen aus der Genesis ins Reich der Mythen verbannen wollen, die eine minderwertige Stufe des Gottesglaubens repräsentieren und für aufgeklärte Vernunftmenschen kaum noch Relevanz beanspruchen können?

Doch die Texte der Genesis sind keine Mythen, sondern stellen selbst eine Entmythologisierung, eine Überwindung heidnischer Mythen dar⁵. Dieses offenbarungstheologische Geschehen kraft des göttlichen Geistes ist dann auch für unsere Auslegung der Schöpfungsgeschichte maßgeblich. Nicht unsere Erinnerung oder Rekonstruktion erschließt uns den Urstand der Schöpfung, sondern allein das göttliche Wort. Damit aber ist die Rede der Genesis über die Schöpfung des Menschen und über den Sabbat nichts anderes als das Gericht über die Schöpfung, so wie wir sie heute erfahren bzw. wie der Mensch sie in-

3 Vgl. Wilhelm M. Oesch, Die Lehre von der Inspiration und ihre Anwendung auf die Urgeschichte, in: Fuldaer Hefte 13, Berlin 1960, 9-75, hier 43: „Bei allen Ausdrücken und Aussagen darf die hehre Konzentration auf entmythologisierende Verkündigung (gegen Gestirnkult) in ganz einfacher, optisch orientierter Sprache nicht übersehen werden, und daraus resultiert ein mangelndes Interesse an allem, was bloß technisch ist, es mit dem Wie des Funktionierens zu tun hat.“

4 Zitiert nach Christl Ruth Vonholdt, Editorial, in: Bulletin. Nachrichten aus dem Deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft 3 2003 (Nr. 5), 1.

5 Vgl. dazu Gerhard von Rads Bemerkungen zum Schöpfungsbericht in Gen 1: „Von einer Abhängigkeit dieses Schöpfungsberichtes von außerisraelitischen Mythen kann also nur in einem sehr eingeschränkten Sinn geredet werden. ... 1.Mose 1 weiß nicht von dem Kampf zweier kosmisch personifizierter Urprinzipien; nicht einmal ein Unterton des Gottfeindlichen ist spürbar!“ (Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt, ATD 2/4, Göttingen 1976, 43).

zwischen zugerichtet hat. Das ist nicht zu übersehen, wenn wir Gen 1 und 2 im Kontext der gesamten Urgeschichte von Gen 1–11 lesen. Von zentraler Bedeutung ist daher Luthers hermeneutischer Schlüssel zur Schöpfungslehre, wie er ihn in seiner Auslegung der Genesis formuliert: „Wir reden von diesen Gütern als von einem Schatz, den wir verloren haben, und hoffen seufzend zu Recht auf jenen Tag, an dem alles wieder hergestellt sein wird. Es ist nämlich nützlich, sowohl der Güter sich zu erinnern, die wir verloren haben, wie der Übel, die wir erdulden und in denen wir ganz elend leben, um angestachelt zu werden zu jener Hoffnung auf die Erlösung unserer Leiber, von welcher der Apostel im achten Kapitel des Römerbriefes redet.“⁶ Was uns daher von dem Bericht der Menschenschöpfung in der Genesis trennt, ist nicht nur, daß wir ihn schwerlich mit Methoden der Geschichtswissenschaft oder der Naturwissenschaft bewältigen können, sondern daß der Sündenfall und die darauffolgenden Strafgerichte Gottes uns den Blick auf unsere ursprüngliche Wirklichkeit als Menschen verstellen. Die ursprüngliche Wirklichkeit des Menschen ist uns entzogen als verlorene und als erst noch in der Zukunft zu erwartende.

1.2. Die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi⁷

Ist der garstige breite Graben zwischen dem Urstand und unserer menschlichen Erfahrung biblisch gesehen durch die Sünde des Menschen und das Gericht Gottes begründet, so erheischt es um so größere Aufmerksamkeit, dorthin zu hören, wo Gott ein weiteres Mal vom Uranfang spricht. Das aber geschieht im Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Damit rückt der gesamtbiblische Kontext unserer Worte im Kanon Alten und Neuen Testaments vor Augen. Man kann die Genesis christlich nicht auslegen, ohne die anderen Worte vom Anfang aus Joh 1: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (1,1–3). Jesus Christus, dessen irdische Abstammung der Evangelist Lukas bis auf Adam zurückführt, „der Gottes“ war (3,38b), ist nach vielfältigem Zeugnis des Neuen Testaments der präexistente, ewige Schöpfungsmittler, durch den der Vater die Welt geschaffen hat (1.Kor 8,6; Kol 1,16f; Hebr 1,2). Von diesem Schöpfungsmittler heißt es aber im Kontext jener Stellen zugleich, er sei das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Kol 1,15; vgl. Hebr 1,3; 2.Kor 4,4). Mit anderen Worten: Nicht die moderne Entmythologisierung, sondern Jesus Christus ist die Antwort auf die Entzogenheit des paradisischen Urstandes für unsere menschliche Vernunft und Erfahrung⁸.

6 Zitiert nach Oswald Bayer, Schöpfung, 49.

7 Vgl. dazu Peter Brunner, Der Ersterschaffene als Gottes Ebenbild, in: Ders., Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Band 1, Fürth, 3. Auflage 1990, 85–95.

8 Vgl. Ulrich Asendorf, Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545), FSÖTh 87, Göttingen 1998, 325.

1.3. Erste und Letzte Dinge (Protologie und Eschatologie)

Ist Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch einerseits das ewige Ebenbild Gottes noch vor der Schöpfung der Menschheit zu Gottes Ebenbild, so ist er andererseits der neue Adam, mit dem die endzeitliche Neuschöpfung Gottes anbricht und vollendet wird (Röm 5,12–21; 1.Kor 15,20–28.45–49). Damit aber tut sich ein tiefer Zusammenhang zwischen biblischer Protologie und Eschatologie, zwischen den Ersten und den Letzten Dingen, auf, der für ein christliches Verständnis der Urgeschichte unerlässlich ist. Wieder wird erkennbar: Es geht in beiden Richtungen um göttliche Geheimnisse, um uns Menschen bzw. den Mitteln unserer Vernunft Entzogenes, das nichtsdestoweniger uns so weit offenbar ist, wie es zu unserem Heil nötig ist, wie es im Glauben erkannt werden kann und bekannt werden soll. Mithin entziehen sich die Aussagen der Bibel über den Anfang und das Ziel der Welt in vielfacher Hinsicht unserem neugierigen Nachfragen und geben nur kund, was in Gottes Augen für uns wichtig ist. Im Zusammenhang von Schöpfung, Erlösung und Vollendung, von Protologie, Christologie und Eschatologie stehen wir aber zugleich vor dem Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit. Jeder, der als Glied der allumfassenden Christenheit auf Erden mit den Worten des Nicaenum-Constantinopolitanums seinen Glauben bekennt⁹, bekennt, daß es der dreieinige Gott ist, der nach der Genesis die Welt, den Menschen und den Sabbat ins Dasein ruft¹⁰.

1.4. Formel und Erzählung

Es gibt im Kanon Alten und Neuen Testaments das Prinzip, daß die wichtigen Dinge mindestens zweimal und damit aus zweierlei Perspektiven berichtet sind¹¹. Es ist hier nicht der Ort, auf die Hypothese der verschiedenen Quellen der Genesis einzugehen¹². Entscheidend für uns ist die kanonische Endgestalt. Und die läßt jedenfalls erkennen, daß Gen 2,4ff noch einmal mit der Menschenschöpfung einsetzt. Gen 1 und Gen 2 unterscheiden sich in Form und Struktur deutlich. So ist der Schöpfungsbericht in Gen 1 in „gelehrter Sprache

9 Das betrifft das Bekenntnis zu Gott Vater, dem „Schöpfer Himmels und der Erden, all des, das sichtbar und unsichtbar ist“, zu Gott Sohn, „durch welchen alles geschaffen ist“, und zu Gott Heiligen Geist, „der da lebendig macht“.

10 Vgl. Udo Kern, Thesen zu den Trinitarischen Dimensionen der Schöpfungslehre. Eine abbeviaturhafte exemplarische Skizze, in: Schöpfungsglaube – von der Bioethik herausgefordert, VLAR 32, Erlangen 2001, 119–160, hier vor allem 125ff.

11 Vgl. zu diesem „Gesetz der Parallelen“: Hermann Sasse, *Sacra Scriptura*. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift (Hg.: F.W. Hopf), Erlangen 1981, 55; 287f; Johannes Wirsching, *Kirche und Pseudokirche*. Konturen der Häresie, Göttingen 1990, 225, Anm. 237.

12 Demnach gehöre Gen 1 zur sogenannten Priesterschrift, die auf ca. 500 v. Chr. (nachexilische Zeit) datiert wird; Gen 2,4ff dagegen gehöre zum Werk des sogenannten Jahwisten, der auf ca. 950 v. Chr. angesetzt wird. Gerhard von Rad schreibt dazu freilich in seinem Genesiskommentar (10f): „Die Bedeutung dieser zeitlichen Ansetzungen, die obendrein durchweg nur Vermutungen sind, darf vor allem deshalb nicht überschätzt werden, weil diese ja nur die Fertigstellung der literarischen Komposition betreffen. Die Frage nach dem Alter der von der jeweiligen Quellenschrift übernommenen Einzelüberlieferung ist davon durchaus zu trennen. So enthält z.B. gerade die jüngste Quellenschrift (P) eine Fülle alter und ältester Stoffe.“

abgefaßt mit fester Terminologie und streng komponierten Schemata wie rhetorisch bis ins letzte ausgefeilt, so daß sich an bestimmten Stellen die Sprache zum Poetischen steigert¹³. Redet Gen 1 also mehr formelhaft und begriffsprägend von der Menschenschöpfung, so Gen 2 „erzählend, in dramatischer Ereignisfolge“¹⁴. Dies entspricht im Neuen Testament dem Verhältnis von christologischen Bekenntnisformeln und den Christuserzählungen, wie sie uns in den Evangelien vorliegen. Oswald Bayer schreibt dazu: „Was sich in der Formel begrifflich verdichtet, wird in der Erzählung anschaulich entfaltet.“¹⁵ Will man daher ergründen, was in Gen 1 mit der Ebenbildlichkeit des Menschen, mit seiner Herrschaft über die Schöpfung etc. gemeint ist, so ist die erzählerische Ausgestaltung in Gen 2 ebenso zu berücksichtigen wie etwa die Parallele zum Schöpfungsbericht in der Form des Lobpreises in Psalm 8¹⁶.

2. Auslegung von Gen 1,26–2,3

2.1. Der Kontext und der Neueinsatz: Das Besondere des Menschen unter Gottes Werken

Der Abschnitt Genesis 1,1–2,3 ist von großer Geschlossenheit, wobei 1,1 die Überschrift und 2,1–3 den feierlichen Abschluß des Berichtes von der Welterschöpfung bilden. Die Schöpfung Himmels und der Erde wird als einmaliges und vollendetes Tun Gottes am Anfang geschildert (1,1; 2,1). Die Analogielosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns am Anfang kommt durch das hebräische Verbum אָרַץ zum Ausdruck, das in der Bibel nur von Gott gebraucht wird, die Erschaffung durch das Wort gleichsam aus dem Nichts bezeichnet und von Luther mit dem deutschen Wort „schaffen“ wiedergegeben wird. Die Schöpfung wird als ein Geschehen in der Zeit geschildert, wobei die Zeit und das Zeitmaß durch das bestimmt wird, was Gott tut und setzt. Jedes Tagewerk Gottes wird in einem Parallelismus von feierlicher schöpferischer Rede (וַיֹּאמֶר) und gestaltendem Tun wiedergegeben (וַיַּעַשׂ). Dabei wird vom dritten Tag an ausdrücklich bei jedem Schöpfungswerk erwähnt, Gott habe es für gut befunden.

In diesem Zusammenhang markiert die Menschenschöpfung innerhalb des sechsten Tages nach der Schöpfung der Landtiere einen deutlichen Neueinsatz. Bemerkenswert ist, daß Landtiere und Mensch am selben Tag geschaffen werden. Schon dadurch werden beide dicht zusammengesehen. Das wird noch dadurch verstärkt, daß bei den Landtieren wie beim Menschen das Verbum „schöpfen“ (אָרַץ) gebraucht wird. Der Neueinsatz bei der Menschenschöpfung wird insbesondere dadurch markiert, „daß bei ihm der sog. Wortbericht der

13 Hartmut Gese, Der Mensch in der Schöpfung, in: VLAR 32 (wie Anm. 10), 19–45, hier 19.

14 Johannes Wirsching, Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie, Frankfurt am Main 1995, 181.

15 Schöpfung, 77; vgl. Claus Westermann, Genesis 1–11. BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 217.

16 Vgl. dazu Gese, Mensch, 25ff.

Schöpfung fehlt¹⁷, die Erschaffung des Menschen statt dessen gewichtiger als jedes vorherige Werk „durch die Mitteilung einer göttlichen Selbstentschließung“ eröffnet wird¹⁸. Der Leser wird hineingenommen in den inneren Ratschluß Gottes, in ein innergöttliches Gespräch. Nur vom Menschen ist gesagt, er sei zu Gottes Bild geschaffen. Der Mensch ist es, der von Gott zugleich in ein spezifisches Verhältnis zu seinen Geschöpfen eingesetzt wird (Vers 26). Nicht ein Mal, sondern drei Mal heißt es dann: „Gott schuf den Menschen“ (Vers 27). Daß er ihn „männlich und weiblich“ schuf, das wird nicht schon zuvor bei den Tieren, sondern erst bei den Menschen ausdrücklich betont. Der Mensch wird zudem von Gott angedredet mit einem Auftrag und einer Verheißung. Nicht umsonst werden die Schöpfungswerke zuvor so geschildert, daß die Perspektive des Menschen so berücksichtigt wird, wie er sich selber in der Schöpfung vorfindet. So wird erkennbar: Alles ist um des Menschen willen gemacht, dient ihm und hat daher Gottes Wohlgefallen, ist mithin Ausdruck der Güte des Schöpfers, mit der dieser den Menschen umhegt, segnet und für die Erfüllung seines Auftrages ausstattet. Der Mensch steht auf seiten der Geschöpfe, deren Bedürftigkeit er teilt. Und er steht zugleich in einer besonderen Beziehung einerseits zu Gott, andererseits zur außermenschlichen Schöpfung. Ja, man kann mit Hartmut Gese davon reden, daß der Mensch wie „ein Fremdling der Schöpfung“ erscheint, im Unterschied zu den Tieren eine gewisse „Ungeborgenheit des Menschen in der Welt“ festzustellen ist¹⁹. Wenn wir fragen, worin die Beziehung des Menschen zu Gott und zur Mitschöpfung besteht, ist darauf zu achten, daß in Gen 1 nicht von isolierten Eigenschaften des Menschen die Rede ist, sondern von schöpferischen Akten Gottes. Es ist ein Unterschied, ob wir zuerst abstrakt danach fragen, was denn die Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeute, oder ob wir zuerst wahrnehmen, daß Gott nach seinem Ratschluß den Menschen zu seinem Bilde schuf. So wollen wir im folgenden die spezifischen Worte und Taten Gottes betrachten, mit denen er den Menschen schuf.

2.2. Gottes Entschluß, Menschen zu schaffen (1,26)

Der Plural, in dem die göttliche Selbstentschließung formuliert ist, hat in der Auslegungsgeschichte zu allerlei Deutungsversuchen geführt. Berät Gott sich hier gleichsam wie in Hiob 1 mit seinem himmlischen Hofstaat? Dagegen spricht, daß der Mensch dann zum Bilde Gottes und nicht zum Bild von Himmelswesen geschaffen wird²⁰. Gott steht hier souverän seinen Geschöpfen gegenüber und berät sich nicht mit den himmlischen Heerscharen. Die nahe-

17 Gese, 20.

18 von Rad, 37.

19 Gese, 21.

20 Vgl. dazu Martin Luther, *Auslegung des ersten Buchs Mosis*, zitiert nach: Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, hg. von Johann Georg Walch, 2. Auflage, Nachdruck: Groß Oesingen 1986, Band 1, 70; ferner Oesch, 43.

liegendste Deutung des Plurals ist daher das Stilmittel einer Selbstaufforderung (in der Fachsprache: des pluralis deliberationis²¹; wie etwa in Gen 11,7), die „das dialogische Wesen der Erwägung zum Ausdruck bringt“²². Bemerkenswert ist freilich die Beobachtung, daß das Bibelwort in unmittelbarem Zusammenhang auch vom Menschen in der Einzahl und der Mehrzahl redet, wenn es im nächsten Vers heißt: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er sie.“ Das Ineinander von Pluralität und Singularität gehört offenbar zur gottebenbildlichen Schöpfung des Menschen. Weder Gott noch der Mensch sind selbstbezügliche Einzelgänger oder Monaden, sondern leben als personale Gemeinschaft²³. Es ist auch deshalb keine Vergewaltigung des Textes, sondern entspricht den hermeneutischen Prämissen christlicher Theologie, hier den dreieinigen Gott am Werk zu sehen²⁴. Der Entschluß, den Menschen als göttliches Ebenbild zu schaffen, verdankt sich dem innergöttlichen Gespräch, dem Miteinander von Personen in Gott selber. Legt man darüber hinaus vom Neuen Testament her zugrunde, daß Christus als Sohn Gottes das ewige Ebenbild des himmlischen Vaters ist, dann fällt auch Licht auf die Frage, was es denn bedeute, daß der Mensch zu Gottes Ebenbild geschaffen ist.

2.3. Gott schafft den Menschen zu seinem Bilde (1,26–27)

Im hebräischen Urtext sind es zwei Wörter, mit denen die Ebenbildlichkeit des Menschen bezeichnet ist. Das eine Wort meint durchaus eine aufgerichtete, plastische Gestalt in ihrer Leibhaftigkeit (אֲדָמָה). Das andere weist als Verbalabstraktum (דְּבִרָה) auf die Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild²⁵. Verschiedene Ausleger weisen darauf hin, daß der Text weniger sagt, „worin die Gottebenbildlichkeit besteht, als wozu sie gegeben ist“²⁶. Dennoch können die beiden Aspekte von der Paradieserzählung her erläutert werden²⁷: Gott gestaltet nach Genesis 2 den Menschen leibhaftig aus Erde; und er bläst ihm seinen eigenen Odem, den Lebensodem, den Lebensgeist in die Nase, wodurch der Mensch ein lebendiges Wesen wird. Der Mensch ist in seiner Leiblichkeit von Gott gestaltet und so zu Gottes konkretem, aufrechtem Gegenüber geschaffen,

21 Westermann, 200; Gese 21.

22 Gese, 21.

23 Vgl. dazu Brunner, 90: „Dagegen gehört zweifellos wesentlich zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen, daß er wie Gott keine Monas ist, sondern sein Dasein in einem ‚Wir‘ hat.“

24 Luther meint zunächst, das „Lasset uns machen“ gehöre zur „Bekräftigung des Geheimnisses unseres Glaubens“ an die Dreieinigkeit (70), um dann wenig später auf Grund des neutestamentlichen Zeugnisses festzustellen: „Darum ist hier gewißlich angezeigt die heilige Dreifaltigkeit“ (71). Vgl. auch Wolfgang Böhme, Die sieben Tage Gottes. Betrachtungen über die Grundfragen menschlicher Existenz, Stuttgart 1959, 35.

25 Dazu von Rad 37; Gese, 23f.

26 von Rad, 39; vgl. Jacob Jervell, Bild Gottes I, in: TRE 6, 492: „Für Gen 1,26.28 liegt so das Gewicht nicht darauf, was die Gottesebenbildlichkeit ist, sondern auf ihrer Funktion, nämlich der Herrschaft über den Rest der Schöpfung (vgl. Ps 8,6).“

27 Vgl. dazu Westermann 216f.

zugleich ist er mit Gottes Lebensodem durchpulst. Der Mensch ist im Unterschied zu den Tieren dasjenige Geschöpf, das insofern Gott ähnlich ist, als Gott mit ihm Gott redet und er vom Lebensodem Gottes durchdrungen mit Gott reden kann. Das zunächst innergöttliche Gespräch wird durch die Menschenschöpfung gleichsam fortgesetzt und ausgeweitet. Daß Gott den Menschen zu seinem Ebenbild schafft, heißt daher vor allem auch: Gott redet mit dem Menschen, so wie der Vater in Ewigkeit mit seinem Sohn redet. Gerhard von Rad hat auf die Verbindung der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der „Vorstellung von Jahwes Menschengestalt“ im Alten Testament hingewiesen²⁸. Bei allem, was den Menschen als Geschöpf mit den Tieren verbindet, ist er als Gottes Ebenbild nach Luther „zu einem höheren und trefflicherem Leben geschaffen“²⁹. Während aber Gott aus und durch sich selbst besteht, hat der Mensch sein Wesen nicht in sich selbst, sondern ganz und gar in Bezug auf Gott. Die Gottebenbildlichkeit ist daher nicht eine Eigenschaft des Menschen, sondern betrifft ihn als Ganzen bzw. die Menschheit als Ganze³⁰. Die Schöpfung des Menschen zu Gottes Ebenbild ist für das Menschsein des Menschen konstitutiv, unterscheidet den Menschen mithin vom Tier. Der Mensch erlebt durch die Zuwendung und Ansprache Gottes sein eigenes Dasein als ein von Gott verliehenes, von Gott her „zugespiegeltes“, von Gott zum Zusammenleben mit dem Schöpfer und dem Mitmenschen bestimmtes. Als Gottes Ebenbild weist der Mensch sich selbst und seine Mitgeschöpfe auf den Schöpfer, so wie das Bildnis auf der Steuermünze zur Zeit Jesu auf den Kaiser weist (Mt 22, 19–21). Somit ist der Mensch aller Selbstbezüglichkeit enthoben, indem er Gott in der Schöpfung repräsentiert und zugleich sein Mitgeschöpf als von Gott anvertraut wahrnimmt. Eine besonders gelungene Annäherung an das Geheimnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen scheint mir in dem von Johannes Wirsching angeführten Beispiel der Zuwendung einer Mutter vorzuliegen, die ihr weinendes Kind tröstet mit den Worten: „Hab keine Angst! Alles ist in Ordnung! Alles ist ja wieder gut!“ Wirsching schreibt dazu: „Die Mutter ... hat die Macht, das Chaos zu bannen und die Welt in ihrer Wohlgestalt wiederherzustellen. Sie allein hat die Macht. Woher hat sie sie? ... Könnte hier nicht etwas weitergespiegelt werden, das zuvor zugespiegelt ist? Warum soll es keine Weiterspiegelung eines Zugespiegelten geben? Warum keine Rede über dieses Zuspiegelnde selbst? Und schiene es auch, als benützten wir hier einen unbewiesenen Satz als Beweisgrund, indem wir das erst noch zu Beweisende vorwegnehmen – müßten wir nicht dennoch sagen: Gott, der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht, sollte der nicht sehen? Ist es nicht der Schöpfer, der in dieser Mutter ganz Ohr ist, ganz Auge, ganz bergende schützende Hand? Gott, der Urheber der Ordnung, der Gerechtigkeit, des

28 von Rad 38, unter Hinweis auf Stellen wie Am 4,13; 9,1; Jes 6,1; Hes 1,26.

29 Luther, 68f.

30 Westermann, 215–217.

Erbarrens in der Welt? Dann aber spiegelt sich in diesem Einzelfall der tröstenden Mutter eine Grunderfahrung, die immer gültig ist. Im Mittelpunkt des menschlichen Daseins steckt ein Erlebnis des Vertrauens: ... des Vertrauens in den Gott, der die Welt ‚gut‘ geschaffen hat und – heute, hier, jetzt – erhält.“³¹

2.3.1. Gott bestimmt den Menschen zum Herrscher über die außermenschliche Schöpfung (1,26b)

Der Mensch wird noch vor seiner expliziten Beauftragung, von der erst in Vers 28 die Rede ist, als Gott gleiches Bild zum Herrscher der außermenschlichen Kreatur gesetzt und bestimmt. Das steht in starkem Kontrast zum babylonischen Schöpfungsbericht, in dem die Erschaffung des Menschen darauf zielt, das Joch der Götter zu tragen: „Die Erschaffung des Menschen zielt hier von vornherein auf den Kult ... im Sinn des stetigen Bedienens der Götter.“ Dem gegenüber zielt die Bestimmung des Menschen in Gen 1 auf innerweltliches Tun: „Das Ziel der Menschenschöpfung ist von dem Bezug auf das Göttergeschehen abgelöst und auf die Erde und irdisches Geschehen bezogen.“³² Dazu ist der Mensch frei geschaffen, weil er nicht unter dem Joch Gottes, sondern aufrecht vor Gott steht. Das Aufgerichtetsein, das vom Joch der Sklaverei unter fremden Göttern befreite Leben, ist gleichsam ein biblisches Grundmotiv, das sich auch in der Geschichte Israels wiederentdecken lässt³³.

Die Verben, mit denen das Herrschen bezeichnet wird, sind gelegentlich als Freibrief zum willkürlichen Umgang mit der Schöpfung gelesen oder auch unterstellt worden³⁴. Das Verbum *קָדַד* bedeutet wörtlich „niedertreten, unterwerfen“, ist aber im Alten Testament ein „Terminus für das königliche Herrschen“³⁵. Somit ist die souveräne Stellung des Menschen, seine Freiheit gegenüber der Schöpfung ebenso betont, wie die Heiligkeit des Gottesauftrags. Gese schreibt dazu: „Wir dürfen hier nicht von der politischen Realität der fast selbstverständlichen Korruption der Königsidee als einer nur göttlich sanktionierten Macht ausgehen, sondern müssen die Idee des sakralen Königtums selbst in Anschlag bringen. Im Gegensatz zu bloßer Machtausübung ... ist der stets sakral verstandene König eine Herrschergestalt, die im Auftrag des Gottes herrscht ... Dieses Herrschen nach Maßgabe des repräsentierten Gottes kann

31 Johannes Wirsching, Gott als Schöpfer der Welt. Nachdenken über den ersten Glaubensartikel, in: Lutherische Beiträge 6, 2001, 188–204, hier 203f.

32 Westermann, 219.

33 Vgl. Lev 26,13, dazu und zum biblischen Motiv des Erweckt- und Aufgerichtetwerdens des Menschen durch Gott, wodurch dem Menschen unerschrockene Freimütigkeit (*παρρησία*) im Umgang mit Gott und Menschen gewährt wird, vgl. Wilhelm Schmidt, Der brennende Dornbusch. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes (Kontexte 27), Frankfurt am Main 2000, 982f.

34 Vgl. dazu Gese, 24: „Von der immer wieder gern vertretenen Auffassung einer in der jüdisch-christlichen Tradition gelehnten willkürlichen, ja räuberischen Aneignung der Schöpfung zu eigener Machtfülle kann keine Rede sein.“

35 Gese, 23; vgl. Westermann, 218f.

... nicht ein willkürliches Herrschen sein, da die Ordnung dieser Herrschaft die des die Ordnung setzenden Gottes ist. Wir sollten uns auch nicht daran stören, daß der Begriff des Niedertretens dem Begriff des königlichen Herrschens zugrunde liegt. Zum Thron gehört der Fußschemel, der oft so gestaltet ist, daß die Füße des Königs auf den Feinden, den Chaosgewalten ruhen, die der kosmischen Ordnung jetzt unterworfen und eingeordnet sind.“³⁶ Als königliches Ebenbild Gottes ist der Mensch, wie Bonhoeffer es ausdrückt, frei für Gott und frei von der Welt³⁷. Die kreatürliche Welt aber bekommt so die „Würde eines besonderen göttlichen Hoheitsgebietes“³⁸. Sie, die Gott zu Füßen liegt, wird vom Schöpfer nun dem Menschen als seinem Beauftragten zu Füßen gelegt und seiner Herrschaft und Pflege anvertraut. Der Mensch ist daher nicht den Mitgeschöpfen unterworfen, sondern diese ihm. Mit anderen Worten: Die Rolle des Menschen als Weltenherrscher ist zunächst kein Sollen, sondern unausweichlich mit seinem gottebenbildlichen Dasein verbunden. Wer zu Gottes Ebenbild geschaffen ist, der kann sich zur außermenschlichen Schöpfung nur als Herrscher verhalten³⁹, der ist als Träger der „imago Dei“ gleichsam der „vicarius Dei“⁴⁰, der Stellvertreter Gottes auf Erden. So ist der Mensch Teil der guten Schöpfung Gottes und steht dieser als Gottes Ebenbild zugleich gegenüber. Gen 2 erhellt, daß sich dieses Herrschen über die Tierwelt nicht gewalttätig, sondern durch den Gebrauch der Sprache vollzieht⁴¹. Auch darin wirkt sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, daß er wie Gott die Fähigkeit hat, sich sprachlich den Geschöpfen zuzuwenden. Unterschieden von Gott ist der Mensch darin, daß er vorfindet, worüber er herrschen soll: „Er hat es nicht selber geschaffen; es ist eine Art Leihgabe, die ihm anvertraut wird. Herrschen kann der Mensch also nur, wo er sich beschenkt weiß, das heißt, wo er zuvor gebeten und empfangen hat, oder die Herrschaft des Menschen wird unmenschlich. Herrschaft über die Tiere etwa ... kann darum auch nicht ihre Ausrottung bedeuten, sondern verwirklicht sich im Zusammenleben mit ihnen ... das zu Beherrschende muß ... erst empfangen, erlernt, erschlossen werden“⁴². „Die sakrale Königsidee wird der anthropologischen Grundaussage eingefügt und damit nicht nur jeder Mensch mit einer entsprechenden Würde umgeben, sondern auch einer höchsten Verantwortlichkeit Gott gegenüber unterstellt, dessen Bild der Mensch unveräußerlich trägt, so wie seine Existenz unausweichlich mit einem Auftrag verbunden ist.“⁴³

36 *Gese*, 23.

37 Vgl. Schöpfung und Fall. Versuchung, München 1968, 44.

38 *von Rad*, 39.

39 Vgl. Hans-Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 235: „Genau als Herrscher ist er Bild Gottes.“

40 *Gese*, 23.

41 *Wirsching*, Lernziel, 182.

42 *Wirsching*, ebd., 180.

43 *Gese*, 24.

2.3.2. Gott schafft die Menschheit männlich und weiblich (1,27b)

Geschaffen zu Gottes Bild ist der Mensch in der geschlechtlichen Polarität als männlich und weiblich. „Durch Gottes Willen ist der Mensch nicht einsam geschaffen, sondern zum Du des anderen Geschlechts berufen.“⁴⁴ Damit ist nicht nur die ursprunghafte Gleichheit von Mann und Frau vor Gott klar bezeichnet, die darin gründet, daß der Mensch nur gemeinsam seiner Bestimmung gerecht werden kann (vgl. auch Gen 2,18–25). Damit ist auch jeglicher Mythisierung der Geschlechtlichkeit, auch dem Mythos vom androgynen Menschen, gewehrt. Die Aussage von der Schöpfung des Menschen als Mann und Frau ist so lapidar einfach, „daß es einem kaum bewußt wird, daß mit ihm eine ganze Welt von Mythos und gnostischer Spekulation, von Zynismus und Asketismus, von Sexualitätsvergottung und Sexualangst hinter uns verschwindet.“⁴⁵

Die Geschlechtlichkeit kommt ausschließlich auf der Seite des Geschöpfes zu stehen. Gott selber schafft nicht durch Fortpflanzung, sondern durch das Wort. Die Schöpfung des Menschen als Mann und Frau spiegelt in so weit Gott wieder, als hier ein Miteinander in Liebe und gegenseitigem Erkennen vorliegt⁴⁶. Das Miteinander von Mann und Frau, ihre gegenseitige Wahrnehmung als von Gott füreinander bestimmt, ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch seinem Auftrag nachkommen kann, über die außermenschliche Schöpfung zu herrschen (vgl. Gen 2,18)⁴⁷. Hans Walter Wolff schreibt: „Die Menschen dürfen sich liebevoll ergänzen; daß sie so und nicht im Krieg miteinander leben, ist eine wesentliche Voraussetzung des Gelingens der ihnen anvertrauten Weltverwalterschaft.“⁴⁸

2.4. Gott segnet den Menschen (1,28a)

Der von Gott zu seinem Ebenbild geschaffene Mensch und Herrscher über die Schöpfung wird von Gott gesegnet. Der Segen Gottes kommt zum Geschöpf hinzu, knüpft aber als Fruchtbarkeitssegens „an die sexuelle Unterscheidung von Mann und Frau an“⁴⁹. Er ist wirkmächtiges Wort, das auf die Zukunft des Geschöpfes zielt. Herrscher über die außermenschliche Schöpfung zu sein, ist nicht in dem Sinne Auftrag des Menschen, als ließe der Schöpfer ihn damit

44 von Rad, 39.

45 Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 357, zitiert nach von Rad, 39.

46 Vgl. Peter Brunner, 89f.

47 Vgl. *Böhme*, 71: „Gottes Auftrag, sich zu mehren und sich die Erde untertan zu machen“ kann der Mensch nur „erfüllen, wenn er bereit ist, Gemeinschaft mit einem Partner einzugehen und ihn zu lieben. Wenn er das nicht will, wenn er seine eigenen Wege gehen will – bleibt er ‚unfruchtbar‘; *Wirsching*, Lernziel, 181: „Der einsame Mensch ist noch nicht im Vollesinne Mensch. Er ist der ‚hilflose‘, noch nicht herrschaftsfähige Mensch.“

48 Wolff, 237.

49 *Gese*, 24.

gleichsam los oder als werde der Mensch in eine Autonomie hinein entlassen⁵⁰. Vielmehr stattet Gott in seinem Segenswort den Menschen wirksam mit allem aus, was er braucht, um seiner Bestimmung gerecht zu werden. Segen und Beauftragung sind gleichsam ein und derselbe wirkmächtige Akt Gottes.

2.4.1. *Gott beauftragt den Menschen – Die Herrschaft des Menschen (1,28b)*

Der Segen und Mehrungsauftrag verbindet den Menschen wieder sowohl mit der Tierwelt als auch stellt er ihn dieser gegenüber. Fruchtbarkeit, Vermehrung und das Ausfüllen des Lebensraumes ist von Gott auch den Tieren im Segen zugesprochen und aufgetragen (1,22). Die Fortpflanzung macht daher als solche die Gottebenbildlichkeit des Menschen gerade nicht aus, was auch daran erkennbar wird, daß die „Zeugungsfähigkeit von der Gottesbildlichkeit abgehoben und in ein besonderes Segenswort verlegt ist“⁵¹. Doch beim Menschen dient diese Frucht des göttlichen Segenswortes der Ausübung seines Auftrags, über die Tierwelt zu herrschen. Die Gemeinsamkeit mit der Tierwelt darf daher den Menschen nicht vergessen lassen, daß er eine herausgehobene Stellung in der Schöpfung, den göttlichen Herrschaftsauftrag hat. Allein der Mensch ist Mandatar, Stellvertreter Gottes auf Erden. Nicht der Schöpfung soll er unterworfen sein. Nicht in ihr soll er sein Urbild suchen, sondern allein in Gott. Seine sexuelle Fruchtbarkeit und Fortpflanzung ist mithin nicht Ausdruck eines tierischen Selbsterhaltungstriebes sondern seines göttlichen Auftrags. Die Weltgestaltung vollzieht sich in der Weitergabe des Lebens von Generation zu Generation. Ehe und Familie sind somit die biblischen Institutionen der Weltgestaltung schlechthin. Zugleich ist die Weltherrschaft des Menschen die andere Seite der völligen Entmythologisierung der Welt: „Aus Bergen, Bäumen, Quellen, die überall Gottheiten waren oder doch solche beherbergten, werden nun Gaben, die es zu verwalten gilt, die nach Einsicht und Vernunft gebraucht werden sollen; Jetzt sind nicht mehr die Götter, jetzt ist der Mensch für den Kosmos verantwortlich.“⁵²

2.4.2. *Gott versorgt den Menschen – die Bedürftigkeit des Menschen (1,29)*

Ein weiterer Aspekt, der den Menschen mit der Tierwelt verbindet, ist das Angewiesensein auf Nahrung, die durch die gute Schöpfung Gottes zur Verfügung gestellt wird. Durch das Segenswort erfährt sich der Mensch daher nicht nur als königlicher Mandatsträger Gottes, sondern zugleich als von Gott versorgter bedürftiger Mensch, ja, als Kind, das der Schöpfer ernährt. Hinter den Samen und Früchten, von denen er sich nährt, sieht er den ihm dauerhaft – segnend und fürsorgend – zugewandten Schöpfer. Das Wissen um den Geber hin-

50 Vgl. Wolff, 235: „Nicht in selbstherrlicher Willkür, sondern als verantwortlicher Geschäftsträger nimmt er die Aufgabe wahr. Sein Herrschaftsrecht und seine Herrschaftspflicht sind nicht autonom, sondern abbildhaft.“

51 von Rad, 40.

52 Wirsching, Lernziel, 179f.

ter den Gaben und das dankbare Empfangen der Gaben aus seiner Hand ist Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit dem Segenswort Gottes, das die Fruchtbarkeit des Menschen und seine Versorgung mit Nahrung ebenso umfaßt, ist so gleichsam allen Fruchtbarkeitsmythen, welche den Geber mit der Gabe verwechseln und das Geschöpf statt den Schöpfer verehren, eine Absage erteilt – ob es dabei um die sexuelle Fruchtbarkeit des Menschen oder um die Fruchtbarkeit des Ackerbodens geht. Der Mensch ist auch in all seinen kreatürlichen Bedürfnissen auf den Schöpfer ausgerichtet. Das täglich Brot ist empfangene Gabe. So ergibt sich aus der repräsentativen Vermittlerstellung des Menschen zwischen Gott und Kosmos einerseits das *dominium terrae* (die Weltherrschaft) als die zentrale Funktion der Gottebenbildlichkeit, andererseits die kindliche Hingabe an den fürsorgenden Willen Gottes⁵³. „Der Mensch als Kind und König“, so faßt Oswald Bayer diese urgeschichtlichen Sachverhalte treffend zusammen und weist darauf hin, daß „diese unauflösliche Verschränkung von elementarer Angewiesenheit und zugesprochener Herrscherwürde“ insbesondere auch in Psalm 8 zur Sprache gebracht wird⁵⁴.

2.5. *Mit dem Menschen ist Gottes Schöpfung vollendet (1,31)*

Mit der Schöpfung des Menschen ist Gottes Schöpfungswerk vollendet; nachdem er zuvor sein Urteil über die einzelnen Tageswerke gefällt hatte, sieht Gott erst jetzt alles an, was er gemacht hat, und fällt das Urteil: „es war sehr gut“ (Vers 31). Damit wird erkennbar, daß die Schöpfung des Menschen das Ziel des ganzen Schöpfungswerkes ist. Erkennbar wird auch, daß die Schöpfung abgeschlossen und vollkommen ist. Mithin stehen wir hier vor der geheimnisvollen Wahrheit, daß „von Gottes Hand“ „kein Übel in die Welt gelegt worden“ ist⁵⁵. Dieses „Gutsein der Schöpfung ist ein Urteil Gottes, das nur qua Glauben als solches erkannt werden kann“⁵⁶, wie das im gottesdienstlichen Lobpreis des auserwählten Volkes Gottes zum Ausdruck kommt (Ps 8; 136; 145; 147).

2.6. *Gott vollendet die Schöpfung, indem er ruht und den siebten Tag segnet*

Die Vollendung und Abgeschlossenheit der Schöpfung wird durch den Ruhetag Gottes noch betont. Während nach der Menschenschöpfung das Vollendetsein der Schöpfung in einer Passivkonstruktion festgestellt wird, ist nun im Aktiv vom Vollenden Gottes die Rede. Das mutet paradox an: Gott vollendet seine Werke am siebten Tag, indem er davon ruht. Die Rede vom siebten Tag schließt so einerseits an die sechs vorhergehenden Tage an. Andererseits setzt der siebte Tag den Schöpfungswerken eine Grenze. Die sechs ersten Tage wa-

53 Vgl. Brunner, 89.

54 Oswald Bayer, *Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen*, in: *Schöpfungsglaube – Von der Bioethik herausgefordert*, VLAR 32, Erlangen 2001, 179-199, hier 188f. Dazu auch Gese, 26.

55 von Rad, 40.

56 Kern, 132.

ren gefüllt durch Gottes schöpferisches Wirken. Der siebte Tag ist gefüllt durch Gottes Ruhen von seinen Werken. Ja, es ist mit Gerhard von Rad festzustellen: Die Vollendung der Schöpfung und die Ruhe Gottes sind eines⁵⁷. Damit aber ist die Ruhe Gottes zugleich eine Angelegenheit der Welt⁵⁸. Bonhoeffer weist darauf hin, daß Gott in seiner Ruhe seine Welt nicht etwa losläßt. Vielmehr ist die Ruhe Gottes die „letzte Verherrlichung der Welt, die auf den Schöpfer blickt“⁵⁹. Daß Gott ruht, heißt nach Luther: Gott läßt sich begnügen an dem Himmel und der Erde, die er durchs Wort geschaffen hat. Auch Luther betont, daß Gott sich nicht etwa zurückzieht von der Schöpfung. Vielmehr gilt, daß die Schöpfungsworte auch noch heute bleiben und kräftig sind. Es ist nicht des Menschen, sondern Gottes Werk, die Schöpfung zu vollenden. Der Mensch soll dagegen in der vollendeten, guten Schöpfung diese hegen und pflegen, bebauen und bewahren. Der Mensch ist, um mit Luther zu sprechen, nicht *concreator*, Mitschöpfer, sondern *cooperator*, Mitarbeiter Gottes⁶⁰. Die Welt ist vollendet, zur Ruhe bereit, bevor der Mensch zur Tat schreitet. Sie ist so vollkommen, daß Gott ihr und sich heilige Zeit gewährt. So wird, noch bevor die Arbeit des Menschen beginnt, der Auftrag, das Geschaffene durch Arbeit zu beherrschen, eingegrenzt durch das Ruhen Gottes⁶¹. Der Segen Gottes macht daher diesen Tag zu einer Quelle des Lebens und der Erquickung für die ganze Schöpfung⁶². „Der Abschluß der Schöpfung schafft einen Rhythmus, der auch für das Geschöpf gültig sein wird.“⁶³ „In der Heiligung des siebten Tages ist eine Ordnung für die Menschheit gesetzt, nach der die Zeit in alltägliche und heilige, in Arbeitszeit und Ruhezeit gegliedert ist.“⁶⁴ Der Schöpfungsbericht macht mithin deutlich: Der Sabbat ist eine Gabe Gottes nicht erst an Israel, sondern an die ganze Menschheit⁶⁵. Dabei hat der siebte Tag im Unterschied zu den Tagen davor kein Begrenzung. Die Schlußformel der anderen Tage fehlt. So weist der siebte Tag voraus auf das Ziel und Ende der Schöpfung in der von Gott gesegneten und geheiligten Zeit der Ruhe, in der nichts Neues geschaffen wird, weil alles sehr gut ist⁶⁶.

57 Vgl. von Rad 41.

58 Vgl. ebd..

59 Bonhoeffer, 47.

60 Vgl. Kern, 129f; Bayer (wie Anm. 54), 186 mit Anm. 34; vgl. auch Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 2: Der Glaube (Hg.: Gottfried Seebaß), Göttingen 1991, 74.

61 Vgl. Westermann, 232.

62 Vgl. Westermann, 237: „Der heilige, abgesonderte Tag, der ein Tag der Ruhe ist, erhält im Segen die fördernde, belebende, das Dasein bereichernde und erfüllende Kraft.“

63 Westermann, 234.

64 Westermann, 236.

65 Vgl. ebd..

66 Vgl. Oesch, 43: „Mit dem offenbleibenden Sabbat Gottes ist bereits eine Brücke zum eschaton gebaut.“

3. Der Verlust des Urstandes

Gott und Mensch sind vom Ursprung her einander zugewandt. Das Besondere des zu Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen ist daher seine Gottesbeziehung⁶⁷ und seine darin begründete Herrschaftsstellung in der Welt. Nun redet die Bibel Alten Testaments nach der Urgeschichte nicht mehr von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die explizite Rede von der Gottebenbildlichkeit hat also alttestamentlich ihren Ort ausschließlich dort, wo der Ursprung des Menschen thematisiert ist. Auch die nächste Parallele zu Genesis 1 in Psalm 8 staunt über den Menschen als Werk Gottes so, daß auf Gottes Schöpfungswerk am Anfang im Lobpreis zurückgeblickt wird. Das Alte Testament weiß also um eine besondere Stellung des Menschen in der Schöpfung Gottes, die nicht erst durch die Erwählung begründet ist, wie sie dann mit Abraham und Israel anhebt. Auch wenn nach der Urgeschichte von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr explizit die Rede ist, so kann im Gotteslob des Alten Testaments so vom Menschen und von der Schöpfung geredet werden, daß – unabhängig von einer heilsgeschichtlichen Erwählung – nicht gleich auch von seiner Sünde die Rede ist (Ps 8; 104). So hält das Gotteslob die durch die Lebenserfahrung angefochtene Glaubenswahrheit von der im Ursprung guten Schöpfung auch des Menschen aufrecht.

Zugleich kündigt freilich die Klage der Beter in den Psalmen ebenso wie die alttestamentliche Geschichte von Gen 3 an von der vielfältigen Verkehrung dessen, was Gott durch Wort und Tat am Anfang dem Menschen zugesprochen hat.

Los geht es nach Gen 3 mit der Abwendung von Gott und der Hinwendung zum Tier. Statt im Gehorsam gegen Gott über das Tier zu herrschen, gehorcht der Mensch der Kreatur, die ihm gar die Gleichheit mit Gott in Aussicht und so letztlich die empfangene Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage stellt. Die Folge ist, daß der Mensch die Freiheit der Gottesbegegnung ebenso verliert wie die Freiheit der Begegnung mit dem Partner. Beide sind kraft eigener Willensentscheidung zu selbstbestimmten Personen geworden, damit aber auf sich zurückgeworfen. Der Mensch steht nicht mehr aufrecht vor Gott, sondern versteckt sich, ist verkrümmt in sich selber, wie Luther das Sünderdasein umschreibt. Dennoch hält Gott die Beziehung zum Menschen aufrecht und erhält auch das Miteinander von Mann und Frau; doch die Begegnung ist nun durch Furcht und Scham verdunkelt. Gott erhält zwar den Menschen auf eine unbekannte Zukunft hin. Doch auf dem, was des Menschen Herrschaftsauftrag ermöglicht, auf der Fortpflanzung im Miteinander der Geschlechter und der Arbeit, liegt nun nicht mehr nur der wirkmächtige Segen, der trotz allem weiterhin das Leben trägt, sondern auch der ebenso wirkmächtige Fluch, die permanente Bedrohung des Menschen durch den Tod. Nichts ist mehr „sehr gut“, das menschliche Herz ist böse von Jugend auf (Gen 6,5; 8,21; Joh 3,6; 8,44;

67 Vgl. Westermann, 217f.

Lk 1,13; Röm 1,21ff; 3,23; 8,7). Ja, das menschliche Herz wird zur Bilderfabrik⁶⁸. Der Mensch wird zum Götzenbildner, der seine Götter selber projiziert. Der für Gott taube und stumme Mensch schafft sich taube und stumme Götzen (Jes 40,18–25; Röm 1,20ff)⁶⁹, oft genug nach dem Bildnis von Tieren. Die Entgötterung der Welt wird durch deren Remythisierung rückgängig gemacht. Das betrifft insbesondere die Frage der unter dem Fluch gefährdeten agrarischen und sexuellen Fruchtbarkeit, die je durch kultische Handlungen und Opfer gesichert werden muß. Parallel kommt es zur Versklavung des Menschen an seine Begierden, zur Maßlosigkeit („Fressen und Saufen, Unzucht und Ausschweifung“; vgl. Lk 21,34; Röm 13,13; 1.Petr 4,3; u.a.m.) und damit letztlich auch zur vollkommenen Zerrüttung der Geschlechter und ihres Verhältnisses zueinander. So geht nach Röm 1 die Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf, von der Herrlichkeit Gottes mit dem Bild vergänglicher Menschen und Tiere, einher mit der Vertauschung des natürlichen Verkehrs zwischen Mann und Frau mit dem Unnatürlichen und mit der Vertauschung von Wahrheit und Ungeerechtigkeit. All das ist Schuld des Menschen und Gerichtshandeln Gottes zugleich.

Einen Unterschied macht Gott freilich im Alten Testament in der Erwählung Abrahams und Israels. Gottes Erwählungshandeln geht dabei mit einem erneuten, konkreten Segnen einher, ja, mit der gnädigen Zuwendung seines Angesichts. Auch hier zielt der Segen auf Fruchtbarkeit und Herrschaft, zumindest dieses einen Volkes. Und immer wieder leuchten in den Verheißungen an Israel Reminiszenzen an das Paradies auf, wenn vom Land die Rede ist, wo Milch und Honig fließt, wenn die Früchte Kanaans gepriesen werden, oder wenn der Sabbat als soziales Lebensprinzip die Gesetzgebung durchdringt. Überhaupt werden die schlimmsten Folgen des göttlichen Fluches auf der Menschheit in Israel zudem durch das mosaische Gesetz eingegrenzt und zumindest äußerlich abgewehrt. Ja, Gott nimmt sogar Wohnung unter seinem Volk, läßt seine Herrlichkeit zelten.

Doch die Geschichte Israels bleibt nicht nur durchzogen von Sündenfällen des Volkes und Strafgerichten Gottes, sondern sie endet in der Katastrophe, im Verlust der Gegenwart Gottes im Tempel, im Verlust des sakralen Königtums, das noch einmal etwas widergespiegelt hatte von der sakralen Herrscherstellung Adams. Das Paradies aber, der Urstand, der Friede des Menschen mit Gott und seinen Mitgeschöpfen, lebt außer im Gotteslob fort in den Verheißungen der Propheten, die von einem neuen Menschen (Jer 31,34; Hes 11,19f; 36,26f;

68 Vgl. Oswald Bayer (wie Anm. 2), 70; 141f: „Nach einer treffenden Definition Luthers ist der Mensch ‚animal rationale, habens cor fingens‘. Er hat als Sprachwesen ein Herz, das unentwegt Bilder und Idole produziert. So sind alle rationalen Anamnesen, Diagnosen und Prognosen ... von Bildern gesteuert, die das menschliche Herz fingiert, gebildet, entworfen hat, von Bildern der Furcht und der Hoffnung, die wiederum in bestimmten Erfahrungen gründen.“

69 Vgl. Bayer, ebd., 69: „Taubheit und Stummheit sind auch insofern selbstverschuldet, als sie eine Rückspiegelung der selbstgemachten Götzenbilder darstellen, die Ohren haben und nicht hören, einen Mund und nicht reden.“

37,5) und einer neuen Schöpfung (Jes 11,6–8; 51,16; 65,17; 66,22) künden. Diese Verheißungen bleiben im Rahmen des Alten Testaments ebenso uneingelöst wie das Wort vom weltweiten Segen an Abraham (Gen 12,3)⁷⁰, wie die Worte vom künftigen Heilskönig und Hirten. Auch wenn daher im Lobpreis weiterhin vom Menschen als gutem Geschöpf Gottes die Rede ist, auch wenn in der Bibel nicht in Vergessenheit gerät, daß der Mensch zur Gottebenbildlichkeit bestimmt ist und damit unter dem Schutz Gottes steht (Gen 5,3; 9,6; Jak 3,9; 1.Kor 11,7), so sind doch sämtliche Wohltaten dieser Gottebenbildlichkeit des Menschen zerstört:

Das Gottesverhältnis hat sich in die selbstverschuldete Abhängigkeit des Menschen von selbstgemachten Bildern verkehrt; der Segen ist untrennbar mit dem Fluch, das Leben untrennbar mit dem Sterben verwoben; die kindliche Sorglosigkeit des Menschen ist einem Leben in Angst gewichen; die Herrschaft des Menschen bringt für die außermenschliche Schöpfung „Furcht und Schrecken“ (Gen 9,2). An die Stelle der Ruhe und des Friedens mit den Mitgeschöpfen ist die Rastlosigkeit und der Kampf ums Dasein getreten; an die Stelle des Friedens und offenen Umgangs mit Gott wiederum ist der Kampf um die Gnade der Götter und Geister getreten.

4. Die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in Christus (Recapitulatio)

Vor diesem Hintergrund liest sich das ganze Neue Testament wie ein einziger Bericht von der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in Christus. Denn die Einlösung des Uneingelösten, des Verlorenen, des dem Menschen Entzogenen in Jesus Christus berichtet das Neue Testament in unzähligen Variationen. „Der Mensch Jesus ist dasjenige Geschöpf, in dem das Bild Gottes im Bereiche der Kreatur Wirklichkeit geworden ist.“⁷¹ Seine Botschaft in Wort und Tat ist ebenso wie sein Leiden und Auferstehen die geöffnete Tür zum Paradies. Die Kleinen, die Bedürftigen, die Armen im Geiste, die Kinder preist er selig. Den Tauben öffnet er das Gehör, den Stummen gibt er die Sprachmacht, so daß es heißt: „Er hat alles wohl gemacht“ (Mk 7,37). Gegen die religiösen Streßerzeuger kämpft er für die Freiheit des Sabbats, die Freiheit zur Ruhe, zum Empfang der Gaben Gottes, zum Empfang des Lebens (Mt 11,25–12,21). Er nimmt den Seinen die Sorge um Kleidung, Essen und Trinken, indem er ihnen die Herzenstür des himmlischen Vaters öffnet, zu dem sie allezeit im Gebet aufrecht und ohne Mittelspersonen reden dürfen (Mt 6). Er stellt die zerstörte Kommunikation zwischen Gott und Menschen und zwischen seinen Jün-

70 Im Kontext dieser Stelle findet sich auch das Motto des „Ökumenischen Kirchentags“: „Du sollst ein Segen sein.“ Zu beachten ist freilich, daß dieses „Sollen“ aus dem Zusammenhang gerissen zu einer menschlich nicht erfüllbaren Forderung wird. Gemeint ist es im biblischen Text im Sinne einer Verheißung, die in Gottes segnendem Handeln an Abraham gründet (Gen 12,2f). Der Segen wiederum ist nicht denkbar ohne gleichzeitigen Fluch über die Gott und seinem Erwählten feindlichen Mächte (Gen 12,3a).

