

# Lutherische Beiträge

Nr. 1/2005

ISSN 0949-880X

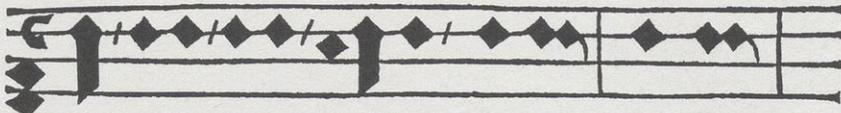
10. Jahrgang

## Aufsätze:

- |                   |   |
|-------------------|---|
| G. Martens:       | Gibt es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“? 3  |
| G. Kelter:        | Das apostolische Hirtenamt der Kirche als institutionalisierte Zuspitzung der potestas clavium 21 |
| M. Vaahtoranta:   | Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von „des Herrn Gebot“ (1. Kor. 14,37) 35                       |
| W. Obare Omwanza: | Konfessionelles Luthertum in Ostafrika 43   |

## Sarzu dancket der Priester für alle/Also

Wir danken dir Allmechtiger Herre Gott/  
das du vns durch diese heilsame gab hast erqui-  
cket/vnd bitten dein Barmherzigkeit/das du vns  
solchs gedeynen lasset zum starcken glauben gegen  
dir/vnd zu brinnender lieb vnter vns allen.



durch vnsern Herren Ihesum Christum/ Amen.

Denn feret er sich vmb / vnd gibe  
den Communicanten vnd dem volck vrlaub mit  
diesem Segen/beschrieben / Num.vj.

## Inhalt

### Aufsätze:

G. Martens:	Gibt es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“?	3
G. Kelter:	Das apostolische Hirtenamt der Kirche als institutionalisierte Zuspitzung der potestas clavium	21
M. Vaahtoranta:	Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von „des Herrn Gebot“ (1. Kor. 14,37)	35
W. Obare Omwanza:	Konfessionelles Luthertum in Ostafrika	43

### Umschau:

J. Junker:	Eine Missionsprovinz in Schweden	52
------------	----------------------------------	----

### Dokumentation:

Briefwechsel K.G. Hammar/W. Obare Omwanza	57
---	----

### Rezensionen:

K.-H. Kandler:	E. Koch, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675)	62
----------------	--	----

## Zum Titelbild

*Aus der Kirchenordnung von Johann Bugenhagen dem „Reformator des Nordens“, für die Stadt Braunschweig aus dem Jahr 1531. Bereits 1528 war diese Kirchenordnung in niederdeutscher Sprache erschienen. Aus diesem Ausschnitt ist ersichtlich, daß lutherische Pastoren auch als „Priester“ bezeichnet werden, wie das übrigens auch unsere lutherischen Bekenntnisschriften tun (z. B. APOL. XXI V, 363,48, TRAKT. 489ff, 6Z).*

*So ist diese heute noch in Schweden übliche Praxis (s. S. 52 ff in diesem Heft) letztlich die Fortführung einer guten alten lutherischen Tradition, sicherlich auch mit noch nachzuarbeitendem theologischen Hintergrund.*

*J. J.*

*(Quelle: Original bei F.-G. Gozdek, BRÜDERN, Braunschweig)*

## Das geistliche Amt

G. Martens:

### Gibt es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“?

#### // Beobachtungen zur Frage von Amt und Ämtern im Neuen Testament unter besonderer Berücksichtigung der Pastoralbriefe\*

Ausgangspunkt dieses Vortrags ist die Formulierung der Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, wonach das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ nur ausüben kann, „wer berufen und ordiniert ist“<sup>1</sup>. In der Diskussion der Frage, ob dieses Amt auch Frauen übertragen werden kann, ist in den letzten Jahren verschiedentlich von Theologen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche bezweifelt worden, ob es dieses eine Amt überhaupt gibt und ob es sich zumindest im Neuen Testament finden läßt.<sup>2</sup> Dieser grundsätzlichen Frage, deren Beantwortung in der Tat weitreichende Bedeutung hat, wollen wir nun im weiteren nachgehen.

0. Ich beginne zunächst mit einigen Vorbemerkungen:

0.1. Wenn wir von Amt und Ämtern im Neuen Testament sprechen, so hat diese Begrifflichkeit, mit Jürgen Roloff zu sprechen, eine „heuristische Funk-

\* Vortrag, gehalten vor den gemeinsamen Pfarrkonventen der Kirchenbezirke Berlin-Brandenburg und Rheinland der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bonn am 26.2.2003 und der Kirchenbezirke Niedersachsen-West und Süddeutschland in Schmitten/Taunus am 23.9.2003; der mündliche Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

- 1 Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche § 7.1.
- 2 Diese Zweifel haben verständlicherweise nur in begrenztem Maße ihren Niederschlag in schriftlichen Äußerungen zum Thema gefunden; vgl. aber immerhin Wilhelm Rothfuchs, Aspekte zum Für und Wider der Ordination von Frauen – pastoraltheologische Aspekte, in: Volker Stolle (Hg.), Frauen im kirchlichen Amt? Aspekte zum Für und Wider der Ordination von Frauen. Ringvorlesung an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel. Im Auftrag der Fakultät herausgegeben (= Oberurseler Hefte 28), Oberursel 1994, S. 49-67, S. 61: „Wollte man von hier aus eine Linie ziehen, die eine Amtsinhaberschaft von Männern und Frauen scharf trennt und unmöglich macht, wie das die Grundordnung der SELK mit ihrer Formulierung ‚Das eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung‘ tut, so befindet man sich unnötig verfangen in den Ungelöstheiten der lutherischen Amts- und Ämter-Lehre“. Entsprechend redet Rothfuchs in seinen Thesen im selben Heft auf S. 86 vom „**so**g. einen, von Christus gestifteten Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“, von dem die Grundordnung der SELK spricht“ (Hervorhebung G.M.). Vgl. daneben auch die Behauptung von Volker Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Band 10), Leipzig 2002, S. 394: „Das öffentliche, institutionalisierte Amt existierte im Neuen Testament noch nicht.“