71 Brunner, 87.

gern wieder her. Er stellt auch die heilige Würde der Ehe und Familie wieder her, indem er gegen die Herzenshärte der Menschen das Einsetzungswort über den Ehestand aus der Genesis bestätigt und die Kinder segnet (Mt 19). Er läßt das Lebenswasser in der Taufe fließen und speist die Seinen mit dem Lebensbrot.

Als wahrer Gott und wahrer Mensch ist er Geschöpf (Kreatura) und Schöpfer (Kreator) in einer Person⁷². Er ist das göttliche Ebenbild (Hebr 1,3; Kol 1,15; Röm 8,29; Eph 4,24; Kol 3,10; 2.Kor 3,18; 4,4ff; 1.Kor 15,47ff; Phil 3,21; 1.Joh 3,2; auch Joh 10,30; 14,9) und zugleich der neue Adam (Röm 5; 1.Kor 15), der im Umgang mit Gott und den Menschen die Treue, die Liebe durchhält, der die Versuchungen des Diabolos im Gehorsam gegen seinen Vater besteht (Mt 4,1–11; 16,23), der sich nichts selber nimmt und greift (Phil 2,6), sondern alles von seinem Vater empfängt und alles Empfangene weitergibt, bis hin zum Leben, das er läßt und wieder nimmt (Joh 10,17). In seiner Selbsthingabe erweist er sich als wahres Bild Gottes, dessen abbildhaftes Herrscheramt „radikalen Dienstcharakter“ auszeichnet⁷³ (Mt 20,28par). Nachdem er sich schon in seinen Wundern als der Herr über die Mächte des Verderbens und die Natur erwiesen hatte, tritt er in seinem Kreuzes- und Auferstehungssieg endgültig die Feinde Gottes und der Menschen unter seine Füße, den Satan und den Tod (1.Kor 15,20–28; Hebr 2,14; 1.Joh 3,8). Das Gotteslamm spricht am Kreuz das göttliche „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30), vollendet so die Schöpfung (vgl. Gen 2,1f)⁷⁴ und läutet den ewigen Sabbat Gottes ein. Er, der ein bedürftiges Menschenkind, ein dürstender Gehenkter geworden war, sitzt zur Rechten Gottes als der, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden (Mt 28,18; Eph 1,20–22).

Seine Herrschaft als Hirte und König aber übt er fortan konkret vermittelt durch diejenigen aus, die er kraft der Sendung des Lebensgeistes Gottes durch Taufe und Abendmahl sich einverleibt, sich gleichgestaltet, zu seinem Ebenbild neu geschaffen hat. So heißen und sind die Christen nicht nur Kinder Gottes und Brüder Christi, sondern als solche zugleich Erstlingsfrucht der neuen Schöpfung (Jak 1,18; 1.Kor 15,20.23; Röm 8,23)⁷⁵. Wer durch die Taufe „in Christus“ ist, der ist „eine neue Kreatur“ (2.Kor 5,17). Die Verheißung der Fruchtbarkeit entdeckt man wieder z.B. in Jesu Weinstockrede (Joh 15). Das Wort ist der Same, der zum neuen Leben gebiert (1.Petr 1,23; Jak 1,18; Joh 1,13f), der das neue Leben nährt. Und doch wird auch die Fortpflanzung, werden Ehe und Familie in den Dienst des Evangeliums gestellt, sind die Christen frei, die Gaben der Schöpfung als gute Gaben ihres himmlischen Vaters in Danksagung zu genießen (1.Tim 4,1–5). Ja, die Polarität und unlösbare Einheit von Mann und Frau in der Schöpfung wird erneuert in der Gemeinschaft von

72 Vgl. Kern, 145.

73 Albrecht Peters, Bild Gottes IV. Dogmatisch, in: TRE 6, 514.

74 Vgl. Bayer (wie Anm. 2), 175.

75 Vgl. Kern, 149.

Christus, dem Bräutigam, und seiner Braut, der Kirche (Eph 5,21–33, unter Hinweis auf Gen 2,24).

Werner Elert schreibt: „Durch die Versöhnung sind wir also in das Hoheitsrecht über die Welt der Schöpfung wieder eingesetzt, das nach Lehre der Bibel von Gott dem ersten Menschen vor seiner Empörung zugedacht war (Gen 1,28). Wir empfinden zwar nach wie vor den Abstand unseres Wissens und Könnens von Gott. Aber es ist jetzt das Abstandsgefühl der Kinder vom Vater. Wir sind seine Ebenbilder (Kol 3,10), ohne seine Konkurrenten zu sein.“ „Wir haben Gewalt von Gott (2.Kor 10,8) und besitzen königliche Rechte (1.Petr 2,9). Keinesfalls dürfen wir uns in das Joch neuer Knechtschaft einspannen lassen (Gal 5,1).“⁷⁶

Zugleich gibt es aber einen gewichtigen Unterschied der Zeiten zwischen Christus und den Seinen. Ihre Gegenwart ist durch die Spannung von „schon jetzt“ und „noch nicht“ gekennzeichnet⁷⁷. Schon jetzt sind sie Gottes Ebenbild und gehören zur neuen Schöpfung. Aber sie leben noch unter den Bedingungen der alten Schöpfung. Fleisch und Geist, das Bild des Teufels, des Lügners und Mörders von Anfang an (Joh 8,44), und das Bild Gottes in Christus liegen miteinander im Streit⁷⁸, weshalb das Neue Testament nicht müde wird, die Christen zu ermahnen, den alten Menschen auszuziehen, der sich durch trügerische Begierden zugrunde richtet, dem Teufel keinen Raum zu geben, dafür den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist, in Christus zu leben und seinem Geist Raum zu geben (Eph 4,17–32; dazu Röm 8,1–17; Gal 5,16–26; Kol 3,1–17). Daher müssen sich die Christen zum alten Wesen weiterhin verhalten, bleiben sie angewiesen auf Sündenvergebung, Ermahnung und Trost, geistliche und leibliche Nahrung, erweisen gerade darin ihre Gottebenbildlichkeit und ihre Kindschaft, daß sie die leiblichen und geistlichen Gaben Gottes mit Danksagung empfangen. Sie haben Teil am Seufzen und der Sehnsucht der Schöpfung und des Geistes nach der endgültigen Freiheit und Vollendung (Röm 8,18–26; 2.Petr 3,13).

Sie haben aber auch Teil an der Weltherrschaft Christi durch ihr Gebet und ihren Dienst in Kirche und Welt als Mitkämpfer Christi gegen die Verderbensmächte (2.Kor 10,3–5; Eph 6,10–17), so daß ihnen die Verheißung gilt: „Der Gott des Friedens aber wird den Satan unter eure Füße treten in Kürze“ (Röm 16,20). Dann, in der Vollendung, wird das Bild Gottes in seinen Kindern in der Fülle wiederhergestellt sein, wird kein Tod, keine Krankheit, keine Träne mehr sein (Offb 21), werden sie Anteil haben an der himmlischen Sabbatruhe, die kein Ende hat, an der sie ruhen werden von ihren Werken wie Gott von den seinen (Offb 14,13; Hebr 4,10). „Ehe aber dieses in uns vollbracht und erfüllt

⁷⁶ Die Lehre des Luthertums im Abriß, 2., verbesserte Auflage, München 1924, 76f.

⁷⁷ Vgl. Kern, 147–149.

⁷⁸ Vgl. Peters, Kommentar (wie Anm. 60), 84.

wird, können wir nicht eigentlich wissen, was das Bild Gottes, durch die Sünde im Paradies verloren, gewesen sei⁷⁹, sagt Luther.

Bis es aber zum Schauen kommt, erleben wir im Gottesdienst um Wort und Sakrament im Glauben schon jetzt in einer Verschränkung der Zeiten die Wiederherstellung des Urstandes und den Vorgeschmack des ewigen Lebens. So erweist sich der sonntägliche Auferstehungstag als ewiges Gedächtnis der Schöpfung (*perpetuum memoriale creationis*), „an dem die Schöpfung in der Feier des Auferstandenen auch zur ‚höchst lebendigen Ruhe‘“ kommt⁸⁰ und die Geschöpfe Gottes im Lobpreis zum rechten Gebrauch der Schöpfung finden. So besteht für die Christusjünger nach Luther kein Zweifel: „Gleichwie dazumal Gott Lust und Gefallen gehabt hat an diesem seinem Rath und Werk des geschaffenen Menschen, so hat er auch Lust und Liebe, dies sein Werk zu der verlorenen Vollkommenheit wieder zu bringen und zu erstatten durch seinen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum. Und ist solches nützlich und tröstlich zu betrachten, nämlich, daß Gott das Allerbeste von uns gedenket, und hat Lust über diesem seinem Gedanken und Rath, zum geistlichen Leben wieder zu bringen durch die Auferstehung der Todten Alle, die an Christum geglaubt haben.“⁸¹ Erschließt die Tatsache, daß Gott für die Vermittlung des Heils in Christus die guten Schöpfungsgaben, Wasser, Brot und Wein, in seinen Dienst nimmt, einen neuen, geheilten Zugang zur Schöpfung, die um Christi willen wieder als gut und vollkommen, weil lebensspendend und nicht todbringend erfahrbar wird, so ist es auch angesichts der zahllosen Anspielungen des Neuen Testaments auf die Urgeschichte nicht übertrieben, die Kirche nach Luthers Vorbild als „Schöpfungsordnung“ anzusehen, in der der Urstand des Menschen im Glauben wiederhergestellt ist⁸². Die Kirche ist so der Ort, wo die Einheit von göttlichem Einsetzungswort und geschöpflichem Element auch bezüglich der Menschenschöpfung wieder wahrgenommen wird, der Mensch sich als vollkommen von Gott abhängig und doch zugleich von ihm gesegnet und beauftragt – als Kind und König – erfährt.

5. Der Dienst der Kirche in der Welt – Gen 1,26–2,3 als Gesetz und Evangelium

Albrecht Peters schreibt zur in Gen 1 gründenden und reformatorisch aufgenommenen Freiheit des Menschen gegenüber der Schöpfung: „Das Insistieren auf diese Freiheit allen anderen Kräften und Gewalten gegenüber verbindet das biblisch-reformatorische Menschenverständnis mit demjenigen der Moderne. In dieser Freiheit hat die wissenschaftlich-technische Revolution ihren Ursprung sowie ihre bleibende Voraussetzung.“⁸³ Die Einsicht in die besondere

79 *Luther*, 79.

80 *Kern*, 160.

81 *Luther*, 83.

82 Vgl. *Bayer* (wie Anm. 2), 55 und *passim*.

83 *Peters*, Kommentar (wie Anm. 60), 82.

Stellung des Menschen in Gottes Schöpfung führt im Einklang mit der Entmythologisierung derselben zu dem reformatorischen Grundsatz: „Trauen gehört allein Gott zu, brauchen gehört der Kreatur zu.“⁸⁴ Damit ist nicht nur die Weltzugewandtheit des Menschseins umschrieben, sondern zugleich jeder erneuten Ideologisierung des menschlichen Umgangs mit der Schöpfung gewehrt. Johannes Wirsching hat dies so formuliert: „Mit dieser Entgötzung des Staates, der Gesellschaft, des Sexus war der Berichterstatter von Genesis I der Zukunft des Menschen ungleich näher als alle alten und neuen Weltverbesserer, die im Namen abgedankter Götter ein neues Dasein erzwingen wollen.“⁸⁵ Die Freiheit des zum Ebenbild Gottes bestimmten Menschen läßt sich daher nur durch eine Wiedergewinnung der biblisch-reformatorischen Schöpfungstheologie zur Geltung bringen, wenn Theologie und Kirche angesichts der zeitgenössischen Herausforderungen nicht sprachlos oder belanglos bleiben wollen. Das betrifft viele heute brennende Themen in Politik und Kirche, von denen hier abschließend drei herausgegriffen seien.

1. Gewiß ist es gut, wenn die Kirche zum Schutz der Sonn- und Feiertage das Wort ergreift. Aber ob der Sonntag zum Segen wird, hängt nicht an seinem gesetzlichen Schutz, sondern daran, wie er gefüllt wird. Nicht nur die Arbeit, auch die Freizeit kann zum Götzen werden, der den Segen des Ruhetags zerstört. Die Heiligung des Ruhetags durch Gottes Ruhem wird so zum Kriterium für die Art und Weise, wie Kirche Gottesdienst feiert, ob darin der Schöpfer zu Wort kommt mit seinen Gaben oder ob nur wiederholt wird, was auch anderswo zu hören ist; ob die Heiligkeit Gottes im Mittelpunkt steht oder die Profanität der Weltgeister den Heiligen Geist vertreibt, ob mithin die Menschen zum Gotteslob befreit werden oder ein Publikum unterhalten werden soll.

2. Gewiß ist es auch gut, wenn die Kirche auffordert zum Schutz von Ehe und Familie. Doch der ideologiekritischen Kraft der Bibel gemäß ist das allein noch lange nicht. Bernd Wannewetsch ist zuzustimmen, wenn er formuliert: „Die Anfrage sei erlaubt: Kann sich die theologische Aufgabe darauf beschränken, die Kräfte der Familie zu loben und zu stärken? Oder müßten nicht auch die ‚Mächte und Gewalten‘ in den Blick kommen, die sie unterhöheln? Kann es hinreichen, mit allerlei Forderungen nach einer Stärkung der Familie an die Öffentlichkeit zu treten, ohne sich darüber Gedanken zu machen, wie ihre faktische Schwächung mit den Ideologien zusammenhängt, die wir ausleben?“⁸⁶ Dies hätte in der Tat weitreichende Konsequenzen, was etwa die Beurteilung des Ziels einer flächendeckenden Versorgung des Landes mit Ganztageschulen oder die staatliche Privilegierung der Homo-Ehe betrifft, um nur zwei derzeit aktuelle Punkte zu benennen.

84 Ebd.

85 Lernziel, 182.

86 Von Wert und Würde der Familie, in: Bulletin. Nachrichten aus dem Deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft 3 2003 (Nr. 5), 2–11, hier 4.

3. Zu nennen ist schließlich der ganze Themenkreis um Bioethik und medizinische Ethik. Der Tagungsband der Luther-Akademie-Ratzburg unter dem Thema „Schöpfungsglaube – von der Bioethik herausgefordert“ bietet dazu vorbildliche Belege. So weist Johannes Schwanke darauf hin, daß durch die Gentechnologie die Gefahr heraufzieht, daß der grundlegende schöpfungstheologische Kommunikationszusammenhang zerbrochen wird. Liegt nämlich die Würde des Menschen nicht länger in der schöpferischen Anrede Gottes, die jedem Menschen Lebensermächtigung zuspricht, so gewinnen andere Kriterien Gewicht: subjektive Vorlieben führen zu selektiver Kommunikation, zu einer nur bedingten Weitergabe des Lebens⁸⁷. Begnügt sich der Mensch nicht mehr mit seiner Rolle als cooperateur der Schöpfung, will er vielmehr zum concreator, zum Schöpfer werden, so führt das nach Udo Kern zur menschlichen Selbsterstörung: „Indem er nicht Geschöpf bleibt, sondern frevelhaft nach dem Himmel greift, verliert er die Boden- die Erdhaftung, produziert er permanent Ausstieg aus menschlichem Menschensein.“⁸⁸ Die Einsicht in die „schlechthinnige Gratuität“⁸⁹ menschlichen Lebens zeitigt daher nach Oswald Bayer unumgängliche ethische Konsequenzen. Denn, wenn wir alle „in elementarer Weise bedürftig“ sind, dann verbietet sich die verräterische Rede vom lebensunwerten Leben von selbst⁹⁰. Ja, man kann hinzufügen, daß an den Eigenschaften oder Verdiensten, nach denen man dann jeweils die Lebenstauglichkeit oder Lebenswertigkeit bemißt, sich die ideologischen Leitbilder ablesen lassen, von welchen sich eine Gesellschaft leiten läßt, mithin sich der gottlose Mensch als Leben richtender und vernichtender Götzenbildner erweist.

Bayer bringt weiterhin einen bisher in der ethischen Debatte übersehenen Aspekt aus Gen 1 ein. Ist der Mensch in Entsprechung zu Gottes Allmacht und Barmherzigkeit König und Kind zugleich, so ist die „unauflösliche Verschränkung von elementarer Angewiesenheit und zugesprochener Herrscherwürde“ zu beachten⁹¹, so kann mithin die Würde des Menschen nicht allein über seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung und unter Absehen der fundamentalen menschlichen Bedürftigkeit definiert werden. Diese Einsicht läßt sich auch im weltanschaulich neutralen Staat zur Geltung bringen und mit der juristischen Figur der zusammengesetzten Rechtsperson vermitteln⁹²: „In der Bestreitung der Dominanz der Bestimmung der ‚Person‘ als eines autarken, selbstbestimmt

87 Vgl. Johannes Schwanke, Lebendige Kommunikation oder technische Reproduktion? Schöpfungsverständnis in Luthers Großer Genesisvorlesung (1535–1545), in: Schöpfungsglaube – von der Bioethik herausgefordert, VLAR 32, Erlangen 2001, 47–67, hier 66f.

88 Kern, 130.

89 Gemeint ist, daß auch im Bereich der Schöpfung das „sola gratia“ gilt, so wie Luther es in der Erklärung zum Ersten Artikel formuliert: „und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit ...“

90 Bayer (wie Anm. 54), 187f.

91 188–193, hier 189.

92 Vgl. ebd., 193–196.

handlungsfähigen, individuellen Vernunftwesens verbündet sich die Theologie mit einem juristischen Denken, das auch die Personwürde handlungsunfähiger Menschen anerkennt.⁹³ Zudem ist aus sündentheologischer Einsicht heraus „eine mit der Technik verbundene soteriologische Erwartung“ zurückzuweisen⁹⁴. Schließlich gewinnt die Ethik aus der mit dem Herrschaftsauftrag verbundenen Sprachvernunft die Definitionsvollmacht, nach dem Vorbild der schöpferischen Verschränkung von Element und Einsetzungswort auch dem mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnenden menschlichen Leben die Anerkennung der Menschenwürde und des vollen Personseins zuzusprechen⁹⁵. So lautet das Fazit nach Bayer: „Die Wahrnehmung der bleibenden Angewiesenheit, Verletzlichkeit und Vergänglichkeit des Menschen zwingt zur Aufgabe von Selbstschöpfungs- und Unvergänglichkeitsillusionen.“⁹⁶ Und Albrecht Peters meint im Anschluß an Luther: Das väterliche Erbarmen des in Christus offenbaren Schöpfers „ruft uns in das dankbare Gotteslob und in den verantwortlichen Gottesdienst an der gesamten Kreatur. Nur als die Gottbehüteten sind wir nicht räuberische Zerstörer oder faule Mietlinge, sondern freie Mithirten des Seins.“⁹⁷

93 Ebd., 199.

94 Ebd., 198.

95 Vgl. ebd., 199.

96 Ebd.

97 *Peters, Kommentar*, 91.

Christian Herrmann:

Homosexualität und Sozialismus*

/(Ideologische Hintergründe der Segnung homosexueller Praktiken

In einer Reihe evangelischer Landeskirchen in Deutschland wurde durch Mehrheitsbeschluß der Synode die Möglichkeit freigegeben, homosexuelle und lesbische Paare in einer eheähnlichen Verbindung zu segnen¹. Die rituellen Einzelbestimmungen weichen voneinander ab, vor allem in der Frage, wie sehr der formale oder verbale Unterschied zu einer Trauung heterosexueller Paare zum Ausdruck kommen soll. Die schon seit dem Beginn der 1990er Jahre geführte Diskussion ist durch das Gesetz zur eingetragenen Lebenspartnerschaft homosexueller Paare (sogenannte „Homo-Ehe“), das im Jahr 2001 in Kraft trat, verschärft worden. Die Zwei-Reiche-Lehre der evangelischen Kirche wird mehr und mehr in ein Übergewicht des Staats, besser: der Gesellschaft und in eine Vakuum-Position der Kirche umgeformt (vgl. schon „Kirche im Sozialismus“ in der früheren DDR und die Angleichung daran im Westen). Die Gebote Gottes als gemeinsame inhaltliche Vorgaben für das staatliche und das persönliche Handeln des Christen treten in den Hintergrund. Der Grund ist in der Vorherrschaft der Studentenbewegung von 1968 zu suchen, die auch die Kirchen zum Objekt des Marsches durch die Institutionen machten, wobei das in der evangelischen Kirche wegen der formal demokratischen Struktur leichter war als in der römisch-katholischen. Die Segnung homosexueller Praktiken sollte nicht isoliert betrachtet werden. Sie ist Teil einer breiter angelegten Ideologie. Es handelt sich bei den neuen Beschlüssen nicht um den ersten Sündenfall, sondern um das ethische Pendant zu vorangegangenen bzw. gleichzeitig vorgebrachten und diskutierten dogmatischen Streitpunkten (z. B. Sühnetod Jesu und Bezug darauf in der Liturgie; exklusive Bindung des Heils an Christus mit Folgen für Mission überhaupt und gegenüber Juden und Muslimen im Besonderen).

Der Grunddissens liegt darin, ob man vom Unterschied her denkt oder ob man das Programm einer totalen Integration und Nivellierung des Verschiedenen vertritt. Im Bezug auf die homosexuellen Praktiken und andere Sünden geht es erstens um die Unterscheidung von Person und Werk. Die Liebe Gottes bezieht sich stets auf die Menschen als Personen (z. B. Joh. 3,16: hier auch Forde-

* Dieser Artikel erschien auch in „Erneuerung und Abwehr“ 38.2003/1, S. 7–16.

1 So z. B. wurde dies im November und Dezember 2002 in den Landeskirchen von Berlin-Brandenburg, der Pfalz und Hessen-Nassau beschlossen, davor bereits in Nordelbien und im Rheinland. In weiteren Landeskirchen ist ein vergleichbares Votum zu erwarten. Eindeutig ablehnend haben sich bisher nur die Landeskirchen in Württemberg und in Westfalen geäußert. In Bayern und in Hannover gibt es Kompromißregelungen, die eine eigene gottesdienstliche Handlung ablehnen und den rituellen Abstand zu einer Trauung heterosexueller Paare betonen. Eine Aufwertung homosexueller Praktiken findet allerdings auch hier statt. In den USA ist ein entsprechender Beschluß in der liberalen presbyterianischen Kirche gefaßt worden. In anderen protestantischen „Mainline“-Kirchen gibt es heftige Kontroversen zu diesem Thema.

rung des Glaubens; Lk. 7,47–49; Joh. 8,7 neben 8,11). Nirgendwo aber wird die Sünde selbst akzeptiert und anerkannt. Im Gegenteil wird in den Lasterkatalogen angekündigt, daß diejenigen, die unbußfertig an bestimmten Taten festhalten, nicht in das Reich Gottes kommen werden (1.Kor. 5,11; Gal. 5,19–21; Eph. 5,5). Nicht die Sünde, wohl aber der Sünder soll gerechtfertigt werden (vgl. Röm. 5,8–10). Wird der Unterschied zwischen Person und Werk aufgehoben, so kann entweder die Person mit dem Werk verdammt und bekämpft werden. Das wäre dann der Fall, wenn man nicht auf Überwindung der Homosexualität und Buße, sondern auf physische Ausrottung der homosexuell Lebenden ausgerichtet wäre. Oder – und das ist in den neueren kirchlichen Beschlüssen der Fall – man liebt das Werk mit der Person. Hier wird der Person die Wahrheit über ihr Werk vorenthalten und sie gerade unter das Gericht Gottes geführt, da das Gesetz als Maßstab des Gerichtes Gottes unveränderlich ist.

Im Verhältnis der Normen und des tatsächlichen Tuns geht es zweitens um eine Unterscheidung bzw. um die Frage, von welcher Seite man ausgeht. Entweder treten die Normen, vor allem die zehn Gebote, dem Tun des Menschen gegenüber, beanspruchen, korrigieren, überführen es. Oder das jeweilige Tun, das von der Mehrheit Praktizierte und von den Medien Favorisierte wird selbst zur Norm. Es kommt dann zu einer Normativität des Faktischen. Der christliche Ansatz ist ein Wertkonservatismus, da von der Verantwortung vor dem Gericht Gottes und klaren inhaltlichen Maßstäben für dieses ausgegangen wird (2.Kor. 5,10; Röm. 2,1ff; Offb. 20,12). Im linksliberalen Ansatz geht es um einen Strukturkonservatismus: jede Veränderung oder Infragestellung des konstatierbaren Tuns wird abgelehnt, die Normen aber für variabel gehalten. Die Normen sollen den „geänderten Verhältnissen“ angepaßt werden, das Tun der Menschen bestätigen.

Drittens ist es die Frage, ob zwischen der Heiligen Schrift als Erkenntnisgrundlage und der Tradition unterschieden wird². Die Tradition begegnet im Zusammenhang der neueren kirchlichen Auseinandersetzungen weniger in der Form des kirchlichen Lehramtes von Bischöfen und Papst. Vielmehr ist das moderne Lehramt dasjenige der Sozialwissenschaften, der demoskopisch ermittelten öffentlichen Meinung oder des Geltungsanspruches gesellschaftlicher Interessengruppen und Strömungen. Oft wird von einer „Vielstimmigkeit“ und „Widersprüchlichkeit“ der Heiligen Schrift gesprochen, wodurch es sich verbiete, die Bibel zum alleinigen Ausgangspunkt zu machen. Es wird ein bestimmtes Gottes- und Jesusbild, das auf einer reduktiven Sicht beruht (vor allem im Sinne eines Liebesprinzips, das die Liebe als Wahrheit an die Stelle der Liebe zur Wahrheit setzt und die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes an den Rand drängt), als „Ge-

2 Es geht hier darum, Lehren rein menschlicher Art nicht der Bibel gleichzusetzen und nicht zur Grundlage für die Unterscheidung zwischen dem Wahren und Falschen zu machen. Vgl. Augsburgisches Bekenntnis, Art. 7 (im Bezug auf die Einheit der Kirche): „Und es ist nicht notwendig zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt [lat.: *traditiones humanae*], gehalten werden“ (sprachlich modernisiert; Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. – 10. Aufl. – Göttingen 1986, S. 61).

samtzeugnis“ der Schrift gegen die einzelnen biblischen Texte ausgespielt. Die Verhältnisse der eigenen Zeit werden verabsolutiert und die damit nicht übereinstimmenden biblischen Inhalte als „zeitbedingt“ relativiert. Dabei wird vernachlässigt, daß die Bibel trotz ihrer geschichtlichen Entstehung einen zeitlosen Anspruch erhebt, da sie das Wort des Schöpfers der Zeit ist (Offb. 22,18f; 2.Tim. 3,16f; Joh. 1,1–18: Fleisch gewordenes Wort Gottes mit Bezug auf Christus und die Bibel). Gegen die These von der „Zeitbedingtheit“ ist zu sagen, daß die Zeit durch die Ewigkeit bestimmt wird, nicht umgekehrt. Außerdem waren homosexuelle Praktiken in der Antike, sowohl bei den Kanaanäern als auch insbesondere bei den Griechen und Römern, viel weiter verbreitet als heute, vor allem in der Weise der Bisexualität. Die biblischen Aussagen dazu sind zeitbedingt in dem Sinne, daß sie sich gesellschaftskritisch damit auseinandersetzen, aber nicht in dem Sinne, daß sie die in der Umgebung üblichen Auffassungen übernehmen. In der Argumentation der Befürworter von Segenshandlungen für homosexuelle Verbindungen werden die Bibel und die Sozialwissenschaften nebeneinandergestellt und behauptet, daß „die“ Sozialwissenschaften erstens über einheitliche Erkenntnisse verfügten und zweitens diese Einsichten neuer, in biblischer Zeit so noch nicht vorhanden gewesen seien. Dagegen ist zu sagen, daß nicht nur die Bibel, sondern auch die sozialwissenschaftlichen Publikationen sehr selektiv zur Kenntnis genommen werden³. Außerdem wollen die Sozialwissenschaften nur deskriptiv, nicht präskriptiv wirken, d. h. das tatsächliche Verhalten der Menschen analysieren, aber nicht die Frage stellen, ob dieses Verhalten richtig oder falsch ist. Erst die Theologen ziehen den Schluß, daß das faktische Verhalten auf einer vorgegebenen Anlage beruhe und daher nicht zu vermeiden sei⁴.

3 Beispiele für kritische sozialwissenschaftliche Stellungnahmen zur Homosexualität sind diese: *Schaeffer*, Kim W. u. a.: „Religiously-motivated sexual orientation change: a follow-up study“. – In: *Journal of psychology and theology*. – 27. 1999, 4. – S. 329–337; ders. u.a.: „Religiously-motivated sexual orientation change“. – In: *Journal of psychology and Christianity*. – 19. 2000, 1. – S. 61–70; *Aardweg*, Gerard J. van den: *On the origins and treatment of homosexuality: a psychoanalyt. reinterpretation*. – New York 1986; ders.: *Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen: Analyse und Therapie*. – Neuhausen-Stuttgart 1985; *Cohen*, Richard A.: *Coming out straight: understanding and healing homosexuality*. – Winchester, VA 2000 [dt. Übersetzung: ders.: *Ein anderes Coming out, Gießen / Basel 2001*]; *Consiglio*, William: „Doing therapy in an alien culture with Christians overcoming homosexuality“. – In: *Journal of pastoral counselling*. – 28. 1993, S. 66–75; *Harvey*, John F.: „Homosexuality: challenges for change and reorientation“. – In: *Journal of pastoral counselling*. – 28. 1993, S. 1–111; *Nicolosi*, Joseph: *Homosexualität muß kein Schicksal sein: Gesprächsprotokolle einer alternativen Therapie*. – Neukirchen-Vluyn 1995; ders.: „A developmental model for effective treatment of male homosexuality: implications for pastoral counseling“. – In: *American journal of pastoral counselling*. – 3. 2001, 3 / 4. – S. 87–99; *Rosik*, Christopher H.: „Conversion therapy revisited: parameters and rationale for ethical care“. – In: *Journal of pastoral care*. – 55. 2001, 1. – S. 47–67; *Satinover*, Jeffrey B.: „Hope for healing homosexuality“. – In: *Regeneration quarterly*. – 1. 1995, S. 24–29; *Socarides*, Charles W.: *Homosexuality: psychoanalytic therapy*. Northvale, NJ 1989; ders.: *Homosexuality*. – New York 1978; *Werner*, Roland (Hrsg.): *Homosexualität und Seelsorge*. – Moers 1993; *Yarhouse*, Mark A.: „Group therapies for homosexuals seeking change“. – In: *Journal of psychology and theology*. – 26. 1998, S. 247–259.

4 Die These, daß es sich bei der Homosexualität um eine von Gott eingesetzte Schöpfungsvariante handle, ist nicht neu, sondern bereits bei Platon zu finden (Symposion [Gastmahl], 191d-

Viertens hängt damit zusammen die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist als Geschöpf in ein Gegenüber zu Gott hineingestellt. Als Sünder ist er total auf das Vergebungswort Gottes angewiesen. Im ersten Gebot wird unterschieden zwischen Gott und den Götzen. Entweder man folgt Gott, der sich selbst offenbart, den Menschen anspricht und beansprucht als Ebenbild Gottes. Oder der Mensch schafft sich selbst Götter, die ihm gleich sind, als Projektionen, Idealisierungen, Bestätigungen seiner eigenen Wünsche, Sehnsüchte, Angste. Geht man von Gott aus, der jeden einzelnen Menschen geschaffen hat, liebt, beansprucht, so ist der Einzelne dem Verfügungsrecht der anderen Menschen entzogen, absolut schützenswert in seinem Dasein. Die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch führt zur Unterscheidung zwischen Mensch und Mensch. Der Mensch ist frei von den Erlösungs- und Herrschaftsansprüchen seiner selbst und anderer Menschen. Dies gilt für alle Menschen, weil alle als Geschöpfe Gottes wahrgenommen werden. Geht man dagegen vom Menschen aus, macht sich der Mensch selbst zur letzten Instanz, übernimmt die Position Gottes (bereits bei Protagoras: der Mensch ist das Maß aller Dinge). Es gibt kein kritisches Gegenüber, aber auch keine helfende und erlösende Instanz außerhalb des Menschen. Da der Mensch mit seinem gegenwärtigen Zustand und dem Bösen in der Welt nicht zufrieden sein kann, wird ein bestimmtes Idealbild des Menschen, sozusagen ein Programm Mensch entworfen, dem alle nachzueifern haben, um Erlösung zu bewirken. An die Stelle des schützenswerten Daseins tritt ein bestimmtes Sosein, ein Dasein plus X, das erreicht sein muß, um von wirklichem Menschsein zu sprechen. Dieses X kann unterschiedlich gefüllt werden. Jedenfalls sind es innerweltliche Bezugspunkte wie die materielle Situation oder ein bestimmtes Maß an Lebensqualität, die als Heilsbringer für das irdische Leben betrachtet werden. Wer dieses X grundsätzlich nicht erfüllen kann (z.B. Behinderte, Kranke, Alte), wer andere in ihrem Wohlbefinden beeinträchtigt (z.B. ungewollt gezeugte Ungeborene) oder wer eine Angleichung in der Verfügung über das X hemmt (z.B. Klassenfeinde), der muß als lebensunwertes Leben oder gefährliches Element aus dem Weg geräumt werden. Der Mensch zählt als Gattung, als Kollektiv; die Erlösung bezieht sich auf diese universale Größe. Der Einzelne hat sich für das Vorankommen des Kollektivs einzusetzen, für die Angleichung der Lebensumstände. Die Menschheit wird mit dem Kollektiv gleichgesetzt (z.B. Arbeiterklasse, arische Rasse). Bestimmte Feindbilder als Vertreter des bestehenden Bösen sind unvermeidlich; ihre Repräsentanten sind nicht als Menschen im eigentlichen Sinne zu betrachten (z.B. Kapitalisten; Juden). Geht der biblische Ansatz von der Schöpfung, von Gott aus und steht damit die Freiheit als universale Größe (ohne partikuläre Zuordnungen an bestimmte gesellschaftliche Gruppen) im Vordergrund, so ist für den

193d). Dies zeigt, daß das zeitgeschichtliche Schema (das zeitlich später vertretene ist notwendigerweise das richtigere) ins Leere führt. Im geistesgeschichtlichen Bereich ist gerade kein Gedankenfortschritt festzustellen, vielmehr eine bleibende Konkurrenz der in immer neuen Varianten vorgetragenen, aber im Kern identischen Lösungsansätze für die Grundprobleme der Menschheit.

sozialistischen bzw. kollektivistischen Ansatz (auch Nationalsozialismus) die Gleichheit die Norm, die allerdings immer in der Zukunft und daher anzustreben bleibt. In der demokratischen Form wird auf unmittelbare Zwangsmaßnahmen verzichtet (freie Gleichheit bei Sozialdemokratie); die Medien (Zensurmittel der „political correctness“) genügen als Machtinstrument zur Ausgrenzung des Gegners.

Das angesprochene Konzept des Kollektivismus liegt den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts zugrunde und ist eine Zuspitzung der Grundentscheidungen der sogenannten Moderne. Hier wird dem Menschen mit der Vernunft, einem an sich guten Willen und gutem Wesenskern unendlich viel zugetraut. Die Erlösung geschieht über Erziehung, über Strukturreform, über die Umsetzung von Visionen und Utopien. Ein totaler persönlicher Einsatz wird gefordert, um zum Erreichen des innerweltlichen Heilszieles beizutragen. Der bürgerliche Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der bei der moralischen Höherentwicklung des Individuums ansetzt, allerdings die Normen als von der Vernunft gesetzt und variabel betrachtet, kann sich in der asketischen Grundhaltung mit der sozialistischen Philosophie treffen. Im klassischen sozialistischen Ansatz wird dem Einzelnen eine totale Opferbereitschaft abverlangt (vgl. Erfüllung der Fünfjahrespläne, Verzicht auf Urlaub, anfangs hohe Arbeitsbelastung in der Sowjetunion und in der DDR, Sterben im Krieg gegen den „Imperialismus“). Ein abweichendes oder unregelmäßiges Sexualverhalten (homosexuelle Praxis; Partnerwechsel; Pornographie; Prostitution) wurde meistens ebenso als Ausgeburt westlich-bourgeoiser Dekadenz abgelehnt wie Discotheken oder FKK-Strände.

In der sogenannten Postmoderne, die durch den Zusammenbruch der meisten sozialistischen Staaten am Ende der 1980er Jahre einen Schub erhielt, wird erkannt, daß Ideologien häufig auf Illusionen beruhen und ihre Heilsversprechen nicht einhalten können. Das Festhalten an universalen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen wird für die Konflikte zwischen den Menschen verantwortlich gemacht. Was jemand als wahr und notwendig betrachtet, ist für ihn persönlich wahr und notwendig, nicht aber für die Allgemeinheit. Dieses Denken verzichtet auf einen Gottesbezug, stellt das Individuum in den Vordergrund, allerdings ohne Bindung und Verantwortung. Der Grundsatz ist sozusagen ein „Du sollst, was du willst“. Es geht um einen Individualismus und konsequenten Pluralismus.

Die Studentenbewegung von 1968, die die meisten Schlüsselpositionen in der Politik, in der evangelischen Kirche, in den Schulen und Hochschulen übernommen hat, hat von Anfang an nicht den klassischen Sozialismus in authentischer Weise vertreten. Vielmehr wurde der marxistische Ansatz in der Wirtschaftspolitik mit einem linksliberal-hedonistischen Ansatz⁵ in der Gesell-

5 Hedonismus meint die konsequente Orientierung an der Lust, am Spaß (griech. *hedonē*: Lust). Der Liberalismus macht die Freiheit des Einzelnen zum Ausgangspunkt. Der Linksliberalismus betont dabei besonders stark die Bindungslosigkeit, die Ansprüche auf Rechte und die Ablehnung von Pflichten. Demgegenüber können rechtsliberale Ansätze gerade um des Erhalts der Freiheit willen Einschränkungen derselben fordern, wenn die Freiheit anderer gefährdet ist (etwa durch Kriminalität).

schaftspolitik verknüpft. Unter Berufung auf Sigmund Freud und Herbert Marcuse wurde eine Sexualisierung der Gesellschaft betrieben, die Sexualität als Heilsweg propagiert. Der Zusammenbruch der Ostblock-Staaten hat die marxistische Wirtschaftspolitik fragwürdig gemacht. Der Wegfall des Ost-West-Gegensatzes führte zu einem Relevanzverlust des Pazifismus. Diese äußeren Umstände und die theoretischen Einsichten der postmodernen Philosophie sind dafür verantwortlich, daß sich die Vertreter der Studentenbewegung seit den 1990er Jahren auf die Durchsetzung der linksliberalen Ideologiesegmente konzentrieren. Letztlich geht es um eine Umformung des klassischen Sozialismus unter den Vorzeichen der Postmoderne. Das Gleichheitsdenken führt nicht mehr zu einem Kollektivismus, sondern zu einer Gleichordnung, Austauschbarkeit, Beliebigkeit aller nur denkbaren individuellen Lebensentwürfe. Es handelt sich sozusagen um einen individualistischen Sozialismus, um eine radikale Multiopionalität. Die Unterscheidung zwischen Wahrem oder schon nur Lebensdienlichem und daher zu Förderndem und Falschem bzw. weniger Dienlichem wird abgelehnt. So ist die Privilegierung der Ehe, wie sie verfassungsrechtlich verankert ist, seit jeher ein Stein des Anstoßes für die Studentenbewegung. Sie gilt mit ihrem Abheben auf Verbindlichkeit, Verantwortung, Schutz als Gegenbild zu einer Orientierung am Augenblick, am individuellen Nutzen und an der Lust in ihrem Wechselspiel. Da aus verfassungsrechtlichen Gründen der Schutz der Ehe nicht unmittelbar aufgehoben werden kann, soll er durch eine Gleichordnung mit allen anderen Lebensformen relativiert werden. Wenn alle Lebensentwürfe und Verhaltensweisen privilegiert sind und gefördert werden, wird eine Orientierungsfunktion, ein Leitbildcharakter einer einzelnen Form vermieden. Die Gleichordnung eheähnlicher (wilde Ehe) und homosexueller Verbindungen mit der heterosexuellen Ehe bedeutet in der Konsequenz dann sogar eine Benachteiligung der Ehe. Die Gleichordnung bezieht sich nur auf die Rechte, nicht auf die Pflichten (vgl. Vorbehaltprinzip bei den wilden Ehen). Mit den homosexuellen Verbindungen werden Beziehungen privilegiert, die grundsätzlich keine reproduktive und erzieherische Funktion für die Gesellschaft übernehmen können, während die heterosexuelle Ehe mit ihrer Ausrichtung auf Kinder trotz ihres höheren Einsatzes kein höheres Maß vor allem an ideeller, z. T. auch finanzieller Förderung erhält. Die Segnung homosexueller Verbindungen durch die Kirche zielt darauf ab, die moralische Autorität der Kirche zur Aufwertung homosexueller Praktiken zu instrumentalisieren, auch wenn ein tatsächlicher Bedarf nach solchen Segenshandlungen kaum festzustellen ist. Es geht darum, mögliche Kritiker durch Vereinnahmung zum Schweigen zu bringen. Das Integrationsdenken, die Gleichheitsideologie will mit allen anderen Unterscheidungen auch diejenige zwischen Staat und Kirche beseitigen. Die Kirche soll zum Erfüllungsgehilfen des Staates gemacht und ihrer gesellschaftskritischen Funktion beraubt werden, zumindest seitdem die Gesellschaft in der gewünschten Weise umgeformt und die eigenen Leute in die Regierung gebracht wurden.

Die Postmoderne tritt zwar mit dem Anspruch an, den totalitären Absolutheitsansprüchen und den Methoden zu deren Umsetzung den Kampf anzusagen.

Aber für die Behauptung, daß es keine universalen Wahrheiten, keine allgemein verbindlichen Normen und Werte, keine Absolutheitsansprüche gibt, wird ein Absolutheitsanspruch erhoben. Alles ist beliebig, nur die Beliebigkeit nicht. Man darf alles vertreten, nur für das Vertretene keinen über das eigene Bewußtsein, Denken und Handeln hinausgehenden Geltungsanspruch erheben. Wer dies aber doch tut, gilt als Gefahr für das gesellschaftliche Zusammenleben. Die Gleichheit wird nicht mehr von der Konformität gegenüber einer positiven Vision her gefüllt, sondern negativ als kollektiver Verzicht auf Leitbilder, Visionen, Normen, Wahrheiten. Feindbilder sind nun nicht mehr die Klassenfeinde, einzelne Staaten, Völker oder Rassen, sondern die „Fundamentalisten“. Gemeint sind damit alle, die nach Grundlagen im Wechsel der Zeiten und Strömungen, nach Identität und Orientierung fragen, die überhaupt nur die Frage nach der Wahrheit stellen. Die Postmoderne mit ihrer verordneten Beliebigkeit behält den totalitären Zug der Ideologien der Moderne darin bei, daß sie diese neuen Feinde mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpft. Dies kann im staatlichen Bereich etwa zu Gefängnisstrafen für kritische Äußerungen zur Homosexualität führen⁶. Im kirchlichen Bereich ist zumindest das Ende der Karriere, u. U. auch der Verlust des Arbeitsplatzes die Folge eines Widerstandskurses gegen die Beliebigkeitsdoktrin.

Am Ende liquidieren aber die Vertreter des postmodernen Sozialismus in Staat und Kirche nicht nur ihre Gegner, sondern auch sich selbst. Wenn alles gleich gültig ist, dann ist alles gleichgültig. Eine leitbildlose Gesellschaft wird langweilig, orientierungslos, wirkt demotivierend. Die Botschaft der Kirche wird belanglos, weil austauschbar und ununterscheidbar von dem, was der Mensch sich ohnehin schon immer selber sagen kann und faktisch tut. Ein Handeln des Staates, das auf die Bestätigung des ohnehin und auch ohne ihn Ablaufenden abzielt, wird überflüssig⁷.

Demgegenüber sollte sich die Kirche darauf zurückbesinnen, daß sie sich auf den Skandal des Kreuzes Christi (1.Kor. 1,18) und das völlig singuläre und unaustauschbare Ereignis der Auferstehung Christi (1.Kor. 15,3–5.20) gründet. Christsein ist Leben vom Unterschied her und daher nicht ein beliebiges Irgendwie und Irgendwas!

6 So wurde in Schweden im Jahr 2002 ein sogenanntes Antidiskriminierungsgesetz beschlossen, dem gemäß die Kritik an Homosexualität mit Freiheitsstrafen bis zu vier Jahren bedroht wird (Idea-Spektrum 2002 / 23, 5.6.2002, S. 16). Dies zeigt im übrigen, daß trotz des Gleichheitsdenkens – ähnlich wie im klassischen Sozialismus – bestimmte Minderheiten (hier: homosexuell lebende Menschen) für gleicher, d.h. für wichtiger und förderungswürdiger gehalten werden als andere (hier: Christen und andere religiös argumentierende Menschen).

7 Zur Postmoderne und ihrem fragwürdigen Toleranzbegriff vgl.: *Hempelmann, Heinzpeter*: Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit: Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen. – Wuppertal / Zürich 1995; *Herrmann, Christian*: „Toleranz als Kampfbegriff: Überlegungen zum theologischen Sinn und Mißbrauch des Toleranzbegriffs“. – In: Jahrbuch für evangelikale Theologie. – 14. 2000, S. 76–112.

Prof. Dr. Johannes Wirsching 1929–2004

Ulrich Wickert:

Nachruf

Am 13. März 2004 verstarb in Berlin-Zehlendorf Professor Dr. Johannes Wirsching. Der am 20. November 1929 im ostpreußischen Gumbinnen geborene Theologe war über lange Jahre Professor für Systematische Theologie zunächst an der Kirchlichen Hochschule Zehlendorf, später an der Humboldt-Universität Berlin. Im Jahr 2001 wurde er für seine Aufsatzbände „Glaube im Widerstreit“ von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche mit dem Hermann-Sasse-Preis geehrt. Der Zeitschrift „Lutherische Beiträge“ fühlte er sich in mancherlei Hinsicht verbunden. Wir danken Herrn Professor Dr. Ulrich Wickert für die freundlich erteilte Abdruckerlaubnis seines Rückblickes, den er als Freund und Kollege des Heimgegangenen verfaßt hat.

A.W.

#320 Ansprache anläßlich des Trauergottesdienstes für Prof. Dr. Johannes Wirsching am 22. März 2004 in der Evangelischen Kirche Berlin-Nikolassee

Sehr verehrte, liebe Frau Wirsching; verehrte Angehörige unseres verstorbenen Freundes; liebe Trauergemeinde!

Als ein Kollege und Freund von Johannes Wirsching bin ich gebeten worden, aus der Erinnerung an gemeinsam verbrachte Jahre einige persönliche Worte zu sagen. Ich tue das sehr gern in der Beschränkung auf den winzigen Ausschnitt, innerhalb dessen ich den Verstorbenen habe erleben dürfen. Eine umfassende Würdigung seiner Person und seines Werkes kann hier nicht geschehen.

Zum Sommersemester des Jahres 1973 hatten vier Professoren an die Kirchliche Hochschule Berlin einen Ruf empfangen, darunter wir beide. Es dauerte eine ganze Weile, bis wir uns näher kamen, obwohl eine lange Erfahrung mit baden-württembergischen Hochschulen uns beiden gemeinsam war. Johannes Wirsching öffnete sich nicht leicht; und das war nicht allein seine Wesensart. Seine ostpreußische Herkunft und die bleibenden Eindrücke von Krieg und von Flucht aus der ihn prägenden Heimat, in früher Jugend erfahren: Es war bewegend, wie er das als eine Last immer mit sich führte, und wie es dazu beitrug, daß er in einer zuwartenden Distanz zu jedwedem Geschehen am liebsten in sich eingeekehrt blieb. Doch wenn einmal sein Blick auf einen Menschen traf, bei welchem er Nähe spürte: Da ging er langsam aus sich hervor; und da blieb er treu; ein Freund.

Es war eine nicht im strikten Sinn konservative, aber im ganzen bewahrende Grundgesinnung, die uns beide in der Überzeugung verband, daß es in Theologie und Kirche jedenfalls darum gehen müsse, im Blick auf das übergrei-

fund Ganze der Christentumsgeschichte authentisch Gewesenes, wie verwandelt inzwischen auch immer, in Pflege zu nehmen. Kein Wunder also, daß Johannes Wirsching als systematischer Theologe die altkirchliche Grundlegung kirchlicher Dogmatik in sein Denken aufnahm, insbesondere bei seinem immer wiederkehrenden Hauptthema, der Christologie; und daß er von dort aus gern mit dem Patristiker zusammenwirkte. Deshalb wurde ich etwa in sein Kolleg gebeten, um über Augustinus zu sprechen, und mehrfach haben wir gemeinsam Seminare gehalten; so zum Beispiel über ein wichtiges Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo er, nun ganz bei seinem Luthertum und um ökumenisches Wohlverhalten unbekümmert, das zwischen den Konfessionen nach wie vor kontroverse Denken ans Licht hob; während es mir oblag, die von den Konzilsvätern reichlich herangezogenen Kirchenväter aus der Umklammerung durch eine konfessionell verfremdende Interpretation zu lösen. Die Alte Kirche ist für uns ein gemeinsames Thema geblieben, und zuletzt noch beschäftigte ihn Augustin in seiner Beziehung zu den Griechen; wobei wir uns darin einig waren, daß die sogenannte Hellenisierung des Christentums ganz anders zu beurteilen ist, als sich das seit Adolf von Harnack im protestantischen Bewußtsein festgesetzt hat; nämlich unter der Bedingung einer verwandelnden Neuorientierung auf Christus hin als weithin legitime Integration eines authentischen vorchristlichen Transzendenzbezugs in das Denken aus Glauben. Die von Johannes Wirsching aufgeworfene Frage, ob der mit dem altkirchlichen Dogma gleichzeitig entstehende neutestamentliche Kanon eine wohlverstandene Relativierung der kirchlichen Lehre durch Gottes Wort impliziere, ist bis zuletzt zwischen uns ein strittiger Punkt gewesen. Gar zu gern hätte er daraus noch ein Buch werden lassen.

Bewunderungswürdig war seine Fähigkeit, mit Gedankenschärfe und vor allem auch in pädagogischer Absicht klare Aufrisse der von ihm gehaltenen Kollegs und geplanten Seminare zu liefern, und seine Formulierungen, auch in seinen Gutachten, waren brillant. Durch seine Veröffentlichungen hat er stark gewirkt. In den 70er Jahren war ich Mitglied einer nach Bukarest entsandten theologischen Delegation; wir trafen auch mit einer Gruppe evangelischer Pfarrer aus Siebenbürgen zusammen. Wie, sagten sie, Sie kommen aus Berlin? Dann kennen Sie Johannes Wirsching: Sein Buch „Lernziel Glaube“ lesen wir wie einen Katechismus!

Johannes Wirsching war nicht nur ein scharf denkender Theologe; er war reich gebildet. Seine noch immer im Wachsen begriffene umfangreiche Bibliothek besaß er nicht nur, er erwarb sich daraus eine Belesenheit, die in Erstauen setzte. Es mochte ein Thema angeschnitten werden aus Geschichte, Literatur und Kunst und woher auch immer: Er setzte zu einem Lehrvortrag an, und es konnte passieren, daß man in häuslichem Kreis wohl anderthalb Stunden lang zu seinen Füßen saß und beim Abschied wußte: Heute haben wir wieder viel gelernt! Was er dann vortrug, war nicht bloße Polymathie, so wenig andererseits ein System daraus wurde. Es war ein eigenartiges Suchen in ihm, mit

dem, was sich wissen ließ, immer noch weiter zu kommen, aber eigentlich doch nicht, um die Quantität zu mehren, und auch nicht allein, um sich in vieler Hinsicht kompetent zu fühlen. Er wollte über das alles hinaus, dahinter gab es noch etwas; eigentlich war es stets, über seinen schon so umfassenden Horizont hinweg, ein transzendierender Akt des Erkennens.

Und damit scheint mir zusammenzuhängen, daß er so viel Gegensätzliches ertrug, das doch scheinbar einander ausschließen mußte. In der von ihm herausgegebenen Reihe von Monographien steht beispielsweise ein an die radikale Pauluskritik der Niederländer angelehntes Buch neben einem Johanneskommentar, der sich um historisch-kritische Exegese nicht schert, vielmehr, wie der Herausgeber begeistert feststellen konnte, eine Affinität zu mittelalterlicher Mystik zeigt. Wie reimt sich das? Es soll nichts verloren gehen, das auf seine Weise vernünftig gesagt ist: Das war eine der Maximen von Johannes Wirsching, aber eben: Das wies in seiner nicht zu harmonisierenden Gegensätzlichkeit über sich hinaus auf ein anderes, das man vielleicht noch gar nicht kennen konnte. Und mir schien, auch in der produktiven Unruhe, die den Freund in der letzten Zeit, ja noch kurz vor seinem Tod beherrschte, da wurde am Zustand der Kirche ernstlich Kritik geübt; eine Abgrenzung gegen den Islam mußte geleistet sein; eine Novelle wurde verfaßt, auf deren Erscheinen der Sterbensranke sehnlich gewartet hat; ein Band Lebenserinnerungen war unter den Händen, und im Hintergrund immer noch die Arbeit am apostolischen Glaubensbekenntnis. Auch in dieser produktiven Unruhe schien sich mir eine Ahnung davon zu verbergen, daß man vieles ergreifen muß, um auf Umwegen endlich an Eines zu rühren, an jenes Eine vielleicht, das Johannes Wirsching bei Plotin feinfühlig aufspüren konnte. Daß sich sein, wenn es darauf ankam, am Platonismus orientierter Aufblick zur Transzendenz mit dem Kreuz Jesu Christi und mit der Vergebung der Sünden vertrug, ja durch die Versöhnung mit Gott erst eigentlich ermöglicht wurde, das war ihm gewiß; und auch das war augustinisch.

Im Jahr 2001, als ihm von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche für seine drei ersten Aufsatzbände der Hermann-Sasse-Preis verliehen wurde, hielt Johannes Wirsching einen Vortrag unter dem Titel: „So ihr nicht werdet wie die Kinder ... Der spielende Mensch und der Mensch des Evangeliums.“ Das Spiel faßte der Geehrte als „Fingerzeig aus einer anderen, einer neuen Welt“, als „Boten der Transzendenz, hinausweisend über sich selbst in ein neues, nur geahntes Dasein“. Das echte Spiel vermittelt Selbstvergessenheit, die Gegensätze lösen sich auf, und das ganz Andere, das sich durch die schwere Freude im Spiel bekundet, läßt eine „Ortsenthobenheit“ erfahren, die, „kaum zu begreifen, unser Sein zum Tode außer Kraft zu setzen“ scheint. Das sind Gedanken von ihm, der dann in seinem Sterben doch so bitter zu leiden hatte. Aber gerade deswegen: Wir werden durch ihn selbst, durch sein eigenes Denken an jene Schwelle geführt, an welcher Angelus Silesius den Zweizeiler schrieb: „Ich glaube keinen Tod. Sterb' ich gleich alle Stunden, so hab ich jedesmal ein besser Leben funden.“

Armin Wenz:

Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching

Einleitung

„Wo Christus gegenwärtig ist, hört das neutralistische Spiel der Meinungen auf ... Den Christen erkennt man an seinen christologischen Behauptungen, die gewisser und fester sind als selbst das Leben und alle Erfahrung.“¹ –

„Der Glaube ... habe, so heißt es vielfach, sein kirchlich-dogmatisches Stadium hinter sich und sei nunmehr ... in sein ethisch-allgemeines Zeitalter eingetreten. Heute übernehmen Christen die Freiheit des sich selber konstituierenden modernen Menschen als ihre eigene christliche Aufklärung und vollziehen damit, wie sie meinen, den fälligen Überschritt zur weltlichen Stufe ihres Glaubens. Fortan soll sich christlicher Glaube als allgemein einsichtige, universal ausgreifende Humanpraxis verstehen und vollziehen lassen.“²

Diese zwei Zitate des kürzlich verstorbenen Berliner Dogmatikers Johannes Wirsching markieren auf den ersten Blick zwei Entwicklungsstufen des Christusglaubens. Mit dem ersten Zitat ist die „Christusanschauung“ Martin Luthers umrissen. Das zweite Zitat beschreibt die heute in der westlichen Christenheit dominierende Variante des Christseins. Daß es sich jedoch bei diesen Bestimmungen nicht um eine sachnotwendige Höherentwicklung, sondern um unvereinbare Gegensätze handelt, hat Wirsching immer wieder herausgearbeitet. Freilich setzt er nirgends das traditionelle Christudogma der neuzeitlich-christlichen Humanpraxis einfach thetisch entgegen. Vielmehr vermag er es, in immer neuen Anläufen den biblischen Grund und den theologischen Reichtum des Christudogmas herauszuarbeiten und so zugleich die vermeintlich fortschrittliche Befreiung vom Dogma als zutiefst lebens- und christusfeindliche Verarmung des Glaubens zu entlarven. Höhepunkt der christologischen Arbeiten Wirschings ist sein in der Festschrift für den Patristiker Ulrich Wickert erschiener Aufsatz: „Menschwerdung. Von der wahren Gestalt des Göttlichen.“³ Den

1 „Den aller Welt Kreis nie beschloß ...“. Beobachtungen zu Martin Luthers Lobgesang auf die Geburt Jesu Christi (GiW 1, S. 75). **Die Abkürzungen in den Anmerkungen beziehen sich auf Wirschings Aufsatzbände:**

Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Band 1, Frankfurt am Main u.a. 1988 (= GiW 1);

Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Band 2, Frankfurt am Main u.a. 1993 (= GiW 2);

Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Band 3, Frankfurt am Main u.a. 1999 (= GiW 3);

Lebendiges Dogma, Frankfurt am Main u.a. 2004 (= LD).

2 Johannes Wirsching, Gottesglaube im Widerstreit (GiW 1, S. 14).

3 In: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebenzigsten Geburtstag, Berlin – New York 1997, S. 399–441. **Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf diesen Text.**

Ausbau dieses Aufsatzes zu einer Monographie nach dem Vorbild des Klassikers von Arnold Gilg⁴ hatte Wirsching geplant, aber nicht mehr selbst vor seinem Heimgang abschließen können. Um so mehr verdient dieser Aufsatz die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit. Denn zum einen bietet dieser Text einen einmaligen Zugang zum theologischen Gesamtwerk Johannes Wirschings; zum anderen wird hier das zentrale Thema christlicher Theologie an seiner überaus wichtigen Ursprungsgeschichte aufgesucht.

1. Die neutestamentliche Grundlegung

„Das theologische Denken der ersten Christen geht aus von der in Kreuz und Auferweckung gipfelnden Daseinsgeschichte Jesu, nicht vom Glauben an den Einen Gott oder von der Geisterfahrung. Das gilt auch für die urchristliche Missionsbotschaft. Auch sie ist Verkündigung Jesu Christi, nicht zuerst monotheistische Belehrung über den Einen Gott und danach, auf dieser Grundlage, Verkündigung des ‚Sohnes‘ Gottes und seiner rettenden Wiederkunft“ (399). Von Gott redet also das Neue Testament, so schärft Wirsching ein, niemals unter Absehen von der Gestalt Jesu Christi. Die zahlreichen Bekenntnisformeln im Neuen Testament reden durchweg von der göttlichen Sendung und Vollmacht Jesu, so daß die „Verkündigung Jesu Christi den Vatergott von vorneherein eingeschlossen hat“ (401). Nicht ein Gottesgedanke steht also am Anfang der christlichen Theologie, „sondern die Frage, was es denn um Jesus Christus sei“ (402)⁵. Diese Frage erklingt in einem geschichtlichen Kontext, in dem der Monotheismus vor dem Hintergrund des Alten Testaments und der griechischen Metaphysik vorausgesetzt und nun christlich „im Sinne eines ‚lebendigen‘ trinitarischen Monotheismus“ näher bestimmt werden kann (402). Dabei ist alles, was sonst noch über Gott zu sagen ist, im Glauben an Jesus bereits enthalten: Er ist der Schöpfungsmittler und der Bringer des Geistes. „Insofern ist Theologie für die neutestamentlichen Gemeinden zuerst und zuletzt Christologie. Insofern erscheint auch der Weg vom Neuen Testament zum Christudogma der Alten Kirche folgerichtig: Der christologische Streit der ersten Jahrhunderte kann als rechtmäßige Austragung dessen gelten, was in den neutestamentlichen Bekenntnissen zu Jesus Christus grundgelegt ist. Noch die Zweinaturen-Christologie will sachlich nichts anderes zum Ausdruck bringen als das christliche Grundbekenntnis: Herr ist Jesus (Röm 10,9; 14,9; 1Kor 8,6; 12,3; 2Kor 4,5)“ (402f).

Freilich stellt das Christudogma der Alten Kirche keineswegs eine vollständige begriffliche Aufnahme der christologischen „Anschauungsmodelle“ im Neuen Testament dar, die einerseits im Sinne einer „Beschreibungs-Christolo-

4 Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1936, Wiederabdruck 1989.

5 Wirsching nennt Mk 4,41; Joh 5,12; 6,69b; Mk 15,39b (402). Vgl. ferner Apg 8,16; 19,5; Röm 10,9; Phil 2,11; 1Joh 2,22; Röm 1,3f; 8,34; 1Tim 3,16; 2Tim 2,8 (400); dazu ebd., Anm. 3: „Die Triade in 2Kor 13,13 beginnt nicht zufällig mit dem Namen des ‚Herrn‘ Jesus Christus.“

gie“ jeweils spezifische Aspekte der Gestalt Jesu Christi bezeichnen, so etwa sein präexistentes Wesen (Logos, Gottessohn), sein irdisches Werk (Hoherpriester, Prophet), sein gegenwärtiges (Herr, Heiland) oder zukünftiges Werk (Messias, Menschensohn), andererseits im Sinne einer „Begründungs-Christologie“ den heilsgeschichtlichen Weg Christi nachzeichnen (z.B. in der Abfolge von Präexistenz, Erniedrigung und Erhöhung) oder schließlich im Sinne einer „Bekennnis-Christologie“ Jesu Heilswerk linear-geschichtlich vor Augen stellen. Aus diesem Reichtum christologischer Motive konzentriert sich das Dogma auf die „Präexistenz- und in ihrem Gefolge die Inkarnations-Christologie“ (404). Diese Entscheidung ist nun freilich nach Wirsching keineswegs willkürlich, vielmehr spiegelt sich darin „eine sachliche Notwendigkeit“ (405). Denn mit der Betonung der neutestamentlichen Rede von Christus als präexistentem Logos und Sohn Gottes kann die altkirchliche Theologie biblisch begründet (siehe nur Joh 1!) den antiken Logosgedanken aufnehmen und einer „Kehre“, theologisch: der Umkehr zur biblischen Wahrheit Christi, zuführen. In Anknüpfung an Ulrich Wickert ist daher auch die These Adolf von Harnacks von der Hellenisierung des Christentums im Zuge der Entwicklung des Dogmas zu korrigieren: „Das Dogma ist ein Werk des Evangeliums auf dem Boden des griechischen Geistes“ (405, Anm. 18)⁶. Durch das Formulieren einer inkarnatorisch ausgerichteten „Transzendenz-Christologie“ wird so im Geltungsbereich „ontologischer Vernunft, der platonischen wie der intramental ansetzenden neuzeitlichen“, „jene Grunderfahrung begrifflich“ herausgearbeitet, „die die Gemeinde von jeher an der Gestalt Jesu Christi gemacht hat: Jesus ist nicht einer von uns, er kommt zu uns. So wie er ist, hat ihn keiner gewollt. Oder in den Worten der Sachsprache: Erst wenn Klarheit über den präexistenten Gottessohn, über seinen Hervorgang aus dem Vater besteht, erst dann kann auch seine Erscheinung im Fleisch verstanden werden“ (405f).

2. Der Weg der altkirchlichen Christologie

„Was sich so als sachlich zwingend erweist, wird auch durch den tatsächlichen Verlauf der christologischen Dogmenbildung bestätigt“ (406), den Wirsching daher zunächst skizziert, bevor er sich dann noch einmal in besonderer Weise dem Weg des christologischen Dogmas im Sinne einer dogmengeschichtlichen Entscheidungsgeschichte zuwendet, die dann im Konzil von Chalkedon zu einem für die Christenheit grundlegenden Ergebnis kommt.

2.1. Der Verlauf der christologischen Dogmenbildung von der Präexistenzchristologie der apostolischen Väter zur Zwei-Naturen-Christologie von Chalkedon – eine erste Skizze

Die apostolischen Väter – die ältesten kirchlichen Schriftsteller – weisen noch keine zusammenhängende Lehre über Christus auf. Wohl aber teilen sie

6 Bei Harnack heißt es: „Das Dogma ist ... ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“

ein gemeinsames Anliegen: Christus ist für sie der gegenwärtige Kyrios (der Herr), der wegen seiner Wohltaten ganz auf die Seite Gottes gehört: „Über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott“, heißt es im 2. Klemensbrief (1,1). Zugleich ist er der vor aller Zeit Präexistierende, der im Fleisch erschienen ist, wie besonders Ignatius betont. Damit meldet sich das christologische Grundproblem: „Wenn das Göttliche in Christus nicht einfach Gottes begabender Geist ist, der sich mit dem Menschensohn verbunden hat, sondern eine selbständige himmlische Hypostase, dann gewinnt die Gottheit Christi personal gefaßte Eigengestalt und muß nunmehr in ihrem Verhältnis zu Gott selber näherbestimmt werden“ (406f). Mit Blick auf die vorinkarnatorische Gottheit Jesu ist die allein mögliche Lösung vorgezeichnet: die volle Wesensgleichheit (Homousie) des Gottessohnes mit dem Vater: „Die Gottheit des Sohnes gehört zum ewigen Gottsein Gottes selbst, sie läßt sich aus keiner wie immer bestimmten Humanitas herleiten“ (407). Das Konzil von Nicaea hat daher im Jahre 325 folgerichtig die Homousie, die Wesensgleichheit von Vater und Sohn, zum Dogma erhoben und das ewige Gezeugtsein des Sohnes ausgesagt⁷: Der irdische Christus ist kein anderer als der Präexistente: „Er darf nicht nach humaner Möglichkeit bestimmt, er muß der Inkarnierte genannt werden; nur so wird ... der Präexistenzstatus gewahrt“ (407).

Daß eine Präexistenzchristologie zur Loslösung vom irdischen Christus führen kann, wenn die Kehrtwende des Logos nicht vollzogen wird, zeigt die spekulative Logoslehre in Gestalt neuplatonischer Dogmatik bei Origenes. Hier kommt es zu einer „Entschärfung“ der Inkarnationsaussagen in der Annahme, nur so die Transzendenz und Unveränderlichkeit des göttlichen Logos wahren zu können. Wirsching zitiert Werner Elert, der über Origenes urteilt: „Indem der ewige Gott-Logos ... bleibt, was er ist, unveränderlich wie Gott selbst, erhält der ganze Abstieg das Aussehen der *Uneigentlichkeit*“ (407). Hier handelt es sich also um keine Menschwerdung im wahren Sinne. Daß Gott immer unwandelbar bleibt, führt bei Origenes zur Folgerung, daß sein Kommen ins Fleisch nur bildlich, nicht wesenhaft zu verstehen ist! „Inkarnation ist also nur eine vorübergehende pädagogische Anpassung an das jeweilige Erkenntnisvermögen der Menschen und wird durch das dem ewigen Gott ‚Angemessene‘ begrenzt.“ – Von „den Leiden, die Leib und Seele treffen“, bleibt der Logos unberührt (408).

Diesen Weg geht das Dogma nun aber gerade nicht. Vielmehr wird festgehalten: „Der Logos *kommt*, aber er verändert sich dadurch nicht, er bringt alles mit, was er hat; er kommt mit (und kraft) der ihm eigenen Gottheit“ (409). Damit ist nicht nur der Irrweg des Origenes abgewehrt, sondern auch jede Kenosis-Christologie ausgeschlossen, „für die Inkarnation Verwandlung in menschliches Dasein ist“ (409, Anm. 31). Der – mit dem Vater wesensgleich – von außerhalb unserer Welt in diese Welt kommt, ist und bleibt doch der göttliche Logos. Wieder zitiert Wirsching Werner Elert: „Dieses Bekenntnis, daß der Sohn Got-

7 Vgl. die Formulierungen im Nicaenisch(-Constantinopolitanisch)en Glaubensbekenntnis: „vom Vater geboren vor aller Zeit und Welt“, „geboren, nicht geschaffen“, „eines Wesens mit dem Vater“.

tes zu uns *gekommen* ist, daß also kein Volk, kein Zeitalter, kein Kulturkreis den Sohn Gottes produziert hat, dieses Bekenntnis ist der christologisch wesentliche Gehalt der Präexistenzlehre“ (410).

Mit der Klärung der Wesensgleichheit (Homousie) von Vater und Sohn (Logos) im trinitätstheologischen Dogma von Nicaea stellt sich freilich das christologische Problem noch einmal ganz neu. Denn zur Debatte steht jetzt „nicht einfach der vorweltliche, sondern der inkarnierte Gottessohn“; damit wechselt die kirchliche Diskussion auf eine neue Problemebene, nämlich die Frage, wie „die *christologische* Einheit, das Verhältnis von Gott und Mensch in der Gestalt des irdischen ... Christus“ zu fassen ist, wie also die „Doppelnatur Jesu, seine göttliche und menschliche Seite ... in ein denkmögliches Verhältnis gesetzt werden“ kann (410). Dieses Problem wird bei Irenäus und Tertullian in ihrem Bekenntnis zu Christus als „vere homo – vere Deus“ bereits umschrieben, allerdings noch nicht gedanklich durchdrungen. Denn damit ist die Frage, wie die Einheit Jesu Christi zu fassen ist, noch nicht beantwortet. Der Kampf um seine Gottheit im Arianischen Streit und der Kampf um seine Menschheit im Apollinaristischen Streit „enden beide mit der Feststellung der vollen jeweiligen Homousie. Wie aber volle Gottheit und volle Menschheit Jesu Christi in seinem irdischen Dasein verbunden zu denken sind, das ist schließlich Gegenstand des (im engeren Sinne) christologischen Streites“ (411).

„In großzügiger Raffung“ lassen sich „vier aufeinanderfolgende Phasen begrifflich-christologischer Klärung unterscheiden“: 1. die „Gott-Mensch-Christologie“ gegen Doketen und Ebioniten; 2. die „Logos-Christologie“ gegen Modalisten und Adoptianer; 3. die „Homousios-Christologie“ gegen Apollinaristen und Arianer (doppelte Gleichwesentlichkeit); und schließlich als Ergebnis des eigentlichen christologischen Streites 4. die Chalkedonensische „Zweinaturen-Christologie“ gegen Monophysiten und Nestorianer. So wird der „auffallend geschlossene“ Weg des christologischen Dogmas als „Geschichte der Entscheidungen und Scheidungen“ ansichtig, „in der sich die Grundfrage aller Christologie immer neu zur Geltung bringt: Wie kann die Personeneinheit Jesu Christi ohne Abstriche auf der göttlichen und der menschlichen Seite ausgesagt werden?“ (411f)

2.2. *Der Weg des christologischen Dogmas als Entscheidungsgeschichte*

Gemeinsam ist allen „Entscheidungen und Scheidungen“, denen Wirsching sich nun noch einmal explizit zuwendet, daß sie „in immer feineren Reflexionsgängen“ diejenigen Lösungen ausscheiden, die in der Gestalt Christi zu Lasten der jeweils anderen Seite die Ausschließlichkeit hier der göttlichen Seite (Doketismus – Modalismus – Apollinarismus – Monophysitismus), dort der menschlichen Seite (Ebionitismus – Adoptianismus – Arianismus – Nestorianismus) behaupten (412).

Die Urbilder christologischer Verirrung und Rationalisierung der Gestalt Jesu stehen in dem Gegensatzpaar Doketismus und Ebionitismus vor Augen. Hier wie dort wird die Fleischwerdung des Logos als Beeinträchtigung der Gottheit

empfunden, so daß der Doket in Christus allein ein körperloses Lichtwesen, der Ebionit in ihm wiederum lediglich einen menschlichen Heros bzw. prophetischen Geistträger erkennen kann (eine Sichtweise, die später im Islam wieder vertreten werden sollte⁸). Auf einer höheren Reflexionsebene wiederholt sich dieser Gegensatz im Modalismus und im Adoptianismus. Der Modalist sieht in der Inkarnation lediglich eine Abwandlung der einen Gottheit (Transfiguration: Gott erscheint unter einer anderen Gestalt), der Adoptianist wiederum eine bloße Erregung des Menschen Jesus durch die Gottheit (Inspiration). Wichtig ist beiden Richtungen das Festhalten an der Monarchie (Einzigkeit) Gottes, so daß Jesus letztlich nichts anderes sein kann als ein vergöttlichter Mensch, sei es als „gewesene“ (Modalismus), sei es als „werdende“ (Adoptianismus) Gottheit, nicht aber „ein eigenständiges Selbst aus unversehrter Gottheit und Menschheit“ (413). Dem gegenüber ging der Weg des Dogmas dahin, daß die hypostatische (personhafte) Eigenständigkeit Christi bereits für den vormenschlichen „Logos-Sohn“ behauptet wurde, der vom Inkarnierten aus „als der menschwerdende (logos incarnandus)“ begriffen wurde, wobei zunächst noch ungeklärt blieb, ob der „Präexistierende Gott gleich (ὁμοούσιος) oder Gott nur ähnlich (ὁμοιός) sei“ (414).

Das Anliegen des Arius war es dann, die Eigenständigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater voll zur Geltung zu bringen, was ihm in seiner konsequenten Logik freilich nur auf Kosten der Gottheit des Sohnes gelingt. Eine Mehrzahl von Personen in Gott ist für den streng monotheistisch denkenden Arius undenkbar. Christus ist im Unterschied zum Vater nicht ohne Anfang, er verdankt sich einem göttlichen Willensakt, wodurch er aus Nichts geschaffen wurde, ist mithin nicht wahrer, sondern nur adoptierter Sohn des Vaters. „Als Irdischer besitzt der Sohn darum auch nur beispielgebende Bedeutung; er ist ethisches Vorbild für alle, die der Seligkeit zustreben, und in dieser Eigenschaft deren Erlöser. Mit anderen Worten: Er ist Erlöser, indem er den endlichen Wesen die von ihm selbst erprobte Möglichkeit bietet, das irdische Schwanken zwischen Gut und Böse zu überwinden und sich in freier Willenstat für das Gute zu entscheiden. Einen eigentlichen Erlösungsgedanken hat der Arianismus also nicht entwickelt, das Heil erscheint säkularisiert bzw. ethisiert“ (415).

Entschieden wurde der arianische Streit um die Frage, ob Gott in Christus war oder nicht, mit dem Homousios im trinitarischen Bekenntnis von Nicaea. „Zu den bleibenden und nach langen Kämpfen bestätigten Einsichten gehört: Der Präexistente ist immer schon der Ungeschaffene und von vornherein Gott völlig gleich; darum handelt auch im Inkarnierten Gott selber, nicht ein gotterwähltes Logosgeschöpf. Das Göttliche in Jesus zeigt sich also nicht in einer als Weltvernunft präexistierenden Humanaufgipfelung, sondern ist ganz und gar die ewige Substanz des Vaters, die im Sohne noch einmal sie selber ist. Der Sohn hat kein anderes Wesen als das des Vaters; er ist in keinem Sinne Adoptivsohn

8 Vgl. dazu Johannes *Wirsching*, Allah allein ist Gott. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam, Frankfurt am Main u.a. 2002, hier vor allem Kapitel IV: Islam und Christuglaube.

oder Kind der Gnade, sondern ganz Wesenssohn, Kind kraft Natur und Abkunft. Durch ihn waltet eine Zweiheit in Gott, aber innerhalb der Einheit, die der Vater ist. Einheit Gottes bedeutet ... lebendige Gliederung und Bewegung dieser Einheit selbst; Einheit ist kein Grenz-, sondern ein *Grund*begriff, mit dessen Hilfe die eine heilbringende Gotteswirklichkeit von Vater, Sohn und Geist ausgesagt werden kann. ... Die Gottheit Jesu Christi ist ... Gott in Person, keine Eigenheit gestuften Ranges; ist die Substanz des Vaters, zu dessen Wesen es von Ewigkeit gehört, im Sohn noch einmal er selbst zu sein“ (415f). Daß die Erscheinung Jesu nicht im Sinne einer politisch oder religiös ableitbaren Inspiration, sondern als schlichtweg einmalige Inkarnation zu verstehen ist⁹, hat auch eminente soteriologische Konsequenzen: Mit dem Homousios „fällt die Entscheidung gegen jede Selbsterlösung des Menschen und wird das christlich verbrämte Heidentum aller Zeiten und Zonen aus der Kirche ausgeschlossen. Das versöhnend-erlösende Handeln Gottes erhält den Vorrang vor jeder ethisch-religiösen Daseinsverklärung. In Jesus Christus wird nicht der gute Wille der Menschheit belohnt, sondern der verlorene Sünder angenommen“ (417).

Der Kampf gegen Arius hatte nun wiederum bei Apollinaris von Laodicea zu einer Abwertung der vollen menschlichen Natur Jesu geführt. Für ihn war eine Einheit der Person Christi undenkbar, „zu der sich ein Vollkommenes, Gott selbst, mit einem anderen Vollkommenen, dem Menschen verbunden hätte“ (417). So faßt Apollinaris den Logos als „das personbildende Prinzip“ des Menschen Jesus, in dessen vernunftlosen, willenslosen Leib durch den Logos „fertiges, göttliches Leben“ einzieht (418f)¹⁰. „Indem Apollinaris aber die geistige Natur ganz als Einheit eines mit sich selbst identischen Logosbewußtseins faßt, bleibt das Göttliche im Grunde jenseitig und wird es so sehr bei der eigenen Transzendenz festgehalten, daß eine Menschwerdung im Vollsinn nicht stattfinden kann. Das wesenhafte Selbstsein der geistigen Natur geht zu Lasten der wesenhaften Menschheit Christi“ (419).

Gemeinsam ist den vordergründig gegensätzlichen Lösungen des Arius und des Apollinaris, daß eine bloße Fleischwerdung und nicht eine Menschwerdung des Logos angenommen wird. Für beide Systeme gilt: „Der Logos eint sich mit einem menschlichen *Torso*, entstehe dieser nun durch Humanisierung des Logos (wie bei den Arianern) oder durch Logifizierung des Humanum (so Apollinaris).“ „Der Christus der Arianer ist eine Art Halbgott, der der Apollinaristen eine Art Halbensch“ (420).

Erst die Feststellung der doppelten Wesensgleichheit Christi führt über „ein Verständnis von Inkarnation“ „nach Art einer Natureinheit, wie zwischen Leib

9 „Nicht eine Fernwirkung der göttlichen Vernunft oder Schöpferkraft auf den Menschen Jesus steht zur Debatte, sondern die Vollwirkung des Gottlogos als dieser Mensch. Der Logos hat nicht einen Menschen, er ist Mensch“ (416).

10 Wirsching bietet dazu den wichtigen Hinweis: „Das verbindet Apollinaris von ferne mit Andreas Osiander und dessen Rechtfertigungslehre“ (419, Anm. 48). Vgl. dazu Wirschings Aufsatz: Gegenwart des Heils. Von der bleibenden Bedeutung der lutherischen Reformation (GiW 2, S. 106–141, hier S. 114–118).

und Seele“, hinaus zum biblisch sachgemäßen Verständnis¹¹ „als Personeneinheit mit vollem Humanum und Divinum“ (420). Auch hier wird sichtbar, daß es im christologischen Streit „letztlich nicht um Begriffe oder Formeln“, sondern „um das in Jesus Christus erschienene Heil der Welt“ geht: „Die ganze Gottheit muß ganz beim Menschen sein! Denn was nicht (inkarnatorisch) angenommen wird, das wird auch nicht gerettet“ (421). So stellt Wirsching mit dem „Heilspostulat“ Gregors von Nazianz fest.

2.3. Der christologische Streit im engeren Sinn

So kehrt die Ursprungsfrage aller Christologie, wer denn Jesus sei, auf einer neuen Problemebene wieder als die Frage „nach den Möglichkeitsbedingungen einer gottmenschlichen Einheit“: „Wie verhält sich in der einen Person Jesu Christi die vollkommene Gottheit zu der ebenso vollkommenen Menschheit? Wie ist die Einheit einer Person zu denken, an der zwei Vollkommenheiten, die göttliche und die menschliche, unterscheidbar bleiben sollen?“ (421).

Zwei bis heute in orientalischen Kirchen vertretene und einander entgegengesetzte Antworten bieten Vertreter aus den damaligen Theologenhochburgen Alexandria und Antiochia. Kyrill von Alexandrien ist der Vater der Einnaturenlehre, des „Monophysitismus“, die dann von Eutyches in scharfer Konsequenz vertreten wurde. Demnach ist die menschliche Natur Jesu kein selbständiges Einzelwesen, sondern wird ein solches erst durch den Logos, der schon zuvor eine eigenständige Hypostase oder Person ist und dessen Menschwerdung sich nicht auf einen individuellen Menschen, sondern auf die menschliche Natur im allgemeinen bezieht. Es kommt so zu einer Verschmelzung von Gottheit und Menschheit in der Gestalt Jesu. Auf der anderen Seite wird vom Antiochener Nestorius die volle menschliche Individualität Jesu betont, was er freilich nur durch eine strikte Trennung der beiden Naturen aufrechtzuerhalten vermag. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur realisiert sich als „Einheit des Willens“ und wird nur „auf ethische, prozeßhafte Weise sichtbar. Entsprechend müssen die beiden ‚Naturen‘ erst auf die unterschiedlichen Lebensumstände und Daseinsäußerungen Jesu verteilt werden, ehe sie an der Einheit der Person beteiligt sein können; die Personeneinheit des Heilandes ist gerade in diesen ihren Unterschieden wirklich“ (422).

Beide Wege laufen auf ein unlösbares Dilemma hinaus: Entweder hat der Logos einen vollständigen Menschen angenommen, dessen Menschsein dann ja schon als Selbständiges voraussetzen wäre (Nestorianer), oder aber der Logos hat nur die allgemeine menschliche Natur vorgefunden, dann wird Jesus zu einer Art Übermensch (Monophysiten). Für die Antiochener ist der Mensch Jesus „auch ohne sein Einssein mit Gott denkbar“; für die Alexandriner ist er „auch ohne seine einzelpersonliche Wirklichkeit denkbar“ (423).

¹¹ Wiederholt weist Wirsching darauf hin, daß dies „schon in dem alten Zweistufen-Modell des κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα angelegt ist“ (420).

2.4. Die Lösung des Konzils von Chalkedon (451)

Gegenüber der in der heutigen Theologie häufig vertretenen Meinung, die Zweinaturenlehre führe in ausweglose Aporien, erinnert Wirsching zunächst noch einmal an die neutestamentlichen Aussagen über Jesus, die übereinstimmend bezeugen: „*Diesen Menschen gibt es nur durch den Gott, auf den er sich berufen und zu dem er gerufen hat. An dem Menschen Jesus ist gerade dies das Besondere, daß er nur durch seinen Gott Mensch ist. Damit aber nötigt die irdische Gestalt Jesu selbst dazu, über sie hinauszufragen und sie in Begriffen wie Messias, Kyrios, Gottessohn auszudeuten*“ (424). Dieses Zeugnis hat die dogmatische Christologie durch das Bekenntnis zur doppelten Homousie Christi aufgenommen. Die Grundfrage lautet nun „auf einer höheren Reflexionsstufe: wie denn die Einheit seiner Person angesichts seiner Wesenszweiheit zu bestimmen sei“ (424f).

„Die Frage aber, wie Jesus als dieser Mensch Gott sein könne, ohne daß ihm sein Menschsein genommen wird, hat im Symbolum Chalkedonense (451) eine nach begrifflichem Ebenmaß und ökumenischer Offenheit vorbildliche Antwort gefunden“ (425). Gegen die extremen Lösungen von Alexandria und Antiochia hält Chalkedon gleichsam die Mitte, indem die jeweils reklamierten christologischen Formeln „in den Dienst der einen Christuswahrheit“ gestellt werden und so eine auf beiden Seiten naheliegende „eifertige Verketzerung im Namen von Parteien und Gesinnungsgemeinschaften“ gerade vermieden wird: „das Chalkedonense ruft vielmehr auf zu gemeinsamer Verantwortung im gesamt-kirchlichen Kontext“ (425). In Konzentration auf den einen Punkt des Verhältnisses des Gottseins und Menschseins Jesu schuf das Konzil von Chalkedon so „die kunstvollste und sensibelste normative Struktur ..., welche die Alte Kirche überhaupt geschaffen hat“ (Beyschlag): „Gegen die Vereinigungs- wie gegen die Trennungs-Christologien bekennt das Vierte Ökumenische Konzil zu Chalkedon (451) *den Christus als wahren Gott und wahren Menschen, dessen beide Naturen unvermischt (ἀσπγγύτως) und unverwandelt (ἀτρέπτως), aber auch unzertrennt (ἀδιαρέτως) und unzerteilt (ἀχωρίστος) in der einen Person des Erlösers zusammengeschlossen sind*“ (425). Gegen die in der Forschung geprägten und teilweise zu Klischees gewordenen Beurteilungen des Bekenntnisses von Chalkedon, wonach es sich nur um einen äußerlichen kirchenpolitischen Kompromiß oder gar ein Unglück für die Christenheit handele, da es sich in bloßen Verneinungen erschöpfe, unternimmt es Wirsching nun, den theologischen Sinn, die (christo-)logische Struktur und die bibeltheologisch-hermeneutische Wertigkeit des Dogmas von Chalkedon herauszuarbeiten.

2.4.1. Der theologische Sinn des Dogmas von Chalkedon

Statt die Verneinungen des Chalkedonense zu disqualifizieren, sieht Wirsching in ihnen gerade den Vorzug dieses Bekenntnisses, denn „auf diese Weise ist für die Einzigartigkeit Jesu Christi ein Raum der Bezeugung gelassen, den das Dogma nur umreißt, nicht aber durchforscht“ (426f). Das Dogma bietet keine vernünftige Lösung des Persongeheimnisses Jesu Christi, sondern gibt

„Richtlinien an die Hand“: „Entscheidend ist also zunächst nicht, was das Dogma inhaltlich ermöglicht, sondern was es abweist. Abgewiesen aber werden alle ‚vernünftigen‘, undialektischen Lösungen in der christologischen Frage: jene naheliegenden Vereinfachungen, die auf eine Rationalisierung der Gestalt Jesu Christi hinauslaufen. ... Das Dogma schließt jeden Theorieansatz aus, der die Einheit der Person *auf Kosten* der Naturenzweiheit gewinnen will; das ist, historisch gesehen, sein antieutychanischer Vorbehalt. ... Das Dogma schließt jeden Theorierahmen aus, der die Einheit der Person *aufgrund* der Naturenzweiheit gewinnen will; das ist sein antinestorianischer Vorbehalt“ (427). Auf die umstrittene Frage nach dem „Wie“ der Inkarnation antwortet das Chalkedonense „mit zwei Doppelverneinungen, d.h. mit der Erklärung, daß man gerade diese Frage sinnvoll nicht stellen kann. Denn ließe sich die Inkarnation theoretisch ableiten, sei es aus den Möglichkeiten der Gottheit, sei es aus denen der Menschheit, so ließe sie sich auch theoretisch wiederholen und überholen; ihre durchschaute Möglichkeit wäre auch ihre aufgehobene Möglichkeit. Das Dogma *muß* an dieser Stelle bei Verneinungen stehenbleiben. Es beantwortet die Frage nach dem Wie der Inkarnation mit dem Hinweis auf die geschehene Inkarnation: Gott hat sich in einem bestimmten Menschen festgelegt, er hat sich seiner auf nicht wiederholbare Weise bedient“ (427f).

Das ist keineswegs eine unzureichende Lösung, wenn man beachtet, was damit „aus dem Begriff der Inkarnation ausgeschlossen“ ist: Sie „ist weder Transfiguration noch Inspiration; weder eine Erscheinung der Gottheit, für die das Menschsein gleichsam verbraucht werden müßte, noch eine Erregung durch die Gottheit, wofür das Menschsein allererst bereitzustellen wäre. Inkarnation heißt vielmehr: Jesus Christus ist immer schon Gott *selber*, nicht eine erst zu lüftende göttliche Maske (so der eutychanische Theoriety) oder eine noch zu stärkende göttliche Kraft (so das Gefälle nestorianischer Theoriebildung)“ (428). Damit versagt sich das Konzil von Chalkedon der Lösung, das Persongeheimnis Jesu Christi so zu ergründen, daß dieses allgemeinchristlich oder gar allgemeinmenschlich einholbar und wiederholbar werden könnte, wie es in der Kirchengeschichte immer wieder geschehen ist und geschieht. Die Einmaligkeit Jesu ließ sich nur im Verzicht auf jede mögliche Rationalisierung und Analogisierung zu modellhaften Gipfelwesen festhalten. „Jesus Christus ist *nicht* zum vollkommenen *civis Romanus* urbanisiert worden, so wenig er (wie im Montanismus und später im Islam) zum prophetischen Geiststräger mediatisiert worden ist. Jesu Kommen bedeutet Inkarnation, nicht (politisch verstehbare) Deifikation oder (religiös bestimmte) Inspiration“ (432). Somit war nur die vermeintlich unzureichende Lösung möglich, auf die Bestimmung eines „seinshaften Einheitspunkt(es) von Gottheit und Menschheit“ zu verzichten: „Die chalkedonensische Christologie will aber gar nicht zeigen, wie die beiden Naturen ... zu gegenständlicher Personeneinheit zusammentreten können, sondern daß sie gerade in der größten denkbaren Einheit, der von Gott und Mensch, ihr Eigenwesen bewahren und vollenden. In der Person Jesu kann Gott als so frei und ‚überlegen‘ gedacht werden, daß er das von ihm Verschiedene, gerade indem er es ganz mit

sich eint, ganz an sein Eigenstes freigibt. Die Eigenständigkeit der Naturen, nicht ihre gegenseitige Kompatibilität, wird an der hypostatischen Union erkennbar“ (432f). So verschwindet das Menschsein Jesu durch die Inkarnation nicht wie bei Eutyches, sondern es ist „vollendetes Menschsein, aber nur, indem es sich in und mit dem ewigen Gottlogos vollendet. Der Menschheit Jesu fehlt nichts, weil sie auf menschliche Weise, die Freiheit und Selbstbewußtsein einschließt, mit dem Logos verbunden ist. Und umgekehrt ist der Gottlogos das, was er ist, immer schon als dieser Mensch Jesus. Jesus hat ein menschliches Bewußtsein, mit Fragen, Wachstum, Reifung, aber nur, weil er mit dem Vater eins ist. Und umgekehrt: Gerade weil (nicht: obwohl) sich Jesus ganz eins weiß mit dem Vater, hat er ein ganz menschliches Bewußtsein. In der hypostatischen Union sind Gottheit und Menschheit real (,ungetrennt‘) beieinander, aber nur so, daß beide dabei in voller Eigenart (,unvermischt‘) hervortreten“ (433).

2.4.2. Die (christo-)logische Struktur des Dogmas von Chalkedon

Fragt man daher mit den Mitteln der Vernunft danach, wie sich die beiden Naturen in der Einheit der Person Jesu Christi zueinander verhalten, so ist gemäß dem Dogma von Chalkedon die Unterschiedlichkeit der Naturen „nicht additional, sondern proportional aufzufassen“ (433). Gottheit und Menschheit ergänzen oder beeinträchtigen sich daher nicht gegenseitig, sondern verstärken sich in der Gestalt Jesu gegenseitig. „Mit der chalkedonensischen Denkformel wird unterschieden, um zu einen, und geeint, indem unterschieden wird. Das heißt konkret: Je eindeutiger Jesus göttlich ist, desto eindeutiger ist er Mensch. Je klarer ich in Jesus Gott selber erkenne, desto klarer erkenne ich ihn als wesenhaften Menschen“ (433). So ist Jesus der einzige Mensch, der *nicht* wie Gott sein will, sondern Gott allein die Ehre gibt und ohne Sünde bleibt (Mt 4; Hebr 4,15), und zugleich derjenige, den Gott durch die Auferweckung vom Tode als zu sich gehörig ausweist. Wieder wird man an Luthers Christusanschauung erinnert, wenn Wirsching formuliert: „Gott will sich also nicht mehr finden lassen ohne den Menschen Jesus. Er kann fortan nur so gedacht werden, daß zugleich dieses Menschen gedacht wird: seiner Hingabe, seines Lebens und Sterbens. Was göttliche Macht, was göttlicher Glanz ist, läßt sich nur zugleich mit der Ohnmacht und Niedrigkeit Jesu aussagen. Umgekehrt ist das Menschsein dieses Menschen nicht verhinderte Macht oder Schwäche, sondern die Vollmacht dessen, der alles kann und alles hat, der darum alles, auch sich selber, hingeben kann. So wird an der hypostatischen Union deutlich, was Person in der Tiefe ist: Freiheit vom Zwang zur Selbstwahl; die Freiheit, sich selber hinzugeben, Selbstsein also, aber im Modus der Fremdwahl. Personale Identität besteht darin, daß sie Differentes different sein läßt“ (434).

Damit aber steht die Christologie der Alten Kirche (und die der Reformation) quer zu den bekanntesten christologischen Entwürfen auch der Gegenwart, die das Verhältnis der beiden Naturen komplementär als „Ergänzungs-Verhältnis“ fassen und so entweder auf eine „Inspirations-Theorie“ oder aber eine

„Adoptions- und Assumptions-Theorie“ hinauslaufen¹². Dem gegenüber stellt das Dogma von Chalkedon nachgerade das „Schlüsselwort der Befreiung“ dar, insofern es das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit nicht „nach Anteilen und im Schema der *Rivalität*“ denkt und es somit den Drang des Menschen zur „*annihilatio Dei*“, zur Verneinung Gottes durch die Überhöhung des eigenen Menschseins, hinter sich läßt (434f). Das Dogma leitet an, „Gott als den wirklich Freien zu denken“ und das Konkurrenzdenken zwischen Gott und Mensch zu überwinden. So kann die Gegenwart Gottes in Jesus Christus verstehbar werden, „wenn sie nicht komplementär, sondern im Verhältnis zur Freiheit des Menschen Jesus *proportional* gedacht wird. Ein Proportional-Verhältnis ist in seinem Kern ein Übereinstimmungs- und Bestätigungs-Verhältnis, ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit und nicht eines der Gegensätzlichkeit. In einem solchen Verhältnis darf sich jeder selber entsprechen, weil er gerade damit dem anderen entspricht. ... Je näher Gott dem Menschen Jesus ist, desto näher ist dieser Mensch sich selbst. Je mehr, in der Umkehrung, der Mensch Jesus will, daß Gott Gott sei, desto mehr kann er wollen, daß er selber Mensch (und kein Halb-gott) sei. Je wirksamer Gottes Macht, desto wirklicher des Menschen Vollmacht! Je klarer Gottes Bild, desto eindeutiger Gottes Ebenbild“ (435)¹³!

2.4.3. Die bibeltheologisch-hermeneutische Bedeutung des Dogmas von Chalkedon

Damit markiert das Dogma von Chalkedon nicht eine rationale Überfremdung des neutestamentlichen Christuszeugnisses, vielmehr läßt sich die (christo)logische Vernunft durch die Gestalt des Gottmenschen Christus gleichsam an ihre eigenen Grenzen führen. So stellt das Dogma gerade „keinen theoretischen Vergleich oder Ausgleich“ zwischen den beiden Naturen dar: „Die innere Konstitution der gottmenschlichen Subjektivität wird nicht ausdefiniert, ihr ontologischer Gehalt nicht näher bestimmt. Das heißt aber: Jesus ist begrifflich nicht ableitbar“ (436). Die Alte Kirche nimmt daher gerade nicht gleichsam ihren Herrn in Verwahrung, um ja nach Belieben über ihn zu verfügen. Vielmehr gilt: „Die vier Negationen wären damit der wesensbegrifflich zum Ausdruck gebrachte eschatologische Vorbehalt aller Christologie. Jesus Christus, so wäre zu verstehen, ist und bleibt, gerade als der uns Gegebene, zugleich der uns Entzogene, der immer erst Kommende, auf den es zu warten und den es zu empfangen gilt. Jesus ist größer als alles, was ein einzelner oder eine Gruppe von ihm aussagen kann. Seine Fülle ist noch unausgeschöpft, seine Menschheitsbedeutung noch nicht für alle ans Licht getreten.“ Damit aber ist auch unter den Be-

12 „Inkarnation als Inspiration – hier rivalisiert der geistbegabte Mensch mit dem begabenden Gott. Inkarnation als Adoption bedeutet, daß ein erwähltes Spitzenwesen der Menschheit mit dem erwählenden Gott konkurriert. Inkarnation als Assumption schließlich läßt die menschlichen Möglichkeiten insgesamt, individual oder zentral, durch Gott angenommen und dadurch konkurrenz werden“ (435).

13 „In Jesus sind Gott und Mensch aufs neue vereint, indem der Mensch nunmehr will, daß Gott Gott sei und er selber dessen Ebenbild. So ist Jesus der einzige, in dem die ganze Fülle der Gottheit ‚leibhaftig‘ wohnt, die wahre ‚Ikone‘ des allmächtigen Vaters (Kol 1,15; 2,9)“ (436).

dingungen allgemeiner Vernunft das Ärgernis und die Torheit der Person Jesu gewahrt: „Jesus ist nicht einer von uns; er *kommt* zu uns. So wie er ist, hat ihn keiner gewollt“ (437f)¹⁴.

Entscheidend ist nun, „daß die Alte Kirche diese Entzogenheit Jesu Christi nicht nur denkend respektiert, sondern sie zugleich inhaltlich, nämlich als seine *Schriftbeschlossenheit* bestimmt und, während sie das Christudogma vollendet, auch zur Bildung bzw. Bestätigung eines Bibelkanons schreitet. Gerade die Kirche des Dogmas ist es, die in einem ökumenisch folgenreichen Akt ohnegleichen den Kanon der Hl. Schrift festgelegt hat“ (438)¹⁵. Wirsching verweist dafür auf die historische Gleichzeitigkeit der Formulierung zunächst des trinitarischen, dann des christologischen Dogmas einerseits und der Kanonisierung des Neuen Testaments andererseits. Dieses stand zwar bereits seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert im wesentlichen fest, wurde aber erst im vierten Jahrhundert durch die Gesamtkirche „eindeutig abgegrenzt und endgültig rezipiert“ (438)¹⁶. Dieser Vorgang war nicht nur historisch fällig, sondern vor allem theologisch folgerichtig: „Die altkirchliche Kanonbildung ist gerade *als* politisch-pragmatischer Akt ein beispiellos *christologischer* Akt gewesen“. Denn durch die Selbstbindung der Kirche an den Kanon des Neuen Testaments erkennt die Kirche Jesus Christus als ihren Herrn an: „Die zum Bibelkanon vereinigten Traditionsstücke bergen lebendige Existenzformen und Handlungsmuster, Empiriebewältigungen mit Modell-Charakter, an denen die Alte Kirche die Gegenwart ihres Herrn erkannt und die sie darum als gemeinchristlich bindend herausgehoben hat“ (439)¹⁷. Wird dieser Doppelakt, mit dem die Alte Kirche sich dem menschengewordenen Gottessohn verpflichtet hat, wahrgenommen, so „gewinnt die dogmatische Christologie eine neue hermeneutische und sachliche Wertigkeit. Was im Dogma begrifflich geklärt ist, muß immer wieder neu aus der biblischen Vielfalt heraus geklärt werden: Nur als der in der Schrift Angesagte kann Jesus Christus dogmatisch *ausgesagt* werden. ... Das Dogma ist wahr nur, indem es der in der Hl. Schrift angesagten Zukunft Jesu Christi Raum gibt und so sich selber in die Vorläufigkeit der Zeit zurücknimmt“ (439). So wird der „Freiraum“ Jesu Christi, den das christologische Dogma mit seinen Verneinungen quasi abgesteckt hat, inhaltlich „von der ‚narrativen‘ Sprachlichkeit des Bi-

14 „Das Wesen Christi und seine Einheit selbst bleibt unausgesprochen und unaussprechlich“, so zitiert Wirsching, 438 I.O. de Urbina.

15 Wirsching hat diesen Sachverhalt in seinem Buch: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990 breit entfaltet (S. 73ff; bes. S. 88ff). Vgl. auch Johannes Wirsching, Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie, Frankfurt am Main u.a. 1995, S. 85–89.

16 Athanasius von Alexandrien, dessen 39. Osterfestbrief aus dem Jahr 367 für die gesamtkirchlich wirksame Kanonisierung der 27 Bücher des Neuen Testaments eine Schlüsselrolle spielt, war zugleich die Schlüsselfigur im arianischen Streit auf orthodoxer Seite.

17 Vgl. zu „Luthers Schriftprinzip“ Wirschings Aufsatz: *Sola Scriptura*. Martin Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung (GiW 3, S. 44): „In der Kirche gibt es Fortschritte nur im Rückschritt zur Bibel. ... So aber hat nicht erst Martin Luther, so haben schon die Väter, so hat die Alte Kirche insgesamt entschieden ..., indem sie ... die Heilige Schrift als den maßgeblichen biblischen Kanon festgestellt hat.“

belkanons geformt“. Und insofern ist die Kirche des Bibelkanons und des christologischen Dogmas „die einzige Kirche, die sich selber von außen sehen lernt.“ Mit der Kanonisierung des Neuen Testaments hat „die Kirche des Dogmas“ „also an entscheidender Stelle den Fortgang der eigenen Tradition unterbrochen, um die Wahrheit eben dieser Tradition festzuhalten; sie hat, anders gesagt, von der Wahrheit ihres Dogmas, mit dem sie das Herrentum Jesu Christi begrifflich umkreist, an die Wahrheit Christi selber appelliert“ (440). Dieser kirchliche „Gehorsamsakt“ ist von einzigartiger ökumenischer Bedeutung und soteriologischer Relevanz, denn damit hat die Alte Kirche „– für die gesamte Christenheit seither verbindlich – das geglaubte Heil über jede kirchliche Selbstdarstellung hinweg an die Wahrheit des kommenden Herrn gebunden“ (440f).

3. Die theologische Relevanz des christologischen Dogmas

3.1. Die Bedeutung des Christudogmas für die *Heilslehre (Soteriologie)* klingt in der Darstellung Wirschings immer wieder an, wenn er darauf hinweist, daß die im Dogma verworfenen Lösungswege jeweils auf eine Vorbild-Christologie hinauslaufen. Christus spielt in dieser zwar – als Geber eines neuen Gesetzes bzw. als geistinspirierter Held – eine besondere Rolle, die aber nun grundsätzlich handlungstheoretisch von den Christen eingeholt bzw. wiederholt werden kann und soll. Mit anderen Worten: Das Heil besteht hier nicht darin, daß es von außen zu den Menschen kommt, sondern darin, daß Gott und Mensch in ein Verhältnis der Kooperation eintreten. „Damit tritt die Ethik vor die Soteriologie, wenn auch auf unterschiedliche Weise“ (428), so kommt es zur „Vermengung von ‚Gesetz und Evangelium‘“ (Anm. 70). Dem stellt das christologische Dogma die bleibende Einzigartigkeit Christi entgegen und wahrt so Christi Alleinwirksamkeit zum Heil. Das *solus Christus* bürgt für das *sola gratia*. Das Heil hat nicht die Gestalt einer gegenseitigen Ergänzung von Gott und Mensch, sondern ist als Sündenvergebung, Geistbegabung und Totenaufweckung für die biblisch als gottlos¹⁸ offenbaren Menschen ausschließlich Gabe Jesu Christi.

3.2. Sind die im Dogma festgehaltene Alleinwirksamkeit Christi zum Heil sowie das Großmachen der Sünde des Menschen¹⁹ die Grundmerkmale der biblischen Offenbarung, so wirkt sich die soteriologische Relevanz des Christudogmas unmittelbar auf die *Frage der Schriftauslegung und des rechten Schriftverstehens (Hermeneutik)* aus. Dem *solus Christus* entspricht das *sola scriptura*;

18 Zur *annihilatio Dei* (Verneinung Gottes) als Lebensziel des unerlösten Menschen vgl. 434f; ferner These 17 aus Luthers Disputation gegen die scholastischen Theologen, die Wirsching in einem seiner Werke zitiert (Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes, Gütersloh 1971, S. 203, Anm. 80): „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse Deum.“ (Der natürliche Mensch kann nicht wollen, daß Gott Gott ist, im Gegenteil will er selber Gott sein und nicht, daß Gott Gott ist.)

19 Zum dogmatischen Ort der Christologie (GiW 1, S. 68): „So macht die Christologie – und nur sie – die Sünde als ein anthropologisches Phänomen bewußt.“

der Alleinwirksamkeit Christi zum Heil entspricht die Selbstausslegungskraft der Heiligen Schrift, ihre äußere Klarheit (*claritas*) und Wirkmächtigkeit (*efficacia*). So bürgt allein die Bindung an das äußere Bibelwort dafür, daß das Heil nicht doch auf dem Mist von – dem Heiligen Geist vermeintlich kongenialen – Theologen wachsen muß, deren Deutungsaktivität die Evidenz des Evangeliums gewährleisten möchte²⁰. Daher darf die äußere Schriftklarheit nicht durch eine „selbständige Deutungslehre“ übersprungen werden, wie das in den neuzeitlichen hermeneutischen Bemühungen üblich geworden ist, in denen das geschichtliche Gegenüber des Textes zu einem durch eigenständige Rekonstruktionen des Evangeliums überholbaren Erstglied wird. Durch solche hermeneutischen Ansprüche wird nach Wirsching der biblische Angriff auf den Menschen wieder abgeschwächt zur Stufenfolge einer Heilsentwicklung: Das Evangelium enthüllt nicht mehr das Scheitern der menschlichen Möglichkeiten am Kreuz Jesu und eignet das Heil nicht mehr zu als das Fremdwort von der Vergebung der Sünden, sondern richtet sich dann allgemein an die positiven Möglichkeiten der menschlichen Existenz²¹.

3.3. Damit zeitigt das in die Schrift weisende Dogma und die Wahrnehmung der Schrift als Christuszeugnis²² weitreichende Folgen auch für *die theologische Frage nach dem Menschen (Anthropologie)*. Die Mythologisierung der Gestalt Jesu Christi im Monophysitismus und im Nestorianismus entsprechen nach Wirsching dem „Grundbild des homo faber“, „des säkularen Menschen, der sich als Schöpfer seiner Welt und seiner selbst versteht“ (429). Somit aber wird durch das christologische Dogma bereits in der Ursprungsgeschichte der Christenheit eine anthropologische Grundmöglichkeit abgewiesen, die sich dann in der Neuzeit mit aller Macht zu Wort meldet. Mit Worten Erhart Kästners schreibt Wirsching: „Neuzeit ist Welt-Ausrechnung ... Welt-Herstellung. Es soll, es muß und es wird auch der Mensch hergestellt werden ... Das Hauptziel: die Selbst-Schöpfung, Homunculus.“ Und er fügt hinzu: „Wie das Sterben, so sind auch Zeugung und Geburt, folgerichtig dann die Lebenszusammenhänge dazwischen, immer mehr, in die Verfügungsgewalt des Menschen‘ geraten“ (430). Mit der dann unausweichlichen lebens- und freiheitsfeindlichen „Kybernetisierung“ (= Verplanung) des Menschen in allen Lebensbereichen hat Wirsching

20 So schreibt Wirsching zum lutherischen – den Sinn der altkirchlichen Kanonbildung sachgemäß aufnehmenden – Schriftprinzip: „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“ (*Sola Scriptura*, GiW 3, S. 47f). Vgl. ferner Was ist schriftgemäß?, S. 37; passim; Kirche und Pseudokirche, S. 77.