tion<sup>3</sup>. Der Begriff „Amt“ als solcher mit den uns vertrauten Konnotationen begegnet in dieser Form im Neuen Testament nicht, auch nicht dort, wo Luther in seiner Übersetzung das Wort „Amt“ gebraucht. Wenn ich im weiteren von „Amt“ spreche, dann meine ich in Anlehnung an Jürgen Roloff damit einen *personegebundenen, dauerhaften Dienst zur Sammlung und Erhaltung der Gemeinde*<sup>4</sup>. Hierzu läßt sich meines Erachtens auch ohne das Wort „Amt“ als solches einiges im Neuen Testament erkennen.

Am nächsten kommt im Neuen Testament diesem Verständnis von „Amt“ der Begriff der *diakonia*, der sich am besten wohl als „Dienst“ wiedergeben läßt. Zugleich ist dieses Verständnis des Amtes als Dienst eine wesentlich christliche Charakterisierung des Amtes, das dieses von Verwaltungsämtern oder hierarchischen Ämtern unterscheidet. Die Amtsträger sind dem Neuen Testament zufolge Diener, ja Sklaven nach dem Vorbild Christi<sup>5</sup>. Dies wird, auch wenn es theoretisch wohl allen Beteiligten klar sein dürfte, leider in der Diskussion um Amt und Ämter in der Kirche immer wieder viel zu wenig bedacht und beachtet: Es geht bei der Frage des Amtes um einen Sklavendienst an der Gemeinde, der Menschen auferlegt wird, nicht um ein Karriereziel.<sup>6</sup>

0.2. Bei der Behandlung der Amtsthematik im Neuen Testament ist eine Reflexion des eigenen Vorverständnisses unabdingbar. So geistern bis heute in der theologischen Literatur und im theologischen Denken immer noch bestimmte unausrottbare Klischees herum, deren Ursprünge im Pietismus und in der liberalen Theologie der letzten Jahrhundertwende deutlich zu erkennen sind. Diesen Klischees zufolge war die Kirche ursprünglich eine spontane, ämterlose, charismatische Liebesgemeinschaft, die im Laufe der Zeit zu den verkrusteten Strukturen des Frühkatholizismus degenerierte.<sup>7</sup> Dagegen sei es unsere Aufgabe, hinter diese Degeneration des Frühkatholizismus zu den ersten Anfängen

3 Vgl. Jürgen Roloff, Artikel „Amt / Ämter / Amtsverständnis IV. Im Neuen Testament“, in: TRE Band 2, S. 509-533 (im folgenden: Roloff, Amt), S. 510: „Seine Anwendung (d.h. die des Begriffes ‚Amt‘, G.M.) auf das Neue Testament ist aber nur dann methodisch vertretbar, wenn man ihn ausschließlich heuristisch verwendet.“

4 Vgl. Roloff, Amt S. 510, der den Begriff ‚Amt‘ einführt als „theologischer Fachterminus für die verschiedenen personegebundenen Dienste und Funktionen zur Sammlung und Erhaltung der christlichen Gemeinde“; vgl. dazu auch Jürgen Roloff, Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität, in: KuD 42 (1996) S. 136-153 (im folgenden: Roloff, Kirchenleitung), S. 146, der die Episkopen und Diakonen in Phil 1,1 als „feste, von bestimmten Personen auf Dauer wahrgenommene Dienste“ bezeichnet.

5 Vgl. Lk 22,27; 1. Kor 4,1; 2. Kor 4,5.

6 Dies stellt mit Recht Volker Stolle fest, Neutestamentliche Aspekte zur Frage der Ordination von Frauen, in: ders. (Hg.): Frauen im kirchlichen Amt? Aspekte zum Für und Wider der Ordination von Frauen. Ringvorlesung an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel. Im Auftrag der Fakultät herausgegeben (= Oberurseler Hefte 28); Oberursel 1994, S. 69-79 (im folgenden: Stolle, Frauen), S. 73 heraus.

7 Vgl. dagegen Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus (= EKK Band XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988 (im folgenden: Roloff, Timotheus) S. 172 Anm. 315: „Die häufig vertretene Vorstellung von den angeblich ämterlosen paulinischen Gemeinden entspricht schwerlich den Realitäten.“

der Kirche zurückzukehren.<sup>8</sup> Bei diesen Klischees werden offenkundig bestimmte theologisch-soziologische Erfahrungen und Wunschträume der Gegenwart auf das Neue Testament projiziert und wird mit dieser Brille dann entsprechend das ganze Neue Testament gelesen. Wir sollten zumindest kritisch hinterfragen, inwiefern auch wir von diesen Klischees mehr oder weniger geprägt sind, und sollten zumindest dafür offen sein, diese Klischees einer kritischen Überprüfung von den Aussagen des Neuen Testaments selber her zu unterziehen.<sup>9</sup>

0.3. Mir ist bei der Beschäftigung mit diesem Thema dies eine ganz deutlich geworden: Die Frage nach dem Amt und den Ämtern im Neuen Testament ist weniger eine historische als vielmehr eine hermeneutische Frage. Es ist meine feste Überzeugung, daß das dem Neuen Testament jeweils entnommene Amtsverständnis das Ergebnis bestimmter, oftmals wohl nur zum Teil reflektierter hermeneutischer Vorentscheidungen ist. Dies will ich an einigen Punkten deutlich machen:

0.3.1. In nicht wenigen Veröffentlichungen zum Thema wird der Sachverhalt folgendermaßen dargestellt: Es gibt im Neuen Testament viele unterschiedliche Theologien, auch was das kirchliche Amt betrifft: Es gibt Verfasser, die kaum so etwas wie ein Amt kennen, während andere unterschiedlich ausgeprägte Amtskonzeptionen entwickelt haben. Uns steht es jedoch nicht an, uns für **eine** bestimmte Amtskonzeption zu entscheiden.