21 Vgl. Was ist schriftgemäß?, passim! und die Zusammenfassung auf S. 238.

22 Vgl. Kirche und Pseudokirche, S. 77f: „Die Hl. Schrift ist nicht Christuszeugnis und ebenso gut Rechtsquelle oder Religionsurkunde; als Christuszeugnis ist sie, was sie überhaupt sein kann. Sie ist freies und darin freimachendes Wort.“

sich daher wiederholt auseinandergesetzt²³. Wenn das Dogma der Kirche die „anthropologische Einholbarkeit des ‚wahren‘ Menschen Jesus bestreitet“, ist damit freilich nicht zugleich „die Selbständigkeit des Subjekts als solche“ bestritten²⁴, „sein Mensch- und Geschöpfsein, wohl aber die Verselbständigung gegenüber der Gottesbeziehung“ (430). Die Frucht des christologischen Dogmas für die Anthropologie besteht damit in der Befreiung des Menschen zu seiner wahren Geschöpflichkeit in der in Christus zugeeigneten vertrauensvollen Bindung an den Schöpfer²⁵. Läßt sich so das christologische Dogma hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Mensch nachgerade als „Schlüsselwort der Befreiung“ (435) deuten, so geht damit zugleich die Entlarvung jeder falschen Emanzipation einher, die Gott als Rivalen der Freiheit loswerden will. Die christologisch belehrte Anthropologie weiß: Person ist man „nicht als Gottes Rivale, sondern als Gottes Ebenbild“²⁶. Daher gibt es für die Theologie keinen Grund, sich in Minderwertigkeitskomplexen gegenüber den Humanwissenschaften zu ergeben. Denn diese Ergebnisse führt nach Wirsching regelmäßig dazu, daß auch in der Kirche „eine Sozialtheorie *ohne* Vergebung und eine auf ezüdamonistische Ersatzbefriedigung ausgerichtete Lebenspraxis“ vorherrschend werden²⁷. Dagegen läßt sich nach Wirsching im Gespräch mit den Humanwissenschaften die Überlegenheit der christologisch belehrten theologischen Anthropologie sachlich erweisen²⁸.

3.4. Für die *Ekklesiologie* ergibt sich schon aus der Geschichte des christologischen Dogmas die sachliche Notwendigkeit, um der Reinerhaltung des

23 Darauf, daß „schon die Inkarnationslehre Anselms von Canterbury“ mit ihrer Operationalisierung der Inkarnation „in der Fluchtlinie der selbstkonstitutiven Subjektivität der Neuzeit gesehen werden muß“, weist Wirsching ebenfalls hin (431, Anm. 77). Demnach heiße Inkarnation bei Anselm: „Einsetzung des Menschen in die ihm artgerechte (imagomäßige) Selbstverwirklichung, deren Ermöglichung durch die Barmherzigkeit Gottes auch als anthropologischer Innenaspekt ausgelegt werden kann. Erscheint dann aber nicht im Menschen Jesus, bei Anselm noch durch Inkarnation ermöglicht, der Mensch schlechthin als der Leistungsträger und als der für die Welt und ihren Bestand vornehmlich Verantwortliche? Wird nicht der Mensch vor Gott und für Gott so letztlich durch sein Handeln konstituiert: als der, der zwischen sich und seinen Taten einen nichtintegrierbaren Fremdwillen (etwa in Gestalt der Vergebung) nicht mehr hineinwirken lassen kann?“ Vgl. dazu zuletzt Wirschings Aufsatz: Die Notwendigkeit der Inkarnation nach Anselm von Canterbury (LD, S. 193–229).

24 Vgl. Der biblische Gottesgedanke im Zeitalter von Scholastik und Gotik (LD, S. 137–190, hier S. 190).

25 Das ist einer der Grundgedanken in Wirschings großem Werk: Lernziel Glauben.

26 Gottesglaube im Widerstreit (GiW 1, S. 26).

27 Zum dogmatischen Ort der Christologie, (GiW 1, S. 69); vgl. ebd.: „Sünde kann nicht erklärt, sie kann nur vergeben werden. Das derzeitige Angebot an sogenannten Humanwissenschaften innerhalb der Theologie signalisiert das Bemühen, mit dem, was bisher Sünde hieß, auf säkulare Weise fertigzuwerden ...“

28 Vgl. Geschöpflichkeit. Vom Humanvorsprung des christlichen Menschenbildes (GiW 1, S. 137–168).

Christusheils willen zwischen Kirche und Pseudokirche zu unterscheiden²⁹. Kirche ist keine „societas perfecta“³⁰, sondern die durch Gott in Christus ins Leben gerufene neue Menschheit. Die Vergebung unterscheidet sie von allen anderen Sozialgefügen. Sie ist mithin eine Stiftung Gottes mit spezifischer Sozialgestalt. Das führt zum einen zur Relativierung aller gesellschaftlichen Ordnungen, eröffnet aber zugleich die Freiheit, in diesen Ordnungen als Geschöpfe und Kinder Gottes zu leben³¹. Die Wahrnehmung der besonderen Gestalt der Kirche als Werk Christi befreit schließlich die politische Vernunft zur Alternativenfähigkeit, insofern das politische Handeln frei wird von allen Absolutheits- und Erlösungsansprüchen³². Das war und ist in der Kirche weder damals noch heute immer klar. Denn die Versuchung, Christus in Analogie zu politischen Herrschern zu sehen, war etwa im Monophysitismus naheliegend. Auch weist Wirsching auf den monophysitischen Hintergrund der modernen Lehre von der Königsherrschaft Christi bei Karl Barth und seinen Schülern hin (429, Anm. 70). Die Auseinandersetzung mit diesem Ansatz einer sogenannten „radikalen Christologie“ hat Wirsching bereits in einem seiner früheren Aufsätze geführt. Darin zeigt er, wie in der Barthschule Dogmatik und Ethik zu einem christologischen Theorie-Praxis-Gefüge verschmelzen als deduktive Vollstreckung der Christologie auf dem Gebiet der Politik. Dies geht mit einer folgenreichen Aufhebung der biblischen Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium, Kirche und Politik einher, was damit zusammenhängt, daß die Anthropologie nur in Analogie zur Christologie entfaltet werden darf. So kommt es zu einer inklusiven Christologie, die keine Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen, von christlich und profan, ja, keine Grenzen der Kirche und des Heils mehr kennt. Damit wird die politische Vernunft christologisch überhöht und Christus als Konkurrent weltlicher Herrschaft verstanden. Der Unterschied zwischen einem politischen Macht- oder Ausgleichsfrieden und dem von außen in unsere Welt hereinbrechenden Vergebungsfrieden wird mißachtet. Christus wird wieder zum Gesetzgeber „einer neu zu schaffenden Welt“; und dieser Christus kann sich „auch mit einem ‚atheistisch‘ fundierten Humanismus verbünden“. Wir-

29 Wirsching führt diese Unterscheidung in seinem Lebenswerk gleich in zwei Monographien durch: einmal in akademischer Reflexion (Kirche und Pseudokirche), zum andern – nicht weniger lesenswert und bedeutsam – auf der „Gemeindeebene“ (Ich trete aus der Kirche aus. Aus einem theologischen Briefwechsel, Waltrop 2000).

30 Kirche als sich selbst perfektionierende Gesinnungsgemeinschaft ist die ekklesiologische Entsprechung des „homo hermeneuticus“ (vgl. dazu: Was ist schriftgemäß?, passim), der meint, selbst für die Evidenz der Schriftbotschaft sorgen zu müssen. In beiden Fällen geht es darum, das Werk Christi in die eigene Hand zu nehmen und zu „perfektionieren“. Das Ergebnis ist hier wie dort eine donatistische Elite, „die sich in charismatischer Selbstführung vom ‚bürgerlichen‘ Durchschnitt absetzt und selber an keiner dogmatischen Basis mehr verifiziert (oder falsifiziert) werden will“ (Zum dogmatischen Ort der Christologie, GiW 1, S. 45).

31 Vgl. Wirschings Aufsätze: „Gott als Schöpfer der Welt. Nachdenken über den ersten Glaubensartikel“ und: „So ihr nicht werdet wie die Kinder ...“. Der spielende Mensch und der Mensch des Evangeliums (LD, S. 111–136; 246–260).

32 Zum dogmatischen Ort der Christologie (GiW 1, S. 55).

sching urteilt dazu: „Für eine solche sozialeudämonistisch ausgerichtete Herrschaft Jesu Christi sollte sich niemand auf das Neue Testament berufen. Königsherrschaft Jesu Christi wird dort durchweg als Herrschaft des Gekreuzigten definiert, als unter Armut und Schmach verborgene geistliche Herrschaft, die gerade nicht analog zu irdischen Machtverhältnissen begriffen werden kann. Eine Herrschaft im Sinne irdischer Wünsche und Programme gehört vielmehr zur satanischen ‚Versuchung‘ Jesu Christi (Mt 4,8–9), wie denn auch der johanneische Christus bestätigt, daß seine *basileia* nicht irdischen Zielen dient (Joh 6,15), sondern allein der göttlichen Wahrheit (Joh 18,36–37).“³³

3.5. „Man wird noch einmal und mit ganz neuer fundamentaltheologischer Energie das ‚Proprium‘ des Neuen Testaments von einer stellenwertbewußten Christologie aus vor einer christuslosen Welt darlegen müssen. Vielleicht war es immer so und ist es auch heute nicht anders, daß dabei niemand mit der großen Zahl der Getauften und sich Christen Nennenden rechnen darf. ... Vielleicht sind es, wie Martin Luther gemeint hat, gelegentlich nur arme Demütige, geringe einzelne, die in den Gemeinden und stellvertretend für sie erfassen und vorleben, was an Erbe uns überkommen, was an Hoffnung uns geschenkt, was in der Fülle Jesu Christi verwirklicht ist. Wahrscheinlich ist es so, und wahrscheinlich muß es so sein. Denn nur wenige Menschen kennen die Geschichte, die meisten irren mit ihrer Zeit.“³⁴ So schließt Wirsching in seiner Antwort auf die „Radikalchristologen“. Zu dieser bleibenden Aufgabe von Kirche und Theologie hat er selbst insbesondere mit dem hier vorgestellten Aufsatz über das altkirchliche Dogma vorbildlich angeleitet und dazu beigetragen, daß die „uns geschenkte Hoffnung“ auf Christus auch am Anfang des 21. Jahrhunderts nicht verloren geht. So dient das Christusdogma nicht zuletzt dem trostvollen Ausblick auf *die eschatologische Zukunft Christi*, die dort schon irdisch Einzug hält, wo gegen allen Augenschein durch „die Lossprechung von Schuld und Sünde um Christi willen“ der Vergebungsfriede Gottes empfangen wird, von dem Wirsching in seiner Meditation auf das Weihnachtsfest schreibt: „Gestalt gewinnt dieser Vergebungsfriede in der neuen Gemeinschaft der Eucharistie. ... hier ist vorgegeben, wovon der Mensch leben darf, und wird er ‚pazifiziert‘ in der Gegenwart des kommenden Gottesfriedens.“³⁵

33 Ebd., S. 43.

34 Ebd., S. 71.

35 Erfüllte Zeit (GiW 1, S. 169–197, hier S. 196). Vgl. Vergebung. Eine ekklesiologische Meditation (GiW 2, S. 142–148).

Von Büchern

Karl Schlemmer (Hg.), Ausverkauf unserer Gottesdienste?, Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 50, Würzburg 2002, ISBN 3-429-02457-9, 183 S., 19,90 €.

„Ausverkauf unserer Gottesdienste?“ – Unter diesem Titel fand vom 11. bis 13. Oktober 2000 das 5. Passauer Symposion „Liturgie und Ökumene“ statt. Insgesamt elf für den Druck überarbeitete Referate von evangelischen, römisch-katholischen, anglikanischen und orthodoxen Theologen wurden durch Karl Schlemmer, Inhaber des Lehrstuhles für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Passau in dem vorliegenden Band zusammengefaßt.

Zu den Autoren gehören u.a. der Herausgeber, Eugen Biser, der Anglikaner Fr. George Guiver CR, der frühere Schwanberg-Pfarrer Johannes Halkenhäuser und der orthodoxe Metropolit von Austria (Wien) Michael Staikos.

Der durch die Frage des Buchtitels beim Leser möglicherweise geweckten Erwartung, es handle sich durchweg um kritische Analysen zeitgenössischer Gottesdienstformen, werden nicht alle Beiträge gerecht, bzw. sie werden von unterschiedlichen Autoren auch unterschiedlich beantwortet.

Evangelische Kritik an der Auflösung traditioneller gottesdienstlicher Formen zugunsten zeitgeistiger und oberflächlicher Events steht neben tiefgründigen Betrachtungen zur Liturgie als Quelle des Lebens aus der Sicht östlicher Theologie. Diese ökumenische Weite führt den Leser zu eigenen Antworten auf die Frage, wo möglicherweise die Ursachen für den Ausverkauf unserer (westlich-großkirchlichen) Gottesdienste liegen.

Außer dem Ruf „Zurück zu den geistlichen Quellen“, der dem Rezensenten als Lösungsmodell am ehesten einleuchtete, finden sich auch zahlreiche Überlegungen mit dem Versuch, auf unkonventionelle und innovative Weise auf die Situation der Kirche und ihrer Gottesdienste in einer postchristlichen Zeit und Gesellschaft einzugehen. Das kann denn auch das Modell eines „Opern-Gottesdienstes“ sein oder Michael N. Ebertz' Plädoyer für die „Kasualisierung des Liturgischen“, durch die „Leben und Liturgie in der Enge“ der Pfarrgemeinde in die Weite der volkkirchlichen Realität geführt werden soll, indem die „Kasualfrömmigkeit“ der kirchenfernen Massen „liturgisch-rituell, homiletisch-sinndeutend und in all dem adressatenbezogen“ in den Mittelpunkt kirchlicher Aufmerksamkeit gerückt wird.

Die Vielfalt der Analysen, Meinungen, Vorschläge und Modelle nötigt den Leser zur Auseinandersetzung und Positionierung. Als Sammlung ganz unterschiedlicher Referate ist der Leser nicht gezwungen, das Buch von der ersten bis zur letzten Seite durchzulesen. Wer sich einen Überblick verschaffen möchte und eine Systematik wünscht, sollte den vom Herausgeber verfaßten, aber

erst an vorletzter Stelle abgedruckten Aufsatz „Menschen von morgen für den Glauben gewinnen“ (S. 154) zuerst lesen. Karl Schlemmer bietet hierin in gewisser Weise eine Übersicht der möglichen Antworten auf die Titelfrage und die inhaltlichen Akzente des Buches.

Gert Kelter

Reiner Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, ISBN 3-534-14303-5, 208 S., 19,90 €.

Religion ist wieder ein Gesprächsthema geworden. Nachdem noch vor einigen Jahrzehnten das Ende der Religion angekündigt wurde und auch die Kirchen sich weithin den Themen der Welt zuwandten, ist heute zu sehen, daß diese Vorhersage falsch gewesen ist. Viele Bücher sind inzwischen erschienen, die sich mit der immer religiöser werdenden Postmoderne befassen. Der Kieler Professor für Praktische Theologie fügt dem mit seinem Buch eine weitere Stimme hinzu. Er vertritt die interessante These, daß es „in der Geschichte der Völker zwar immer einzelne Individuen gegeben hat, die auf Religion – welcher Art auch immer – glaubten verzichten zu können, daß es aber eine vollkommene religionslose Gesellschaft nie und nirgends gegeben hat und vermutlich auch in Zukunft nicht geben wird“ (S.10). In einer Zeit, in der um den Gottesbezug in der Europäischen Verfassung hart gerungen wird, ist dies eine erstaunliche Aussage. Dazu tritt die Forderung, daß die Vorstellung, daß Religion Privatsache sei, aufzugeben sei.

Seine These legt der Verfasser dar indem er mit einer Begriffsbestimmung beginnt, die sich von F.D.E. Schleiermacher, P. Tillich und M. Scheler leiten läßt. Religion wird bestimmt durch den sich auf Gott oder das Unbedingte oder den Grund der Wirklichkeit beziehenden Menschen. In dieser Beziehung findet sich der Mensch schon immer vor und erkennt sie. Die Wahrnehmung dieser Beziehung erfolgt immer in einer konkreten Religion, so daß durchaus Religion und säkulare Weltanschauung, Religion und Pseudoreligion voneinander abzugrenzen sind. Anhand von Luthers Aussagen im Großen Katechismus vom Glauben und Vertrauen wird dieser Religionsbegriff in Beziehung zu reformatorischer Theologie gesetzt.

R. Preul wendet sich dann der lebhaften Gestalt der konkreten Religion zu. Anhand der religiösen Sprache wird hier ein analytisch-kritisches Instrument zur Unterscheidung von Religion und Pseudoreligion gewonnen. Der Gebrauch religiöser Sprache kann nach Preul vierfach aufgeschlüsselt werden: Religiöse Sprache kann authentisch und verbindlich gebraucht werden, so in der Religion selber. Sie kann authentisch und unverbindlich sein, z.B. als korrektes Zitat oder in einem Referat. Auf diese Weise wird häufig in der Theologie als Wissenschaft von Gott geredet. Drittens kann religiöse Sprache nichtauthentisch und nichtverbindlich gebraucht werden, wie in der Alltagssprache, wo religiöse Begriffe säkularisiert, moralisiert und trivialisiert werden. Gerade auch in

der Werbung ist dieser Gebrauch religiöser Sprache zu finden. Eine nichtauthentische, aber verbindliche Sprachweise findet sich in der Pseudoreligion: Die religiöse Sprache wird auf innerweltliche Instanzen und Phänomene angewendet und damit religiöse Ersatzobjekte mit letztgültiger Bindungsqualität stilisiert. In dieser Begriffsbestimmung taucht der Aberglaube nicht auf, der als Glaube an bestimmte Kausalitäten und paranatürliche Zusammenhänge als Pseudowissenschaft und Pseudotechnik bestimmt wird. Die Konsequenz daraus, daß sich dann auch ein Christ, wenn er mag, „ein Stück Aberglaube gestatten“ kann, scheint nun allerdings doch Folge einer Begriffsverwirrung zu sein. Denn auch das Vertrauen in ein Stück (magischer) Technik ist doch nach Luthers Definition des Vertrauens, das Gott oder Abgott schafft, zu verwerfen: denn, wo das Vertrauen falsch und verkehrt ist, da ist auch dein Gott nicht recht (Martin Luther).

Die sicher ansonsten sehr hilfreiche Begriffsklärung wird dann dadurch vertieft, daß Strukturen der modernen Gesellschaft und deren Rückwirkung auf die Religion beschrieben werden. Kennzeichen der modernen Gesellschaft werden anhand der geläufigen Etiketten wie Mobilität, Leistungs-, Erlebnis-, Medien-, Risikogesellschaft, Individualisierung und Pluralisierung gewonnen. Die vielen hilfreichen Beobachtungen münden in die Erkenntnis, daß jede religiöse Lehre und Verkündigung sich als Auslegung von Freiheit vollziehen muß und verweist für die christliche Kirche auf die Doppelthese Luthers von der Freiheit eines Christenmenschen.

Unter dem Abschnitt „Formen des Religiösen in der modernen Gesellschaft“ werden vier Formen erarbeitet, die in der gesamten religiösen Landschaft anzutreffen sind: Je pluralistischer eine Gesellschaft, desto mehr fördert sie die Tendenz zu einer Polarisierung: nämlich dahin, die Unterschiede entweder zu neutralisieren oder zu akzentuieren. Neutralisierung kann sich als Vergleichgültigung der Unterschiede äußern oder sich lebenspraktisch nach dem richten, was derzeit am stärksten auf den Alltag einwirkt. Die Unterschiede werden betont im Fundamentalismus oder in der positiven Variante „das Eigene auf der Grundlage der jeweiligen Tradition wohl in seiner Reinheit und Ganzheit, aber nach seinen besten Möglichkeiten exemplarisch darzustellen“ (S.78). Nur diese letzte Option sei sachlich einzig angemessen. Dies wird dann anhand der Kirchen, des Fundamentalismus, der privatisierten Religion, der Jugendkultur, der Jugendreligionen und der Religion in den Medien aufgezeigt.

Im folgenden Abschnitt wird dargestellt, weshalb und wozu gerade die moderne Gesellschaft der Religion bedarf. Anhand der Gesellschaftstheorie von Eilert Herms wird aufgezeigt, daß die Gesellschaft vier Funktions- und Leistungsbereiche aufweist: den Bereich von Herrschaft, Recht und Macht (Politik), den Bereich der Ökonomie, den Bereich des empirischen Wissens (der Wissenschaft) und den Bereich der Verständigung über Handlungsziele. In diesem letzten Bereich wird nach ethisch orientierenden oder zielgerichteten Wissen gefragt. Auch wenn die einzelnen Bereiche der Versuchung erliegen, eine

dominante Rolle für das Ganze der Gesellschaft anzustreben, so wird gerade darin deutlich, daß die moderne Gesellschaft auf die Ausbildung eines ethisch orientierenden Wissens nicht verzichten kann. Damit erweist sich die Unverzichtbarkeit bestimmter Institutionen, eben auch solcher, die religiöse Kommunikation pflegen. „Der Religionsbedarf der modernen Gesellschaft ist also ein Bedarf nach religiösen Institutionen“ (S.132). An dieser Stelle wird deutlich, daß der Verfasser die Institution der großen Landeskirchen vor Augen hat. Dabei wird einerseits betont, wie wirklich nur der in der modernen Gesellschaft mitreden kann, der über die Macht der Institution verfügt. Die Institution ist aber andererseits ja nicht davor gefeit, durch das Medium der Institution bedingt, nicht mehr zu einem lebendigen Zeugnis des Glaubens an die Gesellschaft fähig zu sein. Und wie wird ein Europa aussehen, in dem nicht die wenigen Großkirchen das Sagen haben, sondern die vielen religiösen Institutionen, die vielleicht eine ganz andere Kommunikationskultur pflegen als unsere christliche abendländische Wissenschaft? R. Preul selbst zeigt die Grenzen seines Entwurfes auf, wenn er schreibt: Der mit den Menschenrechten verknüpfte Wertekonsens müßte einem konsequenten Auslegungsstreit ausgesetzt werden. „In einem solchen Diskurs würde sich auch zeigen, ob und in welchem Maße die verschiedenen Positionen wirklich pluralismusfähig sind“ (S.150). Und was wird mit denen geschehen, die über Institutionen Meinungen vertreten, die eben nicht pluralismusfähig sind?

Mit dem letzten Abschnitt des Buches ist dem Verfasser zuzustimmen, daß gerade unter dem Vorzeichen allgemeiner und verfassungsgemäß garantierter Religionsfreiheit es keinen plausiblen Grund gibt, „Religion als Geheimsache zu behandeln“. Religion, weil und sofern sie von öffentlicher Relevanz ist, ist auch öffentlich zu kommunizieren. So wird aufgezeigt, daß religiöse Kommunikation auf allen Ebenen zu pflegen ist: „der Ebene des privaten Lebens, der Ebene der eingeschränkten Öffentlichkeit... und der Ebene unbeschränkter Öffentlichkeit“ (S.153). Der Verfasser plädiert dafür, daß die Kirchen ihr klares Profil zeigen. Er verweist darauf, daß die Predigt der Kirche als authentisch und verbindlicher Gebrauch religiöser Sprache durch nichts ersetzt werden kann. Und unter dem Abschnitt Kommunikation religiöser Gemeinschaften mit ihrer Umwelt kommt er auf den Religionsunterricht der Kirchen zu sprechen, der ausschlaggebend sei für die Bedeutung, die Religion in Gesellschaft und Kultur der Gegenwart erlangt (S.176). So tritt am Ende des Buches „das ursprüngliche und wirksamste Medium religiöser Kommunikation in Erscheinung und in Aktion: die menschliche Person“ (S.176). Und so möchte man, auch wenn der These des Verfasser zuzustimmen ist, doch formulieren: Es gibt zwar keine religionslose Gesellschaft und auch die moderne Gesellschaft braucht Religion. Aber was sie wirklich braucht und zu ihrem Segen benötigt, ist das Zeugnis des christlichen Glaubens, also den Zeugen und Botschafter, der diese Welt zum Glauben an Jesus Christus als dem einzigen Heiland und Helfer ruft und führt.

H. Sachs/E. Badstübner/H. Neumann, Wörterbuch der christlichen Ikonographie, 8. Auflage, Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg 2004, ISBN 3-7954-1653-1, 390 S., 24,90 €.

Seit 1973 im Verlag Koehler & Amelang in Leipzig – bis zur 3. Auflage noch in der DDR – unter dem Titel „Christliche Ikonographie in Stichworten“ erscheint das Buch nun neu erstmalig, und zwar in 8. Auflage, beim renommierten Verlag Schnell & Steiner in Regensburg, unter anderem auch mit neuem Titel (s.o.). Nicht nur wegen des noch erschwinglichen Preises gehört es in die Hände *jedes* Studenten der Theologie und der Kunstgeschichte. Wer dann dieses Sachgebiet vertiefen möchte, mag noch nach größeren Werken greifen, etwa: Kirchbaum, „Lexikon der christlichen Ikonographie“ (LCI), dem „Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte“ oder den ersten Lieferungen: Aurenhammer, „Lexikon der christlichen Ikonographie“. Für den Einstieg und den täglichen Gebrauch ist unser Wörterbuch allerdings einmalig und unentbehrlich.

Der Inhalt wird bestimmt und geprägt von der christlichen Kunst Europas, die unsere Kirchen und deren Theologie über zweitausend Jahre mitgestaltete oder umgekehrt mit von ihr geprägt wurde. Es ist ein Schlüssel vor allem für die abendländische christliche Kultur der Gattungen: Architektur, bildende Kunst und Kunsthandwerk. Er öffnet jedoch auch erste Einblicke in die Kunst der Ostkirchen.

Da das Wissen um die religiösen Formen, Zeichen und Symbole weitgehend verloren zu gehen droht, oder schon verloren gegangen ist, gehört das Buch auch als Handwerkzeug in die Hände aller, die für eine angemessene liturgische Einbindung der christlichen Kunst eintreten. Sofern möglich, werden bei den einzelnen Stichworten die biblischen Bezüge und Deutungen – sogar in der Lutherübersetzung – aufgezeigt. Auch die christliche Legendenliteratur von Kirchenvätern, Heiligen, Ordensgründern und anderer bedeutender Gestalten der Kirchengeschichte werden einbezogen, soweit das eben in einem Wörterbuch solchen überschaubaren Umfangs möglich ist.

Im übrigen ist dieses Buch nicht zuletzt ein unverzichtbares Hilfsmittel zur Vor- und Nachbereitung von Reisen an Kunststätten der Christenheit.

Man muß dem Buch nachsehen, daß es nicht die Kunst der heutigen *weltweiten* Christenheit in Asien, Afrika, Amerika und Australien würdigen und berücksichtigen kann. Dazu hätte es ganz anders angelegt sein müssen und einen erheblich höheren Aufwand erfordert. Aber gerade so, als tägliches Nachschlagewerk erhält man kompetente Auskünfte über einen Bereich, der im Theologiestudium nicht als Prüfungsfach vorgesehen ist und daher naturgemäß zu kurz kommt.

Johannes Junker

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (Hg.), Der Beichtgottesdienst. Ein Baustein zum Unterrichtsmodell für den Konfirmandenunterricht „Schuld und Vergebung“. Erarbeitet im Auftrag und unter Mitwirkung der Kommission für Kirchliche Unterweisung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Hans Peter Mahlke, Groß Oesingen 2003, ISBN 3-86147-258-9, 7 S., 1,80 €.

Vor zwei Jahren war in dieser Zeitschrift das Unterrichtsmodell für den Konfirmandenunterricht „Schuld und Vergebung“¹ vorgestellt worden², das die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche im Jahr 2001 herausgegeben hatte.³ In dieser Rezension war auf gravierende Mängel in diesem Unterrichtsmodell aufmerksam gemacht worden, das sich in der vorliegenden Form nur schwerlich mit den Aussagen der Lutherischen Bekenntnisschriften vereinbaren läßt. Besonders problematisch an diesem Unterrichtsmodell ist die fast völlige Ausblendung der Absolution, die doch nach dem Zeugnis des Großen Katechismus das Zentrum der Beichte darstellt.⁴ Sie wird in dem Unterrichtsmodell nur ganz am Rande unter der Überschrift „Ich bitte einen anderen Menschen, mit mir Gott um Vergebung zu bitten“ erwähnt und in einem „Vorschlag für eine Beichtfeier“ durch einen wortlosen pseudosakramentalen Ritus ersetzt.⁵ Die Rezension machte zudem deutlich, daß es sich dabei nicht bloß um ein fahrlässiges Versäumnis handelt, sondern daß diese Ausblendung der Absolution das konsequente Ergebnis systematisch-theologischer Entscheidungen ist, wie sie in den Sachinformationen des Unterrichtsmodells dargeboten werden.⁶

Bereits in der Rezension selber war erwähnt worden, daß die Defizite des Unterrichtsmodells auch für die Kirchenleitung der Selbständigen Evange-

1 Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (Hg.), Schuld und Vergebung. Unterrichtsmodell für den Konfirmandenunterricht – Vorbereitungshilfen und Kopiervorlagen –. Erarbeitet im Auftrag und unter Mitwirkung der Kommission für Kirchliche Unterweisung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Hans Peter Mahlke; Groß Oesingen 2001 (im Folgenden: SELK, Schuld).

2 Vgl. Gottfried *Martens*, Rezension „Schuld und Vergebung“, in: *Lutherische Beiträge* 7 (2002) S.212–221 (im Folgenden: *Martens*, Schuld).

3 Es ist in der darauf folgenden Diskussion von verschiedenen Seiten versucht worden, den Eindruck zu erwecken, als sei die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Wirklichkeit gar nicht die Herausgeberin dieses Unterrichtsmodells gewesen, sondern als handele es sich dabei lediglich um das Ergebnis einer Kommissionsarbeit. Dies ist jedoch unrichtig. Als Herausgeberin wird in den bibliographischen Angaben des „Unterrichtsmodells“ ausdrücklich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, sogar mit der Adresse ihrer Kirchenleitung in Hannover, benannt. Dies gilt auch für den nun vorliegenden Baustein, der damit in gleicher Weise ein offizielles Dokument der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist.

4 Großer Katechismus, Vermahnung zu der Beicht §§ 15–22 (BSLK S.729f).

5 Vgl. hierzu *Martens*, Schuld S.215f.

6 Vgl. hierzu *Martens*, Schuld S.216–219.

lich-Lutherischen Kirche so offenkundig waren, daß sie die Kommission für Kirchliche Unterweisung damit beauftragte, „einen Zusatz über die Beichte und die Absolution erarbeiten zu lassen“.⁷ Die Kommission sollte also in einen theologisch völlig anders ausgerichteten Entwurf das Herzstück der Beichte nunmehr als „Zusatz“ (!) einarbeiten – ein Rettungsversuch, mit dem man das Gesicht zu wahren versuchte, dessen Gelingen man aber angesichts des problematischen Gesamtsatzes des Unterrichtsmodells von vornherein skeptisch gegenüberstehen durfte.

Daß weder von seiten der Kirchenleitung noch von seiten der Kommission für Kirchliche Unterweisung ein ernsthaftes Interesse daran bestand, sich mit den grundlegenden theologischen Defiziten des Modells noch einmal zu befassen, wurde dann bereits in dem Bericht des Vorsitzenden der Kommission, Prof. Dr. Christian Salzmann, für die 10. Kirchensynode der SELK in Melsungen vom 17.–22. Juni 2003 deutlich, wo als Ergebnis eines Berichtes über ein Gespräch zwischen Vertretern der Kirchenleitung und der Kommission für Kirchliche Unterweisung über die „theologisch begründeten ... kritischen Rückfragen“ zu der Unterrichtseinheit formuliert wird: „Die Vertreter der Kirchenleitung präzisierten ihre Erwartung an die Kommission und richteten an sie die Bitte, zu dem bereits vorliegenden Material zusätzlich noch eine ‚Erschließungshilfe‘ zu erarbeiten, in der didaktische und methodische Hilfen für die Unterweisung und Hinführung der Konfirmanden zum Beichtgottesdienst entsprechend der Agende formuliert werden sollten.“⁸ Obwohl ausdrücklich wahrgenommen wird, daß es theologisch begründete kritische Rückfragen an den Entwurf gibt, beschränken sich die Vertreter der Kirchenleitung in ihrer Bitte ausdrücklich auf Fragen von Didaktik und Methodik und gehen damit noch einmal hinter den ohnehin schon sehr unzureichenden ursprünglichen Arbeitsauftrag zurück. Von einer theologischen Überarbeitung des Entwurfs ist ausdrücklich keine Rede mehr.

In der Zwischenzeit liegt nunmehr die erbetene „Erschließungshilfe“ in Form einer „Hilfe für die Hinführung der Konfirmanden zum Beichtgottesdienst“ (S.1) vor, die es hier zu besprechen gilt. Sie fällt sowohl, was den Umfang von gerade einmal 7 Seiten angeht, als auch was den Inhalt angeht, gleichermaßen dünn aus. Deutlich spürt man diesem „Baustein“ ab, daß er nicht auf Initiative der Verfasser selber, sondern auf Bitten der Kirchenleitung zustande gekommen ist und die Verfasser der behandelten Thematik mehr als reserviert gegenüberstehen. Hatten sie schon in dem Unterrichtsmodell selber vom

7 Ewald *Schlechter*, SELK, Kirchenleitung trifft Missionsleitung. Aus der Arbeit der Kirchenleitung, in: SELK Informationen 30 (März 2002) Nr. 264, S.2f, S.3.

8 Christian *Salzmann*, Kommission für Kirchliche Unterweisung. Bericht für die Jahre 1999 bis 2003, in: Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (Hg.), Synodalunterlagen für die 10. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 17.06.2003 bis 22.06.2003 in Melsungen, Hannover 2003, Bericht 204, S.2.

Beichtgottesdienst im wesentlichen in der Vergangenheitsform geredet⁹, so bringen sie nun in diesem Baustein die Gründe für ihre reservierte Haltung gegenüber dem Beichtgottesdienst sehr direkt zum Ausdruck: „Im Beichtgottesdienst geht es vorrangig um Schuld vor Gott und Vergebung dieser Schuld. Die äußere Situation im Beichtgottesdienst ist gegenüber der zwischenmenschlichen ordnungsmäßig formalisiert und für viele dadurch auch ent-emotionalisiert. Sie wird dann eher gedanklich als von der eigenen Betroffenheit her wahrgenommen“ (S.3). Zweierlei wird in diesem Zitat deutlich, was die Behandlung des Beichtgottesdienstes in diesem „Baustein“ kennzeichnet: Zum einen ist es die Frage nach der emotionalen Erfahrung der Sündenvergebung, auf die die Verfasser entscheidenden Wert legen: In den knapp vier Seiten umfassenden didaktischen Überlegungen erscheint das Wort „emotional“ nicht weniger als achtmal. Da die Situation des Beichtgottesdienstes „ent-emotionalisiert“ erscheint, wird dieser erst einmal wesentlich als eine problematische Einrichtung wahrgenommen, zu der man, wenn überhaupt, nur mit erheblicher Mühe den Konfirmanden einen Zugang erschließen kann. Wenn Konfirmanden, die schon zuvor an einem Beichtgottesdienst teilgenommen haben, damit positive Assoziationen verbinden, so liegt dies jedenfalls nicht an der dort empfangenen Vergebung; positiv können Konfirmanden allenfalls wahrnehmen: „den speziellen Charakter dieses Gottesdienstes, die kleine geschlossene Gemeinschaft, das Dazugehören zu den Älteren, das gemeinsame Knien mit den Eltern am Altar, evtl. die Erläuterungen der Eltern zu Hause“ (S.1). Viel ausführlicher werden jedoch die negativen Erfahrungen, die Konfirmanden mit dem Beichtgottesdienst machen können, dargestellt: „Die Konfirmanden, die während der Konfirmandenzeit zum ersten Mal in einem Beichtgottesdienst anwesend sind, werden möglicherweise eine gewisse Steifheit und Eintönigkeit registrieren, so daß sie eine innere Distanz zu dem Vorgang entwickeln“ (S.1 – man beachte schon allein die distanzierte Diktion, die die Absolution zu einem „Vorgang“ werden läßt). Auch bei Konfirmanden, die schon am Beichtgottesdienst teilgenommen haben, ist mit einer negativen Einstellung zu rechnen, „die ihre Ursache haben kann: in dem deutlich auf Erwachsene zugeschnittenen Gottesdienst, in dem in einer festgelegten Form ablaufenden Geschehen, das an den Kindern vorüberzieht und bei ihnen u.U. ein Gefühl der Langeweile entstehen läßt; möglicherweise wird in der Familie des Kindes der Beichtgottesdienst als ‚Gottesdienst-Verlängerungs-Punkt‘ eingestuft, so daß man bestrebt ist, ihn möglichst zu umgehen“ (S.2.) Selbst der Gestus der Handauflegung wird als nicht unproblematisch wahrgenommen, da „es Kinder und Jugendliche gibt, denen eine Berührung, gerade auch an den Haaren, unangenehm ist und keine positiven Assoziationen auslöst“ (S.3). Daß auf diesem Hintergrund alle Versuche nahezu aussichtslos sind, den Konfirmanden das Ge-

9 Vgl. SELK, Schuld S.60.

schehen der Beichte als „lieblich und tröstlich“¹⁰ nahe zu bringen, versteht sich von selbst.

Zum anderen wird aber in dem obigen Zitat auch deutlich, daß der „Baustein“ zum Beichtgottesdienst ganz wesentlich auch eine Apologie des bisherigen Ansatzes des Unterrichtsmodells darstellt: Ein gefühlsmäßiger Zugang zum Geschehen des Beichtgottesdienstes ist eigentlich nur über die vorherige emotionale Erfahrung zwischenmenschlicher Vergebung möglich: „Es ist jedenfalls ein erheblicher Unterschied, ob ein(e) KonfirmandIn bereits als Kind erfahren hat, wie z.B. die Mutter Vergebung direkt zugesprochen (und dabei die Hand dem Kind auf den Kopf gelegt) hat oder ob der/die KonfirmandIn erst im KU erklärt bekommt, was der Zuspruch der Vergebung (mit Handauflegung) bedeutet. Wie auch immer die Alltagssituation in den KU einbezogen wird – ob durch eine Beispielgeschichte oder durch eigene Erfahrungen der Konfirmanden: wichtig ist, daß dieser Alltagsbezug zunächst ausführlich genug thematisiert wird. Denn wer die Vergebung unter Menschen kennen gelernt hat, hat auch emotional erfahren, wie sie entlastet und ein durch Schuld gestörtes Verhältnis heilt“ (S.3.) „Im Unterschied zum Gleichnis wird im Beichtgottesdienst den Beichtenden die Vergebung mit Worten direkt zugesprochen. Dies ist das Besondere des Beichtgottesdienstes (wie auch der Einzelbeichte). Die Bedeutung dieser Worte kann von den Konfirmanden besser verstanden werden (wie oben dargestellt), wenn sie im zwischenmenschlichen Bereich erlebt haben, wie ihnen ausdrücklich Vergebung zugesprochen worden ist. Diese Erfahrung im Alltag kann ihnen möglicherweise Hilfe sein, den Zuspruch der Vergebung in der Beichte als Entlastung zu empfinden; es steht ihnen auch hier ein Mensch gegenüber, der ihnen vergibt“ (S.3f).

Gewiß folgen dann in den didaktischen Überlegungen die Worte: „Allerdings ist die Dimension eine andere. Denn der Mensch, der vor ihnen steht, vergibt im Auftrag und auf Befehl Gottes. Und es geht in der Beichte nicht nur um das Verhältnis von Mensch zu Mensch, sondern von Mensch zu Gott. Der Zuspruch der Vergebung ist im Wesentlichen das begnadigende Urteil Gottes, das den Sünder freispricht“ (S.4). Im Kontext des gesamten Bausteins stehen diese zuletzt zitierten Worte jedoch völlig unvermittelt gleichsam wie ein erratischer Block; sie klingen mehr wie eine Konzession gegenüber der an dem Unterrichtsmodell geübten Kritik, als daß aus diesen Worten irgendwelche inhaltlichen oder auch didaktischen Konsequenzen gezogen würden. Entscheidend bleibt, so fahren die didaktischen Überlegungen des „Bausteins“ fort, daß die Konfirmanden „den Freispruch in seiner Bedeutung intellektuell und emotional aufnehmen können“ (S.4). Was dieser Freispruch als vorweggenommenes Urteil im Endgericht Gottes allerdings tatsächlich inhaltlich bedeutet, dazu äußern sich weder das Unterrichtsmodell noch der Baustein, noch wird dies den Konfirmanden in den „Methodischen Vorschlägen“ in irgendeiner Weise nahe ge-

10 Großer Katechismus, Vermahnung zu der Beicht § 15 (BSLK S.729).

bracht. Dort wird vielmehr eine sehr nüchterne Information über den Beichtgottesdienst vorgeschlagen, die es den Konfirmanden kaum ermöglichen dürfte, zum Geschehen der Lossprechung irgendeinen näheren emotionalen Bezug zu entwickeln.

Der vorgelegte „Baustein“ vermag von daher die grundlegenden Defizite des Unterrichtsmodells „Schuld und Vergebung“ nicht zu beheben; er vertieft sie im Gegenteil zum Teil noch und läßt sie noch deutlicher erkennbar werden. Zu hinterfragen ist, ob die emotionale Erfahrung zwischenmenschlicher Entlastung tatsächlich den geeigneten Zugangsweg zum Verständnis der Absolution darstellt. Ist die kritisierte „Ent-Emotionalisierung“ des Beichtgottesdienstes und damit vor allem auch der Absolution nicht gerade positiv zu sehen, weil menschliche emotionale Erfahrung und Gottes Urteil zumeist eben gerade nicht kongruent sind, auf letzteres aber am Ende alles ankommt? Und welche Rolle spielt das Gericht Gottes überhaupt im Verständnis des Beicht- und Absolutionsgeschehens in diesem „Baustein“? Ließen sich von daher für die Konfirmanden nicht noch einmal ganz andere Erfahrungen gewinnen?¹¹ Und was für ein Verständnis der Wirksamkeit des Wortes Gottes liegt demgegenüber den Ausführungen des „Unterrichtsmodells“ und des „Bausteins“ zugrunde?

Ganz grundsätzlich bleibt festzuhalten, daß der „Baustein“ in keiner Weise den theologischen Ansatz des Unterrichtsmodells „Schuld und Vergebung“ korrigiert. So wird der Beichtgottesdienst weiterhin eingeordnet unter die Überschrift „Ich bekenne meine Schuld zusammen mit der Gemeinde“ (S.5); nicht „Gottes Wort“, sondern „unser Werk“¹² wird damit zum wesentlichen Inhalt des Beichtgottesdienstes erklärt. Dies wird auch noch einmal in der Ergebnisformulierung auf S.6 deutlich, wo den Kindern als Zusammenfassung des über den Beichtgottesdienst Gelernten die Formulierung vorgestellt wird: „Ich bekenne meine Schuld zusammen mit der Gemeinde – mit dem Vaterunser, mit Liedern, mit dem Sündenbekenntnis am Anfang des Gottesdienstes ..., in einem Beichtgottesdienst ..., an Buß- und Bettagen“ (S.6). Damit wird nur noch einmal praktisch wörtlich wiederholt, was bereits im „Unterrichtsmodell“ selber an dieser Stelle – auch ohne ausdrückliche Behandlung des Beichtgottesdienstes – stand;¹³ schon allein damit zeigt die Kommission, für wie überflüssig sie den hier vorgelegten Baustein letztlich selber hält. Um es noch einmal zu betonen: Mit keinem einzigen Wort wird in der abschließenden Ergebnisformulierung zum Thema „Beichtgottesdienst“ die Absolution auch nur erwähnt; vielmehr erscheint der Beichtgottesdienst als vierte von fünf Möglichkeiten eines gemeinsamen Schuldbekenntnisses mit der Gemeinde. Deutlicher

11 Vgl. zur Frage der „Erfahrungen“ in den lutherischen Bekenntnisschriften 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.34–39.

12 Großer Katechismus, Vermahnung zu der Beicht § 18 (BSLK S.729).

13 Vgl. SELK, Schuld S.70.

kann wohl nicht zum Ausdruck gebracht werden, welchen Stellenwert die Verfasser selber dem Beichtgottesdienst insgesamt in ihrer Konzeption einräumen – und weshalb er konsequenterweise als eigenständiges Thema im „Unterrichtsmodell“ zunächst fehlte. Auf den „Baustein“ zum Thema „Beichtgottesdienst“ folgt auch weiterhin der Abschnitt „Ich bitte einen anderen Menschen, mit mir Gott um Vergebung zu bitten“¹⁴; die Absolution wird auch nach dem neuen „Baustein“ entsprechend unter dieser Überschrift – dabei allerdings auch nur marginal – verhandelt. Selbst die Einordnung der Vergebung unter die Überschrift „Schritte meiner Umkehr“¹⁵ (!) wird in dem „Baustein“ ausdrücklich noch einmal verteidigt¹⁶; man muß schon sehr genau hinschauen, um wahrzunehmen, daß in dem neuen Unterrichtsblatt über die Gemeinsame Beichte in dem „Baustein“ die Formulierung „Vergabung annehmen“¹⁷ durch „Vergabung empfangen“ ersetzt worden ist (S.7) und die beiden Elemente „Schuld zugeben“ und „Vergabung empfangen“ zudem etwas stärker graphisch hervorgehoben sind. Wenn aber der gesamte Entwurf nicht auf die zentrale Unterscheidung von „unserem Werk“ und „Gottes Wort“ zielt, bleiben auch solche winzigen Rettungsversuche letztlich wirkungslos und können von den Konfirmanden natürlich erst recht nicht wahrgenommen werden. Der Absolution kommt auch in der ergänzten Fassung des Unterrichtsmodells kein organischer Platz zu, ja die wenigen hinzugefügten Aussagen hierzu bleiben im Gesamtkonzept Fremdkörper.

Mit der Veröffentlichung des Bausteins über den Beichtgottesdienst hat die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche die abschließende Frage des Rezensenten des „Unterrichtsmodells“, „ob die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche von ihrem Selbstverständnis als lutherische Bekenntniskirche her den Mut aufbringt, das Unterrichtsmodell zurückzuziehen und auf der Basis des lutherischen Bekenntnisses einer grundlegenden Überarbeitung zu unterziehen“¹⁸, beantwortet: Sie hat diesen Mut nicht aufgebracht. Die Konsequenzen sollte man sich allerdings klarmachen: Damit werden die Konfirmanden in dieser Kirche auch weiterhin nach einem Unterrichtsmodell unterwiesen, das in der wichtigen Frage des Beichtverständnisses zentrale Grundentscheidungen des lutherischen Bekenntnisses verdunkelt und letztlich die reformatorische Erkenntnis Martin Luthers weitgehend preisgibt. Daß viele Pfarrer der SELK die Unterrichtsmodelle der Kommission für Kirchliche Unterweisung ohnehin höchstens selektiv verwenden, kann da nur ein schwacher Trost sein.

Gottfried Martens

14 Vgl. ebd..

15 SELK, Schuld S.73.

16 „Das Informationsblatt ‚Schritte meiner Umkehr‘ (KV 9 – Seite 73) bietet für Unterrichtende und Konfirmanden eine Orientierungshilfe und kann in das Gespräch über den Beichtgottesdienst einbezogen werden“ (S.4).

17 So in „Schritte meiner Umkehr“.

18 Martens, Schuld S.221.

Heinzpeter Hempelmann, Gottes Ordnungen zum Leben. Die Stellung der Frau in der Gemeinde, Verlag der Liebenzeller Mission, Ammerbuch 1997, ISBN 3-88002-632-7, 102 S., 9,95 €.

Der Verfasser dieses Bandes, der in der Vergangenheit durch ein lesenswertes Buch über Johann Georg Hamanns Schriftverständnis (Gott – ein Schriftsteller, 1988) in die Öffentlichkeit getreten ist, ist Theologischer Referent der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft und Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission. Aus dieser Arbeit heraus stellte sich ihm die Notwendigkeit, über den Dienst der Frau in der Gemeinde nachzudenken. Denn auch für die Liebenzeller und andere Verbände der Gemeinschaftsbewegung gilt (bzw. galt zum Zeitpunkt der Veröffentlichung): „Im Hinblick auf die Frage der Stellung der Frau herrscht wohl z.Z. unter uns nur in einer Einigkeit, in dem einmütigen Eingeständnis, daß wir in dieser Frage nicht einig sind“ (S. 9).

Hempelmann analysiert zunächst den gesellschaftlichen Horizont, in dem z.T. als Reaktion auf eine verfehlte und christlich verbrämte Unterdrückung der Frau die Zeichen ganz auf Selbstverwirklichung und Auflösung der Unterschiede der Geschlechter stehen. Darum gilt es, gerade das Heilsame des biblischen Menschenbildes herauszuarbeiten, was der Autor unter der Überschrift „Verheißungshorizont“ durchführt. „In den Weisungen des lebendigen Gottes spiegeln sich die Strukturen seiner Schöpfung wider“ (S. 22). Weder ein kruder Patriarchalismus noch ein unreflektierter Pragmatismus werden im Horizont der Gemeinde diesem Befund gerecht. Von zentraler Bedeutung für eine Konsensfindung ist daher ein Klarwerden über die hermeneutischen Prinzipien der Schriftauslegung, wenn Einigkeit darüber besteht, daß der Wille Gottes zur Geltung kommen soll. Diese Prinzipien stellt Hempelmann – durchaus im lutherischen Sinne (s.o. der Hinweis auf Hamann) – kurz und treffend zusammen, um von da aus dann den biblischen Befund zu würdigen.

Dabei streicht Hempelmann heraus, daß die einschlägigen Stellen 1Kor 14 und 1Tim 2 im Horizont des gesamtbiblischen Menschenbildes zu verstehen sind. Das betrifft zum einen die Einordnung in die anderen paulinischen Aussagen. So wird erkennbar, daß Paulus eine gottesdienstliche Beteiligung der Frauen befürwortet, nicht aber die autoritative Lehrverkündigung. Insbesondere die paulinischen Argumentationsgänge in 1Kor 11 und Eph 5 machen erkennbar, daß Paulus das Verhältnis von Mann und Frau von der „Kephale“- oder Haupt-Struktur geprägt sieht. Mithin hat dieser Fragenkreis auch trinitätstheologische und christologische Implikationen; spiegeln sich doch in dem Verhältnis zwischen Mann und Frau innertrinitarische Relationen zwischen Vater und Sohn. Diese Kephale-Struktur gründet in der Schöpfung und wird nach ihrer Beschädigung durch den Fall in der Versöhnung erneuert. „Man kann diesen schöpfungstheologischen Horizont natürlich anfechten und in Frage stellen; man sollte aber doch nicht bestreiten, daß Paulus in allen seinen Aussagen von diesem Horizont her denkt und daß diese alttestamentliche An-

thropologie mit den paulinischen Aussagen zum Verhältnis der Geschlechter ein reflektiertes und in sich differenziertes Ganzes darstellt. Schöpfungs-, Erhaltungs- und Versöhnungsordnung stehen darum nicht in einem Gegensatz zueinander. Sie artikulieren das Verständnis des Menschen als polare Einheit von Mann und Frau nur unterschiedlich“ (S. 63).

Die Kephale-Struktur ist daher nach Hempelmann das Kriterium für die Beurteilung, inwieweit eine auch verkündigende Mitarbeit von Frauen in der Gemeinde legitim ist. Das wird bereits innerhalb des Neuen Testaments erkennbar, wenn Paulus den Frauen prophetische Rede und Gebet zugesteht, nicht aber die Gemeindeleitung und die gemeindeleitende Verkündigung. Und das sollte dann auch das Kriterium für den Dienst der Frauen heute sein. Auch dieses Kriterium kann nach Gottes Willen verheißungsorientiert angenommen werden, eröffnet es doch trotz der einen Einschränkung weite Betätigungsfelder für die Frauen. Dabei arbeitet Hempelmann auch heraus, daß die in der Kephale-Struktur implizierte „Herrschaft“ des Mannes nach dem Vorbild Christi in Ehe wie Gemeinde nur paradox verstanden werden kann: Er kommt seiner Stellung im von Gott gesetzten Gefüge nur dann recht nach, wenn er so herrscht, daß er dient und sich selber in Liebe hingibt.

Aufgrund des besonderen Charakters der Gemeinschaftsbewegung können Hempelmanns Ausführungen nicht durchweg auf konfessionskirchliche Verhältnisse übertragen werden. Im Grundsätzlichen ist aber den Differenzierungen Hempelmanns zuzustimmen: Die Kephale-Struktur ist der biblische Maßstab für die Mitarbeit von Frauen in Gemeinde und Kirche. Das entspricht der Praxis Jesu, der Frauen gelehrt hat und sie als Zeugen senden konnte, der sie aber nicht mit dem Apostolat beauftragt hat. Entsprechend kennen die neutestamentlichen Briefe keine weiblichen Bischöfe oder „Presbyter“. Wird das berücksichtigt, so bleibt für Frauen immer noch ein breites Feld, sich an der kirchlichen Verkündigung zu beteiligen. Das Buch Hempelmanns ist klar und bündig geschrieben und kann allen an der Thematik Interessierten nachdrücklich empfohlen werden.

Armin Wenz

Theologische Fach- und Fremdwörter

Adoptianismus = Anschauung im 2. und 3. Jh., Jesus sei ein gewöhnlicher Mensch gewesen, den Gott in der Taufe adoptierte – **Affinität** = Verwandtschaft – **Apollinaristen** = (nach Apollinaris von Laodizea † nach 380) lehrten den göttlichen → Logos als Seele des Fleischleibes Christi – **Arianismus** = Lehre des Arius († 336), der die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater im Interesse der Würde Gottes als des allein Ewigen und Ungezeugten bestritt – **androgyn** = „Mannweib“, d.h. Männliches und Weibliches in einer Person – **Anthropologie** = die Lehre vom Menschen – **Assumptio** = Aufnahme, Himmelfahrt – **autark** = selbständig, auf niemanden angewiesen – **Chalkedonense** = Viertes Ökumenisches Konzil zu Chalkedon (451) und das dort angenommene Glaubensbekenntnis – **Christologie** = Lehre vom Amt, Person und Werk Christi – **christologisch** = der Lehre von Amt und Person Christi entsprechend – **civis romanus** = römischer Bürger – **Concreator** = Mitschöpfer – **deduktiv** = das Besondere, den Einzelfall aus dem Allgemeinen ableitend – **Deifikation** = Vergottung (irdi-

scher Größen) – **descriptiv** = beschreibend – **Diabolos** = Teufel – **Dissens** = Meinungsverschiedenheit – **Doketismus** = Gnostische Lehre im 2. und 3. Jh., die Christus nur einen Scheinleib zuschrieb – **Ebioniten** = Anhänger einer judenchristlichen Sekte im 1. und 2. Jh., die an der Erfüllung des mosaischen Gesetzes festhielt – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **Eschatologie** = Lehre von den letzten Dingen, von der Endzeit – **eschatologisch** = der Lehre von den letzten Dingen entsprechend – **eudämonistisch** = Glückseligkeit als treibende Kraft und Ziel des Lebens anstrebend – **Eutychianer** = auf Eutyclus zurückgehende → monophysitische Richtung (in → Chalkedon verurteilt 451) – **explizit** = ausdrücklich, deutlich – **Genesis** = Entstehung, Erschaffung (Bezeichnung für das erste Buch Mose) – **gratia** = die Gnade – **Hermeneutik** = Wissenschaft über die Methode der Bibelauslegung – **Homunkulus** = Menschlein, künstlicher Mensch – **Humanpraxis** = Wissenschaft von der Tätigkeit des Menschen – **Hypostase** = Grundlage, Wesenheit, Personifizierung – **Hypothese** = (unbewiesene) Annahme, Vermutung – **Ikonographie** = Lehre von der Beschreibung christlicher Bildinhalte – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung Jesu – **insistieren** = auf etwas bestehen, beharren, dringen – **intramental** = innerhalb des Denkvermögens – **Inspiration** = Einhauchung – **imago dei** = Ebenbild Gottes – **Kanon** = Liste der kirchlich offiziell angenommenen biblischen Bücher – **Kenosis** = Selbstentäußerung (Phil. 2,5–11) – **Kephalo-Struktur** = Die Zuordnung von Mann und Frau entsprechend dem Verhältnis von Haupt und Leib – **Logos** = Wort, Gedanke, Vernunft, Sinn, Schöpfungswort – **Mandatar** = einer, der im Auftrag eines anderen handelt – **mediatisieren** = „mittelbar“ machen, bisher unmittelbare dem Reich unterstehende Herrschaften und Besitzungen der Landeshoheit unterwerfen – **Monade** = Einheit, Grundwesen der Gesamtwirklichkeit – **Modalismus** = Anschauung im 2. Jh., Christus sei eine Erscheinungsweise (modus) Gottes – **Monographie** = Wissenschaftliche Darstellung, die einem einzigen Gegenstand gewidmet ist, Einzeldarstellung – **Monophysitismus** = auf dem Konzil von Chalkedon 451 abgelehnte Lehre, in Christus seien göttliche und menschliche Natur in *einer* (göttlichen) Natur verbunden – **Monotheismus** = Eingottglaube – **Mythos (pl. Mythen)** = Göttererzählung, Legende – **Nestorianer** = Anhänger des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel († um 451), dessen Lehre durch das Konzil von Ephesus 431 verworfen wurde – **Nicaenum – Constantinopolitanum** = das auf dem Konzil zu Konstantinopel (381) angenommene Glaubensbekenntnis (Text: ELKG S. 17, BSLK S. 26f) – **Nivellierung** = Gleichmachung, Einebnung – **ontologisch** = der Lehre vom Sein des Seienden entsprechend – **Patristik** = Wissenschaft von den Kirchenvätern und ihren Schriften – **pazifizieren** = befrieden – **Praeexistenz** = Vorherdasein Christi (vor der Schöpfung der Welt) – **präscriptiv** = vorschreibend – **Polymathie** = vielseitiges Wissen – **Protologie** = die Lehre von den ersten Dingen, den Weltanfängen – **qua** = hier: auf dem Weg – **sakral** = heilig, geweiht – **scriptura** = die Schrift – **selektiv** = auswählend – **soteriologisch** = der Lehre vom Erlösungswerk Christi entsprechend – **solus** = allein – **sozialeudämonistisch** = soziales Glück anstrebend – **thetisch** = behauptend, setzend, dogmatisch – **Transfiguration** = Verklärung – **Transzendenz** = Jenseitigkeit – **urbanisieren** = verstädtern, verfeinern – **Verben** = Tätigkeitswörter – **vicarius Dei** = Stellvertreter Gottes.

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

Bibliotheksrat
Dr. Christian Herrmann
Professor
Dr. Ulrich Wickert

Quenstedtstr. 12
72076 Tübingen
Luisenstr. 35
14532 Stahnsdorf

Die ganze Schöpfung ist das allerschönste Buch, darin sich Gott beschrieben und gemalt hat.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- H. Günther: Die Schriftlehre bei Werner Elert
T. Junker: Erinnerungen an W. Elert – Philologie der Heimsuchung
W. Elert: Gutachten zu Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen
G. Martens: Das eine von Christus gestiftete Amt
M. Vaahoranta: Das Geheimnis ist groß – Der Sinn von „des Herrn Gebot“

Rezensionen:

- C. Barnbrock: Die Predigten C.F.W. Walthers im Kontext
deutscher Auswanderergemeinden in den USA
T. Kaufmann: Das Ende der Reformation
V. Jung: Das Ganze der Heiligen Schrift
G. Scheidhauer: Das Recht der Liturgie
P. Maser/H. Schjørring: Zwischen den Mühlsteinen – Wie die Träumenden?
F.-A. von Metzsch: Bild und Botschaft II
M. Zibawi: Koptische Kunst
K. Schwarzwäller: Von der Kanzel

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig,
Tel. (05 31) 250 49 62, Fax: (05 31) 250 54 01

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, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietszkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.– (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 Groß Oesingen
9. Jahrgang 2004 – ISSN 0949-880X

these

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2004

ISSN 0949-880X

9. Jahrgang

Aufsätze:

H. Günther:	Quelle und Norm für die Verkündigung der Kirche	207
T. Junker:	Paulus und Luther	217
W. Elert:	Christus im Abend Europas	224



R
X

✓
310

Inhalt

Aufsätze:

H. Günther:	Quelle und Norm für die Verkündigung der Kirche	207
T. Junker:	Paulus und Luther	217
W. Elert:	Christus im Abend Europas	224

Rezensionen:

G. Herrmann:	C. Barnbrock, Die Predigten C. F. W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA	240
A. Wenz:	T. Kaufmann, Das Ende der Reformation	244
A. Wenz:	V. Jung, Das Ganze der Heiligen Schrift	250
J. Junker:	G. Scheidhauer, Das Recht der Liturgie	256
J. Junker:	P. Maser/H. Schjørring (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen / Wie die Träumenden?	258
J. Junker:	F.-A. von Metzsch, Bild und Botschaft II	259
J. Junker:	M. Zibawi, Koptische Kunst	260
G. Kelter:	K. Schwarzwäller, Von der Kanzel	261
G. Kelter:	F. Baltruweit, Hinführungen zu den biblischen Lesungen im Gottesdienst	263

Editorial:

268

Inhalt des 9. Jahrgangs:

270

Zum Titelbild

Professor D. Dr. Werner Elert, geb. am 19.8.1885 in Heldrungen (Unstruttal), gest. am 21.11.1954 in Erlangen.

Nach dem Theologiestudium zweifache Promotion (Philosophie und Theologie), Pfarrer in der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche und von 1919–1923 Rektor ihres theologischen Seminars in Breslau. 1923 Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte, sowie Symbolik in Erlangen. 1932 Wechsel daselbst auf den Lehrstuhl für systematische und historische Theologie.

Die Lutherischen Beiträge gedenken am 50. Todestag Professor D. Dr. Werner Elerts als eines verdienten Lehrers ihrer Kirche.

(Photo: privat)

J. J.

Werner Elert 1885–1954

Hartmut Günther:

Quelle und Norm für die Verkündigung der Kirche

I Zur Lehre von der Heiligen Schrift bei Werner Elert

Werner Elert, seit 1923 Professor für Kirchengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen, dann ab 1932 ebendort Professor für Systematische Theologie mit Lehrauftrag für Theologiegeschichte und Konfessionskunde, hat die Lehre von der Heiligen Schrift, wie diese in der Dogmatik der Kirche vorgetragen wird, in besonderer Weise geprägt. Das zeigt sich bereits, wenn man den Ort bedenkt, den er dieser Lehre zugewiesen hat. Unübersehbar wird dies, wenn man die Kritik betrachtet, die er an der überkommenen Gestalt dieser Lehre übt. In die Zukunft dogmatischer Kleinarbeit weist dann die Begründung, mit welcher Elert dieses Lehrstück vorträgt. Diesen Hinweisen soll hier nachgegangen werden. Einige Anmerkungen für die gegenwärtige Erörterung dieser Lehre werden sich anschließen.

1. Der Ort der Lehre von der Heiligen Schrift in Elerts Dogmatik

a) In seinem Buch „Die Lehre des Luthertums im Abriß“ (in der zweiten, verbesserten und erweiterten Auflage, 1926) sucht der Leser vergeblich ein Lehrstück *De Sacra Scriptura*. Der Stoff, der darin erörtert zu werden pflegt, begegnet in drei voneinander getrennten Abschnitten, wie der *conspectus locorum theologicorum* anzeigt, den der Verfasser seinem Werk vorausschickt (S. XIIIff). Im 15. Abschnitt (S. 17–20) wird vom „Verhältnis der Bibel zum Schicksalserlebnis“ gehandelt. Gottes uns Menschen „entgegenstehende Gewalt“ wirkt in der Bibel auf uns, gibt sie doch Kunde von dem Geschehen in der Geschichte der Menschen, dessen beherrschender Faktor „mit demjenigen unseres eigenen Lebens identisch ist“. Die Schrift hat also ihren Ort im Zusammenhang derjenigen Setzungen Gottes, denen wir Menschen uns nicht zu entziehen vermögen: Hier wirkt Gott auf uns. Im 20. Paragraphen (S. 31f) kommt das Neue Testament zur Sprache. Nun geht es darum, daß wir Leser des NT „dieselbe Perspektive zu ihm (zu Jesus) finden, die jene (die Evangelisten) hatten“. An diese Zeugen des Lebens Jesu sind wir gewiesen, von ihnen abhängig; anders gibt es für uns keinen Zugang zu jenen Geschehnissen. Der geschichtliche Ausgangspunkt für den Glauben der Christenheit liegt darin fest.

Im 28. Paragraphen führt Elert aus, daß die Übermittlung des Evangeliums mit dem Adhortativ verknüpft ist: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2.Kor. 5,20). Folgen wir dieser Einladung, dann „haben wir die Perspektive gefunden, in der die Christusgläubigen des NT Christus und sein Werk sahen. Damit ist das geschichtliche Wort der Bibel auch für uns Wort Gottes geworden.“ Das berichtende Wort von Christus wird zum adhortativen Wort von der Versöhnung: Dieses Geschehen wirkt der Heilige Geist (S. 43).

Nach Elert kommt also unsere Geschichte, das „Schicksalserlebnis“, mit der Geschichte Jesu des Versöhners durch den Adhortativ des Evangeliums zusammen. Das Werkzeug dafür ist die Schrift. Von der Inspiration der Schrift ist dabei nicht die Rede. Sie wird nicht gelehrt, ist die Bibel doch Gottes Wort für uns. Die überkommene Inspirationslehre tritt offensichtlich hinter der Lehre von der Wirkung der Schrift, also deren *efficacia*, zurück. Sie trägt nicht länger die Darlegung über die Schrift als dem *principium cognoscendi* der Theologie. Folgerichtig eröffnet das Lehrstück von der Heiligen Schrift nicht das *corpus* der Dogmatik.

b) Welchen Ort weist Elert in seiner Dogmatik „Der christliche Glaube“ (1940; 6. Aufl. 1988) der Lehre von der Heiligen Schrift zu?

Es überrascht den Leser nach dem Vorgang von 1926 und der damit vergleichbaren Anordnung dieser Lehre in der „Morphologie des Luthertums“ (Bd 1, 1931/32), wo der Verfasser ausdrücklich das Evangelium als Ausgangspunkt für jede Lehre von der Schrift bezeichnet (§ 14, S. 157–167), nicht, wenn in diesen „Grundlinien der lutherischen Dogmatik“ von der Heiligen Schrift erst die Rede ist, nachdem das Selbstverständnis des Menschen unter der Verborgenheit Gottes erörtert und der Grund der kirchlichen Verkündigung durch die Darstellung von Gesetz und Evangelium sowie den Problemen der Geschichtlichkeit Christi vorgestellt ist. Erst so kann von der Schrift und dem Dogma von deren Geltung angemessen gehandelt werden, wie der Verfasser meint. Dadurch fällt alles Gewicht dieser Lehre wieder auf die Wirksamkeit (*efficacia*) der Schrift.

Den Grund für die Verkündigung der Kirche stellt Elert daher dadurch vor, daß er das Evangelium einführt. Dieses ist zuerst Bericht vom Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. In dem allen hat Gott gehandelt, denn er war in Christo (2.Kor. 5,19). Hat Gott durch Christus gehandelt, dann kommt dem Bericht einzigartige Bedeutung zu; denn Gott ist es, in dessen Hand wir sind, vor dem wir uns verantworten müssen. Kein Wunder, daß Jesus alle zu sich ruft: „Kommt her zu mir!“ (Mt. 11,28). Der Bericht von ihm erhält gleichsam seine Spitze darin, daß er Anrede an alle ist. Diese Anrede macht ebenso deutlich der Adhortativ, mit dem der Demonstrativ verbunden ist: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber“ (dies der Demonstrativ); nun folgt der Adhortativ: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2.Kor. 5,18–20). Der Adhortativ bringt die Bedeutung des Geschehenen zum Ausdruck: Es geschah für uns. Und er wendet diese Tatsache nun an, so daß sie niemand überhören kann. Leisten wir der Aufforderung Folge, dann glauben wir. Wie wir vom Geschehen betroffen sind, ob wir wollen oder nicht, so melden wir dann, daß wir getroffen sind, daß der Bericht mit seiner adhortativen Gestalt uns „durchs Herz gegangen ist“ (Apg. 2,39).

Dieser Bestimmung des Evangeliums als Grund für die Verkündigung der Kirche (§§ 18–20; S. 115–129) folgt der Blick auf das Gesetz Gottes (§ 21). Unter diesem Stichwort lenkt Elert die Gedanken auf die Wirklichkeit außer und vor dem Glauben an Christus. Gottes Gesetz spricht jeden schuldig und macht

es unmöglich, daß sich der Mensch selbst hilft; er steht unter der Gewalt der Ursünde. Nur durch das Evangelium und den Glauben an Christus wird man daraus befreit. Auch das Gesetz, durch welches der Mensch vor Gott offenbar wird, gehört zum Grund der Verkündigung der Kirche. So wird durch das Gesetz an Gott sein Zorn, am Menschen die Sünde offenbar; durch das Evangelium aber an Gott seine Gnade, am Menschen der Glaube. In dieser „Dialektik der Offenbarung“ zeigt sich ein Grundzug lutherischer Dogmatik (§ 23).

c) Elert erörtert danach die drei Probleme der Geschichtlichkeit Christi (§§ 26–28): 1. Kann eine Geschichtstatsache Glauben begründen? 2. Hat sich Leben und Sterben Jesu wirklich so zugetragen, wie das berichtet wird? 3. Wie kann ein Ereignis der Vergangenheit Wirklichkeit für die Gegenwart sein?

Die Antworten auf diese Fragen, die Elert gibt, bekräftigen das Evangelium von Christus so, wie es uns im Neuen Testament anvertraut ist. Die „Zufälligkeit“ des Lebens Jesu entzieht uns die Möglichkeit, uns als Urheber und Begründer des Geschehens anzusehen, und betrifft uns doch, es „fällt uns zu“. Man kann darüber zu Fall kommen, kann aber auch dadurch gerettet werden. Der historische Zweifel wird an die Augenzeugen des Lebens Jesu gewiesen, die ihn auch als den Auferstandenen gesehen haben. Die Augenzeugen lassen sich nicht widerlegen; der Glaube an Christus teilt ihren Glauben auf dem Grunde des Kohortativs: Sie mußten sich ebenso entscheiden wie wir, die Spätgeborenen, ob wir folgen wollen oder nicht. Wie aber Vergangenheit heute Wirklichkeit werden kann, das bezeugt das NT durch die Verheißung, die Jesus selbst seinen Jüngern gegeben hat, nämlich die Sendung des Parakleten. In ihm ist Christus gegenwärtig, der für uns gestorben und auferstanden ist.

Jetzt erst folgt das VI. Kapitel: Die Heilige Schrift. Gewiß war alles, was bereits ausgeführt worden ist, auf dem Grunde der Schrift und mit ihr gesagt – wie sollte es anders sein! Doch erst dann, wenn wir den Inhalt der Schrift im Überblick kennen, wenn wir wissen, daß wir an Christus glauben und ihm zugehören, ist die Möglichkeit gegeben, die Lehre von der Heiligen Schrift zu entfalten. Denn wir glauben der Schrift, weil wir an Christus glauben; dieser Satz läßt sich nicht umkehren. Auf diese Weise bezeugt der Ort des Lehrstückes in der Dogmatik, daß wir von der Schrift nur so angemessen reden können, daß wir immer den Inhalt des Evangeliums und den Glauben voraussetzen.

2. Elerts Kritik an der überlieferten Lehre von der Heiligen Schrift

Gegenstand seiner Kritik ist die Inspirationslehre. „Unzulänglichkeit der Inspirationslehre“ ist § 29 überschrieben (S. 169). Dadurch ist bereits klar, daß die Inspiration der Schrift nicht abgelehnt wird, im Gegenteil. Die Bibel ist Gottes Wort. Aber die Inspirationslehre nennt dafür nicht den zureichenden Grund. Diesen aber muß die Dogmatik klären, das ist ihre Aufgabe, wie Elert in den Vorfragen dargelegt hat (§ 5). Den zureichenden Grund für alle Lehren erkennt die Dogmatik im Sollgehalt der Verkündigung. Diesen muß sie daher jeweils erheben und benennen.

Der zureichende Grund für die Lehre von der Heiligen Schrift kann, wie Elert ausdrücklich sagt, nur im „Sachgehalt des Evangeliums“ liegen. Denn das Evangelium führt uns zum Glauben. Wenn daher „ein historischer Vorgang“ ins Auge gefaßt wird, der „dem Tatbestand der geschriebenen Dokumente vorausgeht“, läßt sich der zureichende Grund nicht finden (S. 170). Die Eingebung der Dinge, um die es geht, auch der Worte, in denen davon gesprochen wird, und die Hinleitung des Schreibers zu seiner Tätigkeit werden in der aus dem 17. Jahrhundert überlieferten Lehre zum Realgrund für die Nötigung zum Glauben. Darin sieht Elert einen Irrweg: Einmal wird so im NT von der Inspiration nicht geredet; zum anderen verrät diese Lehre, daß der Glaube selbst mißverstanden ist. Zum Glauben kommt es nicht darum, weil Gott ein bestimmtes Wort eingegeben hat, dem man daher Glauben schuldet, sondern dadurch, daß Christus alle zu sich ruft und sich der Mensch von ihm gerufen und gemeint weiß, der seinen Ruf hört, d.h. dem er durchs Herz geht.

Vielmehr steht es nach Elert so: Christus hat die Apostel und eine große Zahl anderer Menschen selbst zum Glauben geführt. Diese haben am Pfingstfest den Heiligen Geist empfangen und können nun nur davon reden, was sie gehört und gesehen haben. Diese mündliche Predigt der Apostel ist das Mittel, mit dem Gott durch die Wirksamkeit des ausgegossenen Geistes immer wieder Menschen zum Glauben überwindet. Das schriftliche Wort der Apostel hat aber dieselbe Art. Sie schreiben von dem, was sie gehört und gesehen haben. Sie tun das weiterhin mit dem Adhortativ: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“ Und so geht Generation um Generation ihr Wort durchs Herz, überwindet immer wieder Menschen zum Glauben.

Jene Inspirationslehre aber setzt an die Stelle der adhortativ ergehenden Verkündigung der Apostel von dem, was sie gesehen und gehört haben, eine Summe von Sachen, die es zu glauben gilt, weil Gott sie eingegeben hat. Sachaussagen müssen geglaubt werden (so der Ausdruck „credenda“). Das ist aber nicht gemeint, wenn im NT von der Eingebung der Schrift gesprochen wird. Da geht es um deren Kraft, Glauben zu wirken. Die steckt in den „großen Taten Gottes“ zum Heil, zuletzt in der Sendung seines eigenen Sohnes in die Welt (Apg. 2,11).

Unzulänglich ist die überkommene Inspirationslehre nach Elert also dadurch, daß sie nicht beachtet, was das NT selbst sagt, und die Nötigung zum Glauben in Sachaussagen wähnt, die Gott eingegeben hat. Dagegen gilt: Die Apostel berufen sich nicht auf ihre Inspiration, sondern auf ihre Augen- und Ohrenzeugenschaft (Elert nennt in der Anmerkung dazu 12 Schriftstellen aus der Apostelgeschichte und den Briefen des NT: S. 172). Und er beharrt darauf, daß Gott durch den Heiligen Geist in der Verkündigung des Evangeliums Glauben schenkt (2.Kor. 4,1–6 u.ö.). Die Schriften der Apostel sind allezeit das Mittel dieser Verkündigung; der Realgrund aber ist das Wirken des Gottesgeistes durch das Wort (S. 173).

3. Die Begründung der Lehre von der Heiligen Schrift bei Elert

In der Kritik der überkommenen Inspirationslehre hat Elert die Grundlagen für seine eigene dogmatische Darlegung bereits erkennen lassen. Es geht um die geschichtliche Tatsache, daß Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnt hat und daß er das Wort gestiftet hat, durch welches der Heilige Geist als Erste die Apostel und seither alle zum Glauben geführt hat, die zum Glauben kommen.

a) Elert entfaltet die Lehre von der Schrift nun als Lehre von der Autorität der Schrift. Das geschieht zunächst für das Neue Testament (§ 30; S. 173–177). Das Alte Testament muß gesondert angesehen werden (§ 32; S. 183–189). Diese Einteilung folgt aus der Geschichte: Gott hat zuletzt durch Christus zu uns gesprochen; zuvor hat er zu den Vätern durch die Propheten geredet (Hebr. 1,1f), Daß Christus das Wort Gottes selbst in Person ist (Joh. 1,1–4.14.18), zeichnet den Bericht der Augen- und Ohrenzeugen von seinem Wirken und Leiden als Autorität aus, die von niemandem und von nichts eingeholt oder gar ersetzt werden kann. Auf den Bericht der Erstzeugen bleiben alle Generationen angewiesen: Wie sie ihn gehört und gesehen haben, bestimmt jede Verkündigung von Christus. Jede spätere Christusverkündigung muß sich an ihr ausweisen, sich von ihr korrigieren lassen. Die Verkündigung der Apostel aber kann von niemandem korrigiert werden: Sie gilt. Nur durch diese wird uns kund, was Gott in Christus für alle Welt getan hat. Diese „geschichtlich“ begründete Autorität vermag jeder Gutwillige einzusehen.

Indessen ist damit noch nicht alles gesagt, was nötig ist, um die Autorität des NT zu erfassen. Denn die Verkündigung des Evangeliums durch die Erstzeugen beginnt dadurch, daß Christus, zum Vater erhöht, den versprochenen Geist sendet. Vor Pfingsten blieben die Jünger Jesu unter sich. Als aber der Geist Gottes einbrach, da konnten sie nicht anders als von dem zu reden und zu zeugen, was sie gehört und gesehen hatten. Das „Nichtverschweigenkönnen“ wird zum Zeichen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes (Apg. 4,20).

Diese Geistoffenbarung an die Apostel ist zugleich Geistoffenbarung durch die Apostel. Gottes Geist „vergegenwärtigt den Jüngern die Worte des irdischen Christus, verherrlicht ihn und verkündigt ihnen, was Christi ist“ (S. 174: Joh. 14,26; 15,26; 16,4). Nun gilt: „Wegen des Nichtverschweigenkönnens der Apostel wurden ihre Hörer vom Wort des Geistes ins Herz getroffen; und wenn sie es glaubend vernahmen, konnten auch sie nicht schweigen, mußten auch sie reden und wurden auch sie Werkzeug des Geistes“ (S. 174). So ist der Rhythmus von Hören und Reden, das Evangelium Empfangen und es Weitergeben, „die unaufhörliche Bewegung, die das innere Leben der Kirche ausmacht und durch die ihr äußeres Leben geformt und erhalten wird“ (S. 174). In dieser Bewegung hat der „erste Takt“ die alles beherrschende Bedeutung, eben „Autorität“.

Elert faßt diesen Gedanken so zusammen: „Wie der Mensch Jesus Christus nicht nur Empfänger, sondern Organ der Inkarnation war, so sind die Apostel nicht nur Empfänger, sondern Organ des die Geschichte wendenden Hereinbrechens des Heiligen Geistes ... Das Kerygma der Apostel ist nicht nur Bericht.

Es ist auch nicht nur Bezeugung. Es ist vielmehr selbst Offenbarwerden Gottes – in der absoluten geschichtlichen Einmaligkeit wie alle Offenbarungsakte Gottes. Denn wie das irdische Leben Christi den Sohn Gottes offenbar machte, so die Rede der Apostel das erste und insofern einmalige Kommen des Parakleten zu den Menschen. Diese den Geist Gottes offenbarende Rede der Apostel ist für uns in ihren geschriebenen Zeugnissen vernehmbar. Und nur in ihnen. Und dies ist es, was ihnen in der christlichen Kirche für alle Zeit die absolute Autorität verleiht. Sie sind nicht nur die höchste Norm, sondern auch die einzige Quelle für alle Verkündigung der Kirche“ (S. 177).

b) Dieses Verständnis der Autorität des Neuen Testaments läßt sich auf die des Alten nicht einfach übertragen. Die Merkmale der Autorität sind dort und hier andere (§ 32; S. 183–189). Mehrere Unterschiede müssen berücksichtigt werden. Das AT ist der Kanon der alttestamentlichen Kultgemeinde; diese ist aber nach Hebräer 8,13 an ihr Ende gekommen. Innerhalb des AT muß man ferner die mosaischen Gesetze von den prophetischen Reden unterscheiden. Beide sind Gottes Wort. Aber die Gesetze gelten dem alttestamentlichen Gottesvolk, nicht der Christenheit. Die prophetische Rede aber faßt grundsätzlich alle Völker mit ein und geht daher auch uns an, die wir nicht zu Israel gehören. Weiter muß man beachten, daß die Propheten von dem reden, was Gott tun wird; sie bringen Verheißungen zu Wort und wecken daher Glauben an Gottes Treue. Doch im NT werden diese Verheißungen als erfüllt genannt, und daher sind jene erst von diesen her deutlich und klar.

Diese Beobachtungen führen zu einem differenzierten Verständnis der Autorität des AT. Sie ist, das muß zuerst gesagt werden, der Autorität des NT untergeordnet. Für alle Inhalte, die die universale Bedeutung des Evangeliums vorbereiten, gilt sie. Diese finden sich natürlich vor allem in den prophetischen Worten des AT. Die Autorität gilt aber auch für den Bericht von den Taten Gottes an Israel und den Völkern. In dieser Hinsicht ist das AT für das NT unentbehrlich. „Es lehrt, daß alle Völker ebenso in die Geschichte Gottes mit den Menschen verflochten sind. Als urkundliches Zeugnis von dieser Geschichte hat es auch für die Christenheit autoritative Geltung“ (S. 189).

Die nötigen Differenzierungen können aber nicht dazu führen, daß der Ausleger des AT die Worte der Verheißung für sich nimmt, weil sie sich „evangelisch“ auffassen lassen. Gott hat ja durch die Propheten in ganz bestimmten geschichtlichen Augenblicken geredet. Und das AT versteht die gesamte Geschichte in der Richtung auf Christus hin. Daher kommt dem AT als ganzem Autorität zu, wenn auch nur, wie schon gesagt, derjenigen des NT untergeordnet.

In der Begrifflichkeit Elerts gesagt, gilt also: Der zureichende Grund für die Autorität auch des AT liegt in der Tatsache, daß das AT über sich selbst hinausweist und mit seinen Worten in Bericht und Verheißung auf Christus hindrängt. Das schließt ein, daß es in dieser Weise auch ausgelegt werden muß.

c) Alle diese Erwägungen zum Neuen und zum Alten Testament legen auch eine Darlegung über das Schriftverständnis nahe, weil sie um den Sachverhalt

der Heiligen Schrift kreisen (§ 33; S.189–194). Jedermann weiß, daß die Bibel unterschiedlich verstanden wird, sogar manchmal gegensätzlich. Wie kann das sein, wenn die Schrift eine ist und allein Autorität hat?

Elert nimmt zur Antwort Luthers Unterscheidung von äußerer und innerer Klarheit der Schrift auf. Die äußere Klarheit gewinnt man dadurch, daß die Schrift sich selbst auslegt. Schwer verständliche, dunkle Stellen empfangen Licht von hellen und klaren Stellen her. Immer muß so genau wie möglich erhoben werden, was da und dort gesagt ist. Diese Arbeit ist grundsätzlich nicht abzuschließen, weil immer neu alles durchgesehen werden will, um das Einzelne angemessen zu erfassen. Das ist bei anspruchsvoller geistiger Literatur ähnlich. Auch die Werke Platons müssen beispielsweise immer wieder gelesen, verstanden und interpretiert werden.

Weil aber aus der Schrift immer neu die Verkündigung des Evangeliums entbunden werden muß – die Kirche lebt von Hören und Reden! – darum muß für die Predigt in der Kirche das Verständnis der Schrift formuliert und verbindlich gemacht werden. Das geschieht in den Bekenntnissen und Dogmen der Kirche. Diese selbst müssen immer an der Schrift überprüft werden, ob sie mit ihrer Klarheit übereinstimmen. Dadurch behauptet die Schrift deutlich, daß sie allein Quelle und Norm der Verkündigung ist und bleibt.

Die äußere Klarheit der Schrift können Sprachwissenschaftler und Historiker auch dann erfassen, wenn sie nicht im Glauben der Christenheit leben.

Anders steht es mit der inneren Klarheit der Schrift. Sie wird durch das theologische Verständnis der Schrift gewonnen: Der Leser und der Ausleger ist dann gewiß, daß er selbst gemeint ist, daß Gottes Wort in Gesetz und Evangelium ihm gilt. „Da hörest du deinen Gott zu dir sagen ...“ heißt es bei Luther. Das Wort der Heiligen Schrift, das Gottes Wort ist, kommt als dieses Wort im Herzen des Menschen zur Wirkung: Er glaubt dem Wort der Schrift. Dazu daß dies geschieht, ist die Schrift gegeben. Im Glauben der Leser und Hörer kommt sie zum Ziel.

4. Rückblick auf die Lehre von der Heiligen Schrift bei Elert

a) Einzige Quelle und höchste Norm für die Verkündigung der Kirche: Dies ist der Elert'sche Leitgedanke in der Schriftlehre. Die Schrift wird in ihrer Verknüpfung mit der Verkündigung gesehen: Hören (und Lesen) und Reden. Das ist die innere Bewegung der ganzen Kirche.

Vollkommen im Einklang mit dem Summarischen Begriff der Konkordienformel hat Elert in der Schrift die Sammlung der „prophetischen und apostolischen Schriften“ gesehen (S. 175). Das Moment des Apostolischen hat er in auffallender Weise betont. Die Apostel sind nicht nur Empfänger des Geistes Gottes, sondern zugleich seine Organe, und die Ausgießung des Geistes an Pfingsten ist ein Offenbarwerden Gottes von gleichem Gewicht wie die Menschwerdung des ewigen Sohnes in Jesus Christus. Für die Propheten im AT findet sich eine ähnliche Kennzeichnung nicht; aber sie werden auch bei Elert in einer Reihe mit den Aposteln genannt. Allerdings steht es bei ihnen anders als bei den

Aposteln: Während diese Augen- und Ohrenzeugen der entscheidenden Gottesstat zum Heil der Menschen sind, reden die Propheten vor allem von künftigem Geschehen, dessen Zeugen sie nicht in demselben Sinn sein können. Bei ihnen müßte man von einer Inspiration in besonderer Weise sprechen. Jesaja sagt einmal: „Der Herr Zebaoth in meinen Ohren“, und gibt so an, daß er und wie er Gottes Bote wurde (Jes. 5,9). Ihr Wort: „So spricht der Herr“ nennt ihre Botensendung, nicht aber die Art, wie ihnen der Botenauftrag zukam. Klar ist allerdings, daß sie vor den Menschen an der Stelle dessen reden, der sie gesandt hat.

In der Verkündigung der Erstzeugen, ob diese nun mündlich oder für uns nur noch schriftlich zuteil wird, begegnet uns aber der Herr selbst, sagt Elert. Er wird uns in ihrem Wort vernehmbar. Denn der Geist Gottes hat sie an die Worte des irdischen Herrn erinnert, ihn selbst in diesen Worten verherrlicht und uns so vernehmbar gemacht. In diesem Wort, in seinem Demonstrativ und in seinem Adhortativ, ruft Christus zu sich. Und wer sich gemeint erkennt, der glaubt, sagt Elert.

b) Karlmann Beyschlag hat darauf aufmerksam gemacht, daß auch Elerts Lehre von der Schrift wie seine gesamte Dogmatik „erfahrungstheologisch konstituiert“ ist¹. Die Schrift wird bei Elert „nirgends einfach nach ihrem Wort- oder Schriftgehalt, sondern stets und zugleich nach ihrem ‚Sachgehalt‘ erschlossen, und dieser wiederum ist identisch mit ihrem Persongehalt, d. h. mit dem ‚Deus incarnatus‘ der Glaubenserfahrung ...“². Und so wird ihm die altorthodoxe Inspirationslehre unzulänglich. Doch auch die Geschicklichkeit, mit der Theologen die historische Kritik an der Bibel treiben, ist Elert ganz fremd. Denn den Kern seiner Schriftlehre stellt das Christusbild der Evangelien dar³.

Trifft dies zu, dann kann man die Schriftlehre Elerts kaum hoch genug schätzen. Denn so rücken für diesen Theologen Schrift und Sakramente nahe zusammen: Sie sind die Mittel des Heils. Denn in ihnen teilt sich der Herr selbst den Seinen mit. Dadurch ist mit Nachdruck festgehalten, daß uns das Heil von außerhalb zukommt (*extra nos*) und daß es für uns (*pro nobis*) gegeben ist. Das erfaßt der Glaube klar und deutlich.

Kurze Zeit nach der Elert'schen Dogmatik, auch im Krieg, erschien der berühmte Aufsatz von Rudolf Bultmann, mit dem er die Debatte über die Auslegung und das Verständnis des NT mit dem Stichwort „Entmythologisierung“ eröffnete; sie hat die Theologen dann etwa dreißig Jahre lang beschäftigt. Hier war nun – auch als notwendig angezeigte Folgerung aus der konsequenten historischen Kritik – das *extra nos* des Heils vom *pro nobis* gleichsam verschlun-

1 K. Beyschlag, Werner Elert in memoriam, in: HLKB-NF Nr. 33, 1991/92, S. 18. Man vergleiche auch die Gesamtdarstellung in seinem Werk: Die Erlanger Theologie, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1993, dort S. 151–178; dazu auch Rudolf Keller, Erinnerung an Werner Elert, Gedanken – Berichte – Anfragen; ein Versuch zum 25. Todestag, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, 1979, S. 9ff.

2 Beyschlag, ebda.

3 So betont Elert bereits in der Morphologie des Luthertums, Beck, München 1931/32, Bd. 1, S. 195–208 zum Stichwort Zweinaturenlehre.

gen. Der Gegensatz zwischen den Positionen von Elert und Bultmann kann kaum tiefer sein: Die Bedeutsamkeit, in die hinein nach Bultmann Jesus auferstanden ist, begegnet uns als Anruf, es auch mit Jesus zu versuchen, im Wort der Osterzeugen. Unser Glaube heute wird so auf deren Glauben gegründet. Sie begegnen uns als Möglichkeit, uns auch heute so wie sie zu verstehen – Christus begegnet uns nicht. Folglich sind Taufe und Abendmahl Riten, die in der Religionsgeschichte überhaupt begegnen, aber nicht Selbstmitteilung des Herrn. Und die Evangelien des NT fallen als Zeugnisse für den irdischen Christus schlicht aus. Das Christusbild der Evangelien gibt es nicht.

Freilich, Elert hatte sich als Dogmatiker zu Wort gemeldet. Im Streit der Exegeten wurde er dann nicht gehört. So weit wie damals waren diese beiden Disziplinen der Theologie wohl nie voneinander entfernt.

Es kam hinzu, daß als Gegner Bultmanns Karl Barth die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich zog. Die Studentenschaft jener Jahre teilte sich fast in Bultmann- oder Barth-Anhänger! Barth aber stand der Geschichte ähnlich skeptisch gegenüber wie Bultmann; für ihn zog Geschichte nur den Vorhang von dem fort, was schon längst geschehen war; es geschieht eigentlich – nichts. Zwei Antworten auf die radikale historische Kritik!

Und Elert? Wolfgang Trillhaas bemerkt von ihm, er ist „niemals in der Gruppe marschiert“⁴. Bei Gelegenheit des Fakultätentages in Marburg 1950 brachte er die Kollegen in schweigendes Staunen, als sie seine ungeheure Quellenkenntnis und -darstellung in seinem Referat über die theopaschitische Formel erkannten. Das Referat aber hatte das evangelische Christusbild zum Thema, also genau den Kern seiner Schriftlehre, diesmal aus der Alten Kirche des Ostens hervorleuchten lassend. Auch Bultmann hörte diesen Vortrag; er trug seine Erwägungen vor, also den Gegensatz zu dem, was Elert zu sagen hatte. In Elerts letzten Büchern sind der Nachwelt die Fragment gebliebenen Forschungen des Gelehrten erhalten. In ihnen geht es um das Christusbild.⁵ Und Martin Luther stimmt mit seinem Bild von Christus mit diesem Bild überein. So macht es Elert deutlich. Ist Elerts Sicht heute überholt? Mitnichten. Es gilt, ihn erst wirklich zu entdecken. Er sollte in der heutigen Theologie gehört werden. Sie kann sich dann Irrwege ersparen, vielleicht wenigstens abkürzen.

c) Gewiß, viel ist in der Auslegung der beiden Testamente seit dem Ende des Krieges erarbeitet worden. Deutlich trat vor aller Augen, wie umfassend und wie grundlegend das NT durch die Sprache, das Bild vom Menschen und die Vorstellungen von Himmel und Erde durch das AT geprägt, ja von ihm getragen ist.⁶ Auch die Weise, in der im AT Überlieferung unter dem Eindruck neu-

4 Nachweis bei *Beyschlag*, Die Erlanger Theologie, S. 151 mit Anm. 292.

5 *Elert*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Luth. Verlagshaus, Berlin 1954, und *Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, aus dem Nachlaß herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser, Luth. Verlagshaus, Berlin 1957.

6 Führend die Darstellung von Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd II, Kaiser-Verlag, München, 5. Aufl. 1961, S. 357–379.

en Gotteshandelns von berufenen Menschen neu interpretiert wurde, ließ sich nun erstaunlich klar wahrnehmen. Und stellt das NT mit seiner Auslegung alttestamentlichen Überlieferung am Ende einen weiteren, allerdings den bedeutendsten Fall solcher Weise dar?⁷ Und wie rückte das Christus-Zeugnis des AT, behutsam und sorgfältig erfragt, neu in den Blick!⁸ So kommt es zu Einsichten, die es möglich werden lassen, von der Autorität des AT noch anders zu sprechen, als es bei Elert zu lesen ist.

Warum schließlich sollte der Versuch nicht gelingen, das Christusbild unserer Evangelien, von Elert angeregt, so zu erarbeiten und zur Geltung zu bringen, daß die unglücklichen Schattenrisse neuzeitlicher Jesus-Bücher durch das Licht der Evangelien in den Schatten zurückgestoßen werden, in den sie gehören?⁹

Es ist doch Zeit, daß die Kirche „nicht in der Gruppe marschiert“, sondern sich getraut, das klar zu sagen, was ihr aufgetragen ist. Werner Elert ist ein Beispiel dafür, daß man seine Arbeit verlässlich tun und den Erfolg Sorge dessen sein lassen kann, der uns in die Arbeit gerufen hat. Er hat zugesagt, daß sein Wort nicht leer zurückkommen soll (Jes. 55,11).

7 Hierzu außer Gerhard von Rad (wie eben) S. 339–356 vor allem Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Kaiser Verlag, München 1974 (besonders S. 11–30 und 180–201).

8 Hierzu besonders Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD Ergänzungsreihe 6, Vandenhoeck, Göttingen 1978, (besonders im Teil VI S. 192–205).

9 Als ein Beispiel unter zahlreichen: Heiner Geißler, *Was würde Jesus heute sagen?* 5. Aufl., Rowohlt, Berlin 2003.

Thomas Junker:

Paulus und Luther

((Röm. 6,7 in der Rechtfertigungslehre Werner Elerts

„Denn wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde (δεδικαίωτα)“. Dieser kurze Vers aus dem Römerbrief des Apostel Paulus steht an exponierter Stelle der Ausführungen Werner Elerts zur Rechtfertigungslehre in seiner Dogmatik.¹ Mit ihr schließt Elert seine von dogmengeschichtlichen Überlegungen gefüllten Ausführungen über die Rechtfertigung ab, indem er den reformatorischen Zusammenhang von Rechtfertigung und Buße aufzeigt. „Hier“, und damit meint Elert diese Stelle Röm. 6,7, „liegt das Verständnis von Rechtfertigung im Sinne der *altdeutschen Gerichtssprache* offen zutage.“² Elert hatte sich schon an mancher Stelle zum besonderen Verständnis des Wortes „Rechtfertigung“ im Sinne altdeutscher Gerichtssprache geäußert, insbesondere im berühmten Aufsatz „Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre“ (1935)³, in dem er schon auf die Unterschiede zwischen dem Verständnis des Wortes heute und in der Zeit Luthers hingewiesen hatte. Sich wohl der Veränderungen der Terminologie bewußt, stellte Elert immer wieder heraus: *Rechtfertigung im reformatorischen Sinne ist nicht nur Urteil, sondern im Sinne der damaligen Gerichtssprache auch Urteilsvollzug, indem nämlich der Schuldige tatsächlich zum Tode verurteilt wird.* „Rechtfertigung“, so Elert, „ist der Tod des alten Menschen.“⁴ Recht „zu fertigen“ bedeutet demnach bei Luther nichts anderes als die Hinrichtung des Verurteilten, gerade auch im Sinne des „Gerichtsbrauchs“ des Wortes (*usu forensi*). „Gerechtmachung“ und „Gerechtsprechung“ rücken dabei natürlich eng zusammen, weil der forensische Sinn sich im Feststellungsurteil über den Menschen nicht erschöpft. Allerdings sperrt sich dieser Zugang zur Rechtfertigungsterminologie (wie der orthodox forensische Rechtfertigungsbegriff in Abwehr des Tridentinums) zugleich entschieden gegen jeden „Perspektivwechsel“, nach dem nun der *Mensch* vorausgehend oder nachfolgend zur Rechtfertigung irgendetwas hinzufügen könnte oder hinzufügen müßte. Es bleibt im strengen Sinne die Rechtfertigung „Akt Gottes“ am Menschen, gerade auch im Urteilsvollzug.⁵ So erscheint die Erneuerung (*vivificatio*) des Menschen im Lichte der Rechtfertigung nicht als ein menschlicher Fortsetzungsakt oder eine Art „Umsetzung“ der Rechtfertigung ins Leben, sondern als Bestandteil des Rechtfertigungsge-

1 Elert, *Der christliche Glaube* (= CG), 5. Aufl. Erlangen 1988, §83, S. 478.

2 Ebd. S. 478.

3 In: *Ein Lehrer der Kirche. Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Werner Elert*, hg. v. Max Keller-Hüschemenger, Berlin/Hamburg 1967, S. 23–31.

4 CG, §84, S. 478.

5 Vgl. CG §82, S. 468.

schehens selbst, in dem der alte Mensch, „der Mensch der Sünde“ stirbt (mortificatio), um dem neuen Menschen, dem „Menschen des Glaubens“ Platz zu machen.⁶ Dieser streng theozentrische Ansatz des Rechtfertigungsverständnisses bei Luther, der sich auch in der Rechtfertigungsterminologie ausdrückt, mündet somit nicht in dem Gegenüber von „Rechtfertigungsurteil“ und „Gerechtmachung“, sondern im Gegenüber der theozentrischen Darstellung des Rechtfertigungsurteils und Urteilsvollzugs zu anthropologischen Versuchen, Rechtfertigung von unten her, vom Menschen her, zu begründen oder vollenden zu wollen, als müsse der Mensch nun in der „Heiligung“ das, was Gott getan hat, umsetzend vervollständigen oder dazu sogar die Voraussetzungen schaffen.

In einer Zeit, in der vor allem der *Unterschied* (Diastase) zwischen Paulus und Luther gerade auch im Verständnis der Rechtfertigung an Bedeutung gewonnen hat, und sich Exegeten und Systematiker darin überschlagen, diesen, wie man meint nicht nur terminologischen, sondern auch sachlichen Unterschied (oder sogar Gegensatz), herauszustreichen, muten diese Aussagen Werner Elerts befremdlich an und der Vorwurf wird schnell laut, Elert habe nicht „biblisch“ gedacht. Luther habe doch, so muß man die Befürworter der Diastase zwischen Paulus und Luther zusammenfassen, gerade weil er in der Gerichtssprache seiner Zeit gedacht und gesprochen hat, Paulus nicht verstehen können. *Aber diese sachliche Diastase zwischen Paulus und Luther existiert für Elert schlichtweg nicht!* Und: Er erschließt damit – und das ist das Verwunderliche – zugleich ein, wie ich meine, tieferes Verständnis des Apostels Paulus und seiner Rechtfertigungslehre: Luthers Aussagen über die Rechtfertigung sind biblisch, insbesondere auch bei Paulus, nicht nur biographisch zu verstehen (früher – jetzt), sondern schon von der Terminologie her eingebunden in ein Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen (und damit fest verbunden mit dem Taufgeschehen!). Sie erschließen von hier aus aber auch die Wirklichkeit des „simul justus et peccator“ (= gerecht und Sünder zugleich) – nicht im Sinne eines harmlosen Nebeneinanders, sondern eines mit dem Tod des alten Menschen beginnenden Kampfes, wie er in Röm. 7 beschrieben wird.

Die große Frage an jene Exegeten bleibt, ob sie Luthers Rechtfertigungslehre überhaupt verstanden haben oder doch nur durch die Brille der späteren orthodoxen Unterscheidungen (Distinktionen) verstehen, die dann natürlich der Rechtfertigung als Urteil *und* zugleich als Vollzug nicht mehr gerecht werden?⁷ – Der immer wieder gemachte Vorwurf, bei Luther sei ja der alte und der neue Mensch „nebeneinander“ gestellt, während er beim Apostel ein „Nacheinander“ bilde, oder: Rechtfertigung sei bei Luther nur ein Urteilsakt, während er

6 Vgl. CG §83, S. 478.

7 Dabei ist allerdings zu bedenken, daß die Orthodoxie gegen das Tridentinum einerseits und den zunehmenden Pietismus andererseits kämpfen mußte. Es ist allerdings mit Elert tatsächlich zu fragen, ob hier Rechtfertigung und Erneuerung (Bekehrung, Wiedergeburt) nicht zu sehr auseinandergerissen worden sind. Wir können diesen Gedankengang im Zusammenhang unserer Überlegungen leider nicht weiter verfolgen.

bei Paulus ein göttlicher, theozentrischer Eingriff in das menschliche Dasein darstelle, dieser Vorwurf, der zugleich zur Eliminierung der biblischen Grundlage lutherischer Theologie taugen mag, bzw. dazu auch oftmals gedient hat, muß auf dem Hintergrund des wirklichen Verständnisses des Rechtfertigungsbegriffes bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere in Apologie IV⁸, entschieden zurückgewiesen werden. Hiermit wäre Luther und die lutherische Rechtfertigungslehre nicht verstanden. Im Sinne des wirklichen, vollständigen Rechtfertigungsverständnisses Luthers findet Elert auch den Zugang zur paulinischen radikalen Gegenüberstellung des alten und des neuen Menschen. Die sich in der Rechtfertigung nämlich vollziehende Tötung des alten Menschen (*mortificatio*) ist ja nicht nur bildlich, sondern, wie Elert in diesem Zusammenhang meint, „sehr realistisch“ zu verstehen: „Der Mensch des Glaubens ist ein anderer als der Mensch der Sünde. Es bleibt zwar eine letzte Identität des Ich. Aber es ist die Identität des Weizenhalmes mit dem Samenkorn, der zuvor begraben werden mußte (Joh. 12,24). Indem der Sünder zum glaubenden Sünder wird, stirbt der Feind Gottes, der er war und der er nicht mehr ist, sobald er Vergebung empfängt.“⁹

Nun fragt sich natürlich, ob Luther mit alledem wirklich Paulus verstanden hat, wie Werner Elert meint, bzw. ob sich im Grunde das Verständnis von Rechtfertigung im Sinne der altdeutschen Gerichtssprache wirklich mit dem Verständnis des Apostels Paulus nicht nur in der Sache, sondern auch terminologisch deckt. Elert beruft sich dabei zwar auch auf andere neutestamentliche Stellen.¹⁰ Röm. 6,7 spielt dabei aber sicher eine besondere Rolle. Hat Elert diesen Vers im Sinne Luthers richtig verstanden oder auch nur „hineinge-deutet“, was er unter Rechtfertigung verstand? – „Wer gestorben ist, der ist *gerechtfertigt* von der Sünde!“ Um diesen Satz geht es und sein Verständnis. Wenn der Exeget Otto Michel zur Stelle meinte, daß der Apostel hier lediglich die Aufhebung des „Rechtsverhältnisses und der Schuldansprüche“ durch Tod im Sinne des Rabbinate gemeint habe¹¹, müßte die Stelle eigentlich lauten: „Wer gestorben ist, ist nicht mehr der Sünde haftbar zu machen.“ – Aber der Apostel bringt hier ausdrücklich den Begriff der Rechtfertigung ins Spiel, und zwar einerseits ganz im Sinne einer allgemeinen, ohne nun den Glauben oder Christus einbeziehenden Weise, andererseits aber auch, ohne den Begriff der Rechtfertigung selbst in irgendeiner Weise im Sinne einer übrigens ganz modern verstandenen „Entschuldigung“ zu verharmlosen. Ernst Käsemann sieht in diesem Satz ebenfalls lediglich die Aufnahme rabbinischer Trivialitäten, wie: „Wenn ein Mensch gestorben ist, ist er frei geworden von den Gebotser-

8 Auf Apologie IV macht schon Elert im unmittelbaren Zusammenhang der Begriffe *mortificatio* und *vivificatio* aufmerksam. Vgl. CG §83, S. 477.