Die Voraussetzung der Herausarbeitung solch unterschiedlicher Amtstheologien sind immer wieder bestimmte *argumenta e silentio*: Matthäus oder Johannes erwähnen kein kirchliches Amt, also kennen sie auch so etwas wie ein kirchliches Amt nicht, sondern nur ein geschwisterliches Miteinander in der Gemeinde. Diese Behauptung setzt ihrerseits voraus, daß beispielsweise die Evangelien im wesentlichen nur die Reflexion der gemeindlichen Situation ihrer Verfasser darstellen: Ihre Gemeinde, deren Denken und deren Anliegen kommen im wesentlichen in den Evangelien zur Sprache und werden in das Leben des vorösterlichen Jesus zurückprojiziert. Ich frage sehr deutlich: Ist dies ein Ansatz, dem wir folgen können und sollten?

Ebenso fragwürdig ist auch der Verzicht auf die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments auch in bezug auf die Amtsfrage. Wenn im Neuen Testament nur noch Theologien unterschiedlicher Verfasser wahrgenommen werden und

---

8 Vgl. dagegen schon Hermann Sasse, *Apostel, Propheten, Lehrer. Zur Urgeschichte des geistlichen Amtes*, in: Friedrich Wilhelm Hopf (Hg.), *In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften von Hermann Sasse. Band II*; Berlin und Schleswig-Holstein 1976, S. 95-103 (im folgenden: Sasse, *Apostel*) S. 102: „Es ist völlig verkehrt und das Ergebnis einer unevangelischen, romantischen Geschichtsbetrachtung, wenn man in dem allmählichen Zurücktreten der alten Charismatiker ein Dahinschwinden des Geistes sehen will.“

9 Vgl. hierzu z.B. den kurzen Überblick bei Rudolf Schnackenberg, *Vom Jüngerkreis zur Urkirche. Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament*; in: Alexandre Ganoczy u.a. (Hg.), *Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene*, Regensburg 1983, S. 9-35 (im folgenden: Schnackenberg, *Jüngerkreis*), S. 21f.

nicht mehr Gott selbst als das einheitliche und einheitsstiftende Subjekt in den Blick gerät, der durch die verschiedenen Verfasser zu uns spricht, dann halte ich dies für theologisch problematisch.

Eine Vorentscheidung wird schließlich auch da gefällt, wo man die gesamte Frage des kirchlichen Amtes von vornherein zum Adiaporon erklärt. Auch dies ist nur eine Scheinlösung der mit dem Amt verbundenen Probleme und läßt sich vom neutestamentlichen Zeugnis selber her nur schwerlich durchhalten.

0.3.2. Die Erhebung des neutestamentlichen Befundes in Untersuchungen zum Thema „Amt“ beruht immer wieder auf der Anwendung von Sachkritik vor allem in bezug auf die angeblichen „Spätschriften“ des Neuen Testaments. Wenn zum Beispiel in Apg 14,23 davon die Rede ist, daß Paulus und Barnabas während ihrer ersten Missionsreise in jeder Gemeinde Älteste eingesetzt hätten, oder in Tit 1,5 davon gesprochen wird, daß Titus im Auftrag des Paulus überall in den Städten Älteste eingesetzt habe, so wird dies immer wieder als historisch falsch bezeichnet<sup>10</sup> und als Rückprojektion einer viel späteren Praxis auf die frühe apostolische Zeit interpretiert; Paulus selber habe natürlich keine Ältesten eingesetzt und habe an Ämtern auch insgesamt gar kein Interesse gehabt. Um die Problematik an einer konkreten Frage deutlich zu machen: Wie gehen wir mit dem Zeugnis der Apostelgeschichte um? Sehen wir darin nur den Ausdruck der individuellen theologischen Sichtweise des Lukas, oder nehmen wir die Apostelgeschichte als einen legitimen Verstehensrahmen auch für die paulinischen Briefe ernst?

0.3.3. Unbestritten ist, daß die Pastoralbriefe für die hier zu behandelnde Thematik insofern eine ganz besondere Bedeutung haben, als in ihnen das Thema „Amt“ nicht bloß en passant erwähnt und behandelt wird, sondern grundlegend als eigenständiges Thema durchdacht und entfaltet wird und dazu auch entsprechend Anweisungen gegeben werden. Ich frage: Ist es nicht hermeneutisch notwendig, die Pastoralbriefe von der Intention ihres Verfassers her ernst zu nehmen, sie auch von dem lutherischen Grundsatz her, daß klare Aussagen der Heiligen Schrift als Schlüssel zum Verständnis von unklaren Aussagen zu gebrauchen sind, als Basis zu nehmen, um von ihnen her Aussagen über das kirchliche Amt zu entfalten, statt ihre deutlich erkennbaren Aussagen durch auf welchen Wegen auch immer erschlossene, angeblich widersprechende historische Fakten in Frage zu stellen? An diesem Punkt müssen wir in der Tat hermeneutische Entscheidungen von erheblicher Tragweite fällen, von deren Ergebnis im weiteren eine Menge abhängt.