9 CG §83, S. 478.

10 Röm. 6,1.2.4.11; Kol. 2,12 usw.

11 Vgl. Michel, Der Brief an die Römer (= KEK; Bd. IV; 12. Aufl.), Göttingen 1963, S. 155.

füllungen.“¹² Aber dieser rabbinische Satz spricht von „Gebotserfüllung“ und nicht von der Sünde und Schuld, von der jedenfalls der natürliche Tod im Sinne des ganzen Neuen Testaments eben nicht „befreit“. Ein großer Unterschied! Otto Kuss – ein weniger bekannter Exeget – weist diese Erklärungen zurück. Hier sei keine Selbstverständlichkeit ausgesagt im Sinne: „Wer schläft, der sündigt nicht“, sondern hier handle es sich um nichts anderes als um die „Anwendung einer überall zugegebenen Erfahrungstatsache auf das Taufereignis.“ Und: „Die Anwendung hat auch die Wahl des griechischen Verbuns (δεδικαιώται) bestimmt.“¹³ Kommt Kuss hiermit der Sache über die Taufe – meiner Meinung nach – schon sehr nahe, und weiß er die Bedeutung des Verbuns an dieser Stelle zu schätzen, so bleiben doch all diese Erklärungen sehr unbefriedigend und bruchstückhaft. – Eduard Lohse führt hier insofern weiter, als er den schon von anderen vorgebrachten Gedanken der „sühnhaften Kraft“ des Todes wieder neu belebt (gegen Käsemann), indem er zunächst auch aus dem Rabbinat zitiert: „Alle, die sterben, erlangen durch den Tod Sühne“ (Belege bei Bill. III, S. 232). Auch er meint zunächst, dieser Rechtssatz bedeute im Sinne des Rabbinats die Befreiung von allen Rechtsansprüchen, also eher etwas Banales, das mit dem Tod eintritt. Im Sinne des Apostels ist nach Lose aber der prägnante Sinn dieser Stelle christologisch bestimmt: „Wer mit Christus, der die Gewalt der Sünde gebrochen hat, gestorben ist, der ist von der Macht der ἁμαρτία [= Sünde] frei geworden, so daß sie keinerlei Anspruch mehr auf ihn erheben kann.“¹⁴ Diese christologische Deutung der Stelle findet zwar Käsemann – da sie schon von anderen vorher vertreten wurde – „vollends phantastisch“.¹⁵ Immerhin macht sie aber deutlich, daß im natürlichen Tode selbst keineswegs sühnende Kraft liegen kann. Im Sinne Elerts liegt nun freilich diese sühnende Kraft nicht im Tode an sich, sondern im *Tode als Strafe*, die am Sünder vollzogen wird. Hier läßt uns, wenn wir von Christi Sühnetod absehen, auch Lohse, im Ungewissen. Läßt Röm. 6,7 diese Deutung zu? Deutlich ist, daß keiner der Exegeten „Rechtfertigung“ als Begriff an dieser Stelle von dem Rechtfertigungsbegriff im allgemeinen her versteht, weder den des Apostel Paulus, noch den Luthers. Der Begriff hier gilt als „allgemeines Axiom“, schon bei Stöckhardt, und damit streng zu unterscheiden von dem Begriff der Rechtfertigung im Römerbrief ansonsten.¹⁶ Abschließend – meine ich – ist dagegen festzuhalten:

12 Vgl. Käsemann, An die Römer, (= Handbuch zum Neuen Testament; 8a), Tübingen 1973, S. 160.

13 Kuss, Der Römerbrief, Bd. 1, Regensburg 2. Aufl. 1963, S. 304f.

14 Lohse, Der Brief an die Römer (= KEK Bd. IV, 15. Aufl.), Göttingen 1. Aufl. 1993, S. 192.

15 Käsemann, An die Römer, a.a.O., S. 160.

16 G. Stöckhardt, Kommentar über den Brief Pauli an die Römer, St. Louis 1907, S. 291.

1. Rabbinische Vorlagen mögen für den heiligen Apostel den Hintergrund gebildet haben. Auf sie spielt der Apostel hier vielleicht an. Wir wissen es nicht. Aber im Kontext der Stelle und der Theologie des Apostels wird wohl der christologische und taufterminologische Hintergrund dieser Stelle nicht zugunsten „banaler“ Erklärungsmuster gezeugnet werden können *und von daher doch ein Verständnis geöffnet, das genau dem Luthers von der Rechtfertigung entspricht*. Von Vers 4 her ist die Taufe angesprochen. Mitbegraben werden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod. Die Verbindung von Tötung des alten Menschen und der Geburt des neuen Menschen ist hier vorausgesetzt. In Vers 5 wird gerade die „Gleichheit des Todes“ (ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) hervorgehoben. Welcher Tod war es? Ein von jedem Urteil freier Tod? – Wir kennen die lange Urteils Geschichte. Wir wissen um die *Vollstreckung des Urteils!* In Vers 6 wird darauf angesprochen, daß der alte Mensch „mitgekreuzigt“ (συνεσταυρώθη) worden ist und zugleich gerade hier deutlich, daß auch nach dem Apostel sich der neue Mensch dadurch definiert, der Sünde nicht mehr zu dienen.¹⁷ In Vers 7 wird damit ein allgemeiner Satz „christologisch“ interpretiert, der dann aber in Vers 8 gleich wieder dem allgemeinen Axiom entnommen wird: „Wenn wir aber gestorben sind mit Christo“ (εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ), „glauben wir, daß wir auch leben mit ihm ...“ Die *Gleichheit des Todes* an dieser Stelle darf wohl nicht einfach übergangen werden. Sie ist wohl auch Hintergrund von Röm. 6,7.
2. Aber wir müssen uns auch fragen, auf welchem Hintergrund der Apostel nun wirklich diesen Satz ausspricht, bzw. welche sachliche Grundlage sich dazu bietet, weil er ihn so *allgemein* formuliert. Sind es die eher banalen Gedanken aus der rabbinischen Literatur, die ja immerhin nach allen jüdischen Quellen letztlich auf *Psalm 88,6* („Ich liege unter den Toten verlassen wie die Entschlafenen, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst und von deiner Hand geschieden sind“) gründen?¹⁸ Eine andere alttestamentliche Stelle scheint mir hier sehr viel unmittelbarer von Bedeutung zu sein, wenn es in Psalm 143,2 heißt: „*Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.*“¹⁹ Diese Stelle in unserem Zusammenhang verblüfft! Denn an dieser Stelle wird ganz im Sinne Luthers und der Deutung Elerts deutlich, daß Gottes Gericht schon *alttestamentlich* nicht nur „Urteil“ bedeutet, sondern auch gegebenenfalls die „Verurteilung“, „Vernichtung“ oder aber die „Rettung“ aus dem Todesurteil umfaßt. „Ins Urteil gehen“ (mit jemandem) hat also schon hier eine ganz

17 Bzw. die Sünde darf nicht mehr „herrschen“ Röm. 6,9.

18 Vgl. Bill. III, S. 232. Dazu Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 5. Aufl. 1990, S. 160ff.

19 An dieser Übersetzung Luthers ist dabei nicht zu rütteln. Sie entspricht auch der Übersetzung Artur Weisers und anderer kritischer Ausleger.

spezielle Bedeutung im Sinne von „zum Urteil hintreten“.²⁰ Deutlich wird hier – im Unterschied zu Psalm 88,6 – der Zusammenhang zum Rechtfertigungsbegriff. Zugleich stellt Psalm 143,2 den Tod in den Zusammenhang der Gerichtsterminologie in einer so „allgemeinen“ Weise, wie es dann auch der Apostel im Römerbrief tut: Erst der Tote ist gerecht, bzw. gerechtfertigt, nicht, weil er gestorben ist, sondern *weil sich an ihm das Urteil Gottes vollstreckt hat*. Auch die schlichte Wendung „Er ist des Todes schuldig“, wie sie Jeremia 26,11 über den Propheten im Gericht „vor dem neuen Tor“ (26,10) ausgesprochen wird, bedeutet ja als Todesurteil auch, daß mit diesem Tod die Schuld „beglichen“ ist, eine Deutung, die dem „Wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde“ durchaus entspricht. – Übertragen wir dies auf den Prozeß Jesu – und kommen damit auf die christologische Deutung zurück –, vollzieht sich doch gerade darin, daß Jesus das Urteil annimmt und so am Kreuz stirbt, seine, bzw. stellvertretend unsere Rechtfertigung. Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich im Opfer Christi am Kreuz (Röm. 3,25).

Auf dem Hintergrund von Psalm 143 erscheint Röm. 6,7 in einem ganz anderem Licht als – banal – von Psalm 88,6 her gedacht. Zugleich bestätigt sich die Deutung, die Elert über Luther an dieser Stelle gibt. Gerade auf diesem alttestamentlichen Hintergrund des gerichtlichen Handelns, das zu dem theologischen Gebrauch keinen wesentlichen Unterschied kennt²¹, wird deutlich, daß Luther sehr wohl verstanden haben könnte, was der Apostel meint, ja, daß seine Terminologie sogar mit der des Apostels übereinstimmt, weil beide im Grunde vom Alten Testament her denken. Verstehensschwierigkeiten zum Begriff der Rechtfertigung wirft da erst unsere Zeit auf, die eben diesen gerichtlichen Horizont nicht mehr kennt oder zur Kenntnis nehmen will, ohne daß wir verkennen dürfen, daß es diese Tendenz in der Kirchengeschichte auch schon früher gegeben hat. – Das „Problem der Rechtfertigung“ wird damit wieder zum Sprachproblem, das im Grunde ein Sachproblem darstellt, weil wir die Sache nicht mehr verstehen wollen, die hier gemeint ist. Denn wir haben uns vor Gott im Gericht zu rechtfertigen und sind darin auf Begnadigung angewiesen. Zu jeder Zeit lag die Versuchung nahe, den Begriff der Rechtfertigung zu „verharmlosen“, ihn im Sinne einer „willkürlichen Entlastung“ des Menschen, als „Nachweis subjektiver Unschuld“ oder bloßer „Entschuldigung“ zu interpretieren, wie schon Elert bemerkt.²² Im siebzehnten Jahrhundert war dies nicht anders als heute.

20 Vgl. G. Liedke, richten, in: ThAT II, S. 1006. Er nennt in diesem Zusammenhang Jes. 3,14; Hiob 9,32; 22,4; Num. 35,12; Jos. 20,6; Hes. 44,24; Richten als Rettung: Dtn. 32,4; Jes. 4,4; 30,18; 51,4; 58,2; 42,1–4; Jer. 9,23; 10,24; Ps. 17,2; 33,5; 36,7; 76,10; 101,1; 111,7; Richten als Vernichtung: Jes. 34,5; Jer. 48,21; 51,9; Hes. 23,24; 39,21; Mi. 3,8; Zeph. 3,8; Ps. 9,17; 48,12; 97,8; Hiob 36,17; dazu auch: Dtn. 19,6; 21,22; Jer. 26,11.16.

21 Vgl. Liedke, a.a.O., Sp. 1007.

22 Vgl. CG §82, S. 467f.

Unser aktueller Auftrag im Sinne lutherischer Theologie ist es, das, was Rechtfertigung im forensischen Sinne terminologisch und sachlich bedeutet, wach zu halten, auch und gerade heute und in unserer Zeit, die keinen „peinlichen Prozeß“ und keine „Todesurteile“ mehr kennt, weil sie Strafvollzug eben nicht mehr mit Leib und Leben verbindet. Die Bindung an die Bibel, auch die Bindung an die Wahrheit vor Gott und die Kernfragen des christlichen Glaubens, lassen sich ohne den Begriff der Rechtfertigung und damit ohne die Kategorie des Rechtes und des Richtens nicht lösen oder vollständig beschreiben. Die Sprache des Glaubens bleibt dabei in bildhafter Weise vielfältig. Sie gebraucht kultische, aber auch gemeinschaftliche Kategorien, auf die ebenfalls nicht verzichtet werden kann. Aber der *schärfste Ausdruck* bildet wohl der im Kampf mit dem pharisäischen Judentum gewonnene Begriff der Rechtfertigung, *wenn er richtig verstanden wird.*²³ *Dabei ist immer wieder deutlich zu machen, daß Rechtfertigung und Vergebung das Nein Gottes zur Sünde nicht aufheben, sondern in paradoxer Weise bestätigen, ja erst zur wahren Geltung bringen.* „Das Rechtfertigungsurteil über mich ist zugleich Todesurteil über mein Sein, Verheißung und Anfang der Hinrichtung meines Sünderseins.“²⁴ So hat es nicht Elert, aber ihm entsprechend Paul Althaus formuliert. So sehr also die Rechtfertigung das Ende des Gerichts „als Verstoßung“ bedeutet, schließen Rechtfertigung und Gericht sich nicht einander aus, sondern gehören unauflöslich zusammen. Vergebung bedeutet nicht „Übersehen der Schuld“ oder „Entnahme“ aus dem Gericht, sondern eben (nur) Wandlung des Gerichts um Christi willen (propter Christum).

²³ Vgl. Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, Bd. 2, Gütersloh 1948, § 61, S. 401.

²⁴ Ebd. S. 406.

Väterlesung

Der nachfolgende Vortrag, den Werner Elert am 2. Juni 1926 (!) vor der Technischen (!) Hochschule in Hannover hielt, später am 13. September desselben Jahres in Braunschweig wiederholte, ist nicht nur ein zeitgenössisches Dokument. Er bezeugt auch nicht nur, was man damals noch technischen Studenten an Theologie zumuten konnte oder zumuten mochte. Er macht vor allem deutlich, wie Elert „Europa“ sah, welche Geschichtssicht Elert nicht nur in seiner Frühzeit vertrat und welche Bedeutung schon in der Frühzeit die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in Elerts Theologie spielt, zuletzt Fakten, die in der Elert-Rezeption immer wieder übersehen werden. – Der Vortrag endet: „Denn an Christus glauben, heißt Optimist sein. Denn es heißt an die Zukunft glauben.“ Diesem Satz mögen die meisten im Sinne einer „Theologie der Hoffnung“ zustimmen, nicht aber dem Nachsatz bei Elert: „Allerdings – an eine ewige Zukunft.“ – Wir diskutieren heute über die christlichen Grundlagen eines neues Europa, die sich auch in einer europäischen Verfassung niederschlagen müßten. Auch insofern ist der Vortrag Elerts nicht bloß ein zeitgenössisches Dokument. Vor allem, daß der „Untergang des (christlichen) Abendlandes“ länger dauern könnte, als es Oswald Spengler prophezeite, und somit Elerts Gedanken aktueller sein könnten, als erwartet, macht diesen Vortrag wieder aktuell. Manchmal und manchenorts geht die Sonne eben langsamer unter, als man es gewohnt ist. Das mußte das Neue Testament erkennen, auch ein Luther; schließlich auch ein Elert. Aber daß sie untergeht, ist allen im urchristlichem Sinne eigen und muß wohl auch, wenn wir biblisch bleiben wollen, ein Grundzug unserer Theologie nicht nur für Europa bleiben. Hans Preuß, ein Kollege Elerts, schrieb 1940 (!) in seiner immer noch einzigartigen, fesselnden Kirchengeschichte am Ende: „Daß der große Zeiger der Uhr Gottes kurz vor Zwölf steht, das sehen wir alle. Ob auch der kleine?“ (Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit, Erlangen 1940, S. 332).

Quelle: Christentum und Wissenschaft. Monatszeitschrift, begründet von Dr. Carl Girgensohn (hg. v. D. Dr. Procksch und D. Dr. Elert), 2. Jg. 1926/9. Heft, Sept., S. 361-376.

Werner Elert:

Christus im Abend Europas¹

1.

Am 1. Nov. 1572 erblickte Tycho de Brahe im Sternbild der Cassiopeia einen neuen Stern. Er hat ihn genau beobachtet und darüber geschrieben. In der Einleitung des Werkes spricht er die Überzeugung aus, dieses Wunder sei zwar von Gott von Anfang an beschlossen, aber nunc demum advesperascenti mundo exhibitum, aber erst jetzt der in den Abend versinkenden Welt dargeboten worden. Vielleicht meinte er mit diesem Abend den naturhaften Eintritt der physischen Dunkelheit. Aber es entspräche auch der Haltung seines Zeitalters, wenn er es symbolisch verstanden hätte. Mundus advesperascens – die Welt als Ganzes, der Kosmos hat den Höhepunkt seiner Entwicklung überschritten. Er versinkt in den Abend. Der Welt droht der Untergang. Sie eilt ihm schnell entgegen.

Wir kennen diese Abendstimmung aus dem Urchristentum. Lasset uns wirken, solange es Tag ist, sagte Christus, es kommt die Nacht, da niemand wirken kann. Das ganze Neue Testament ist erfüllt von der Erwartung, daß das Ende aller Dinge bevorsteht. Die Geschichte der Menschheit ist der Sinn der Geschichte des Weltalls. Der Ursprung der Menschen ist mit dem Ursprung des Kosmos auf das engste verbunden. Es wird also mit dem Ende nicht anders sein. Die Menschheit ist in Christus ans Ziel gekommen. Das gegenwärtige Weltzeitalter geht zu Ende. Wohl wird ein neues Alter folgen. Aber es setzt den Sturz, den Zusammensturz und Umsturz des Weltalls voraus, aus dem ein neuer Himmel und eine neue Erde emporsteigen werden. Diese Abendstimmung kann man aus dem Urchristentum nicht fortdenken. Man kann geradezu sagen, daß genau mit ihrem Verblassen auch die Urzeit des Christentums zuende geht. Die Glutten des Anfangs sind erloschen. Was sich neben der aufsteigenden Weltkirche mit ihrer Moralisierung des Evangeliums an ursprünglicher Leidenschaftlichkeit erhält, flüchtet sich sozusagen in das Privatleben. Der einzelne Christ, den die Sehnsucht nach dem erhöhten Christus verzehrt, erwartet ihn nicht mehr im Rahmen der großen Weltkatastrophe. Er drängt sich zum Martyrium. Denn der Tag, an dem seine Qualen das Fest des Pöbels erhöhen, ist auch für ihn der höchste Feiertag. Da triumphiert er über die Welt, die den Leib, aber nicht die Seele töten kann. Da bezeugt der erhöhte Christus seine majestätische Gegenwart, die das Urchristentum als zukünftig erwartet hatte. Der Sieg der neuen Welt über die alte wird vom Einzelnen erlebt, indem er diese verläßt, um von jener aufgenommen zu werden. Die beiden Welten, die im Anfang wie ein Früher und Später empfunden werden, stehen sich jetzt als ein Diesseits und Jenseits gegenüber.

¹ Vortrag, gehalten am 2. Juni vor Studierenden der Technischen Hochschule zu Hannover, öffentlich wiederholt in Braunschweig am 13. September.

Diese beiden Auffassungen sind freilich weder im Urchristentum noch in jener Glanzzeit des christlichen Märtyrertums scharf voneinander geschieden. Sie bestehen schon bei Paulus nebeneinander. Es ließe sich aber zeigen, daß in der ganzen Geschichte der Christenheit, obwohl keine von beiden je ganz vergessen wurde, doch bald die eine, bald die andre im Vordergrund stand. Und diese Betonung der einen oder andern hat stets die Gesamthaltung des Christentums aufs tiefste beeinflußt. Bald wird Christus geschaut im Rahmen der Geschichte und also auch der Endgeschichte. Bald steht das Privatverhältnis der einzelnen Seele zu ihm im Vordergrund.

Auch wir kennen dieses intim-persönliche Verhältnis zu ihm. Wir kennen es aus der Verkündigung der Kirche. Aus zarter Glaubenslyrik. „Laßt mich gehen – daß ich Jesum möge sehen!“ Die sehnsüchtigen Rhythmen dieser Verse können wie ein Nachklang jener großen Sehnsucht der alten Märtyrer wirken. Dieses persönliche Jesusverhältnis wird in den kleinen Gemeinschaften der Gegenwart besonders gepflegt. Es wird als das eigentlich „lebendige“ Christentum gefordert. Und es besitzt in der Tat oft eine höhere Temperatur als das Christentum einer steifen, konventionellen Kirchlichkeit.

Aber dieses ganz persönliche, private Verhältnis der Einzelseele zu Jesus ist trotz aller beseligenden Kraft, auch trotz aller hohen Temperatur von einer Frage bedroht, der kein Christ ausweichen kann, sobald er einmal über seine individuellen Erlebnisse hinausblickt. Handelt es sich bei dieser innigen Verbundenheit mit Jesus um ein wirkliches Verhältnis zwischen zwei Faktoren, zwischen einem Ich und einem Du, wovon dann der eine ein ganz konkretes menschliches Ich ist, so steckt doch darin eben auch ein ganz bestimmtes Menschentum. Eine Form des Menschlichen, die zwar dieser einzelne Mensch mit sehr vielen Zeitgenossen gemeinsam haben mag, die aber doch nicht schlechthin zeitlos ist. Die wie alles Menschliche wandelbar, der Veränderung unterworfen ist. Die Frage erwacht notwendig, ob mit einer künftigen Veränderung des Menschentums nicht etwa die Voraussetzungen jener persönlichen Jesuserlebnisse fortfallen, so daß der künftige Mensch sie gar nicht mehr machen kann. Oder ist nicht vielleicht heute schon für viele unter uns dieser Zeitpunkt gekommen? Hat sich nicht das Menschentum schon heute so gewandelt, daß uns auch die Gesamthaltung des Urchristentums gegenüber Christus nicht mehr möglich ist? Daß wir kühl bleiben, wo jene erregt wurden, daß wir eine längst vergangene historische Situation sehen, wo sie den Himmel offen zu sehen wähnten?

Daß das Christentum und insbesondere der Christusglaube schon allerlei Wandlungen des Menschentums überdauert haben, ist gewiß. Denn der gotische Mensch oder der Mensch des Barock sind andre Menschen als die Juden und Judengenossen, die die erste Predigt von Christus vernahmen oder auch als die Meister der Alexandrinischen Theologie. Für diese wie für jene war oder wurde Christus ein gestaltender Faktor ihres Daseins.

Aber die Wendung, an der wir heute stehen, die wir jedenfalls mehr oder weniger deutlich kommen fühlen, geht doch tiefer. In all jenen Wandlungen ist doch noch eine große Linie unverkennbar, die von dem Juden Paulus über Ori-

genes und Athanasius, über Tertullian und Augustin zu Thomas von Aquino und Luther, schließlich auch noch zu Hegel und Tolstoj führt. Diese alle lassen sich doch noch zu einem gemeinsamen Typus des europäischen Menschen im weitesten Sinne des Wortes zusammenschauen. Die Frage drängt sich auf, ob nicht die Zeit dieses Typus jetzt oder in absehbarer Zeit zuende geht. Und ob nicht die große Wandlung, die sich gegenwärtig vollzieht, tiefer geht als alle früheren, so tief, daß auch keine religiöse Brücke mehr hinüberführt von dem, was untergeht, zu dem, was kommt. – Wir können nicht weissagen. Uns liegt nicht an kulturellen Zukunftsprognosen. Dennoch kann uns die Antwort auf jene Frage nicht gleichgültig sein. Läßt sich nämlich aus der Wendung, die sich unter uns vollzieht, mit Sicherheit erschließen, daß der Christusglaube keine Stelle mehr darin hat, so ist das auch für unseren Christusglauben tödlich. Gilt er für eine neue Art von Menschentum nicht mehr, dann gilt er eben nicht unbedingt. Er galt nur unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen. Er kann dann aber auch für uns keine Verbindlichkeit mehr haben. Denn jede nur zeitliche Verbindlichkeit trägt den Keim ihrer Auflösung in sich.

Aber vielleicht ist es eine übertrieben hohe Einschätzung unserer Wandlungen, wenn man in ihnen das Ende des europäischen Typus erblickt. Spenglers „Untergang des Abendlandes“, in dem diese Einschätzung ihren stärksten Ausdruck erhielt, ist von vielen für ein bloßes Modebuch erklärt worden. Und von zahlreichen verwandten Stimmen wurde geurteilt, sie entstammten lediglich der Nachkriegspsychose. Man hat insbesondere immer wieder an die deutsche Jugend appelliert, sich nicht durch diesen Pessimismus deprimieren zu lassen. Man verlangt von ihr den Glauben an die deutsche Zukunft, der damit unvereinbar sei, und man meint auf zureichende Gründe für diesen Glauben verweisen zu können. Und so erscheint es wie ein unberechtigter Unkenruf, ja, fast als Verbrechen am Vaterland, vom Abend Europas zu sprechen.

Allein in diesen Dingen entscheiden keine Sentiments. Die Frage, ob Europa im Aufstieg oder Niedergang begriffen ist, ist eine Tatsachenfrage. Ihre Beantwortung ist allerdings von einigen subjektiven Voraussetzungen nicht unabhängig. Die erste ist der Sinn, den man überhaupt mit dem Begriff Europa verbindet. Europa ist ein winziger Bruchteil des Festlandes unseres Planeten. Wer den Begriff so faßt, muß die Antwort auf die Frage nach der Zukunft Europas der Geographie oder der Geologie zuweisen. Wir verstehen darunter aber eine Art von Menschentum, in der sich die romanischen, germanischen und einige slawische Völker unseres Erdteils trotz aller nationalen Differenzierungen zusammengefunden haben, oder die diesen Völkern einen gemeinsamen Typus aufgeprägt haben – es kommt darauf an, was hier Subjekt und was Objekt ist. Diese Art von Menschentum bezeichnen wir als europäische Kultur. Denn Kultur ist entweder im tieferen Sinne mit dem Menschentum identisch oder wenn man lieber bei dem Wort Kultur an die Kulturprodukte denkt, der unmittelbare Ausdruck des Menschentums.

Es ließe sich nun leicht zeigen, daß das Urteil, Europa in diesem Sinne befinde sich im Niedergang *kein* Erzeugnis der Nachkriegspsychose ist. Es ist so

alt wie die Kulturskepsis in Europa überhaupt. Man braucht nur an einige Namen zu erinnern. Mitten in den großen Optimismus der Aufklärung hinein schleudert Jean Jacques Rousseau die These von der absteigenden Linie der Kultur. Denn darauf kommt es hinaus, wenn er die Frage, ob Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beigetragen haben, verneint. Rousseau ist zwar darin selbst Aufklärer, daß er als Maßstab des Fortschritts Tugend und Wohlbefinden gelten läßt. Und er konstruiert sich eine Kulturgeschichte, der die frischen Farben konkreter Anschaulichkeit fehlen. Aber sein skeptisches Urteil bezieht sich offenkundig auf die Entwicklung und die Zustände, die er als Europäer kannte. Seine Sehnsucht nach dem Primitiven ist die bewußte Negation Europas. Die hier lautgewordene Kritik ist seitdem nicht wieder verstummt. Von völlig veränderten Voraussetzungen aus beherrscht sie in Deutschland Schopenhauer und gegen Ende des letzten Jahrhunderts Ed. von Hartmann. Sie beherrscht den Russen Tolstoj, der in diesem Zusammenhang durchaus in den westeuropäischen Rahmen hineingehört. Endlich braucht man nur an Oskar Wilde zu erinnern, um zu empfinden, wie das Gefühl für Dekadenz, die Skepsis gegenüber dem kulturellen Fortschritt in die schöne Literatur eingedrungen ist. Das Urteil vom Niedergang Europas ist also nicht erst eine Erfindung des geschlagenen Deutschland von 1918.

Allein man wird entgegenen, alle diese Männer seien Sonderlinge gewesen, Außenseiter der Kultur, die nur als Abfallprodukte richtig gewertet werden könnten. Was für dieses Urteil spricht, liegt auf der Hand. Diesen Sonderlingen stehen ganze Scharen von Optimisten gegenüber, die an den unendlichen Fortschritt glauben, die Europa die herrlichste Zukunft weissagen. „Daran darf man übrigens nicht zweifeln“, schrieb Tschaadajew, der ebenfalls das Westlertum Rußlands repräsentiert, 1829, „daß uns weder der chinesische Stillstand noch der griechische Niedergang jemals treffen wird; noch weniger kann man sich eine vollständige Vernichtung unserer Zivilisation vorstellen. Die ganze Welt müßte sich umdrehen, eine neue Umwälzung jener ähnlich, die ihr ihre jetzige Form gegeben hat, müßte erfolgen, damit die gegenwärtige Zivilisation zugrunde ginge. Ohne eine zweite Sintflut kann man sich einen vollständigen Untergang unserer Bildung nicht vorstellen. Mag zum Beispiel sogar die eine Hälfte des Erdballs im Meer versinken – was auf der andern von unserer Zivilisation übrig bleibt, wird genügen, um den menschlichen Geist zu erneuern.“ Das sind Gedanken, von denen die westlich orientierte Intelligenz Rußlands bis zum Jahre 1917 beherrscht war. – In demselben Jahre 1829 entwirft der Franzose Fourier in seinem „Nouveau Monde Industriel“ einen grandiosen Plan der Weltzeitalter. Die Geschichte der Menschheit wird 80000 Jahre dauern und vier große Perioden umfassen. Die Kindheit dauert 5000 Jahre, dann folgt die Zeit des aufsteigenden Glückes, sodann das Zeitalter der Vollendung und schließlich die Jahre des Alters. Wir selbst leben noch in der Zeit der Kindheit, und zwar erst in der fünften von ihren sieben Perioden. Es ist die Epoche der Zivilisation, die durch die Epoche der Gewährleistung abgelöst wird. Darauf folgt eine neue Epoche, die erst den Übergang zum zweiten Weltzeitalter, demjenigen des auf-

steigenden Glückes bildet. Die Menschheit hat also noch nicht fünf Jahrtausende hinter sich, mehr als 75 Jahrtausende noch vor sich. Und diese 75 Jahrtausende werden eine Zeit ungeheuren Aufstiegs sein, eines Aufstiegs, der erst im allerletzten Stadium, von dem uns noch Zehntausende von Jahren trennen, dem Stillstand Platz machen wird, ehe sich unser Sonnensystem in einen neuen Astralnebel wieder auflösen wird. – Erinnern wir uns endlich daran, daß ebenfalls in jenem Jahr 1829 der Berliner Philosophieprofessor Hegel zum vorletzten Mal seine Philosophie der Geschichte las, mit dem gewaltigen Pathos idealistischen Fortschrittsglaubens, so hat man einen Eindruck des Umfangs und der Intensität, womit der Kulturoptimismus Europa im 19. Jahrhundert beherrscht hat. Denn die Grundstimmung blieb dieselbe wie diejenige des zufällig herausgegriffenen Jahres 1829. Von jenem Optimismus Tschaadajews zehrte noch die fortschrittliche Intelligenz Rußlands, die den letzten Zaren stürzte und die Kerenskyregierung schuf. Hegels Geschichtsauffassung setzt sich in der deutschen Philosophie fort bis auf Dilthey, Eucken und Troeltsch. Sie hat auch jahrzehntelang die Katheder Italiens beherrscht. Bis dort die positivistische Auffassung siegt, an die uns schon Fourier erinnerte. Aber optimistisch ist diese wie jene. Bei Comte, bei Marx, bei Mill, Buckle, Spencer sind die Maßstäbe andere, auch die Mittel. Aber an eine große Zukunft Europas glauben sie alle. Auch wenn sie statt Europa Menschheit sagen. Denn alle diese Europäer glaubten nicht an eine große Zukunft Chinas oder der Malayen sondern Europas.

So stehen sich längst die Pessimisten und Optimisten, die Kulturläubigen und die Kulturkritiker gegenüber. Und daneben steht endlich die Skepsis gegen die ganze Überlegung überhaupt. So schrieb 1876 der Niederländer Amorice van der Hoeven „De Cirkelgang der Menschheid“. Die Weltgeschichte geht weder bergauf noch bergab. Sie dreht sich im Kreise. Ein einziger Ameisenhaufen war die Menschheit am Anfang. Sie ist es, aus einiger Entfernung betrachtet, noch heute. Es wird auch morgen nicht anders sein. Van der Hoeven schließt mit den Worten Goethes: „Du bist am Ende, was du bist. Setzt dir Perücken auf von Millionen Locken, setzt deinen Fuß auf ellenhohe Socken: Du bleibst doch immer, was du bist“.

So urteilen denkende Männer der europäischen Kulturnationen des letzten Jahrhunderts über die kulturelle Zukunft. Sie haben alle dieselben Tatbestände vor sich. Es sind alles Männer von Bildung und innerem Rang. Es wäre sinnlos, die einen gegen die anderen ausspielen zu wollen. Denn gerade die schneidenden Gegensätze bei der Beurteilung unserer Lage, die sie alle vor sich sehen, beweisen, daß hier Momente den Ausschlag geben, die eben nicht in den Tatbeständen, sondern in den Menschen, den Urteilenden liegen. Daraus ist zu schließen, daß innerhalb des europäischen Menschentums eine Differenzierung eingesetzt hat, die nicht aus den Verhältnissen stammt und folglich auch nicht durch Verhältnisse äußerer Art oder durch besondere Ereignisse beseitigt werden kann. Sie deckt sich nicht mit der nationalen Differenzierung. Sie ist weder ein Produkt von 1829 noch von 1918. Sie führt ins 18. Jahrhundert zurück, auf den Augenblick, wo die Aufklärung jenen inneren Bruch erlebte, den Rousseau

andeutet, ohne ihn etwa hervorgebracht zu haben. Damals setzt die Auflösung einer inneren Einheit ein, die sich in der gesamten Entwicklung Europas bis dahin noch beobachten läßt, der Einheit, die durch die Entstehung der Nationalstaaten, durch Reformation und Renaissance, durch die Verkrustung des nachtridentinischen Katholizismus zwar Sprünge erhalten hatte, aber im tiefsten Grunde doch noch vorhanden war.

Die Gründe für jene Auflösung der inneren Einheit müssen hier unerörtert bleiben. Die Auflösung ist fast identisch mit dem Beginn der Rationalisierung aller Lebensverhältnisse. Die Aufklärung glaubte mit der Legitimation der Welt und des Menschen vor dem vernünftigen Denken diejenige Instanz gefunden zu haben, auf die man sich unbedingt verlassen könne. Denn was ist unwandelbarer und unbestechlicher als die Vernunft? Die Geschichte hat eine Vielheit von Staatsverfassungen hervorgebracht, aber nur eine kann vernünftig sein. Es gibt viele positive Religionen, aber nur eine vernünftige Religion. Es gibt mancherlei Wirtschaftssysteme, aber nach den Grundsätzen der Vernunft nur ein einziges. So scheint das vernünftige Denken aus der Vielfältigkeit der Staats- und Wirtschaftsformen, der Religionen und Philosophien herauszuführen. – In Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall. Dem reinen Denken ist gerade umgekehrt alles möglich! Die große europäische Kultureinheit bis zur Aufklärung beruhte gerade darauf, daß sie von innen heraus nach der Analogie eines organischen Gebildes mit Notwendigkeit gewachsen war. Die grandiose Stileinheit der Gotik oder des Barock, die sich gleichermaßen in der Architektur wie in der gleichzeitigen Philosophie und Theologie, in den staatlichen Gebilden und in den Formen der Geselligkeit ausdrückt, war gerade *kein* Ergebnis vernünftiger Überlegung. Sie hatte zur Voraussetzung, daß der Einzelne nicht der Willkür seiner Gedanken folgte, sondern unter dem Zwang einer überindividuellen Nötigung handelte.

Es wäre sinnlos, gegen die Aufklärung irgendeine Anklage zu erheben. Der Glaube an die Omnipotenz des vernünftigen Denkens ist gerade der letzte große gemeinsame Akt der europäischen Geistesgeschichte gewesen. In diesem absoluten Vernünftigwerden des europäischen Menschen vollzieht sich zum letzten Mal eine Notwendigkeit überindividueller Wachstums. Aber seitdem ist sie eben auch unwiederbringlich dahin. Deshalb, weil die Rationalisierung die überindividuelle Nötigung zugunsten der individuellen Fähigkeit, alles zu können, auflöst. Die letzten anderthalb Jahrhunderte liefern den Beweis dafür. Jene Differenzierung des Urteils unserer Kultur über sich selbst ist nur eine Anwendung davon. Darüber können auch die Gegenbewegungen, die sich der Rationalisierung entgegenstemmten, nicht hinwegtäuschen. Die Überwindung der rationalistischen Erkenntnistheorie durch Kant hat ihn doch nicht verhindert, genau so wie die frühe Aufklärung an den Aufbau der Gesellschaft, des Staates, des Völkerbundes, der Religion nach den Grundsätzen des vernünftigen Denkens zu glauben. Trotz aller Variationen im Einzelnen beherrscht dieser Glaube die Gesellschaftstheorien mit allem, was damit zusammenhängt, zahlreicher Denker des letzten Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein. Die starke Beto-

nung der empirischen Grundlagen der modernen Soziologie – das Wort im weitesten Sinne genommen – ist kein Gegenbeweis. Sie sollen vielmehr gerade die Gesichtspunkte und Maßstäbe für eine zielbewußt vernünftige Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse abgeben, wie es etwa Wilhelm Ostwald mit besonderer Deutlichkeit formuliert hat. Der gesamte wissenschaftliche Positivismus und Pragmatismus liegen auf dieser Linie.

Daneben steht freilich der große Protest des Goetheschen Typus, der mit Herders Geschichtsauffassung begann und über Schelling und Nietzsche zu Henri Bergson und Spengler führt. Hier ist in steigendem Maße der Blick geschärft für die nichtrationalen Faktoren der Geschichte, für die vitalen Potenzen, die allem echten Werden zugrunde liegen. Aber dies sind Erkenntnisse, Tiefblicke, geniale Konzeptionen, die doch den Gang der Geschichte selbst nicht aufheben können. Nur einmal hat es den Anschein gehabt, als sollte dies doch der Fall sein. Es war in der Romantik. Aber gerade da, wo die Romantik über die vertiefte Erkenntnis der Geschichte oder über die historischen Liebhabereien hinausgehen, wo sie gestaltend werden wollte, lieferte sie den Beweis, daß es gerade von hier aus keinen Fortschritt mehr geben kann. Denn die Parole der Romantik hieß stets: „Zurück zu!“ Zurück zur Legitimität und Autorität! hieß es im Zeitalter der Restauration. Zurück zu Kant! rief Otto Liebmann 1865. Zurück zur Philosophie des heiligen Thomas! forderte die päpstliche Enzyklika von 1879. Zurück zu Luther! hieß es 1883 bei dem großen Lutherjubiläum. Zurück zu Fichte! Zurück zu Hegel! ruft es heute, oder: Zurück zu Bismarck! Diese wohlgemeinten Forderungen zur Rückkehr zu irgendeinem früheren Zeitalter, irgendeiner Führerpersönlichkeit der Vergangenheit, irgendeinem Programm von gestern oder vorgestern ist trotz alles Oberflächenoptimismus der sicherste Beweis dafür, daß auch die zukünftigen Möglichkeiten des romantischen Typus unter uns ebenso erloschen sind, wie diejenigen des rational-pragmatistischen.

Und nehmen wir dazu ein Letztes. In der Zeit, als Spenglers Buch von allen gelesen wurde, erschien das Buch eines deutschen Denkers namens Cohen unter dem Titel „Asien als Erzieher“. Es sollte nach der Ankündigung des Verlegers Spenglers verworrenen Abendlandsphantasien den frohen Ausblick auf eine neue Blüte der europäischen Kultur eröffnen, zu dem das Eindringen Asiens nach Europa berechtigte. Auch dieses Buch setzt nur eine Linie fort, die sich bis in die Aufklärung zurückverfolgen läßt. Schon Rousseau erwog die Frage, ob nicht die jüdische Religion der christlichen vorzuziehen sei. Voltaire fand, die chinesische, und der Graf Bouquinvillier, die muhamedanische sei ihr überlegen. Dies erschien vielleicht zunächst nur als geistreiche Antithese zu der Sicherheit der damaligen christlichen Apologetik. Aber im 19. Jahrhundert sind ganze Ströme asiatischen Denkens über die Grenzen herübergeflutet. Die Philosophie und Ethik der altindischen Religionen wurde zum ersten Mal durch Schopenhauer bei uns in glänzendem Stil eingeführt. Jedermann weiß, in welchem Umfang sie heute unsere Literatur beherrschen. Sie haben sogar das Christentum unter uns beeinflußt. Die religiöse Grundidee in Wagners Parzifal:

Durch Leiden wissend werden, ist asiatisch, indisch empfunden, nicht abendländisch-christlich. Wir stehen heute den Literaturen aller Völker und Zeiten offen. Wir haben gerade als europäische Bildungsmenschen gelernt, überall nachzuempfinden, uns seelisch überall anzupassen, überall Wahrheitsmomente zu finden. Die dabei empfangenen Eindrücke wirken bewußt oder unbewußt tausendfach nach. Die meisten von uns wissen kaum, wieviel an ihrem geistigen Besitz im letzten Grunde auf europäischem oder fremdem Boden gewachsen ist.

Dieses Herüberfluten fremder Kulturen erscheint dem europäischen Philister selbstverständlich als eine gewaltige Bereicherung. In Wirklichkeit bestätigt es nur den Prozeß der Auflösung. Denn es beweist, daß wir die selbstverständliche Sicherheit des mittelalterlichen Menschen verloren haben, sich gegen das Artfremde innerlich zu behaupten. Das mittelalterliche Europa hat Jahrhundertlang in beständiger Berührung mit dem Islam gelebt. Aber es ist dadurch in der Eigenentwicklung ebenso wenig positiv beeinflusst worden, wie durch die Entdeckung der Maya-Kultur durch die Spanier, die im naiven Glauben an das einzige Recht der europäischen Christenheit die Maya-Reiche einfach zertrampelt haben. Diese Selbstverständlichkeit der kulturellen Selbstbehauptung ist uns allen im tiefsten Grunde verloren gegangen. Die Rechtfertigung der europäischen Kolonisationen mit dem Hinweis auf die kulturelle Überlegenheit der kolonisierenden Nationen trifft vielleicht auf Kaffern und Polynesier zu, aber nicht auf Indien oder China. Wo man sich dennoch darauf stützt, denkt man im Grunde pragmatisch. Man versteht unter Kultur den Inbegriff von empirischen Wissenschaften und technischem Können, deren Verbreitung lediglich unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit erfolgt.

Aber weist nicht gerade dieser Kulturbegriff doch noch auf ein allerletztes hin, wodurch das gegenwärtige Europa charakterisiert wird? Ein Element, das der ganzen Abendstimmung, die einem beim Beobachten der auflösenden Momente überkommt, plötzlich eine andre Wendung gibt? Liegt nicht insbesondere in der Technik im weitesten Sinne des Wortes ein Element unserer Gegenwart, dem jene Züge des naturhaft Notwendigen, des überindividuellen Bindenden noch anhaften? Vielleicht in ganz einzigartigem Maße anhaften? In der Tat, hier walten Gesetze, denen sich keiner von uns entziehen kann. Nicht nur Gesetze der Mechanik oder der Chemie, sondern auch Gesetze, die auf dem Umwege über die Maschine die Industrie binden und von da aus unsere gesamten wirtschaftlichen Verhältnisse, schließlich auch die Gesetzgebung, also den Staat und seine Politik nach innen und außen. Gewiß dies ist eine grandiose Bindung aller Einzelnen zu einer gewaltigen überindividuellen Einheit, der sich genau genommen schon heute niemand mehr entziehen kann.

Und dennoch, wenn noch ein Zug fehlte, um das Bild des Europa *advesperascens*, des abendlichen Europa, zu vervollständigen, so ist es dieser. Wohl liegen hier noch zahllose unerschlossene Möglichkeiten. Wohl vermag hier das Genie noch einen unendlichen Fortschritt auszudenken. Aber einmal ist die

Möglichkeit des technischen Fortschrittes schon heute keine spezifisch europäische Angelegenheit mehr. Die entscheidenden Entdeckungen, die grundlegenden technischen Methodologien und Konstruktionen entstammen zwar dem Geiste Europas. Aber von dem Weiterbau kann der Japaner oder der Amerikaner nicht ferngehalten werden. Und auch der Typus des amerikanischen Menschen ist keine bloße Spielart des europäischen. Er war es vielleicht. Aber er will es heute nicht mehr sein, ist es auch nicht mehr. – Sodann aber ist die überindividuelle Bindung des Einzelnen, die in der Technik liegt, etwas völlig anderes als jene innere Einheit des alten Europa. Diese glich der organischen Notwendigkeit, mit der das geheimnisvolle X, das jedes Lebewesen beherrscht, sich in der Gesamtheit aller Formen, in jedem Ast und allen tausend Blättern und Früchten des Baumes verwirklicht. Die Folgerichtigkeit der technischen Entwicklung dagegen hat ihr Prototyp in dem logischen Aufbau der Maschine. Es ist eine mechanische, keine organische Folgerichtigkeit. Es ist die Bindung des Menschen nicht an eine bestimmte innere Art von Menschentum, sondern an eine von unserer Billigung genau genomme unabhängige, äußere Zweckmäßigkeit.

Hier gibt es also noch Möglichkeiten des Aufstiegs. Hier ist noch kein Niedergang, keine Auflösung zu beobachten. Aber es ist zugleich die Bestätigung vom Ende Europas im alten Sinne. Was sich in das Räderwerk der Industrie einspannen läßt, aus den brutalen Notwendigkeiten des Daseins einspannen lassen muß, wird Masse. Eine Vielzahl von menschlichen Nummern. Die wenigen wirklich führenden Geister stehen selbst unter dem Zwang der Maschinenlogik. Hier darf es kein Spiel, keine Verschwendung von Kräften geben, sondern nur die unverbrüchlichen Gesetze der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, des kleinsten Kraftaufwandes, des Schematismus einer vernünftigen Soziologie. Hier findet deshalb jene Linie der Rationalisierung des Daseins ihre logische Fortsetzung. Was aber abseits steht, wo man sich ein Stück privater Freiheit, privater Lebensgestaltung gerettet hat, da zehrt man von der Vergangenheit, da lebt man von Goethe oder Hegel, von Nietzsche oder Kant, von Bismarck oder Thomas von Aquino.

Dies ist der Abend Europas.

II.

Und nun die Frage: was bedeutet Christus in diesem Abend? Hält man sich an diesen Typus des gebildeten Privatlebens, so ist es nicht schwer, auch für Jesus ein Tempelchen zu bauen, neben dem Tempelchen für Goethe oder Nietzsche. Jenes vielfache: Zurück zu ...! das einem aus dem 19. Jahrhundert entgegenschallt, könnte sich fortsetzen in dem Ruf: Zurück zu Jesus! Daß sich das Christentum vieler hierin erschöpft ist sicher. Es gibt kein Mittel dagegen. Dieses romantische Sichzurückversetzen in das Leben des geschichtlichen Jesus von Nazareth, in seine Lehre, seinen vorbildlichen Wandel, seinen Kreuzestod ist bei der Gesamthaltung unserer retrospektiven Erziehung und Bildung durch-

aus begreiflich. Aber es liegt darin zugleich die Privatisierung des Christentums. Jener fromme Mann der spätjüdischen Geschichte hat mit dem technisch denkenden und technisch sich organisierenden Europa nichts mehr zu tun. Er steht völlig außerhalb. Er steht jenseits unserer Kultur.

Aber er steht noch in ganz anderem Sinne jenseits. Er steht nicht etwa auf Seiten der romantischen Seelenbildung gegenüber der Technik, gegenüber der Industrie und gegenüber der nüchternen, vernünftigen Soziologie. Er steht auch jenseits jener. Denn jene romantische Seelenbildung will den Menschen retten vor der Mechanisierung des technischen Zeitalters. Sie will in richtiger Erkenntnis, daß Kultur eine Art von Menschentum ist, die von innen her das Leben und die Verhältnisse gestaltet, nicht wie die Technik von außen her, – sie will in dieser Erkenntnis die europäische Kultur retten, indem sie den europäischen Menschen im alten Sinne rettet. Sie ist die Sorge oder Fürsorge um das Humane, das von der Maschine nicht erdrückt werden soll. Sie ist in der Tat ein retardierendes Moment in der Entwicklung des soziologischen Pragmatismus. Aber gerade deshalb steht Christus auch ihr gegenüber jenseits. Denn wenn Christus überhaupt etwas ist, noch etwas anderes als ein Einzelschicksal einer fernen Geschichte, so ist er jedenfalls kein Mittel zur Verwirklichung des Humanen, sowenig er ein Hilfsmittel des technischen Fortschritts ist. Er steht völlig außerhalb beider Linien. Er ist etwas ganz anderes.

Der romantische Typus unter uns denkt vorwiegend geschichtlich, also in der Kategorie der Zeit. Der technische Typus denkt vorwiegend in der Kategorie des Raumes. Aber wenn Christus heute spricht, so spricht er nicht als Urheber oder Zweck der raumbeherrschenden Technik. Er spricht auch nicht als Inhalt einer geschichtlichen Vergangenheit. Das Romantisch-Humane will sich in der Zeit vollenden. Die Technik im Raum. Aber Christus spricht von einer Vollendung, die weder Zeit noch Raum ist. „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird“, sagt er (Joh. 16,13), „der wird euch in alle Wahrheit leiten“. *Alle Wahrheit* – das ist mehr als ein geschichtlicher Mensch zu fassen vermag. Es ist etwas anderes als die spezifischen Erkenntnisse des abendländischen Menschentums. Er will gerade *nichts* spezifisch Europäisches sein.

„Denn er wird“, fährt Christus fort, „nicht von sich selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er auch verkündigen“. Was zukünftig ist – das ist: alle Wahrheit. Der Geist der Wahrheit wird nicht von sich selber reden. Der Geist der Humanität redet von sich selber. Er kann, wo er seine Möglichkeiten erschöpft hat, nur von seiner eigenen Vergangenheit reden. Er redet von Goethe und Kant, von Plato oder Thomas von Aquino. Das Humane ist heute für uns das Gestrige und Vorgestrige. Aber der Geist der Wahrheit, von dem Christus spricht, redet nicht von sich selbst. Er redet deshalb auch nicht von gestern und vorgestern. Sondern „was zukünftig ist, wird er euch verkündigen“.

So liegt in dem Wort Christi eine merkwürdige Verbindung von These und Antithese. *Alle Wahrheit* – das klingt wie eine Summierung, wie der Inbegriff

alles menschlichen Wissens und Erkennens. Aber alles menschliche Wissen erstreckt sich auf Vergangenheit und Gegenwart. Diese Wahrheit aber erstreckt sich auf die Zukunft. Es ist also etwas anderes als der Inbegriff unserer Wissenschaften, also doch keine Summierung. Die Vollendung der Wahrheit liegt jenseits der menschlichen Erkenntnisse. Sie liegt auch weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, sondern in der Zukunft.

Damit spricht Christus seinem Wort eine Geltung zu, die jedes Menschentum, das an sich selbst haften bleibt, das sich in seiner eigenen Verwirklichung erschöpft, negiert. Eine Geltung, die weder jüdisch, noch mittelalterlich, noch modern-europäisch sein will, sondern absolut. Eine absolut geltende Negation ist aber eine Verurteilung. Der Christus, der auf die absolute Wahrheit der Zukunft hinweist, verurteilt auch den europäischen Menschen, das Romantische wie das Rationale, das Humanistische wie das Technische. Denn wenn er alles dies bejahte, so brauchte er nicht auf eine Zukunft zu verweisen, die anders ist. Und wie die Verurteilung gemeint ist, sagt er kurz vorher: „Wenn er, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er die Welt überführen der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts (περὶ κρίσεως, v. 8)“. Das Gericht oder die Krisis besteht in der Überführung der Welt, in der Beziehung der Welt auf die Kategorien der Sünde und der Gerechtigkeit. Wenn also Christus das europäische Menschentum – wie jedes andere – verurteilt und ihm ein ewig Zukünftiges als Forderung oder Verheißung gegenüberstellt, so stehen sich die beiden Kontrahenten wie Sünde und Gerechtigkeit gegenüber.

Es liegt darin eine ungeheuerliche Zumutung, daß wir das gesamte europäische Menschentum für Sünde erklären sollen. Diese gewaltigen Triumphe des europäischen Geistes, diese Kunst der Politik, diese Folgerichtigkeit der Wissenschaften – ja noch mehr: dieser tausendfach bezeugte Wille zum Guten, die ganze soziale Fürsorge der einen für die andern, der Starken für die Schwachen, für die Kranken, dieser Wille zum sittlichen Aufstieg – alles dies soll verurteilt sein? Und ferner: wie kann dies alles verurteilt werden, wo es doch fast oder ganz naturnotwendig gewachsen ist? Wir sind doch nicht schuld daran, daß wir als Abendländer geboren wurden. Da wir es aber wurden, mußten wir auch die europäische Geschichte in uns aufnehmen, in die hinein wir gestellt wurden, deren Ertrag uns durch Erziehung und Unterricht übermittelt wurde, ohne daß wir selbst eigentlich uns dafür oder dagegen entscheiden konnten. Kurzum, wie kann man hier von Sünde, von Schuld und Verurteilung sprechen?

Es wiederholen sich hier im Großen Fragen, die einem auch im Hinblick auf das eigene individuelle Leben kommen müssen. Es erregt mit Notwendigkeit unseren Widerspruch, wenn Paulus von allen Einzelnen erklärt, sie seien von Natur Kinder des Zorns. Wie kann Gott dem, was von Natur ist, zürnen? Von Gottes Zorn müßte man doch nur sprechen können, wo eine freie Entscheidung des Menschen gegen Gott vorangegangen ist. Aber das, was wir „von Natur“ sind, schließt ja gerade die freie Entscheidung aus. – Allein dieser ganze Widerspruch gegen jenen Satz, von dem das ganze Christus-Evangelium, wie es Paulus verkündigte, ausgeht, beruht auf einer unhaltbaren Voraussetzung unseres

sittlichen Urteils. Es beruht auf der Annahme, daß unsere Geltung vor Gott durch einzelne sittliche Taten oder Leistungen, durch sittliche Willensakte auf unserer Seite bestimmt werde. Wäre dies richtig, so müßte man sich Gott gewissermaßen als einen Automaten vorstellen, in den man den sittlichen Akt als Münze hineinwirft, um dann von Fall zu Fall eine automatisch ausgestellte Bestätigung herauszuziehen. Die Reaktion Gottes auf unser Tun bestünde dann in einer Abfolge zeitlicher Akte, die genau so aufeinander folgen wie unsere eigenen Taten, die guten wie die bösen, aufeinanderfolgen. Damit würde Gott in die Begrenztheit eines zeitlichen Geschehens hineingezogen. In Wirklichkeit steht er uns nicht als ein Automat gegenüber, sondern als ein Du, das völlig frei in seiner Haltung uns gegenüber ist. Und auch nicht in zeitlicher Begrenztheit, sondern als ein Außerzeitliches Du, das mit seinem Urteil niemals am Einzelnen haftet, sondern stets das Ganze beurteilt. Selbst wenn wir also in Zukunft das absolut Gute in unserm Dasein verwirklichen könnten, würde er uns doch nicht von unserer Vergangenheit befreien. Für Gott, der stets auf unser ganzes Dasein blickt, bleiben wir also unter allen Umständen mit Schuld behaftet, selbst wenn diese Schuld nur das Produkt einer einzigen Stunde unseres Lebens wäre.

Dasselbe gilt aber von dem Menschentum, dem wir angehören, überhaupt. Auch hier kann sich der richterliche Spruch Gottes stets nur auf das Ganze erstrecken. Die grandiosen Leistungen unserer Kultur in der Philosophie, der Technik, oder auch in der Gestaltung der sozialen Dinge können niemals als Äquivalent für das Böse gelten, selbst wenn die Entwicklung unserer Zivilisation in der Verwirklichung des absolut Guten endigte. Das Böse, dessen Wirksamkeit in der Vergangenheit und doch wohl auch in der Gegenwart niemand leugnen kann, liegt als ein Fluch auf allem, auch auf dem europäischen Menschentum im ganzen. Wir können ihn ebenso wenig beseitigen oder unwirksam machen, wie es uns versagt ist, die europäische Geschichte aus der Vergangenheit zu streichen. Gott jedenfalls hat nichts davon vergessen. Sein Urteil, das absolut gilt, muß alles in Rechnung stellen, also auch das Böse. Folglich kann sein Urteil über das Ganze nicht in einer Billigung bestehen, sonst müßte es ja *auch* das Böse billigen. Hier fangen wir an zu ahnen, was Christus meinte, wenn er sagte: „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommt, wird er die Welt der Sünde überführen“.

Mit alledem ist freilich die Frage nach dem Verhältnis von Schuld und immanent notwendiger Entwicklung nicht beantwortet. Es hat sich lediglich gezeigt, daß man dabei nicht von den sittlichen Leistungen des Einzelnen noch auch von der Sittlichkeit eines ganzen Typus ausgehen darf. Daß vielmehr ihre ganze Schwere erst fühlbar wird, wenn man das Ganze dem Urteil des außerzeitlichen Gottes unterstellt. Daß aber gerade dann auch das Recht der göttlichen Verurteilung zutage tritt. Folglich muß sowohl der Fluch der Schuld wie die Gebundenheit aller geschichtlichen Entwicklung anerkannt werden. Das sind aber zwei Urteile, die sich rational nicht ausgleichen lassen. Das vernünftige Denken muß urteilen, daß unser Menschentum entweder verschuldet ist. Dazu, so müßten wir postulieren, hätte es aber völlig frei sein müssen. Es war aber

gebunden. Oder aber es ist gebunden, dann kann man es nicht verantwortlich machen. Dann ist es also schuldlos. Treten wir aber vor Gott, so sind uns die rational unvereinbaren Urteile gleichermaßen gewiß. Wir waren gebunden. Und wir sind doch verschuldet. Können wir aber die Wirksamkeit Gottes aus der Geschichte nicht fortdenken, so muß man fragen, warum er dies über uns und unser Menschentum verhängt hat. Allein darauf gibt es keine Antwort. Wenigstens nicht, wenn wir unter der Frage nach dem Warum die Frage nach einer immanenten Ursache verstehen. Denn dann wäre ja doch unser Verhältnis zu Gott rationalisierbar. Sie stellt uns vielmehr vor die Rätselhaftigkeit Gottes. Vor das Mysterium der göttlichen Freiheit, die in der Geschichte und mit unserem persönlichen Leben nach Gründen verfährt, die sich unserer Kenntnis und unserm Verstehen schlechthin entziehen.

Und doch erfolgt eine Antwort. Eine Antwort, die freilich nur gilt, sofern wir dem Gericht Gottes, der Verurteilung unseres Menschentums als Ganzem nichts abbrechen. Paulus gibt sie, wenn er sagt: „Gott hat sie alle verschlossen unter Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (Röm. 11,32). Er unterstellt damit die Gesamtheit der Geschichte, alles Menschentum einem überragenden Endzweck, den Gott in allem verfolgt: Gott wollte durch jenes Verhängnis, dem wir rettungslos ausgeliefert sind, die Voraussetzung schaffen, unter der er das Ganze zum Gegenstand der Begnadigung machen kann. Dieser Endzweck ist sichtbar geworden in Christus. Christus ist die Begnadigung alles Menschlichen. Er ist es aber nur, sofern wir ihn nicht als Repräsentanten der Humanität nehmen. Denn dann wäre er nur geschichtlich und folglich vergangen. Seine absolute Geltung, die in der Begnadigung besteht, ist ja bedingt durch die Verurteilung alles Menschlichen. Er steht also dauernd allem Menschentum als ein anderer gegenüber. Er ist ein historischer Mensch, er spricht von menschlichen Dingen, er endigte wie ein Mensch. Und er verneint doch alles Menschliche, indem er dem Verschuldetsein und Gerichtetsein, das zum Wesen alles Menschlichen gehört, die Unbedingtheit der göttlichen Begnadigung entgegenstellt.

So hängt die Geltung von Christus gerade daran, daß er, der geschichtliche Mensch, der Transhistorische ist. Das Wort Gottes, die vollkommene Wahrheit, die er darstellt, bedeutet die Negation alles Menschentums in Gericht und Begnadigung. Er steht damit außerhalb sowohl der rational-technischen Linie unseres Menschentums wie der romantisch-humanen. Er steht so oder so außerhalb der europäischen Entwicklung. Er kann deshalb auch nicht im Abend Europas mitversinken. Was wir als Geschichte des Christentum kennen, als Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Kunst, Ethik, der Kirchen, des Dogmas – alles dies ist lediglich eine Reaktion, ein Widerschein der ewigen Wahrheit, die in ihm offenbar wurde. Wird es Abend, so heißt das nicht, daß das Tagesgestirn erlischt. Es bedeutet nur, daß sich die Welt abwendet. Das Gestirn des Tages leuchtet unverändert. Nur nicht für uns, sondern für andere. Gesetzt also den Fall, daß Europa wirklich im hoffnungslosen Niedergang begriffen ist, so ist zwar mit dem europäischen Menschentum auch die spezifisch europäische Art des Christentums zum Niedergang, vielleicht zum Untergange be-

stimmt. Aber die absolute Geltung des Gerichtes wie der Begnadigung, die in Christus gilt, ist gänzlich unabhängig davon.

Damit steht zum Schluß noch einmal die Frage vor uns nach dem Umfang und dem Sinn der großen Wendung, in der unser heutiges Menschentum begriffen ist. Die Optimisten unter uns glauben in dem Empfinden dafür nur eine große Depression zu erkennen, die schnell überwunden sein wird. Gewiß, wir gingen durch Depressionen. Und es gibt Anzeichen für den Aufstieg neuer Mächte. Die einen sehen uns auf dem Weg zum Amerikanismus. Die anderen wittern ein neues Menschentum vom Dostojewskyschen Typus. Man könnte dann darauf hinweisen, daß beide Arten neuen Menschentums schon bestimmte Anzeichen zeigen, daß auch sie die Geltung des Christus bestätigen. In Amerika spielt die Religion, die doch auch dort trotz ihrer verwirrenden Differenzierung im ganzen christlich geprägt ist, eine ganz andere Rolle als bei uns. Und wer kann sich das apokalyptische Rußland ohne den Dostojewskyschen Christus vorstellen? Dennoch wäre es ein Scheinmanöver, die Geltung des Christus mit seinen transeuropäischen Wirkungen begründen zu wollen. Denn das hieße ja, ihn über *eine* Art von Menschentum hinausheben, um ihn in eine andere Art hineinzubannen, mit der er dann doch einmal endgültig versinken würde. Christus gilt weder, weil er das europäische Menschentum, noch weil er die Bigotterie Amerikas oder die dunklen Visionen des dunkelsten aller Russen gestaltet hat, sondern weil er jenem wie diesem als der andere gegenübersteht. In ihm steht dem ewig Gestrigen, der Unzulänglichkeit alles Gegenwärtigen die ewige Zukunft Gottes gegenüber. Auch der größte Optimist wird dem europäischen Menschentum eine Zeit der Reife wünschen. Ist sie noch nicht erreicht, so muß sie einmal kommen. Vielleicht wird man sie in einer Vollendung der Technik erblicken.

Wenn dies so ist, dann gewinnt das Gefühl für die Wendung unseres Zeitalters konkretere Züge. Denn dieses Gefühl ist am stärksten da, wo das, was an den Maßstäben der Vergangenheit gemessen groß und vollkommen erscheint, als Erniedrigung empfunden wird. Es glühen in den Besten unserer Jugend Feuer einer Sehnsucht nach Reinheit und Hoheit, nach Freiheit und Wahrheit, die keine retrospektive Erziehung und Bildung vermitteln können. Die wissenschaftlichen und soziologischen Grundformen, die auf dem Boden Europas gewachsen sind, stehen ebenso fest wie die Grundlagen des technischen Denkens und Handelns. Man kann also jedenfalls ein Urteil darüber wagen, was dabei herausgekommen ist, oder bestenfalls noch herauskommen kann. Wir wissen, daß die Soziologie Europas jene Sehnsucht nach Reinheit unerfüllt gelassen hat und unerfüllt lassen wird. Sie hat vielmehr das Gegenteil erzeugt. Sie hat auch nicht die Freiheit gebracht und sie kann es je länger desto weniger, sondern abermal das Gegenteil. Sie hat uns wohl Wahrheiten gelehrt, aber *die* Wahrheit, die absolute Wahrheit blieb verschlossen.

In dieser Sehnsucht nach Reinheit und Wahrheit liegt eine bewußte oder dunkel geahnte Abkehr von der Vergangenheit, aber auch von dem romanti-

schen Blick in die Vergangenheit. Die romantische Sehnsucht träumt vom göttlichen Plato, von mittelalterlichen Kulturidealen, vom deutschen Idealismus. Sie ist Abendstimmung. Wir aber vergessen, was dahinten ist, mit Paulus zu sprechen, und strecken uns zu dem, was da vorne ist. Wir wissen nicht, was wir sein werden. Aber wir glauben, daß die vollendete Reinheit, Freiheit, Wahrheit, in der Zukunft liegt. Wir glauben es deshalb, weil wir an Christus glauben. Christus bestätigt uns die Unerbittlichkeit des Sterbenmüssens – eine Unerbittlichkeit, die auch für Europa gilt, auch wenn ihm noch jene 75 Jahrtausende, von denen Fourier träumte, beschieden sein sollten. Aber er verbürgt uns auch eine ewige Erfüllung. Die vollkommene Reinheit, die absolute Wahrheit, die unendliche Freiheit. Aber damit bekennen wir uns zu einer *ewigen* Zukunft. Sie liegt jenseits Europas. Sie ist auch weder russisch noch amerikanisch. Sprechen wir also vom Abend Europas, so sind wir keine Pessimisten. Denn an Christus glauben, heißt Optimist sein. Denn es heißt an die Zukunft glauben. Allerdings – an eine ewige Zukunft.

Von Büchern

Christoph Barnbrock, Die Predigten C.F.W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA. Hintergründe – Analysen – Perspektiven, Schriften zur Praktischen Theologie Bd. 2, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2003, ISBN-3-8300-0812-0, 440 S., 116,- €.

Der Verfasser, Christoph Barnbrock, ist derzeit Vikar der SELK in Emstal-Balhorn. Er legt mit diesem umfangreichen Buch seine Dissertation im Druck vor, mit der er im Sommer 2002 an der Theol. Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen bei Prof. Manfred Josuttis promoviert hat. Barnbrock hat sich in den letzten Jahren durch verschiedene kleinere Arbeiten bzw. Rezensionen zur Frühgeschichte der Missouri synode als Kenner der Materie ausgewiesen (vgl. z. B. LuThK 24 (2000), 81–10).

Es ist zu begrüßen, daß sich die deutsche Forschung in jüngster Zeit auch wieder C.F.W. Walther (1811–1887) zugewendet hat, der in seiner Bedeutung für die Entwicklung der lutherischen Missouri synode im 19. Jahrhundert kaum zu unterschätzen ist. Als deutscher Einwanderer hat er erheblichen Einfluß auf das Luthertum in Nordamerika (und darüber hinaus) genommen. Bis heute sind die Auswirkungen in der kirchlichen Landschaft zu beobachten. Immerhin stellt die Missouri synode mit ihren 2,7 Millionen Gliedern immer noch die zweitgrößte lutherische Kirche in den USA dar.

Die prägende Kraft der überragenden Persönlichkeit Walthers hat dazu geführt, daß es spätestens nach seinem Tod zu einem regelrechten Kult um seine Person kam. (Selbst sein Predigtstil wurde zum Teil epigonenhaft nachgeahmt). Nachwirkungen sind bis heute spürbar. Glorifizierung und Überhöhung der eigenen Geschichte standen nicht selten einer nötigen, kritischen Auseinandersetzung im Wege¹. Um so mehr ist zu begrüßen, daß nun aus zeitlichem Abstand heraus das Interesse an diesem Thema wieder erwacht ist und daß sich die vorliegende Arbeit um ein aus den Quellen begründetes faires Urteil bemüht.

Es bietet sich an, sich mit Walthers Predigten zu beschäftigen. Er war einer der großen deutschsprachigen Prediger seiner Zeit. Aus früheren Jahren gab es schon einige Untersuchungen zu seinen Predigten. Sie beschränkten sich aber auf bestimmte zeitliche oder thematische Segmente. Barnbrock legt erstmals eine umfassende Studie zu den insgesamt 644 Predigten Walthers vor, die aus seiner Amerika-Zeit (1839–1887) gedruckt oder handschriftlich erhalten sind. Dem Verfasser geht es dabei nicht – wie manchem Vorgänger – um die theologiegeschichtliche Einordnung der Predigten Walthers, sondern diese werden

1 Eine bemerkenswerte Ausnahme aus dem Raum der Ev.-luth. Synodalkonferenz bildet etwa eine anonyme Rezension „Zur Bedeutung Stöckhardts in der lutherischen Kirche Amerikas“, in: Theol. Quartalsschrift II (1914), 179–186.

„als Beitrag zu einer bestimmten Zeit“ verstanden (S. 29)². Das heißt, der zeitgeschichtliche Kontext wird stärker als bisher zum Verstehen herangezogen. Dabei kann manches Erhellende und viel Interessantes aus der konkreten Situation der Einwanderergemeinden in ihrer Umwelt fruchtbar gemacht werden.

Andererseits fragt sich der Leser an einigen Punkten aber auch, ob nicht gelegentlich doch zu sehr heutige Maßstäbe an ganz anders geartete Zeiten angelegt werden und so zu ungerechtfertigter Kritik führen; etwa wenn das Fehlen „(selbst-)kritischer Töne in Walthers Deutung der Reformation“ bemängelt wird (296); (wo findet man solche Kritik sonst im Luthertum des 19. Jahrhunderts?); oder wenn der Verfasser bedauernd feststellt: „Das Bemühen, die eigene (konfessionelle, GH) Identität dialogisch im Ernstnehmen und in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen zu gewinnen, läßt sich in Walthers Predigten kaum feststellen“ (373). Ähnliches gilt wohl auch für folgende Passage: „Doch dadurch, daß der Funktionsmechanismus einer Demokratie, in der das Volk die Herrschaft innehat, die Regierung nur als Repräsentant fungiert und von daher ein Gegenüber von Herrschenden und Beherrschten nicht in derselben Weise wie in einer Monarchie existiert, bei Walther weitgehend unreflektiert ist, bleibt die Mitwirkung im politischen Bereich, ob aktiv oder passiv, im Zusammenhang der Aufgabenfelder, die in den Predigten für die christlichen Hörer eröffnet werden, tatsächlich ein Desiderat“ (343f).

Einen großen Teil der Arbeit umfassen die Untersuchungen an konkreten Predigten Walthers (131–315). Der Verfasser nimmt dazu eine Kategorisierung in acht Predigttypen vor, die er an je einem Beispiel ausführlich analysiert. Er unterscheidet dabei: 1. darstellende, 2. orientierende, 3. überwindende, 4. plausibilisierende (wozu die meisten Waltherpredigten gehören), 5. deutende, 6. handlungsweisende, 7. identitätsstiftende und 8. wirklichkeitssetzende Predigten. Zu jedem Typ wird eine Beispielpredigt komplett abgedruckt und anschließend nach einem festen Schlüssel analysiert (Gedankengang, Überblick, Äußerungen zum Auswandererkontext). Dabei kommen auch andere Predigten dieses Typs in den Blick. Am Ende steht jeweils eine kritische Würdigung der Stärken und Schwächen der Predigt durch den Verfasser. Zur Analyse ausgewählt wurden vor allem Predigten aus den frühen Jahren, in denen Walther noch vorrangig als Gemeindepfarrer tätig war (bis 1850). In späterer Zeit hat er häufig Predigten zu bestimmten gesamtkirchlich-synodalen Anlässen gehalten (z. B. Synoden, Jubiläen). Die ausgewählten Predigten verteilen sich über das gesamte Kirchenjahr.

Eine solche Kategorisierung ist durchaus hilfreich, bietet aber natürlich Angriffsflächen. Es kann nicht ausbleiben, daß es zu Überschneidungen kommt. Manche Predigten lassen sich zweifellos auch oder gleichzeitig anderen Typen zuweisen. Hier mußten notgedrungen Schwerpunkte gesetzt werden. Zu fragen bleibt allerdings, ob die Ausgewogenheit gewahrt ist, wenn dem Typ 8 „wirk-

2 Die in Klammern genannten Seitenzahlen beziehen sich künftig stets auf das rezensierte Buch.

lichkeitssetzende Predigt“ lediglich ein Beispiel zugeordnet werden konnte. Zumal es sich bei der dort herangezogenen Traupredigt um den Spezialfall der Trauung von Walthers eigener Tochter handelt (297ff).

Bei der Analyse der einzelnen Predigttypen ergeben sich interessante Einblicke. Dabei steht verständlicherweise – entsprechend der Themenstellung der Arbeit – zunächst einmal der Akkulturationsprozeß der Einwanderer im Vordergrund. Auch wenn Walther alles andere als ein Protagonist der kulturellen Anpassung (Assimilation) ist, bemüht er sich doch um Akzeptanz des neuen Vaterlandes bei seinen Predigthörern (336ff). Insgesamt kann man Barnbrock wohl zustimmen, der Walthers Imigrationskonzept als „distanzierte Integration“ beschreibt (366ff)³. Das vorsichtige, eher konservativ ausgerichtete Bemühen um Identitätsfindung im neuen Vaterland ist dabei durchaus keine Besonderheit Walthers (372). Mit Recht wird die auf „antidemokratisch“ und „Sektenmentalität“ hinauslaufende Kritik von A. Dörfler-Dierken⁴ zurückgewiesen (339f, 366). – Es würde hier zu weit führen, auf die Fülle der im Zusammenhang mit der Alltagswelt der Einwanderer behandelten Themen einzugehen. Außer dem schon Genannten seien noch erwähnt: Krankheit und Tod (317ff), soziale Armut (321ff), Arbeit und Verdienst (329ff), Heimat und Vaterland (336ff), sozialetische Fragen wie Tanz und Theater (345ff), Krieg (349ff), Auswanderung (352ff).

Von besonderem Interesse waren für den Rezensenten die sich aus der Analyse der Predigten ergebenden theologischen Fragen an Walther. Hier geht Barnbrock teilweise hart ins Gericht mit dem Prediger Walther. Er hält ihm „gesetzliche Motivation“ (272, 182f) vor, ein Zurücktreten des Evangeliums hinter die rationale Argumentation (224), eine geforderte Bekehrungserfahrung als Bedingung für den Evangeliumszuspruch (202), eine Identifizierung des Evangeliums mit Luthers Lehre (288f; vgl. 296: Walther begibt sich „*innerhalb seiner eigenen lutherischen Tradition in eine Extremposition ..., indem die Schriften Luthers als Bezugsgröße die Bekenntnisse der lutherischen Kirche ersetzen*“) oder in der Ethik „Übernahme der Standards des Bildungsbürgertums“ (365).

Man wird fragen dürfen, ob solche Kritik in jedem Fall Walther und seiner Situation gerecht wird. Gewiß wird sich Walther fragen lassen müssen, ob seine Predigtpraxis den eigenen hohen theoretischen Ansprüchen gerecht wird, wie er sie in seinen Abendvorlesungen über „Gesetz und Evangelium“ (erstmalig 1878) entfaltet hat. Aber man darf dabei nicht aus dem Blick verlieren, daß diese Vorlesungen ein Alterswerk sind (erstmalig gedruckt posthum 1893). Man wird Walther zugestehen müssen, daß da manches auch im Lauf seines

3 Interessanterweise spricht Walther zum Beispiel in seiner Synodalrede von 1848 von den Auswirkungen der demokratischen Umwelt auf die Verfassungsformen der Missourisynde (in: Walther, Casual-Predigten und -Reden, St. Louis 1892, S. 517–527). Vgl. auch Walthers Vorwort zu seinem Buch „Kirche und Amt“.

4 Angelika Dörfler-Dierken, Luthertum und Demokratie, Göttingen 2001.

Lebens gereift ist. Insofern ist V. Stollés These⁵ nicht abwegig, der von einer Entwicklung einer ursprünglich „eher gesetzlichen zu einer stärker vom Evangelium her bestimmten“ Predigtweise Walthers spricht. Barnbrocks Gegenargument vom dann „unreflektierten“ späteren Abdruck früher Predigten, überzeugt nicht, da die meisten Predigtbände Walthers erst nach seinem Tod erschienen sind. Die zu Lebzeiten gedruckten Bände wurden von dem stets arbeitsüberlasteten Walther kaum selbst redigiert. Von den Herausgebern⁶ durfte man eine Bearbeitung aber nicht erwarten. Barnbrock ist jedenfalls zuzustimmen, wenn er schreibt, daß die von ihm analysierten Predigten die Stollésche These weder bestätigen noch widerlegen (272).

Schließlich stammen die letzten von ihm behandelten Predigten aus den Jahren 1861/62, gehören also nicht in die Spätzeit. Insgesamt wird man beachten müssen, daß Walther in die sehr konkrete Situation seiner Hörer hinein predigt. Er tut das in einer emotional und rational zupackenden Weise. Was er auf jeden Fall vermeiden möchte, ist, über die Köpfe hinweg zu predigen und die Herzen seiner Zuhörer nicht zu erreichen. In seiner „Pastoraltheologie“ nennt er das eine „biblisch-psychologische“ Art zu predigen (dort, S. 109). Das mag dem heutigen Betrachter aus dem zeitlichen Abstand heraus manches Mal einseitig und nicht genügend ausgewogen erscheinen. Barnbrock räumt mit Recht ein, daß in unserer postmodernen Zeit jeder Absolutheitsanspruch skeptisch hinterfragt wird (378). Das war zu Walthers Zeit ganz sicher anders. Seine Hörer erwarteten eine klare Wegweisung. Und gilt das für die Predigthörer von heute nicht auch (402f)?

Von Interesse sind auch die Ausführungen Barnbrocks zum Umgang mit dem „tertius usus legis“ bei Walther. Er schreibt zusammenfassend unter Berufung auf seinen Doktorvater M. Josuttis: „*Indem Walter in seiner Predigtpraxis den tertius usus legis derart stark betont, daß diesem gegenüber der usus elencticus (2. Gebrauch, GH), der als solcher immer schon eine vom Einzelnen wegweisende und auf den unbedingten Evangeliumszuspruch hinweisende Funktion hat, in den Hintergrund tritt, vertritt er eine Position, die sowohl im Schrifttum Luthers als auch in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, als deren Gefolgsmann und Hüter er sich selbst verstanden hat, allenfalls als Extremposition einen Platz hat*“ (363). Es ist zwar zu begrüßen, daß auf diese Problematik aufmerksam gemacht wird. Aber der Rezensent vermag sich der Einschätzung des tertius usus als „Extremposition“ nicht anzuschließen (zumal Barnbrock FC VI durchaus zur Kenntnis nimmt). Es ist leider seit W. Elert üblich geworden, den tertius usus als „unlutherisch“ zu diffamieren aber es muß

5 Volker Stolle, C.F.W. Walthers Missionspredigten, in: LuThK 23 (1999), S. 86.

6 Die „Goldkörner“ wurden z.B. 1882 von Otto Willkomm in Zwickau herausgegeben (nicht von Johannes Herrmann; dies ist einer der wenigen Druckfehler des Buches, S. 420). Im Vorwort zu den „Brosamen“ schreibt Walther, daß er von seiner Gemeinde und Synode zur Herausgabe gedrängt wurde und die Predigten nicht selbst ausgewählt hat. Sie seien auch nicht für den Druck geschrieben.

beachtet werden, daß, wenn schon nicht der Begriff, so doch die Sache bei Luther durchaus vorhanden ist⁷.

Im übrigen hat Walther seinen eigenen Predigten durchaus selbstkritisch gegenübergestanden (117). Er war sich der eigenen Unzulänglichkeit vielleicht mehr bewußt als mancher seiner Nachahmer. 1859 schrieb er sich und anderen Predigern ins Stammbuch: „*Wir verstehen es nicht recht, den zu predigen, dessen reine Erkenntnis allein glaubensgewisse und glaubenströstliche Christen macht ... Warum sind nun hingegen die Christen unserer Tage wieder eine verschmachtetete und zerstreute Herde, die keinen Hirten hat? Warum ist unsere Zeit so glaubensschwach, so siech, so krank? Gestehen wir es nur, geliebte Brüder im Amte; darum, weil viele auch der besseren Prediger es noch nicht wieder gelernt haben, Christum recht zu predigen und zu preisen: Es ist wahr, man predigt Christum, man erklärt ihn für den einigen (einzigem, GH) Grund unserer Seligkeit, man fordert auf, an ihn zu glauben, man läßt zu ihm ein; aber ich fürchte, viele fallen zu oft da hinein, was Luther an der Predigt von Christo im Papsttum beklagt, daß der Christus, den sie predigen, mehr als ein mit Blitz und Donner bewaffneter und auf dem Regenbogen sitzender Richter erscheint, denn als ein guter Hirte mit Stab und Stecken, nicht, die Seinen damit zu schlagen, sondern mit einem Stabe, sie zu leiten, und mit einem Stecken, sie wider alle Feinde ihrer Seligkeit zu verteidigen und zu schützen. Der wahre Christus ist aber kein anderer als der, welcher der eine gute, gnädige, freundliche Hirte ist; wer einen anderen Christus seinen Zuhörern vorhält, entwirft ihnen ein falsches Bild von ihm und predigt ihnen einen falschen Christus“ (ungedrucktes Predigtmanuskript über Joh. 10, 12–16 von 1859, zit. nach Barnbrock, 117f).*

Gottfried Herrmann

⁷ Vgl. Armin Schuetze, Der dritte Gebrauch des Gesetzes. Luthers Position in der antinomistischen Debatte, in: Theol. Handreichung und Information, hg. vom Luth. Theol. Seminar Leipzig, 13 (1995), Heft 1 u. 2.

Thomas Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1551/2), Beiträge zur historischen Theologie 123, Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 662 S., ISBN 3-16-148171-2, 119,- €.

Gegenstand dieser umfangreichen kirchengeschichtlichen Untersuchung ist die durch den Schriftsteller Wilhelm Raabe auch volkstümlich bekannt gewordene „Herrgotts Kanzlei“ zu Magdeburg. Diese stellt, so Kaufmann, ein einzigartiges publizistisches Phänomen dar, da sich in ihr politische, theologische, rechtliche und sonstige Faktoren miteinander verschränken. Vernachlässigt wurde dieses Phänomen bisher in der Theologie aufgrund tief verwurzelter Wertungen, die nach Kaufmann darin gründen, daß „die lange Sequenz theologischer Scharmützel und Verwerfungen innerhalb des aus der Wittenberger Reformation hervorgegangenen ‚Luthertums‘, die mit dem Streit um das Inte-

rim von 1548 einsetzte ..., von Magdeburg ihren Ausgang“ nahm (VII). Mithin wendet sich die Forschung sonst lieber der reformatorischen Ursprungsgeschichte bzw. der „Versöhnungsgeschichte“ zu, die schließlich zur Konkordienformel geführt hat. Schon deshalb ist die Leistung Kaufmanns nicht hoch genug zu veranschlagen, der mit seiner Arbeit ein bisher unerschlossenes Feld der Kirchengeschichte vorstellt. Darin macht er transparent, wie die Stadt Magdeburg in der Mitte des 16. Jahrhunderts weltgeschichtlich ins allseits beachtete Zentrum des öffentlichen Interesses treten konnte und wie zugleich die politischen und theologischen Leistungen der „Herrgotts Kanzlei“ und ihres Magdeburger Umfelds das entscheidende „Scharnier“ zwischen der eigentlichen Reformation Luthers und der Etablierung der lutherischen Konfessionskirche geworden sind.

In einer ersten Annäherung in der Einleitung würdigt Kaufmann die „Kanzlei“ als „protestantischen Erinnerungsort“. „Magdeburgs ‚Herrgotts Kanzlei‘ ist“ trotz oder gerade wegen ihres vorübergehenden Charakters „ein locus memoriae, ein Erinnerungsort des deutschen Protestantismus“, das heißt: Es umgibt sie eine „symbolische Aura“ und damit die „Fähigkeit zum ‚unablässigen Wiederaufflackern ihrer Bedeutungen.“ Das gründet bereits im Selbstverständnis der Protagonisten in der auf ein großes christliches Erbe zurückblickenden ottonischen Elbmetropole (Magdeburg galt aufgrund seiner Gründung durch Otto den Großen als das Klein-Rom Deutschlands). „Im Begriff der ‚Herrgotts Kanzlei‘ ... spricht sich der genuine und unveräußerliche Zusammenhang von evangelischem Glaubensbewußtsein und freier öffentlicher Meinungsäußerung vermittelt des Druckmediums aus“ (2). Die im Magdeburger Asyl versammelten Theologen sahen angesichts der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes gegen den Kaiser und der die reformatorischen Errungenschaften zurückdrängenden Kirchenpolitik aufgrund des Augsburger Interims die Reformation am Ende. Ihr Kampf galt mithin dem Überleben der Reformation Luthers. Als einzige Stadt, in der noch im nennenswerten Umfang unzensurierte Schriften gegen die kaiserliche Religionspolitik erscheinen konnten, als Ort des Widerstands gegen das Interim wie gegen die kompromißbereite Linie der Wittenberger Theologen um Melancthon einerseits und als lange belagerte Stadt, an der die Truppen Moritz' von Sachsen die kaiserliche Politik gegen den Willen der städtischen Obrigkeit und Bevölkerung vollziehen sollten, spielte Magdeburg in diesen Jahren eine einzigartige und über die Grenzen des Luthertums hinausragende exemplarische Rolle. So wurde Magdeburg zu einem „Symbolort religiöser und politischer Freiheit“: „An Magdeburg also entschied sich das Schicksal der Reformation und der politischen Ordnung Europas“ (117f). Zugleich markieren die Aktivitäten der „Herrgotts Kanzlei“ in mehrerer Hinsicht „das Ende der Reformation“, läuteten sie mit ihrem Widerstand gegen die Wittenberger gleichsam den Streit um die rechte Deutung und Repräsentanz der lutherischen Reformation ein. So nimmt es nicht wunder, daß Magdeburg immer wieder zum identitätsstiftenden Symbolort werden konnte (so

auch in der Geschichte der lutherischen Freikirchen, vgl. dazu Luth. Beiträge 8, 2003, S. 263). Kaufmanns Ziel ist es einerseits, die überfällige historische Grundlegung des „Erinnerungsortes“ Magdeburg herauszuarbeiten, andererseits das Phänomen der „Herrgotts Kanzlei“ aus sich selber heraus zu deuten. „Magdeburgs ‚Herrgotts Kanzlei‘ weder als genuine ‚Reformation‘, noch als Meilenstein auf dem Weg zur ‚Orthodoxie‘, sondern als ein frühes Moment der in sich pluralen und als ein Movens der weiter fortschreitenden Pluralisierung der lutherischen Konfessionskultur (...) am Ende der Reformation in den Blick zu nehmen, ist das Anliegen dieses Buches“ (13, Anm. 51).

In seiner zweiten einleitenden Annäherung an die „Herrgotts Kanzlei“ zeichnet Kaufmann den Weg Magdeburgs zur Reformation nach. Magdeburg war Mitte des 16. Jahrhunderts nach Köln die zweitgrößte deutsche Stadt und unterhielt einen Schöffenstuhl für 400 Städte zwischen Elbe und Dnjepr. Aufgrund der Nähe zu Wittenberg konnte hier unter maßgeblicher Mitwirkung Nikolaus von Amsdorfs der früheste Reformationsprozeß in einer Hansestadt einsetzen. Amsdorf – neben Gallus, Flacius und Alber einer der vier „Köpfe“ der „Kanzlei“ – repräsentierte so die theologische Kontinuität zur Wittenberger Reformation, nachdem die „strengen“ Lutheraner den kompromißbereiten „Interimisten“ aus Wittenberg den Rücken gekehrt hatten. Kaufmann zeichnet die politischen Umstände in der Stadt sowie ihr konsequentes bündnispolitisches Verhalten nach. Als quasi-reichsfreie und daher autonome Stadt wurde Magdeburg zum Asyl für zahlreiche Flüchtlinge, zu denen die genannten Theologen als Träger der „Kanzlei“ gehörten, die aufgrund ihres Widerstands gegen das Interim heimatlos geworden waren. Daneben führte das Geschichtsbewußtsein und die Bewährung in zurückliegenden Konflikten zu einer hohen Wehrfähigkeit und Wehrbereitschaft der Stadt.

Der dritte Anlauf Kaufmanns ist medienhistorischer Natur. So wird der publizistische Widerstand gegen die kaiserliche Religionspolitik und die Verteidiger des Interims als die andere Seite des unter schwersten Opfern aufrecht erhaltenen militärischen Widerstands gegen die Belagerung der Stadt erkennbar. Das Zusammenspiel der Theologenzunft, der städtischen Obrigkeit und einer dankbaren Druckindustrie schuf in den Jahren 1548–1552 (also ca. vom Zeitpunkt des Augsburger Interims bis zum Passauer Vertrag nach dem Ende der Belagerung Magdeburgs durch Moritz von Sachsen) eine nie gekannte Menge an Drucken unterschiedlichster literarischer Gattungen. Kaufmann dokumentiert diesen Schriftenkosmos in einem knapp einhundert Seiten umfassenden Anhang. So werden die zahlreichen Veröffentlichungen erstmals bibliographisch erschlossen und damit weiterer Forschung zugänglich gemacht. Zahlreiche Graphiken zur Druckproduktion in Magdeburg und Deutschland im 16. Jahrhundert unterfüttern die Untersuchung mit einer beeindruckenden Datenmenge. Die Massenhaftigkeit und Vielfalt der Druckproduktion war neben der hervorragenden Infrastruktur insbesondere dem Umstand geschuldet, daß sich hier exzellente theologische Köpfe, die sich allesamt als „Wortkämpfer“ für das

Evangelium bewährt hatten, für eine gemeinsame Sache glänzend gegenseitig ergänzten. So wird der publizistische Kampf der Magdeburger als eine bedeutende Auslegungsgestalt lutherischer Theologie ansichtig.

Kaufmann erschließt die Magdeburger Publizistik dann in vier großen Kapiteln. Im ersten Kapitel ordnet er die „Kanzlei“ in ihren historischen Kontext und ihr zeitgenössisches Umfeld ein, stellt Bezüge und Vergleiche zur frühreformatorischen Publizistik her, stellt insbesondere die Rolle Flacius' („Seele und Motor der Herrgotts Kanzlei“) und Amsdorfs dar sowie die Außenwahrnehmung der Kanzlei von seiten der Wittenberger und der „Altgläubigen“. Das zweite Kapitel widmet sich der publizistischen Selbstdarstellung der politischen Führung der Stadt. Hier greifen rechtliche und rechtstheologische Argumentationsmuster für die Begründung des Widerstandes ineinander. Und man spürt, welch innere Kämpfe es gekostet haben muß, einen zwar vielschichtig motivierten, aber doch letztlich wenig opportunistischen und vor allem für die Stadt und ihre Bevölkerung aufopferungsvollen Weg zu gehen. Die Selbstdarstellungen des Rates wurden ergänzt durch die im dritten Kapitel dargelegten Gemeinschaftspublikationen der Magdeburger Prediger, die der Stärkung nach innen (insbesondere nach schweren militärischen Rückschlägen) und der theologischen Legitimation des Widerstandes dienten. Im Mittelpunkt steht hier das Magdeburger Bekenntnis von 1550, dessen biblisch und reformationstheologisch (Dreiständelehre) begründete und in der Folgezeit eminent wirksame Widerstandslehre Kaufmann ausführlich referiert. Nachgerade einen Kosmos an literarischen Formen und inhaltlichen Themen breitet Kaufmann im vierten Kapitel vor dem Leser aus, indem er wiederum ausgewählte Texte vorstellt und analysiert. Neben polemisch-apologetischer Literatur gegen das Interim und theologische Gegner finden sich catechetische Texte, einschließlich Predigten und Lieder, Berichte von Glaubensschicksalen zeitgenössischer und vergangener Zeugen der Wahrheit, Quellentexte Luthers, Melancthons oder anderer Theologen aus der Frühzeit der Reformation, Quellentexte aus der vorreformatorischen Kirchengeschichte, Dokumentationen aktueller gegenreformatorischer Quellen, die das wahre Ausmaß der geplanten Rekatholisierung Deutschlands offenbar machten, sowie die volkspädagogisch hoch wirksamen illustrierten Flugblätter. Der Leser bekommt hier interessante Einführungen in Quellentexte, die bislang einer breiten Öffentlichkeit nicht zugänglich waren. Auch die detaillierten Beschreibungen der Texte und Bilder der im Anhang z.T. großformatig dokumentierten Flugblätter (567–588) machen Kaufmanns Werk zu einem exzellenten kirchengeschichtlichen Studienbuch.

Auf der Grundlage der Analyse der Rahmenbedingungen der Kanzlei sowie seiner Textanalysen entwirft Kaufmann im Schlußkapitel „Umriss der mentalen Welt der ‚Herrgotts Kanzlei‘“. Diese war geprägt von einem apokalyptischen Wirklichkeitshorizont, der einerseits durch die heilsgeschichtliche Hochschätzung der Rolle Luthers, andererseits durch eine unmittelbare Naherwartung bestimmt war. Folge war ein ausgesprochener Bußsinn, hohe Leidensbe-

reitschaft und ein Drängen auf eindeutige Entscheidungen. Dem entsprach ein Selbstverständnis, das sich von Feinden des Evangeliums umgeben sah, gegen die man sich zur Wehr zu setzen hatte. Das betraf neben den „Altgläubigen“ insbesondere die Wittenberger, die das Interim entweder verteidigten oder „beschwiegen“. Charakteristisch für die Magdeburger war die Betonung der Urteilskompetenz und Verantwortung sowohl der Pfarrer als auch des allgemeinen Priestertums angesichts eines unübersehbaren Versagens der Verantwortungsträger im Reich und in der Kirche. So ließ die Krise im Magdeburger Luthertum Pfarrer und Gemeinde enger zusammenwachsen, während sie zugleich die Eigenständigkeit des Pfarrerstandes gegenüber der Obrigkeit vergrößerte. Bibeltheologisch rückten die Worte vom heilsentscheidenden Bekennen sowie die Johannesapokalypse als Deuteschlüssel für die eigene Gegenwart in den Vordergrund. Auch im Selbstverständnis des kaiserlichen Traditionsortes Magdeburg wurzelnde nationale Motive spielten im Kampf gegen Kaiser und Papst eine Rolle. Bei der Beurteilung der – in Magdeburg gar nicht präsenten – Juden legte man wie bei der Beurteilung des Papstes und der Türken deren Stellung zu Christus zugrunde, was zu recht unerfreulichen Äußerungen führte, die sich nicht von den gängigen Urteilen der Zeit unterschieden. Das Geschichtsverständnis war vom Bewußtsein der eigenen Katholizität geprägt, was insbesondere in dem Bemühen zum Ausdruck kam, vorreformatorische Zeugen der Wahrheit zu sammeln und ihre Schriften zu veröffentlichen. Zugleich lebten die Magdeburger in einem intensiven Bewußtsein, Luthers Kampf mit Luthers Mitteln fortzuführen. Das Bemühen um die Veröffentlichung seiner Schriften paßt in dieses Bild.

Kaufmann schließt mit einem Epilog über den historischen Ort der Kanzlei unter Bezugnahme auf die Epochendiskussion über die Reformation. Dabei bemängelt er im aktuellen Streit um Einheit und Vielfalt der Reformation, daß dieser bisher die Jahrhundertmitte übergangen habe. So fordert er, das Epochenbewußtsein der Zeitgenossen müsse Ansatzpunkt einer historischen Epochenrekonstruktion sein. Für die Magdeburger aber war die Reformation nicht der Beginn einer neuen Zeit, sondern das Ende der Geschichte. Der Blick zurück ergibt andererseits: Die „apokalyptischem Denkstil eigene Sensibilität“ gegenüber den Zeichen der Zeit hat in bezug auf die Entstehung der modernen Naturwissenschaften wie der Geschichtswissenschaft, deren Geburtsort Magdeburg wurde, „eine produktive Bedeutung besessen“ (489)! Das gilt ähnlich für die Geschichte des politischen Denkens. Die Verschränkung von religiösem und politischem Identitätskampf machte die Kanzlei zum Grundmuster für die gesellschaftsgeschichtliche Bedeutung der christlichen Religion in der Frühen Neuzeit. Zwar erfolgte die Rettung des Protestantismus, die in Magdeburg ermöglicht wurde, dann im Augsburger Religionsfrieden ganz anders, als die Kanzlisten propagiert hatten. „Mit der rechtlichen Existenzsicherung der Reformation ging ihre historische Epochalisierung unausweichlich einher. So blieb es beim Ende der Reformation als heilsgeschichtlichem und so kam es

zum Aufstieg der Reformation als gedächtniskulturellem Ereignis“ (491f). Für die historische Einordnung des Magdeburger Phänomens gilt daher: „Es ist ein Ort ‚zwischen den Zeiten‘, ein Ort, der nur als ‚Unseres Herrgotts Kanzlei‘ erinnert oder als Wortruine besichtigt werden kann“ (492).

Trotz gelegentlicher ironischer Distanz Kaufmanns zum Gegenstand seiner Untersuchung, die manchmal zu nicht für jeden nachvollziehbaren Vergleichen führt, und trotz seines überbordend-akademischen Sprachduktus trägt sein Werk zu solcher – auch heute heilsamen – Erinnerung der „Herrgotts Kanzlei“ vorbildlich bei, wenn er etwa zusammenfassend schreibt: „Nur dann, wenn die Christenmenschen gleich welchen sozialen und Bildungsstandes ein Bewußtsein der Wahrheit ihres Glaubens entwickelten, so war die Überzeugung der Magdeburger Publizisten, vermochten sie zu ermessen, welche Gefahren im Interim lauerten; nur dann waren sie zu Kampfes- und Leidensbereitschaft zu bewegen. Die Magdeburger Publizisten leisteten auch und vor allem bekenntnistheologische und identitätspolitische Basisarbeit an einer elementar angefochtenen und in ihren religiösen Grundlagen zutiefst erschütterten evangelischen Christenheit. Die Evidenzerfahrung der weltverändernden Macht des gedruckten Wortes wirkte in ihnen nach und lebte in ihnen wieder auf. Die Vielfalt der publizistischen Aktivitäten der ‚Herrgotts Kanzlei‘, die Fülle der Gelehrte wie Ungelehrte gleichermaßen ansprechenden Textformen und Medien, der Gebrauch der lateinischen wie der deutschen Sprache, die immense professionelle Einsatzbereitschaft der Schriftsteller, Drucker, Setzer, Zeichner, Holzschnyder und Buchführer, die beträchtliche persönliche Risiko-, Konflikt- und Opferbereitschaft, die bemerkenswerte literarische, polemische und künstlerische Kreativität, die das Magdeburger Projekt ermöglichten und bestimmten, wären ohne den Glauben, der diese Menschen trug, unverständlich“ (428).

Das Buch enthält einen Fußnotenapparat, der mehr als die Hälfte des Textumfangs im Hauptteil ausmacht. Neben bibliographischen und biographischen Fragen setzt sich Kaufmann darin auch mit Fragen der aktuellen kirchengeschichtlichen Debatten auseinander. So wird z. B. die Anwendung des Begriffs „gnesiolutherisch“ auf die Magdeburger als Anachronismus problematisiert (74–76, Anm. 123). Es ist dem Verfasser gelungen, die Ergebnisse langjähriger Forschung in eine publizistische Form zu bringen, die den Zugang zu einer wenig beachteten und doch gerade für lutherische Theologie zentralen „Kurzepoche“ auf gute Weise erschließt. Denn Kaufmann hat ein Buch vorgelegt, das sich einerseits – sieht man zunächst vom wissenschaftlichen Apparat ab – spannend und zügig lesen läßt und zu dem man andererseits aufgrund der einzigartigen Fülle des in den Anmerkungen und im Anhang ausgebreiteten Materials immer wieder greifen wird.

Armin Wenz

Volker Jung, Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov, Calwer Theologische Monographien, Reihe B, Band 18, Calwer Verlag, Stuttgart 1999, ISBN 3-7668-3633-1, 337 S., 64,- €.

Dieses Buch schließt in Anspielung auf ein spöttisches Diktum Lessings mit den Worten, es gehe nicht darum, „eine Theologie ‚von Calovs Gnaden‘ einzufordern, wohl aber anzuregen, etwas von der Gnade wahrzunehmen, die Kirche und Theologie mit diesem Mann geschenkt war“ (S. 312). Das ist ein überraschendes Ergebnis, wenn man bedenkt, daß es sich bei dem im ostpreußischen Mohrungen geborenen Abraham Calov (1612–1686) um einen der am übelsten beleumundeten großen lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts handelt. Aber gerade für die Wahrnehmung der lutherischen Orthodoxe gilt: Je größer die Unkenntnis, desto größer die Vorurteile. Der hessische Dekan Volker Jung schließt mit dieser Göttinger Dissertation bei Jörg Baur daher nicht nur eine Forschungslücke, sondern räumt zugleich mit den Mythen auf, mit deren Hilfe heutige Theologie und Kirche sich gegen die Väter der lutherischen Kirche selbst immunisiert. Dazu gehört insbesondere das auch unter heutigen „Lutheranern“ beliebte Gerücht vom gesellschaftlich wirkungslosen „obrigkeitshörigen“ Luthertum, das Jung für Calov gleich in der Einleitung mit einem Hinweis auf dessen Widerstand gegen Absolutismus und Unionismus entkräftet. Im Blickpunkt der Arbeit Jungs steht das Schriftverständnis und die Schriftauslegung Calovs, der u. a. Pastor in Danzig und ab 1650 Professor und Generalsuperintendent in Wittenberg war. Jung nimmt so Calovs Zeitzeugen ernst, die ihn als eindrucksvollen Prediger und als „biblischen Theologen“ verehrten. 500 Schriften tragen seinen Namen; seine „Deutsche Bibel“, in der er auch seine hermeneutischen Grundlagen entfaltete, war u. a. im Besitz Johann Sebastian Bachs.

Im Mittelpunkt der Untersuchung Jungs steht Calovs 1672 und 1676 in zwei Bänden erschienene „Biblia Illustrata“, das „bedeutendste gesamtbiblische Kommentarwerk der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts“ (S. 129). Darin setzt Calov sich mit der Exegese des niederländischen Späthumanisten Hugo Grotius auseinander, wobei er sich keineswegs auf eine „Widerlegung der Grotius-Auslegung“ beschränkt, „vielmehr selbst konstruktive Auslegungen der biblischen Texte“ bietet (S. 8). Jung legt seiner Würdigung Calovs dessen Selbstverständnis zugrunde, wonach die gesamte Theologie Schriftauslegung ist. Die Frage, ob und wie dieser Anspruch Calovs eingelöst wird, wird in drei Schritten entfaltet.

1. Zuerst zeichnet Jung Calovs hermeneutischen Ansatz ein in die Geschichte der Hermeneutik, also der Prinzipien der Bibelauslegung, wie sie nach Luther insbesondere von Matthias Flacius, Johann Gerhard, Wolfgang Franz, Salomon Glass und Johann Konrad Dannhauer entfaltet worden sind. Aufgrund dieses gelungenen Überblicks über die wichtigsten Vertreter lutherischer Her-

meneutik kann Jung herausarbeiten, wo Calov an seine Vorgänger und Zeitgenossen anknüpft und wo er eigene Wege geht. Im Mittelpunkt stehen dabei die hermeneutischen Regeln, auf die Jung auch im zweiten und dritten Teil immer wieder zurückkommt. Schon diese Regeln in der Ausführlichkeit und doch auch einer gewissen Variabilität bei den verschiedenen Theologen vor Augen geführt zu bekommen, macht Jungs Arbeit zu einem wertvollen hermeneutischen Handbuch. Neben der Lokalisierung der theologischen Schriftauslegung in *meditatio* (tägliche, intensive Lesung der biblischen Bücher, vergleichbar mit dem Schürfen nach Bodenschätzen), *oratio* (Bitte um den Heiligen Geist, Leben im Gottesdienst) und *tentatio* (Bewährung und Wachstum des Glaubens in den Herausforderungen des Lebens) beeindruckt insbesondere die Penetranz, mit der die lutherischen Ausleger weithin darauf bestehen, daß der Schriftsinn nicht in die Schrift hineinzutragen, sondern aus dieser zu ermitteln sei. Dies bleibt freilich kein bloßes Postulat, sondern wird umgesetzt durch intensive Kontextanalysen auch der einzelnen biblischen Bücher, durch das Heranziehen der sachlichen Parallelen und durch Beachtung des christologischen Gesamtsinnes (Skopus) der Heiligen Schrift. So tritt die Schrift vor Augen als mannigfaltig differenzierte Einheit (Gesetz/Evangelium; AT/NT; Verheißung/Erfüllung; Typ/Anti-Typ), nicht als Speicher abrufbarer Informationen, sondern als vielfältige Anrede Gottes an den Menschen. Jung kann zeigen, daß insbesondere der Maßstab der *analogia fidei* gerade nicht das Messen der Schrift an einer von außen herangetragenen Norm, sondern die Wahrnehmung des christologischen Gesamtzusammenhangs der Schrift meint, der bei der Auslegung jeder Einzelstelle berücksichtigt werden muß. Das Ziel der Schriftauslegung ist entsprechend stets die heilsame Lehre und die Widerlegung des heilsschädlichen Irrtums. Die Schrift soll – das ist der Zweck aller Theologie – in die Gesamtheit des Lebens hineinwirken.

Ähnlich wie Flacius streicht Calov die defizitäre hermeneutische Grundsituation des Menschen heraus (Der natürliche Mensch versteht nichts vom Geist Gottes ...). So muß die Relation von Schriftklarheit und Erleuchtung des Auslegers geklärt werden. Dabei hält Calov fest, daß bei aller Unberechenbarkeit des Geistwirkens die Erleuchtung nur vom äußeren Bibelwort ausgehen kann, was den Ausleger wiederum ins Gebet um Erleuchtung treibt. Denn die Schrift ist in dem Geist auszulegen, der sie hervorgebracht hat. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Rahtmann, der die These vertritt, die Schrift an sich sei tot und bedürfe eines von außen in sie hineintragenden Lichtes, führt Calov die lutherische Hermeneutik einer weiteren Klärung zu, wenn er die Effizienz der Schrift auch *ante et extra usum* (vor und außerhalb ihres Gebrauches) festschreibt. Was für Rahtmann ein „magisches“ Verständnis darstellt, ist für Calov eine soteriologische Notwendigkeit, die freilich aus der Schrift selber hervorgeht: So wie das Brot Sättigungskraft besitzt unabhängig davon, ob es gegessen wird, so auch die Schrift. Die Einheit von Wort und Geist darf nicht aufgelöst werden. Die göttliche Kraft kommt der Schrift nicht von außen (und damit

durch den Ausleger!) zu, sondern ist ihr innerlich zueigen. Die Schrift ist daher nicht nur der objektiv darstellende Kanon, sondern auch eine effektive Kraft; sie hat mithin sakramentalen Charakter! Jung arbeitet überzeugend die theologische Notwendigkeit der „*efficacia ante et extra usum*“ heraus (gerade dieser Lehrsatz gehört heute zu den am meisten verpönten). Denn wird die Wirksamkeit der Schrift zum Heil geleugnet, so kommt es notwendigerweise in der Rechtfertigung (im Schriftverstehen, das mit der Rechtfertigung identisch ist) zu einem Synergismus, zu einem aktiven Mitwirken des Menschen: Mit dem „*sola scriptura*“ fällt das „*sola gratia*“. Doch die Bedeutung von Calovs Satz geht noch weiter, wird dadurch doch eine erkenntnistheoretische Position abgewehrt, die Erkenntnis nur aktiv denken kann. In Rahtmanns Ansatz ist nach Jung ähnlich wie bei Dannhauer die spätere pietistische Hermeneutik vorgezeichnet. Denn auch Dannhauer sieht den Schriftbuchstaben als „tot“ an und meint, die Exegese habe den Autor von den Toten zu erwecken. Dagegen hält Calov in Luthers Nachfolge fest, daß die Schrift selbst Subjekt ihrer Auslegung ist.

Von Glass wiederum unterscheidet Calov, daß er die Unterscheidung von *sensus literalis* und *sensus mysticus* zurückweist. Der *sensus literalis* ist aufgrund der soteriologischen Aussageabsicht eindeutig. Ein (immer hypothetisches) Hintergehen des vorliegenden Textes wird daher abgelehnt. Doch auch gegenüber Flacius und Johann Gerhard vollzieht Calov eine wichtige Korrektur in der Abwendung von der platonisch-augustinischen Signifikationshermeneutik und der Hinwendung zu Aristoteles, dessen Sprachphilosophie aus Calovs Sicht der Bibel eher gerecht wird, da die Worte nicht nur als „Zeichen“ gesehen werden, die auf eine hinter ihnen liegende Sache deuten, sondern als Ausdruck der Sache selbst. Das Verständnis der Schrift fällt daher für Calov in eins mit dem Verständnis der „Heilstatsachen“ (*res sacrae*). Das Wort hat keinen Verweischarakter, sondern eignet die Sache, den Glauben an Christus, selber zu.

2. Nach dieser theologiegeschichtlichen Einordnung folgt im zweiten Hauptteil eine Untersuchung der Schriftauslegung Calovs selbst, mithin die Überprüfung, ob er seinen hermeneutischen Regeln in seiner Exegese gerecht wird. Jung beschreibt zunächst den Charakter des Gesamtwerkes der *Biblia Illustrata*, in dem Calov vor seiner eigenen Auslegung jeweils die Auslegung des Hugo Grotius breit zitiert. Dabei lassen sich schon formal tiefgreifende Unterschiede feststellen. So bietet Calov zu jedem biblischen Buch ausführliche Gliederungen und macht so deutlich, daß die Kontextorientierung der Einzelversauslegung zugrunde liegt. Jung untersucht dann exemplarisch Calovs Auslegung von Röm 8,28–30; Mt 5,1–12, Ps 2; Gen 3,15 und Hebr 8 und konfrontiert diese mit der Auslegung des Grotius, um so die theologischen und hermeneutischen Differenzpunkte herauszustellen. Charakteristisch ist, daß Grotius immer wieder die Inhalte rationalisiert und moralisiert, während Calov unter Einbeziehung des näheren und des gesamtbiblischen Kontextes die Inhalte in die biblische Soteriologie bzw. Eschatologie eingezeichnet sieht. So geht es etwa in Röm 8,28–30 nicht um Christus als Vorbild (*exemplum*) wie bei Gro-

tius, sondern um unsere von ihm selbst gewirkte Teilhabe an ihm (Christus als sacramentum). Die Seligpreisungen wiederum, die Grotius auf menschliche Tugenden deutet, dürfen nach Calov nicht als „moralia“, sondern als „supernaturalia“ verstanden werden. Wo Grotius den von Gott geforderten Gehorsam herausstreicht, weist Calov auf Christus und den Glauben, in dem die Zusagen Wirklichkeit werden. Wie fällt das Urteil zu diesem Streit aus heutiger Sicht aus? Jung zeigt, wie aktuell die Auseinandersetzung Calovs mit Grotius ist, wenn er darauf hinweist, daß Georg Strecker mit seinem Bergpredigtkommentar bei Grotius steht, während Leonhard Goppelt in die Richtung der Calovschen Auslegung weist.

Der Dissens verstärkt sich noch in der Auslegung der alttestamentlichen Stellen. Gerade hier folgen ja die meisten zeitgenössischen Vertreter der „historisch-kritischen“ Exegese Grotius' in der Ablehnung eines christologischen Sinnes des Alten Testaments. Jung freilich kann zeigen, wie Calov seine christologische Deutung von Psalm 2 nicht aufgrund seiner „Dogmatik“, sondern aufgrund des Textes selbst erhebt, der so exklusiv und universal spricht, daß er im gesamtbiblischen Kontext nur auf Christus gedeutet werden kann. Immer wieder besteht Jung darauf, daß Calov tatsächlich seine Auslegung aus den jeweiligen Schriftstellen erhebt. Die Differenz zu Grotius besteht also nicht darin, daß Calov das jeweils Besondere der konkreten Schriftstelle nicht zu würdigen in der Lage wäre, sondern darin, daß er den biblischen Zusammenhang stets beachtet. So erscheint auch Calovs christologische Deutung von Gen 3,15, dem „Protevangeliem“, „aus heutiger Sicht ausgesprochen befremdlich“, und doch urteilt Jung nach seiner Analyse der text- und kontextgemäßen Auslegung Calovs: „Keinesfalls wird man jedoch sagen dürfen, die ‚Eintragungen‘ seien willkürlich“ (S. 198).