0.3.4. Eine grundlegende hermeneutische Entscheidung fällt auch in unserer Wertung des Frühkatholizismus. Bilden die frühen Paulusschriften für uns eine Art von Kanon im Kanon, von dem her innerneutestamentliche Sachkritik

10 Vgl. auch *Roloff*, Amt S. 521: „Das von Act 14,23 gezeichnete Bild, wonach Paulus auf seinen Missionsreisen jeweils örtliche Amtsträger eingesetzt habe, ist ganz sicher ungeschichtlich.“

an späteren Schriften geübt werden kann? Oder ist nicht doch gerade in bezug auf die Frage von Kirche und Amt hermeneutisch bedenkenswert, was Heinz Schürmann in seinem Beitrag „Lehrende in den neutestamentlichen Schriften“ ausgeführt hat: „Wir können über die Ämterfrage in den Neutestamentlichen Schriften nicht sprechen, wenn wir nicht eine ‚amtshermeneutische‘ Regel beachten. Ich meine die Unterscheidung von ‚Kirche in Bau‘, von ‚werdender‘ (= entstehender) Kirche ... und der ‚gebauten Kirche‘, der ‚gewordenen‘ (= entstandenen) Kirche. – Diese Unterscheidung gründet auf einer Entscheidung: Konstitutiv für die Zukunftsordnung der Kirche können in ausschließlicher und definitiver Weise nicht Zustände der ‚werdenden‘ Kirche sein, sondern erst die der ‚gewordenen‘ Kirche, so sehr die der ‚werdenden‘ Kirche immer paradigmatische oder normative Bedeutung behalten, gewisse geistliche Direktiven geben. Der Unterschied leuchtet ein: Der Hausbau bedarf der Architekten und Baumeister: der ‚Apostel und Propheten‘ (Eph 2,20, vgl. 4,11). Das fertige Haus bedarf dann der Hausverwalter und Innenarchitekten: der ‚Hirten und Lehrer‘, so weiß der Epheserbrief (Eph 4,7ff); vgl. aber auch schon Paulus (1 Kor 3,5-9.10-15). Man kann für die Anfangszeit der werdenden, erst noch entstehenden, Kirche, die noch Offenbarungsempfängerin (vgl. Eph 3,3ff) war und dafür spezielle Dienste benötigte: eben die der ‚Apostel und Propheten‘, auch besonders inspirierter Lehrer (und ‚Evangelisten‘), noch nicht die festgefügte Struktur der entstandenen Kirche mit ihren ‚Nachfolgern der Apostel (und Propheten)‘ erwarten; man darf nicht ‚schwärmerisch‘ die ‚noch werdenden‘ Zustände der Anfangszeit für alle Zeiten der Kirche (mit den Montanisten, den Enthusiasten aller Zeiten und mit manchen heutigen Freikirchen) für institutionell und strukturell allein maßgeblich halten.“<sup>11</sup> In diesen Worten mögen wir gewiß an einigen Stellen eine römisch-katholische Nachtigall trapsen hören; doch die Frage bleibt, ob nicht eine bewußt geschichtliche Wahrnehmung der neutestamentlichen Aussagen zum Amt im Sinne eines legitimen Klärungsprozesses bis hin zur Differenzierung zwischen werdender und gewordener Kirche sachlich angemessener ist als eine biblizistische Konstatierung einer unstrukturierbaren Pluralität von Amtsaussagen im Neuen Testament.<sup>12</sup>

1. Nach diesen Vorüberlegungen möchte ich nun einige Beobachtungen zum neutestamentlichen Befund selber vortragen:

1.1. „Der erste Amtsträger der Kirche ist Christus.“ Mit dieser Feststellung hatte ich meinen Entwurf über das „Amt der Kirche in Beziehung auf den Stifter und den Apostolat“ für die Wegweisung „Das Amt der Kirche“ in der Theologischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche

11 Heinz Schürmann, Lehrende in den neutestamentlichen Schriften. Ihre Angewiesenheit auf andere geistliche Gaben und ihre Verwiesenheit auf andere geistliche Dienste, in: Walter Baier u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, im Auftrag des Schülerkreises herausgegeben. Band I, St. Ottilien 1987, S. 419-440, S. 433; entsprechend auch Schnackenberg, Jüngerkreis S. 28-30.

12 Vgl. in diesem Zusammenhang z.B. die undifferenzierte Zusammenfassung des biblischen Befundes bei Stolle, Frauen S. 71.

ursprünglich eingeleitet.<sup>13</sup> Diese Formulierung stieß in der Kommission auf einige Kritik und wurde als mißverständlich abgelehnt, weshalb sie in der Endfassung der Wegweisung auch fehlt. Ich halte diese Formulierung dennoch für biblisch legitim, ja auch für wichtig. Er, Christus, hat den personengebundenen Dienstauftrag *par excellence*; in ihm fallen Person und Amt völlig in eins zusammen. Eben zur Wahrnehmung dieses Dienstauftrags ist er gesandt, entspricht der Sendung der Jünger seine eigene Sendung durch den Vater (vgl. Joh 20,21). Entsprechend wird Christus im Hebräerbrief auch selber als *apostolos* bezeichnet (Hebr 3,1). Die Sendung bedeutet dabei zugleich die Bevollmächtigung durch den Sendenden. Er, Christus, prägt mit seinem eigenen Leben und Verhalten als Amtsträger alle Ämter in der Kirche entscheidend: Er lebt der Kirche seine *diakonia* bis hin zur Lebenshingabe vor.

Während seiner irdischen Wirksamkeit beruft Jesus einen Zwölferkreis als Repräsentanten der Sammlung der zwölf Stämme Israels<sup>14</sup> und sendet Jünger, begabt mit seiner Vollmacht, aus<sup>15</sup>. Der ausgesandte Jünger ist dabei, wie Lk 10,16 deutlich macht, *schaliach* seines Herrn.<sup>16</sup> Diese Aussendung der Jünger bleibt jedoch regional und zeitlich begrenzt.

Ein Umbruch vollzieht sich sodann durch den Tod und die Auferstehung Christi: Im Zusammenhang mit diesem triduum paschale stiftet Christus die Grundvollzüge dessen, was nach lutherischem Verständnis wesentlich das „Amt“ ausmacht: das Heilige Abendmahl, die Bevollmächtigung zur Sündenvergebung und die Heilige Taufe, verbunden mit dem Auftrag zur Lehre. Theologisch fällt an dieser Stelle nunmehr eine grundlegende Entscheidung für alles weitere: Nehmen wir Christus auch über den Karfreitag und auch über Ostern und Pfingsten hinaus als bleibend handelndes Subjekt in seiner Kirche wahr<sup>17</sup>, oder interpretieren wir alle weiteren Zeugnisse über Christus und sein Handeln – angefangen vielleicht gar schon bei der Stiftung von Abendmahl und Taufe – als „Gemeindebildung“?

1.2. Blicken wir auf die nachösterliche Entwicklung, so ist zunächst festzuhalten, daß der Zwölferkreis in seiner Ausrichtung und zeitlichen Perspektive begrenzt bleibt; die Nachwahl des Matthias bleibt ein einmaliges, nicht wiederholtes Geschehen.

13 Vgl. hierzu im folgenden: Das Amt der Kirche. Eine Wegweisung herausgegeben von der Theologischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hannover 1997, S. 11-14.

14 Vgl. *Roloff*, Amt S. 511.

15 Vgl. Lk 9,1ff; Lk 10,1ff.

16 Vgl. Karl Heinrich *Rengstorf*, Apostolat und Predigtamt. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Grundlegung einer Lehre vom Amt der Kirche; 2., unveränderte Auflage, Stuttgart und Köln 1954, S. 7ff. Der *Schaliach* (= der Abgesandte) war eine spätjüdische Rechtseinrichtung. Für den *Schaliach* galt: „der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst“ (zitiert bei Karl Heinrich *Rengstorf*, Artikel „*apostello* usw.“ in: ThWNT, Erster Band, S. 397-448, S. 415, vgl. hierzu S. 414-438). Das griechische Wort *apostolos* ist die „Wiedergabe von *schaliach*“ (ebd. S. 437).

17 Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang z.B. die Ausführungen von *Stolle*, Frauen S. 69f, der dieses Subjekt in seiner Schilderung der Entwicklung der neutestamentlichen Ämter

Dafür gewinnt der Apostolat eine neue, grundlegende Bedeutung. Er ist gegründet in der Aussendung der Jünger durch den Auferstandenen; der *apostolos* ist der *Schaliach* des auferstandenen Christus. Auf der einen Seite ist klar, daß zwischen dem Zwölferkreis und dem Kreis der Apostel eine enge, auch personale, Verbindung bestand, wie dies die Apostelgeschichte sehr deutlich macht. Andererseits kann Paulus in 1. Kor 15 zwischen den Zwölfen und den Aposteln unterscheiden<sup>18</sup>, nimmt auch Paulus selber aufgrund seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus und seiner Sendung durch ihn den Aposteltitel in Anspruch. Daneben läßt sich im Neuen Testament auch noch ein weitergefaßter „Apostel“-Begriff erkennen, wie zum Beispiel in Apg 14,4, wo Paulus und Barnabas auch von Lukas als Apostel bezeichnet werden, oder in 2. Kor 11, wo sich Paulus mit Gegnern auseinandersetzen muß, die offenbar auch den Aposteltitel für sich in Anspruch nahmen.<sup>19</sup>

Bei Paulus selber finden wir eine klare **theologische** Interpretation seines Apostolats<sup>20</sup>: Er gründet in der Sendung (und damit in der Bevollmächtigung) durch den auferstandenen Christus, hat einen universalen Auftrag und ist personengebunden. Hier haben wir es eindeutig mit dem zu tun, was man nach der anfangs dargebotenen Definition als „Amt“ bezeichnen kann und muß.<sup>21</sup> Ebenso klar ist jedoch, daß dieses Apostelamt einmalig und zeitlich begrenzt ist und bleibt. Dies bringen Paulus und Lukas je auf ihre Weise deutlich zum Ausdruck: Die Begegnung mit dem auferstandenen Christus kann nicht durch irgendein anderes Geschehen ersetzt werden; von daher ist – abgesehen von der Nachwahl des Matthias – weder für Paulus noch für Lukas eine Neueinsetzung von Aposteln möglich.

2. Damit nähern wir uns nun aber der Kernfrage dieses Vortrags: In was für einer Relation steht das Apostelamt zu den anderen Ämtern und Diensten in der Gemeinde? Darin impliziert ist natürlich auch die Frage nach dem Christusbezug dieser Ämter und dem Christusbezug des „einen Amtes“; den die Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche als „Stiftung“ bezeichnet.

2.1. Die Erhebung der historischen Sachverhalte am Anfang der Kirche ist in diesem Zusammenhang nicht ganz einfach. In Jerusalem<sup>22</sup> wurde die Gemeinde zunächst offenbar durch die „Apostel“ geleitet, wie Paulus dies in Gal

---

durchgängig durch medial-reflexive und passivische Formulierungen oder den Gebrauch von „man“ ersetzt. Unübersehbar wird der hierbei vollzogene Subjektwechsel, wenn es bei *Stolle*, Frauen S. 69, heißt: „Lukas ... stellt neben die Apostel bald den Quereinsteiger Paulus“.