Calov bleibt also seinen hermeneutischen Kriterien treu. Seine Schriftauslegung ist nichts anderes als der Nachvollzug der Selbstausslegung der Heiligen Schrift. Jung bescheinigt Calovs Exegesen daher, sie seien „textgemäß“: „Man wird Calovs hermeneutischen Anspruch und seiner Exegese nicht gerecht, wenn man ihm Eintragung ‚dogmatischer‘ Inhalte in die biblischen Texte vorwirft“ (S. 223).

Dem gegenüber finden sich bei Grotius erste historisch-kritische Ansätze. So kann er die innerbiblischen Parallelen gegenüber außerbiblischen Stellen zurückstellen. Er teilt die dogmatische Voraussetzung Calovs von der theologischen Einheit der Schrift nicht. Das heißt aber nun nach Jung gerade nicht, daß die Exegese des Grotius „undogmatisch“ ist; vielmehr wird bei ihm wie dann auch bei Spinoza ein neuer Begriff des Ganzen leitend. Damit aber verschiebt sich in der humanistischen Hermeneutik der Aufklärung das Verhältnis von Text und Ausleger: Nicht mehr der Text ist Subjekt der Auslegung, sondern der vernünftige Ausleger trägt sein natürliches Licht in die Schrift hinein: Er entscheidet über die Relevanz der Texte. Geschichtlich hat dieser Ansatz dann im

Zwilling der historisch-kritischen und der pietistischen Hermeneutik den Sieg davongetragen.

3. Das hält Jung freilich nicht davon ab, im 3. Hauptteil unter der Überschrift „Exegese und Systematische Theologie“ nach der Berechtigung des Calovschen Ansatzes und damit der klassischen lutherischen Hermeneutik zu fragen. Noch einmal faßt er die Vorzüge der Calovschen Hermeneutik zusammen und verteidigt Calov gegen den Vorwurf, sein Schriftgebrauch sei dogmatisch überfremdet. Die Exegese ist bei Calov gerade nicht nur eine Hilfsdisziplin, sondern sie arbeitet die zentralen Inhalte heraus, die die Dogmatik dann lediglich für die Unterweisung aufbereitet. Kritische Fragen wirft freilich nach Jung der extensive Gebrauch der aristotelischen Metaphysik in der systematischen Darlegung der christlichen Lehrartikel auf. So kommt es, wie Jung anhand der Untersuchung der Prinzipienlehre (Prolegomena) in Calovs Dogmatik (*Systema locorum theologicorum*) aufzeigt, nicht nur zu einer problematischen Intellektualisierung, sondern auch zu unnötigen Überspitzungen etwa in der Behauptung der Inspiration der später als nicht ursprünglich erwiesenen hebräischen Vokalzeichen oder in der Auseinandersetzung Calovs mit dem kopernikanischen Weltbild. Dennoch sieht Jung auch in Calovs Dogmatik zahlreiche hilfreiche Wegweisungen. Wichtig ist insbesondere der Hinweis darauf, daß die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift und der Schrift als *principium cognoscendi* bei Calov durchweg eine soteriologische Intention hat und an der Alleinwirksamkeit Gottes im Schriftverstehen festhalten will, so daß die – nicht irrtumslose – Vernunft des Menschen nicht zum Maßstab werden darf, der über die Schrift urteilt. So kommt Jung zu einem zwiespältigen Urteil: Einerseits hält er fest, daß Calov seinem hermeneutischen Anspruch auch in der Dogmatik treu bleibt; andererseits kommt es zu „problematischen Theoretisierungen und Vergegenständlichungen, die der Dynamik des an der Schrift orientierten soteriologischen Ansatzes schwerlich entsprechen“ (S. 309).

Kann man hier folgen, so müssen doch zu Jungs Schlußwort einige Fragen gestellt werden. Jung konfrontiert Calov abschließend mit der „historisch-kritischen Sicht“, in der die „zentrale Vorgabe“ Calovs, „daß die Schrift ein Ganzes ist und eine Sinn-Einheit bildet“, als „unvertretbar“ erscheint (S. 311). Freilich lag nun nach Jung der Zusammenbruch der lutherischen Dogmatik (unter den Angriffen des Pietismus und der Aufklärung) nicht an der Vorstellung der Schrifteinheit, sondern an ihrer „gegenständlichen Fixierung“, „durch die ausgebildete Inspirationslehre und die Lehre von den Glaubensartikeln“ (ebd.). So sei der exegetischen und theologischen Auseinandersetzung der Boden entzogen worden. Doch zuvor zeigt Jung schön und überzeugend, daß Calov eben diese – vermeintlich nun unmögliche – exegetische und theologische Auseinandersetzung mit Grotius sehr wohl führt. Den Weg, den Jung selber weist, nämlich mit Hilfe der differenzierten Wahrnehmung der biblischen Texte und der hermeneutischen Lehre vom Skopus die Auseinandersetzung auf der Ebene der *res Scripturae* zu führen, ist Calov doch selbst in der Auseinandersetzung

mit Grotius gegangen, dem er gerade nicht sozusagen statisch die Inspirationslehre entgegenstellt, sondern dessen konkrete Auslegung er am konkreten Text als nicht schriftgemäß überführte.

So stellt sich die Frage, ob das „Kritikwürdige“ an der Hermeneutik der lutherischen Orthodoxie tatsächlich schon herausgearbeitet ist. Der Maßstab hierfür kann nicht der historisch-kritische Ansatz sein, sofern dieser mit dem Verzicht auf das soteriologisch begründete Prinzip der Schrifteinheit (die in der Subjektivität und Autorschaft des dreieinigen Gottes gründet) verbunden ist. Der Systemwille der Orthodoxen, wie er sich z. B. auch in den „Evangelienharmonien“ zeigt, birgt zweifellos die Gefahr der Verfestigung dessen, was biblisch ein dynamisches, aber nichtsdestotrotz „objektives“, uns vorgegebenes Geschehen bleibt. Daß der kritische Impuls sich nicht nur gegen die Väter, sondern auch gegen die zeitgenössischen Dogmen richten muß, verschweigt Jung freilich nicht, wenn er einer ausschließlich historisch-kritischen Exegese „religiöse Irrelevanz“ vorwirft (S. 311) und festhält, der Zusammenhang des Schriftganzen dürfe um des Heils willen (Soteriologie) nicht ausgeblendet werden. Das heißt nach Jung für die heutige Schriftauslegung: Sie darf nicht über den Text verfügen, sondern muß diesen über sich verfügen lassen; die Situation des Auslegers ist die des soteriologisch und hamartiologisch begründeten „Unverständnisses“, die bedacht werden muß.

Jung drückt sich zurückhaltend aus, wenn er meint, trotz nötiger Kritik enthalte Calovs Ansatz „Angebote, die durchaus auch heute noch wegweisend sein können“ (S. 311). Insbesondere der Vergleich der Auslegung Calovs mit der Auslegung des Grotius bestätigt diese Aussage. Denn die an den Texten aufbrechenden sachlich-theologischen Konfliktlinien lassen sich durchweg auch in heutiger Theologie und Schriftauslegung erkennen. So entsprechen etwa die modernen Bibelübersetzungen mit ihrer Moralisierung und Formalisierung eindeutig der humanistischen Hermeneutik eines Grotius, während die Lutherbibel dem Charakter der Schrift als Wort und lebendige Anrede Gottes sowie dem gesamtbiblischen Zusammenhang am besten gerecht wird. Nicht nur hinsichtlich dieses Themas erweist sich Jungs Untersuchung als überaus wertvoll. Sie ist sehr flüssig und spannend zu lesen. Die zahlreichen lateinischen Zitate sind durchweg in die Anmerkungen gesetzt, so daß sie den Lesefluß nicht hindern, das Tieferbohren aber ermöglichen. Wer sich heute als lutherischer Theologe mit Fragen der Hermeneutik beschäftigt, sollte an den reichen Einsichten dieses Buches nicht vorübergehen. Alles in allem: Ein wertvolles Buch, dem viele aufmerksame Leser zu wünschen sind.

Armin Wenz

Gerhard Scheidhauer, Das Recht der Liturgie. Zum Liturgie- und Rechtsbegriff des evangelischen *ius liturgicum*, Theos Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse Band 49, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2001, ISBN 3-8300-0402-8, 332 S., 85,90 €.

Bei den zahlreichen Versuchen in den Gemeinden angeblich zeitgemäßere Gottesdienstformen zu basteln oder einen privaten „Locker-vom-Hocker-Gottesdienst“ zu servieren, erinnert sich kaum ein Pfarrer daran, daß es ein *ius liturgicum* gibt, nachdem auch er sich zu richten habe, und die meisten Gemeindeglieder mögen nicht einmal wissen, daß es so etwas überhaupt gibt, geschweige denn, wie damit umzugehen ist. Und wenn schon! In einem Sonntagsblättchen meiner Gemeinde lese ich gerade den simplifizierenden und damit auch falschen Satz: „Unsere Kirchenordnung sieht vor, daß das liturgische Recht bei der Gemeinde liegt ...“ So einfach ist das nicht, was schon der Laie daran erkennen kann, daß Gottesdienstordnungen, Gesangbücher, Agenden usw. gerade nicht von Gemeinden beschlossen werden. Die vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz als Dissertation angenommene Arbeit gehört als unabdingbares Handwerkzeug in die Hände derer, die sich, meist unzureichend gerüstet, mit Fragen um die Liturgie herum beschäftigen.

Kein Leser dieses Buches sollte die *Grundlegung* (15–73) überschlagen, in der Voraussetzungen geklärt werden, ehe denn vollmundig tönend das *ius liturgicum* in die Debatte geworfen und damit allerlei Willkürlichkeiten begründet werden sollen. Es kommt darauf an, wie das *ius liturgicum* letztlich zu verstehen ist und was liturgisch, künstlerisch und rechtlich dem jeweils zugeordnet werden kann. Der kultische Raum, die kultische Form, das Bekenntnis der Kirche und die Ordnung auch als Ausdruck gegenseitiger Liebe bestimmen das *ius liturgicum*. Infolgedessen sind auch Charakter, Inhalt und Verbindlichkeit des *ius liturgicum* (53ff) aus liturgiegeschichtlicher, positiv kirchenrechtlicher, bekenntnisrechtlicher und damit auch dogmatischer Sicht einzuordnen. Der Agendenstreit der „Altlutheraner“ gegen die unierte königlich-preußische Agenda im 19. Jahrhundert läßt etwas davon ahnen, daß das liturgische Recht, von wem es auch immer gesetzt wird, nicht *eo ipso* Recht sein kann. Schrift und Bekenntnis sind auch hier vorgeordnet, die Verbindlichkeit von daher zu bestimmen (57ff), die Gesetzgebungsgremien des liturgischen Rechts zu stafeln. Angeblich demokratisch mehrheitliche Abstimmungen sind nicht in jedem Fall geeignet und angemessen, ganz gleich welche gesamtkirchliche oder gemeindliche Organe dafür in Anspruch genommen werden.

Der *erste Teil* behandelt die liturgische Ordnung und die materialen Prinzipien des liturgischen Rechts in den Gottesdienstordnungen Luthers und den einschlägigen Stellen der Augsburgischen Konfession und ihrer Apologie. Luthers liturgische Gestaltungs- und Ordnungsprinzipien stehen unter dem Primat von liturgischem Wort und Sakrament (79), nachzuprüfen in seiner Formula Missae und der Deutschen Messe. „Das evangelische Kirchenrecht der Gegen-

wart, zumal wenn es sich dem bekennenden Kirchenrecht verpflichtet weiß, rezipiert CA und APOL¹ im selben Modus wie die Dogmatik“ (93). Die oft in diesem Zusammenhang bemühten „theologischen Prinzipien Liebe und Freiheit können als liturgisch-rechtliche Formen nicht in Anspruch genommen werden, wie dies in heutigen Gottesdienstordnungen und Agenden geschieht“ (90). Auch das Argument der Einheitlichkeit ist nicht besonders dem liturgischen Bereich vorbehalten. Es gehört zum Wesen *jeder* rechtlichen Ordnung. Der Autor des Buches bespricht hier auch die Ritenkritik, soweit sie in den lutherischen Bekenntnisschriften berührt wird, die katechetischen, pädagogischen und politischen Funktionen und die Zuordnungsprobleme, die daraus entstehen (129). Schließlich wird dieser Teil abgeschlossen, in dem das ministerium als liturgisches öffentlich-rechtliches Amt einbezogen wird (138). Liturgisches Recht in der Reformationszeit: das sind Riten, Zeremonien, Traditionen und nicht additive, auch auswechselbare Einzelgesetze und -ordnungen (183).

Im *zweiten Teil* geht es um „die Liturgie unter dem Primat der Adiaphora“ zunächst bei Luther und Melanchthon, die ja bekanntlich teilweise unterschiedliche Positionen einnahmen. „Nach Luther kann es für den Glaubenden keine Adiaphora geben, weil im Glauben an das Heilswerk Christi ... sich alle qualitativen Unterschiede in den äußeren Werken des Menschen“ einebnen (222). „Melanchthon dagegen verortet sie in der vernunftbestimmten Wahlfreiheit des Menschen.“ Damit können natürlich auch „fremde Mächte“ einen Zugriff beanspruchen. „Luther richtet in Anerkennung der Notwendigkeit von Kirchenordnungen den adiaphorischen Zeremonien gegenüber drei Schranken auf, ohne ihre rechtliche Autonomie im Grundsatz in Frage zu stellen: Sie dürfen nicht mit Gottes Gebot verwechselt werden, die Gewissen nicht verletzen und nicht werkverdienstlich gebraucht werden ... Nur die mit der Lehre zu vereinbarenden Adiaphora können in die Kirchenordnung aufgenommen werden“ (223).

Damit ist der Übergang zum *dritten Teil* gegeben, der liturgie- und kirchengeschichtlich in die adiaphoristischen Streitigkeiten führt, die nach Luthers Tod in den Zeiten des Interim eine wichtige Rolle in der Klärung des Bekenntnisses gespielt haben. Flacius ging es darum, die Adiaphora unter dem Primat des Bekenntnisses einzuordnen (226). Nach Darstellung des historischen und inhaltlichen Ablaufs des adiaphoristischen Streits mündet schließlich alles in die Bekenntnisaussagen der Konkordienformel ein und ist damit ein Stück Weiterentwicklung auf dem Hintergrund der Confessio Augustana und ihrer Apologie. „Die Ordnung der Konfessionskirche und ihres Gottesdienstes erhält in Gestalt der wahren Adiaphora Bekenntnisstatus. Aus Bekenntnisgründen kann die Ordnung der jungen Konfessionskirche nicht zur Disposition gestellt werden“ (310). Wesentlich dabei ist auch das lutherische Verständnis des Bekenntnisses an sich.

1 CA = Confessio Augustana und APOL = Apologie der CA. Die beiden wichtigen luth. Bekenntnisschriften, die von Philipp Melanchthon verfaßt wurden.

Das Werk schließt mit einem Ausblick auf den heutigen Umgang mit dem *ius liturgicum*, wobei der wissenschaftliche Rahmen nicht verlassen wird. Einfache oder gar platte Lösungen der Probleme werden nicht geboten, so daß Eigenarbeit an den Themen notwendig bleibt. Manche Wertung mag auf den Hintergrund einer bewußt bekenntnisgebundenen Kirche, wie zum Beispiel der SELK, gelegentlich etwas anders aussehen, im Allgemeinen trifft sie aber sicher bald auch hier zu, da manches im liturgischen Bereich einbricht. Und so bleibt nur die dringliche Empfehlung, dieses Buch zu studieren und meine Ermutigung zur allseitigen richtigen Beachtung des *ius liturgicum*.

Johannes Junker

Peter Maser / Holger Schjørring (Hg),

A. Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2002, ISBN 3-87513-136-3, 328 S., 29,- €.

B. Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2003, ISBN 3-87513-140-1, 210 S., 24,- €.

Dr. Peter Maser, Professor für Kirchengeschichte und Direktor des Ostkirchlichen-Instituts der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Dr. Jens Holger Schjørring, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Aarhus in Dänemark, zeichnen als Herausgeber der beiden Taschenbücher mit je 11 Aufsätzen – drei in englisch – verschiedener Autoren, die als Referate vor mittel- und osteuropäischen Forschern, Wissenschaftlern und Kirchenvertretern gehalten wurden.

Wenn damit in dankenswerter Weise unsere Kenntnis dieser beiden kirchengeschichtlichen Phasen mancher Kirchen vertieft werden kann, gilt im Prinzip natürlich auch weiterhin das im Vorwort (B-S. 7) gesagte: „Noch immer wissen wir viel zu wenig von den Hoffnungen und Ängsten, den Chancen und tatsächlich realisierten Möglichkeiten, den schuldbeladenen Verflechtungen und dem mutigen Widerstand, die die Vergangenheit und Zukunft dieser Kirchen bestimmen“. So viele unterschiedliche Referenten aus vielen Ländern (Estland, Rußland, Polen, Tschechien, Ungarn, Rumänien, Finnland, Norwegen, der ehemaligen DDR usw.) und damit aus ganz unterschiedlichen Kulturregionen können ja immer nur aus ihren eigenen Erlebnishorizonten berichten. Der Nachbar kann kaum wahrgenommen werden. Globalere Zusammenschau ist schwer und selten. In den zu rezensierenden Büchern wird dieses auch versucht, zum Beispiel von Erzbischof Prof. D. Dr. Georg Kretschmar, von der ELKRAS („Maßstäbe für das Verstehen der Geschichte der Kirche: Versuch einer Bilanz“ A-S. 321ff) oder Dr. Riho Altnurme aus Estland („Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in Estland, Lettland und Litauen“ B-S. 63ff) oder auch der Tagungsbericht von Gertraud Grünzinger („Protestantische Kirchen in Zentral- und Osteuropa unter kommunistischer

Herrschaft“ B-S. 11ff). Aber es bleibt unbefriedigend. Zwar umgeht Altnurme nicht die Auseinandersetzungen in Lettland um Erzbischof Vanags und die Frage der Frauenordination, die er in Zusammenhang sieht mit dem zunehmenden Einfluß der Missouri-Synode (B-S. 72), aber die Verbindungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Ingrien in Rußland und den estnischen Lutheranern gerade in dieser Phase werden nicht genannt (vgl. J. Junker/R. Arkkila: „Nacht und neuer Morgen“, S. 47f, 27 u.a.). Auch Kretschmar erwähnt nicht die außerhalb der ELKRAS existierenden lutherischen Kirchen etwa in Ingrien, Belarus und der Ukraine, ganz zu schweigen von den kleinen Kirchen und Gruppen, die von der Wisconsin-Synode in den USA und der Evangelisch-lutherischen Freikirche aufgebaut werden. Hier wünschten wir uns größere ökumenische Weite gegenüber den anderen Brüdern, die eben nicht unsere heutigen „westlichen“ Häresien teilen können, oder die herrschende ökumenische Praxis des ÖRK in Frage stellen oder ablehnen.

Diese kritische Zwischenbemerkung aber mindert keinesfalls weder die Bemühungen um solch hochkarätige Tagungen osteuropäischer Vertreter noch die Veröffentlichungen ihrer Erfahrungen, Einschätzungen oder Wertungen. Auch weitere Sammelbände dieser Art sollten wir zur Kenntnis nehmen in der Hoffnung, daß das Wissen um die Vorgänge in diesen so geschundenen Kirchen auch uns in der uns eigenen Armut bereichert.

Johannes Junker

Friedrich-August von Metzsch, Bild und Botschaft II. Bibliche Geschichten auf Bildern der Alten Pinakothek München, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2004, ISBN 3-7954-1638-8, 96 S., 12,90 €.

Zwei Jahre nach dem ersten Band „Bild und Botschaft“ (Siehe Rezension in LUTH. BEITR. 2/2003, S. 134 f) liegt nun der bereits angekündigte Nachfolgeband vor, wiederum eine Frucht der in der Alten Pinakothek beliebten Vortragsreihe „Biblische Bildbetrachtungen“. Gleich ausgestattet gelten im Ganzen die gleichen Empfehlungen wie damals: Dreiunddreißig Bilder und Bildausschnitte von Gemälden großer Meister (z.B. von Rembrandt, Rubens, Brueghel, Raphael, Fra Angelico, Holbein, Lochner usw.) geordnet nach dem Kanon der Bibel, von Hagar bis zum Seher Johannes in der Offenbarung. Das Büchlein ist wiederum ausgestattet als ein besonderer Typ des Museumskatalogs, in dem auch angegeben wird, wo denn die Originale in der Pinakothek zu finden sind.

Die Texte sollen wiederum dem Betrachter – neben den ausgedruckten Schriftstellen – dazu helfen, die biblischen Bezüge zu erkennen und die biblische Botschaft aufzuzeigen. Jeweils drei Textabschnitte dienen dazu:

1. Gleichsam als Einleitung wird vom biblischen Text her, durch eine allgemeinverständliche Exegese der Bildbezug und Zusammenhang hergestellt.

2. Unter der Überschrift „Das Bild“ geht es um eine Beschreibung all dessen, was der Maler alles in seinem Bild untergebracht hat und im
3. Abschnitt „Die Botschaft“ wird der Versuch gemacht, uns heute die in Bibeltext und Bild aufgezeigte Botschaft nahezubringen.

Das ist eine nachahmenswerte Gestaltung dessen, was gemeinhin bei geeigneten Gemeindeveranstaltungen als „Bildmeditation“ gebraucht wird, allerdings eben auf der einen Seite zwar allgemeinverständlich dargeboten, auf der anderen Seite aber auch kunsthistorisch qualifiziert, eine Verbindung, die für solche Bildmeditationen als erstrebenswert erachtet werden sollte.

Rein praktisch ließen sich Dias oder Farbfolien von den jeweils ausgewählten Gemälden und die abgedruckten Texte verwenden, wenn sie in jeder Hinsicht auch veränderbar und dem jeweiligen Rahmen anpaßbar wären. Im Vorwort des Herausgebers wird schon ein beabsichtigter dritter Band angekündigt, „der sich der Apostelgeschichte und den Glaubensverkündern bis zu den Kirchenvätern widmen soll“. Ich bin schon heute darauf gespannt.

Johannes Junker

Mahmoud Zibawi, Koptische Kunst. Das christliche Ägypten von der Spätantike bis zur Gegenwart, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2004, ISBN 3-7954-1562-4, 240 S., 69,- €.

Nach dem hier in dieser Zeitschrift erschienenen Kurzportrait der Koptisch-Orthodoxen Kirche, LUTH.BEITR. 4/2001, S. 264 ff, ist das Buch über die koptische Kunst nicht nur eine schöne Ergänzung. Der Autor, geboren 1962 in Beirut, selbst talentierter Maler, ist Experte für die Kunst und Kultur des christlichen Orients und promovierte an der Sorbonne in Paris. Die Texte wurden aus dem Französischen von Karl Pichler übersetzt.

Texte und Bilder sind aufgeteilt in vier Hauptabschnitte: Die ersten frühen christlichen Jahrhunderte, das frühe Mittelalter der koptisch-byzantinischen Kunst, die koptisch-arabische Kunst und die osmanische Epoche bis zur Gegenwart. Das Werk umfaßt schwerpunktmäßig die Werke der Wandmalerei und der ihr eigenen Ikonographie. Das bedeutet natürlich, daß ein großer Teil des einst Geschaffenen leider beschädigt ist oder auch so verdorben, daß es überhaupt nicht mehr dokumentiert werden kann. Dennoch ist das immer noch Erhaltene beeindruckend.

Die Einflüsse auf die koptische Kunst aus den frühchristlichen Jahrhunderten durch die griechisch-römischen Antike und später durch Byzanz, die man erahnen zu können glaubt, wiesen jedoch bereits hier auch ägyptische Eigenständigkeiten auf, ist doch das koptische Alexandria neben Rom zunächst die bedeutendste Hauptstadt der Christenheit gewesen, bevor Byzanz diese Stelle einnahm.

Besonders interessant ist jedoch die Beeinflussung der koptischen Kunst durch den Islam. Dabei ist zu bedenken, daß die koptische Kirche während der

islamischen Vorherrschaft nicht nur die bekannten Verfolgungszeiten auszuhalten hatte. Es gab auch lange Perioden gegenseitiger Achtung, während derer sogar koptische Künstler Moscheen ausstatteten. Diese künstlerisch reiche Epoche ist allein schon von daher erstaunlich, als ja dem Islam als einer bilderfeindlichen Religion fälschlicherweise auch Kunstfeindlichkeit nachgesagt wird, die sich durch Extremisten gelegentlich bis heute austobt. Für Islamforscher von heute wäre es um der Objektivität willen auch heilsam, sein historisches Verhältnis zur koptischen Kirche einzubeziehen.

Dieser Kunstband, wieder in der bewährten guten Bildwiedergabe, ist ein besonderes Geschenk für Liebhaber. Schade ist ein bißchen, daß der Autor auf dem Hintergrund seines eigenen Berufes als Maler die Freskenmalerei so vorzieht. Eigentlich möchte man auch mehr von den Skulpturen kennen lernen, soweit sie noch vorhanden sind. Die auf den Seiten 14 und 32ff gezeigten Beispiele und einige Titel in der angefügten Bibliographie lassen vermuten, daß es da für den kunstinteressierten Laien noch manche Entdeckung geben könnte. Im übrigen stellt sich auch hier wieder heraus, daß auf dem Hintergrund der christlichen Kunst auch die Theologie einer Kirche wieder lebendig wird.

Johannes Junker

Klaus Schwarzwäller, Von der Kanzel. Ein nachdenkliches Brevier für alle, die predigen, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2003, ISBN 3-631-52125-1, 111 S., 14,80 €.

„Ein nachdenkliches Brevier für alle, die predigen“ lautet der Untertitel dieses Bändchens, der durch den Zusatz „...und für alle, die Predigten hören“ passend ergänzt werden könnte.

Klaus Schwarzwäller, von 1972 bis 2000 Professor für Systematische Theologie an der Universität Göttingen mit den Schwerpunktthemen „Theologie Martin Luthers“ und „Ekklesiologie“¹, stellt die Predigt in zwei grundsätzliche Zusammenhänge:

1. „Mit der Predigt steht und fällt die Kirche, und mit der Kirche steht und fällt die Predigt, beide uneingeschränkt und beide ganz und gar“ (S. 5).

Aus dem kirchlichen, und das heißt: dem *gottesdienstlichen* Zusammenhang, in dem die Predigt „uneingeschränkt und ganz und gar“ zu verstehen ist, folgt

2. „Die Predigt ist also ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes und ein Schwerpunkt in seinem Verlauf“ (S. 18).

Der Predigthörer ist daher bei Beginn der Predigt nicht irgendwo „abzuholen“, so als beträte er zum Hören der Predigt erst die Kirche und habe bis dahin nicht den Gottesdienst mitgefeiert, sondern befindet sich schon mittendrin. Um auch seine Leser in diese Mitte zu führen, gibt Schwarzwäller im Eingangsteil seines Büchleins eine sehr kurz gefaßte Einführung in die einzelnen liturgischen Stücke des Gottesdienstes. Die Predigt als Bestandteil der Liturgie

1 Lehre von der Kirche.

(Liturgie verstanden als Bezeichnung für den *ganzen* Gottesdienst) – das ist eine zwar alte, aber immer wieder vergessene und übersehene Tatsache, die Predigern und Predigthörern gar nicht eindringlich genug vor Augen geführt werden kann. Aus dem protestantischen Fehlverhältnis, man gehe in die Kirche, um die „Predigt zu hören“ und nicht etwa, um den Gottesdienst zu feiern, oder aus der Frage, wer denn heute predige (wobei die Antwort manchmal sogar darüber entscheidet, ob man nicht überhaupt besser zuhause bleibt), läßt sich die Geschichte des Niedergangs des evangelischen Gottesdienstes, der Verkopfung und Entsinnlichung seiner Inhalte und, auch darin behält Schwarzwäller Recht, der Niedergang der protestantischen Großkirchen überhaupt zu einem guten Teil erklären und verstehen.

Umso bedauerlicher ist es, daß Schwarzwäller selbst seinen Überlegungen den Gottesdienst in der Form des Predigtgottesdienstes zugrundelegt und ihn nach Fürbitten, Vaterunser und Segen enden läßt. Lediglich in Klammern vermerkt der Autor, daß die „Sakramente an dieser Stelle ausgeklammert“ bleiben müßten, weil sie „eine zu starke Ausweitung erheischten“ (S. 13).

An diesem Punkt ist Schwarzwäller energisch zu widersprechen. Und zwar nicht aus einer hochkirchlich-sakramentalen Vorliebe für die lutherische Messe und einer daraus folgenden Abneigung gegen den sakramentslosen Predigtgottesdienst heraus, sondern aufgrund ganz zentraler theologischer Erwägungen, die insbesondere aus der Theologie Martin Luthers und ihren ekklesiologischen Implikationen für das Verständnis der Predigt im lutherischen Sinn unverzichtbar sind. Die „starke Ausweitung“ wäre unabdingbar gewesen, wie ja Schwarzwäller selbst eingangs die gottesdienstliche Einbettung der Predigt „uneingeschränkt und ganz und gar“ für notwendig erachtet.

Der römische Theologe und ausgewiesene Lutherkenner Reinhard Meßner hierzu: „Die Messe als Ereignis von Wort und Glaube ist als solches Ort der Rechtfertigung. Sie ist nach Luther sogar der hervorragende Ort der Rechtfertigung, denn in der promissio der Einsetzungsworte ist das ganze Evangelium enthalten.“² Als Beleg führt Messner Luther selbst an, der in „De captivitate“ (1520) schreibt: „Doch die Messe ist ein Teil des Evangeliums. Denn was ist das ganze Evangelium als die gute Nachricht von der Sündenvergebung? Doch was immer von der Sündenvergebung und der Barmherzigkeit Gottes des langen und breiten gesagt werden kann, das ist in den Einsetzungsworten kurz zusammengefaßt. Daher sollten auch die Predigten an das Volk nichts anderes sein als Auslegungen der Messe, das heißt Erklärungen der göttlichen Verheißung dieses Testaments, denn das hieße den Glauben lehren und wahrhaft die Kirche aufbauen.“³

Was Schwarzwäller im ersten Hauptteil „Predigt und Gottesdienst“ auf 34 Seiten sehr zutreffend und wegweisend entfaltet, bleibt ein Torso, weil der Au-

2 Reinhard Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft, Innsbruck/Wien 1989, S. 164.

3 WA 6, 525(36)-526(3), De captivitate, 1520, zit. nach Meßner a.a.O., S. 164, Anm. 22.

tor der von ihm zurecht kritisch beleuchteten protestantischen Verengung des Gottesdienstes auf die Predigt selbst erliegt und damit nicht nur an Luthers Predigtverständnis vorbeischiebt, sondern auch die vom Autor im Vorwort ganz richtig angesprochene ekklesiologische Dimension der Predigt aus dem Blick gerät, die nur von den *verba testamenti*, von der Feier der Synaxis, der Anteilnahme an Christi Leib und Blut her und deren verbaler Entfaltung, Auslegung, Erklärung und Zueignung durch die Predigt greifbar werden kann. Diese Grundschwäche vermag Schwarzwäller nicht mehr auszugleichen. Sein Blick auf die Predigt im kirchlichen Kontext, die Gemeinde und die Predigenden bleibt verengt und ohne den sakramentalen Bezug isoliert.

In den beiden anderen Hauptteilen „Predigt und Predigende“ sowie „Die Predigenden in ihrer Schwäche“ zeichnet Schwarzwäller sprachgewandt, manchmal satirisch, mit frischem Humor und in essayistischem, also gut lesbarem Stil, das Bild einer Kirche, die sich nach einer zeitgeistigen Decke streckt, die ihr aber zunehmend auf den Kopf zu fallen droht. Den Leser erwartet dabei nichts Neues: Daß der Gottesdienst keine „Performance“ und kein „Event“ unter anderen sei, daß der Predigtvorbereitung größte Sorgfalt und damit auch ein angemessenes Maß an Wochenarbeitszeit zu widmen sei, was aufgrund volk-kirchlicher Strukturen und deren Anforderungen an die Pastoren jedoch immer mühsamer werde und die Prediger müde mache usw. Schwarzwällers Fazit: „Eine Reform des Predigtwesens impliziert eine Reform der Kirche insgesamt“ (S. 68).

Das Büchlein ist im übrigen gespickt mit Zitaten aus der klassischen Literatur, bei denen man nicht immer erkennt, inwiefern sie den Zusammenhang wirklich erhellen und vertiefen und nicht nur bildungsbürgerliche Einsprengsel sind, die zumindest den Rezensenten nicht weiterführen, sondern nur ob seiner weltlichen Unbelesenheit peinlich berührt zurücklassen.

Penetrant und störend ist die konsequent durchgehaltene Verwendung femininer Endungen und Wendungen, meist durch Schrägstriche, Klammern und andere, den Lesefluß zerreißende Modernismen. Allerdings wirken sie so unorganisch, daß beim Leser der Verdacht aufkommt, daß es sich hierbei um nachträgliche, durch einen um politische Korrektheit bemühten Verlagslektor eingefügte Verschlimmbesserungen handelt, über die auch der Autor vermutlich nicht erfreut sein wird.

Gert Kelter

Fritz Baltruweit u.a., Hinführungen zu den biblischen Lesungen im Gottesdienst, in: „gemeinsam gottesdienst gestalten“ Bd. 1, hg. v. Jochen Arnold, Lutherisches Verlagshaus Hannover, Hannover 2004, ISBN 3-7859-0901-2, 191 S., 14, 90 €.

Das neu entstehende Evangelische Zentrum für Gottesdienst und Kirchenmusik im Michaeliskloster Hildesheim, das sich die Förderung und Erneuerung

von Gottesdienst und Kirchenmusik zum Ziel gesetzt hat, legt mit diesem Buch den ersten Band einer Publikationsreihe unter dem Titel „gemeinsam gottesdienst gestalten“ vor.

Das weckt mein Interesse vor allem vor dem Hintergrund der im Geleitwort des ersten vorliegenden Bandes beschriebenen „programmatischen Idee“, die der Reihe zugrunde liegen soll:

„Gottesdienstliche Sprachformen, die uns vertraut sind, sollen in ihrer Tragweite und Bedeutung neu erkannt und belebt werden.

Liturgische und musikalische Lebensformen, die uns vielleicht fremd geworden sind, sollen neu entdeckt werden und begeistern.

Experimentelle Formen sollen auf ihre Tragfähigkeit erprobt und als kreative Impulse in die Gemeinden weitergegeben werden.

Kurz: Der Gottesdienst soll als Ort der Freude und des Trostes, der Gemeinschaft und der Versöhnung neu entdeckt, erfahren und gestaltet werden“ (S. 6/7).

Aus zwei der drei genannten Leitgedanken wird deutlich, daß man ausdrücklich von Formen und Inhalten des traditionellen Gottesdienstes ausgeht, „die uns vertraut sind“, deren Bedeutung und Tragweite uns aber abhanden gekommen ist, oder „die uns vielleicht fremd geworden sind“, die aber deshalb nicht ersatzlos gestrichen, sondern „neu erkannt und belebt“ werden sollen.

Hier geht es um liturgische Bildung, um das innere, sowohl rational-theologische, wie auch spirituell-emotionale Nachvollziehen und Durchdringen der Liturgie der Kirche.

An liturgischer Bildung mangelt es sowohl bei Pastoren wie auch immer stärker zunehmend bei Gemeindegliedern, einschließlich derer, die zu den sogenannten „Kerngemeindegliedern“ gehören. Was noch schlimmer ist: Weit verbreitet ist eine liturgische Halbbildung, die – wie alle Halbbildung – häufig im Gewand rechthaberischer Besserwisseri und zersetzender Kritik einherkommt und nicht wenigen Pastoren in ihrem Bemühen um lebendige Liturgie das Leben schwer macht.

Die Herausgeber der Reihe „gemeinsam Gottesdienst gestalten“ beschreiten nun nicht den Weg der sterilen Fachvorträge über liturgische Fragen, sondern wagen den ausgesprochen begrüßenswerten Versuch, durch die Gestaltung des Gottesdienstes selbst der Gemeinde die Tiefendimensionen der Liturgie neu aufzuschließen.

Im ersten Band liegen uns Hinführungen zu den biblischen Lesungen im Gottesdienst vor. Eingeleitet, und dadurch auch sehr ausdrücklich Gemeindegliedern an die Hand gegeben, die Lektorendienst tun, werden die Hinführungen durch praktische Impulse und Ratschläge für die innere Vorbereitung.

Die Hinführungen selbst orientieren sich streng am Kirchenjahr und folgen einem verlässlichen Muster:

Nach einer teilweise recht meditativ-besinnlichen Einführung in den besonderen Charakter des Sonn- oder Festtags im Kontext des Kirchenjahres mit Wort- und Sacherklärungen und einem Versuch, den Lektionen so etwas wie einen Leitgedanken abzuringen, folgt der Wochenspruch. Anschließend die eigentlichen „Hinführungen“, bei denen es sich um Präfamen, also um Einleitungen zu den darauf folgenden Lesungen handelt. Bedacht werden jeweils alle drei gottesdienstlichen Lesungen. Diese Präfamen nehmen bereits Gedanken der Lektionen auf, geben zum Teil auch ein Gefälle vor, wie die Lesungen verstanden und gehört werden können und bauen eine gewisse, wohl ganz beabsichtigte Spannung auf das nun folgende Wort Gottes auf.

Für den Prediger beinhalten diese Präfamen interessante Anregungen: Einmal gewinnt er einen Überblick über den theologischen Zusammenhang der gottesdienstlichen Lesungen, was ihm von Fall zu Fall bei der Skopusfindung im Blick auf seinen Predigttext helfen kann. Dann aber haben die Präfamen teilweise auch die Wirkung eines fragenden Gegenübers, der einem zu neuen Denkrichtungen bei der Predigtmeditation verhilft.

Für die hörende Gemeinde werden die biblischen Lesungen in lebensnahe Zusammenhänge eingeordnet. Es entsteht der Eindruck: Dieses nun folgende uralte Wort Gottes hat mir für mein Leben heute etwas zu sagen. Es ist durchaus anzunehmen, daß in den landeskirchlichen Gemeinden dieser Versuch positiv aufgenommen wird und dann auch Frucht bringt.

Man darf aber berechnete Zweifel daran haben, ob in den Gemeinden der SELK dieser beabsichtigte Eindruck auch wirklich „ankommt“: Die beklagenswerte liturgische Halbbildung wird in wohl nicht wenigen Fällen dazu führen, daß die Präfamen als „Geschwätzigkeit“ verdächtigt werden, die „das Wort“ überlagern oder verdecken könnten. Pastoren haben gar nicht selten mit solcherart lieblosen aber fromm getarnten „Bausch-und-Bogen-Verdammungen“ zu kämpfen, die ihre Bemühungen um einen lebendigen Gottesdienst manchmal bereits im Keim ersticken.

Den Abschluß jedes Einzelbeitrages bilden „liturgische Hinweise“ ganz unterschiedlicher Art. Manchmal sind sie beschränkt auf die Erwähnung der liturgischen Farbe und des Wochenpsalmes, häufig aber ergänzt durch Hinweise auf Vertonungen oder Liedformen einzelner, in den Lektionen vorkommender Inhalte, die Bedeutung bestimmter liturgischer oder auch volkstümlicher Bräuche. Wo es angebracht erscheint, findet man auch Verweise auf jüdische Feste und dort gebräuchliche Sitten. Mancher Autor fügt ein literarisches Zitat ein oder empfiehlt – etwa für die Epistel – eine aus seiner Sicht besser verständliche deutsche Übersetzung.

Alles in allem sind die Hinführungen eine Fundgrube für Liturgen und Gemeindeglieder.

Aber sie sind noch mehr: Sie sind eine Verbeugung vor der Würde und der zeitlos gültigen Bedeutung der überlieferten Liturgie für das Leben der Kirche

und zugleich ein überzeugender Versuch, diese Liturgie für Menschen unserer Zeit nachvollziehbar und liebenswert zu machen.

Allerdings, und die Autoren werden dieser zarten Warnung sicher zustimmen: Die „Hinführungen“ sind nicht als Ergänzungsband für die Altaragende oder das Lektionar mißzuverstehen, der nun jahrein, jahraus verwendet werden soll. Ich möchte sie als Anregungen verstehen, die auch Sprachlehre für eigenes Formulieren sein sollen.

Jede Hinführung, jedes Präfamen interpretiert die Lesung, die darauf folgt, legt ein Gefälle und eine Verstehenstendenz fest. Das müssen Prediger und Hörer wissen und beachten, damit nicht die Fülle und Vielschichtigkeit des Wortes Gottes dadurch eingeengt wird.

Wer sich dazu anregen läßt, selbst solche Präfamen zu formulieren, wird vielleicht auch einen umgekehrten Weg beschreiten und in jedem Kirchen- und Predigtjahr wechselnde, auf die eigene, bereits fertiggestellte Predigt bezogene Präfamen entwickeln.

Nicht verschwiegen werden soll, daß ich an einige Präfamen durchaus inhaltlich-theologische Anfragen habe und keine Pauschalempfehlung für die 1:1-Verwendung im (alt-)lutherischen Gottesdienst aussprechen kann. Die Vielfalt der Autoren bringt es auch mit sich, daß die einzelnen Beiträge sich stilistisch und hinsichtlich des gewählten Sprachniveaus unterscheiden und mir nicht immer für die gottesdienstliche Verwendung vollauf angemessen erscheinen.

Das ist jedoch Kritik im Nebensatz und ändert nichts an der erfreulichen Publikation, der weite Verbreitung zu wünschen ist und die gespannt macht auf die folgenden Bände der neuen Reihe.

Gert Kelter

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

Professor i. R.
Dr. theol. Hartmut Günther

Haus „Lutterloh“, Dorfstr. 45
29345 Unterlüß

Rektor, Pastor
Dr. Gottfried Herrmann

Bahnhofstr. 8
08056 Zwickau

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte
von Thomas Junker,

41 S., kartoniert, 14,8x21 cm, 3,50 €

ISBN 3-86147-176-0



Geblieben ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands
von Johannes Junker (Hg.),

59 S., kartoniert, 14,8x21 cm, 4,- €

ISBN 3-86147-204-X



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen
Evangelisch-Lutherischen Kirche

von Thomas Junker,

53 S., kartoniert, 14,8x21 cm, 4,- €

ISBN 3-86147-220-1



Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland
von Johannes Junker und R. Arkkila (Hg.),

84 S., kartoniert, 14,8x21 cm, 4,80 €

ISBN 3-86147-226-0



Gott ist gegenwärtig

Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes
von Gert Kelter,

96 S., kartoniert, 14,8x21 cm, 5,80 €

ISBN 3-86147-254-6



Verlag der Lutherischen Buchhandlung – Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 33/990 888

Editorial

MIT DIESER AUSGABE UNSERER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“ GEHT WIEDER EIN JAHRGANG ZU ENDE.

Wir haben Ihnen wieder rund 270 Seiten lutherische Theologie geboten und haben uns dies auch für das neue Jahr vorgenommen. Wir wissen, daß wir manchen Nichttheologen unter unseren Lesern gelegentlich einiges zum Verarbeiten zugemutet haben. Aber die meisten sind mit der mitgelieferten Erklärung der Fremdwörter ganz gut zurechtgekommen. Die Mühe, die einzelnen Hefte durchzuarbeiten, lohnt sich.

WIR BITTEN SIE AUCH IM NÄCHSTEN JAHR WIEDER UM IHRE MITARBEIT.

Mitarbeit heißt für die Autoren: Geeignete Artikel zu erarbeiten und einzusenden.

Mitarbeit heißt für die Leser: Das Gedruckte durchzuarbeiten und mit anderen darüber zu sprechen.

Mitarbeit heißt für unsere Freunde: Neue Leser zu gewinnen, damit wir sie nicht mehr um Spenden zu bitten brauchen, was wir z. Zt. noch immer tun müssen.

Mitarbeit heißt für unsere Abonnenten: *Bitte bezahlen Sie nun 24,- €* (Studenten die Hälfte) für den nächsten Jahrgang und ersparen Sie uns den Versand von gesonderten Rechnungen oder gar Mahnungen. Haben Sie es für das laufende Jahr vergessen, holen Sie dies bitte umgehend nach.

- Diejenigen, die uns Einzugsermächtigungen zugeschickt haben, brauchen sich um gar nichts zu kümmern. Per 1. Dezember werden die nächsten Bezugsgebühren automatisch von ihrem Konto abgebucht, und man kann wenige Tage später auf den Kontoauszügen überprüfen, ob die Zahlung auf diese Weise erfolgte. Wer es ebenso bequem haben möchte, kann das ein für allemal durch Ausfüllen und Einsenden einer Einzugsermächtigung nachholen.
- Für alle, die – altgewohnt – die Bezugsgebühren lieber gesondert überweisen, können auch beiliegende Überweisungsträger gebraucht werden. Bitte, benutzen Sie sie recht bald, damit wir den folgenden Jahrgang auch finanziell planen können.

Wir danken Ihnen!

**GOTT SEGNE SIE, DIE „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“
UND DIE LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT!**

Theologische Fach- und Fremdwörter

additiv = hinzugefügt, hinzugezählt – **Adhortativ** = Befehlsform, die zu gemeinsamer Tat auffordert – **Adiaphora** = Mitteldinge, deren Gebrauch von Gott weder geboten noch verboten ist – **Akkulturation** = Anpassung an eine fremde Kultur – **analogia fidei** = Entsprechung im Glauben, Übereinstimmung einzelner Glaubensaussagen mit der Gesamtheit des christlichen Glaubens – **Anthropologie** = die Lehre vom Menschen – **anthropologisch** = der Lehre vom Menschen entsprechend – **apologetisch** = verteidigend – **Assimilation** = Anpassung an eine fremde Kultur – **Axiom** = absolut richtig anerkannter Grundsatz; gültige Wahrheit, die keines Beweises bedarf – **conspectus locorum theologicorum** = Betrachtung theologischer Hauptbegriffe – **Demonstrativ** = hinweisende Form – **De Sacra Scriptura** = über die Heilige Schrift – **Deus incarnatus** = der fleischgewordene Gott – **efficacia ante et extra usum** = Wirksamkeit vor und außerhalb des Gebrauchs – **ekkesiologisch** = der Lehre von der Kirche entsprechend – **empirisch** = erfahrungsgemäß – **eo ipso** = von sich selbst – **Epigone** = Nachgeborener, unbedeutender Nachfolger – **Evidenz** = Deutlichkeit; vollständige Gewißheit – **Exegese** = Auslegung – **forensisch** = gerichtlich – **hamartologisch** = die Lehre von der Sünde betreffend – **Hermeneutik** = Lehre von der Auslegung der Schrift – **Ikono-graphie** = Lehre von der Beschreibung christlicher Bildinhalte – **immanent** = darin seiend, innerweltlich – **Implikation** = Verflechtung, Einbeziehung – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung Jesu – **innovativ** = Neuerungen schaffend, erneuernd – **Inspiration(slehre)** = (Lehre von der) Einhauchung/Eingebung (der Heiligen Schrift) – **Interim** = von der röm.-kath. Kirche der luth. Kirche für eine Zwischenzeit aufgezwungene Regelungen (1548) – **Kerygma** = Verkündigung, Botschaft – **Kohortativ** = Aufforderung an die eigene Person – **Kontext** = Textzusammenhang – **ministerium** = geistliches Amt, Predigtamt – **Morphologie** = Lehre von der Bildung und Umbildung der Formen – **Movens** = Bewegen – **Mysterium** = Geheimnis – **Negation** = Verneinung – **Omnipotenz** = Allmacht – **Paraklet** = Beistand, Tröster (Heiliger Geist) – **Patriarchalismus** = Vaterrechtlich bestimmt – **Postulat** = vorausgesetzte Forderung – **Philister** = hier: Spießer, Spießbürger – **Präfamen** = Vorspruch, kurze einleitende Erklärung vor einer Bibellesung im Gottesdienst – **Pragmatismus** = philosophische Lehre, die im *Handeln* das Wesen des Menschen erblickt, Wert und Unwert des Denkens danach ausrichtet – **principium cognoscendi** = Erkenntnisprinzip – **promissio** = Versprechen, Verheißung – **Protevangeliem** = das „Erstevangelium“ (Gen. 3,15) als Weissagung auf Christus gedeutet – **Prototyp** = Urbild, Muster – **Relation** = Beziehung, Verhältnis – **res scripturae** = Aussagen der Schrift – **retardierend** = verzögernd, hemmend – **rezipieren** = fremdes Gedankengut/Kulturgut übernehmen – **sensus literalis** = wörtliche Bedeutung – **sensus mysticus** = geheime (verborgene) Bedeutung – **Sentiment** = Empfindung, Gefühl – **Signifikationshermeneutik** = Auslegungsmethode des Buchstabens (Zeichens) – **Skopus** = Absicht, Zentralgedanke eines Textes – **sola gratia** = allein aus Gnaden – **sola scriptura** = allein durch die Schrift – **soteriologisch** = der Lehre von der Erlösung entsprechend – **Synaxis** = Vereinigung, Gemeindeversammlung – **Synergismus** = Mitwirkung des Menschen (zu seinem Heil) – **tertius usus legis** = dritter Brauch des Gesetzes (belehrender Gebrauch) – **Theopaschiten** = Vertreter der Lehre, daß Gott selbst gelitten hat – **theo-zentrisch** = Gott in den Mittelpunkt stellend – **transhistorisch** = jenseits der Geschichtlichkeit – **Tridentinum** = röm.-kath. Konzil (und seine Beschlüsse), das in Trient in drei Perioden tagte: 1545–47, 1551–52 und 1561–63 – **usus elencticus** = (zweiter) überführender Brauch des Gesetzes – **verba testamenti** = Worte des Testaments, Einsetzungsworte

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 9. JAHRGANGS 2004

AUFSÄTZE:

A. Eisen:	Die Lehre von der Wiederkunft Christi	3
H.-L. Poetsch:	Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden	19
A. Eisen:	Ein Kind und Schüler des Katechismus	71
K. Schwarzwäller:	Fülle des Lebens	84
C. Horwitz:	Gottes Hausordnung in der Wüste	93
A. Wenz:	Der Mensch als Kind und König	139
C. Herrmann:	Homosexualität und Sozialismus	162
U. Wickert:	Nachruf auf Prof. Dr. Johannes Wirsching	169
A. Wenz:	Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching	172
H. Günther:	Quelle und Norm für die Verkündigung der Kirche	207
T. Junker:	Paulus und Luther	217

VÄTERLESUNG:

W. Elert:	Christus im Abend Europas	224
-----------	---------------------------	-----

DOKUMENTATION:

	18 Thesen zu den modernen Bibelübersetzungen	32
--	--	----

UMSCHAU:

G. Kelter:	Die Dummheit ist weiblich ... Die Klugheit aber auch	36
------------	---	----

REZENSIONEN:

A. Eisen:	T. Laato, De ignorantia Christi	43
S. Zülsdorf:	M. Liebelt, Frauenordination	44
E. Koch:	J. Diestelmann, Joachim Mörlin: Luthers Kaplan	45
J. Junker:	H. Wennemuth, Vom lateinischen Hymnus zum deutschen Kirchenlied	47
C. Horwitz:	A.-E. Buchrucker, Eine andere Kirche – eine andere Liturgie	48
W. Höhn:	M. Fuhrmann, Bildung	49
M. Vaahtoranta:	J. Wirsching, Allah allein ist Gott	51

K.-H. Kandler:	E. Lohse, Paulus	55
A. Wenz:	M. Roth, Sinn und Geschmack fürs Endliche	57
A. Wenz:	M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland	60
J. Junker:	G. Herrmann (Hg.), Auf dein Wort	65
H. Günther:	W. Höhn, Einführung in die griechische Sprache	111
K.-H. Kandler:	J. Schilling (Hg.), Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?	112
A. Eisen:	J. Block, Verstehen durch Musik: Das gesungene Wort in der Theologie	115
G. Kelter:	H. Apel, Volkskirche ohne Volk	118
W. Rominger:	E. Dammann, Menschen an meinem Lebensweg	121
A. Wenz:	M.W. Lippold, Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland	123
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Bibliotheca Gerhardina	128
T. Junker:	J.A. Steiger/P. Fiers (Hg.), Bibliographia Gerhardina	129
G. Kelter:	C. Möller, Der heilsame Riß	130
J. Junker:	O. Willkomm, Einmal Indien und zurück	132
G. Kelter:	K. Schlemmer (Hg.), Ausverkauf unserer Gottes- dienste?	190
A. Eisen:	R. Preul, So wahr mir Gott helfe!	191
J. Junker:	H. Sachs/E. Badstübner/H. Neumann, Wörterbuch der christlichen Ikonographie	194
G. Martens:	SELK (Hg.), Der Beichtgottesdienst	195
A. Wenz:	H. Hempelmann, Gottes Ordnungen zum Leben	201
G. Herrmann:	C. Barnbrock, Die Predigten C. F. W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA	240
A. Wenz:	T. Kaufmann, Das Ende der Reformation	244
A. Wenz:	V. Jung, Das Ganze der Heiligen Schrift	250
J. Junker:	G. Scheidhauer, Das Recht der Liturgie	256
J. Junker:	P. Maser/H. Schjørring (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen / Wie die Träumenden?	258
J. Junker:	F.-A. von Metzsch, Bild und Botschaft II	259
J. Junker:	M. Zibawi, Koptische Kunst	260
G. Kelter:	K. Schwarzwäller, Von der Kanzel	261
G. Kelter:	F. Baltruweit, Hinführungen zu den biblischen Lesungen im Gottesdienst	263

**Das Leben mag wohl unrein,
sündlich und gebrechlich sein,
aber die Lehre muß rein,
heilig und beständig sein.**

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- G. Martens: Das eine von Christus gestiftete Amt
M. Vaahtoranta: Das Geheimnis ist groß – Der Sinn von „des Herrn Gebot“
C. Horwitz: Das Gebet – Aufgabe und Chance
D. Scaer: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes ...“

Rezensionen:

- M. Mädler / T. Roser: Ein Engel an der leeren Wiege
E. Koch: Das Konfessionelle Zeitalter –
Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675)

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

Jetzt auch im Internet: www.lutherischebeitraege.de

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig,
Tel. (05 31) 250 49 62, Fax: (05 31) 250 54 01

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, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel

Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.– (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 Groß Oesingen
9. Jahrgang 2004 – ISSN 0949-880X