18 Dabei ist jedoch mit Werner Georg *Kümmel*, Das Urchristentum. II. Arbeiten zu Spezialproblemen d. Ämter und Amtsverständnis, in: ThR 52 (1987) S. 111-154, S. 122 festzuhalten: „daß Paulus die Zwölf zu den Aposteln gezählt hat, läßt sich schwerlich bestreiten.“

19 Vgl. 2. Kor 11,5,13.

20 Vgl. hierzu *Roloff*, Amt S. 518f.

21 Vgl. Ferdinand *Hahn*, Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum, in: Alexandre *Ganoczy* u.a. (Hg.), Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene, Regensburg 1983, S. 37-61, S. 44: „Bei den Aposteln ist es nun erstmals erlaubt, von einem ‚Amt‘ zu sprechen.“

22 Vgl. hierzu *Roloff*, Amt S. 513f.

1,17 beschreibt. Bereits in Gal 2,9 erwähnt Paulus dann jedoch die „Säulen“ Jakobus, Kephas und Johannes als Gemeindeleiter, während in Apg 15 von Ältesten in der Jerusalemer Gemeinde die Rede ist. Daneben gab es, wie aus Apg 6 hervorgeht, in Jerusalem einen griechischsprachigen Gemeindeteil mit eigenen Amtsträgern, die von den Aposteln unter Gebet und Handauflegung eingesetzt wurden. Diese Amtsträger erhalten in Apg 6 keine Amtsbezeichnung, sind aber, wie an Philippus und Stephanus erkennbar wird, offenkundig weit mehr als bloß „Armenpfleger“.

2.2. Was die paulinischen Gemeinden angeht, so ist die Erhebung der historischen Sachverhalte insofern nicht einfach, als in diesen Gemeinden Paulus selber – persönlich und dann auch brieflich – weiter die Gemeindeleitung ausübt; wir befinden uns noch in der Zeit der „werdenden Kirche“. Dazu kommt, daß in den Briefen des Apostels bestimmte Selbstverständlichkeiten kaum erwähnt werden; die paulinischen Briefe sind eben keine umfassenden systematischen Darlegungen, sondern situativ bedingt. Mein verehrter Lehrer Karl Christian Felmy in Erlangen pflegte zu sagen, er sei sehr froh darüber, daß es in Korinth solche Probleme mit der Feier des Heiligen Abendmahls gegeben habe. Ansonsten würden alle möglichen neutestamentlichen Wissenschaftler vermutlich behaupten, Paulus habe das Heilige Abendmahl nicht gekannt. Dieses Argument darf gewiß nicht überstrapaziert werden, wohl aber sollte der Verweis darauf, daß bestimmte Grundvollzüge in der Gemeinde oft nur am Rande thematisiert werden, mit Augenmaß angewendet werden. So bleiben wir hier auf Indizien angewiesen. Ich verweise hier beispielsweise auf den vermutlich frühesten Paulusbrief, den 1. Thessalonicherbrief: Obwohl Paulus dort in Thessalonich nur knapp drei Wochen wirken konnte und dann sehr plötzlich von dort fliehen mußte, setzt sein bald nach der Flucht verfaßter Brief bereits *proistameno*i (= Vorsteher) voraus<sup>23</sup>. Offenbar hat Paulus dort in der Gemeinde innerhalb kürzester Zeit bereits Strukturen geschaffen, die es „anzuerkennen“ gilt, wie er es formuliert.<sup>24</sup> Ich frage: Liegt dies wirklich so weit weg von der Schilderung in Apg 14,23, wonach Paulus schon auf seiner ersten Missionsreise in jeder Gemeinde Älteste eingesetzt hat?

Mit den Ältesten sind wir nun schon auf eines der beiden Strukturmodelle für die Leitung der ersten christlichen Gemeinden gestoßen, die wir im Neuen Testament erkennen können:

2.2.1. Auf der einen Seite können wir in vielen Gemeinden eine Ältestenverfassung erkennen, die eine Adaption der jüdischen Synagogenverfassung

23 Vgl. hierzu Jorg Christian *Salzmann*, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten (= WUNT 2. Reihe. Band 59), Tübingen 1994 (im folgenden: Salzmann, Lehren) S. 79: „Der *proistameno*s nämlich wird möglicherweise die Verteilung der Gaben zu überwachen, jedenfalls aber den Gottesdienst zu leiten haben“ (zu Röm 12,8).

24 Vgl. hierzu Peter *Bläser*, Amt und Eucharistie im Neuen Testament, in: Amt und Eucharistie. Mit Beiträgen von Peter Bläser u.a. (= KKSMI Nr.10), Paderborn 1973, S. 9-50 (im folgenden: Bläser, Amt), S. 22; dazu auch *Roloff*, Amt S. 520f.

darstellt. Das Ältestenamnt war dabei ein Ehrenamt mit stark repräsentativen Zügen; die Qualifikation für dieses Amt bestand im Lebensalter und im Ansehen des Betreffenden in der Öffentlichkeit. Geistlich gesehen bestand die Funktion des Ältesten vor allem darin, seine Glaubenserfahrungen weiterzugeben – im jüdischen Kontext seine Erfahrungen mit dem Gesetz, im christlichen Kontext vor allem seine Erfahrungen mit dem Christusevangelium. Diese Ältestenverfassung ist zunächst und vor allem in judenchristlichen Gemeinden, gerade auch in Palästina, zu erkennen.

2.2.2. Auf der anderen Seite finden wir im Neuen Testament immer wieder die Episkopenverfassung. Episkopen waren Leute, die dazu bereit waren, die Verantwortung für die Sammlung einer Gemeinde wahrzunehmen; sie waren Leiter von Hausgemeinden und als solche individuelle Verantwortungsträger, nicht bloß Mitglieder eines Gremiums, wie dies bei der Ältestenverfassung der Fall war. Ebensowenig waren die Episkopen bloße Verwaltungsbeamte; das Wort *episkopos* ist im griechischen Sprachgebrauch sehr offen und hat durchaus nicht ein solch spezifischen Klang, wie dies mitunter nahegelegt wird. Wenn im Neuen Testament von Episkopen die Rede ist, werden häufig auch Diakone in diesem Zusammenhang genannt; dies ist schon in Phil 1,1 der Fall, ebenso dann auch in 1. Tim 3. Aufgabe der Diakone war wohl unter anderem die Mithilfe bei der Feier des Herrenmahls und bei der Verteilung der Gaben in der Gemeinde. Wir werden im weiteren in diesem Vortrag noch sehen, wie diese beiden Strukturmodelle der Ältestenverfassung und der Episkopenverfassung im Neuen Testament schließlich zusammengeführt werden.

2.2.3. Paulus selber liegt die Episkopen-/Diakonenverfassung der Gemeinden sehr viel näher als die Ältestenverfassung; in seinen frühen, allgemein anerkannten Briefen erwähnt er die *presbyteroi* überhaupt nicht. Paulus setzt bei den Charismen an, die in der Gemeinde anerkannt und für die Auferbauung des Leibes Christi in Dienst genommen werden. So entstehen dann ganz konkrete Dienste, die durchaus die Struktur eines „Amtes“ haben können. Verwiesen sei darauf, daß schon in 1. Kor 12,28 die Ämter der Apostel, Propheten und Lehrer bereits personal gefaßt und damit von den weiteren genannten Gaben unterschieden werden<sup>25</sup>.

2.2.4. Kommen wir noch einmal zurück zum Befund in den frühen Briefen des Apostels Paulus:

25 Wenn *Salzmann*, Lehren S. 74 formuliert: „Daß der Gottesdienst nicht nur von einem einzelnen oder sehr wenigen Amtsträgern gestaltet wurde, ist bereits deutlich geworden. ... Daß dennoch bestimmte Personen durch ihre Gaben herausragten, insbesondere Propheten und Lehrer, zeigt die Stelle 1Kor 12,28“, so wird diese Unterscheidung nicht genügend deutlich zum Ausdruck gebracht. Zutreffender dagegen *Roloff*, Timotheus S. 172 Anm. 315: „Zum einen kennt und anerkennt Paulus nach 1Kor 12,28 Apostel, Profeten und Lehrer als auf Dauer an bestimmte Personen gebundene Funktionen, d.h. als Ämter, von denen zumindest das letzte als Amt innerhalb der Gemeinde gelten muß. ... Diese Stellungnahme setzt überdies voraus, daß die korinthische Gemeinde (noch) unter einer maßgeblichen leitenden Autorität steht – nämlich der des Apostels selbst“.

Eine Gemeindeleitung durch einen Amtsträger ist hier ganz deutlich zu erkennen, vor allem in den Korintherbriefen. Dieser Amtsträger ist Paulus selber.<sup>26</sup> Wodurch zeichnet sich das Amtsbewußtsein des Apostels aus? Es ist zunächst und vor allem seine Berufung durch den auferstandenen Christus; Paulus begründet sein Amt von daher geradezu heilsgeschichtlich. Die Berufung durch Christus bedeutet für Paulus aber zugleich, daß sein Amt *diakonia*, also Dienst für Christus ist; in der Nachfolge Christi ist es als Dienstamt Christus-Mimesis und Dienst am Evangelium. Daneben können wir wahrnehmen, daß Paulus für sich die Berechtigung zum Zurechtweisen in der Gemeinde bis hin zum Gemeindeausschluß in Anspruch nimmt, wie dies in 1. Kor 5 besonders deutlich wird. Dort, wo er nicht anwesend ist, nehmen daneben aber auch andere diese Aufgaben wahr. So tun in Thessalonich die *proistamenoï* dasselbe, was Paulus in Korinth als Gemeindeleiter selbst in brieflicher Form getan hat: Sie ermahnen; ihre Ermahnung soll dabei von der Gemeinde anerkannt werden (vgl. 1. Thess 5,12). Und in Philippi spricht Paulus ganz selbstverständlich von Episkopen und Diakonen, die Jürgen Roloff zufolge bereits dort in Philippi feste, dauerhafte gemeindliche Dienste waren, die in der Eucharistiefeyer verankert waren.<sup>27</sup> Paulus selber reflektiert über diese Dienste nicht besonders, sondern befaßt sich statt dessen allgemeiner mit dem Thema „Ämter und Dienste in der Gemeinde“. Diese ordnet er dabei zum einen ekklesiologisch ein, indem er sie der Auferbauung des Leibes Christi dienen läßt, und zum anderen pneumatologisch, indem er sie als Charismen wahrnimmt. Auch das Apostelamt ist für ihn ein Charisma! Der erhöhte Christus ist es, der diese Charismen erweckt, die sich jedoch gerade nicht durch irgendwelche spektakulären Manifestationen auszeichnen, sondern durch ihre Zuordnung zur Auferbauung des Leibes Christi.<sup>28</sup> Gerade in den Korintherbriefen wird dabei deutlich, daß das Amt des Paulus und die Vielzahl der anderen Charismen keinen Gegensatz und keine Konkurrenz zueinander darstellen.

2.2.5. Betrachten wir nun noch einmal genauer die Ausführungen des Apostels in 1. Kor 12,28<sup>29</sup>:

Auffallend ist hier zunächst einmal die theologische Begründung der Ämter in der Gemeinde: Gott selber ist es, der diese Ämter in der Gemeinde eingesetzt hat. Drei Ämter heben sich durch ihre personale Fassung aus der Aufzählung der Gaben heraus: Da sind zunächst die Apostel, die hier wohl gemäß dem weiteren paulinischen Sprachgebrauch verstanden werden müssen. Gleich danach werden von Paulus die Propheten genannt. Dabei muß man gewiß an die Existenz von Wandercharismatikern in den ersten christlichen Gemeinden erinnern<sup>30</sup>, wobei Paulus selber sich wünscht, daß die ganze Gemeinde das Cha-

26 Vgl. Roloff, Timotheus S. 172 Anm. 315.

27 Vgl. Roloff, Kirchenleitung S. 146.

28 Vgl. Röm 12,4-8.

29 Vgl. hierzu Sasse, Apostel; dazu auch die Beobachtungen von Bläser, Amt S. 20-22.

30 Vgl. hierzu Roloff, Amt S. 515f.

risma des prophetischen Redens ausüben könnte<sup>31</sup>. Dennoch sollte man in bezug auf die Propheten nicht zuerst an ihr gewiß sehr vielfältiges äußeres Erscheinungsbild, sondern an den Inhalt ihrer Verkündigung denken, an die Prophetie als „Gottes gegenwärtiges Wort an die Menschen, vom Heiligen Geist durch Menschenmund hier und jetzt gesprochen“, wie Hermann Sasse dies formuliert.<sup>32</sup> Und schließlich nennt Paulus hier die Lehrer. Diese hatten eine wichtige Funktion in der Unterweisung der Gemeinde, vor allem wohl in der Auslegung der Heiligen Schrift<sup>33</sup>; dabei handelte es sich nach Gal 6,6 durchaus bereits um einen bezahlten Dienst. Grundsätzlicher zitiert Paulus im 1. Korintherbrief ja auch ein Wort des Herrn, „daß, die das Evangelium verkündigen, sich vom Evangelium nähren sollen“ (1. Kor 9,14), und führt damit solch einen festen, bezahlten Dienst auf den Willen des Herrn selber zurück. Damit stellt sich zugleich die Frage der Verhältnisbestimmung zwischen den drei genannten Ämtern: Lehrer und Apostel sind beides Ämter, die mit einer Bezahlung rechnen können; in 1. Kor 14,37 wird zudem deutlich, daß die Propheten in ihrem Dienst der autoritativen Verkündigung des Apostels zu- und untergeordnet sind. Zugleich enthält das apostolische Wirken des Apostels Paulus auch deutlich erkennbare Züge der Prophetie und der Lehre.<sup>34</sup> Die drei in 1. Kor 12,28 genannten Ämter bieten also durchaus bereits bestimmte Überschneidungsflächen.<sup>35</sup>

2.3. Für die Beantwortung der Frage nach dem „einen, von Christus gestifteten Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ ist nun von besonderer Bedeutung, wie die Frage nach der Relation zwischen dem Apostelamt und den anderen Ämtern und Diensten in der Gemeinde von den neutestamentlichen Schriften beantwortet wird, die bereits auf die apostolische Anfangszeit, auf die Zeit der werdenden Kirche ein Stück weit zurückblicken, auch wenn sie selber an dieser Zeit noch sehr nahe dran sind.

2.3.1. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang zunächst einmal der Epheserbrief. Hier finden wir eine deutlich erkennbare Reflexion der Frage nach dem Verhältnis zwischen den Anfängen und ihrer Weiterführung in der christlichen Gemeinde. Die Grundlage der Kirche sind die Apostel und Propheten; sie stehen heilsgeschichtlich am Anfang der neuen Zeit, die mit Christus angebrochen ist (vgl. Eph 2,20; 3,5). Nun benennt Paulus in Eph 4,11 andere Ämter, die für die Gegenwart der Gemeinde von Bedeutung sind, die Ämter der Evangelisten, Hirten und Lehrer, wobei die Hirten und Lehrer grammatisch und

31 Vgl. 1. Kor 14,5.

32 Vgl. Sasse, Apostel S. 99.

33 Vgl. Sasse, Apostel S. 101f.

34 Vgl. Roloff, Amt S. 522; in Apg 13, 1 wird Saulus-Paulus bezeichnenderweise unter die Propheten und Lehrer der Gemeinde in Antiochia gezählt.

35 Vgl. Sasse, Apostel S. 97: „Die drei Ämter berühren sich also nicht nur, sie gehen auch ineinander über und können sich in einer Person vereinigen. Das ist aber nur möglich, wenn sie inhaltlich eng verwandt sind.“

von daher wohl auch sachlich durch ein gemeinsames *tous de* ganz eng miteinander verbunden werden. Mehreres fällt hier in Eph 4,11 besonders auf: Zunächst einmal ist festzuhalten, daß diese Ämter der Evangelisten, Hirten und Lehrer mit den Aposteln und Propheten zusammengeschlossen sind durch eine **gemeinsame Einsetzung durch Christus**. Auch hier in Eph 4 finden wir wieder eine christologische Begründung des Amtes, nicht bloß eine funktionale; das Amt wird nicht von der Gemeinde her bestimmt. Durch diesen Zusammenschluß mit den Aposteln und Propheten zieht Paulus eine geschichtliche Linie von den Ämtern am Anfang bis in die Gegenwart. Auffallend ist weiterhin die Konzentration auf die **Verkündigungsdienste** in dieser Auflistung. Der Begriff des *euangelistes* begegnet sonst im Neuen Testament nur selten; wir finden ihn in Apg 21,8, angewandt auf Philippus, sowie in 2. Tim 4,5, wo er einen besonderen Aspekt des gemeindeleitenden Amtes bezeichnet. Der Begriff des Hirten ist eine alttestamentliche Interpretation und Vertiefung des *episkopos*-Begriffs<sup>36</sup>; als Hendiadyoin steht er mit dem Episkopos gemeinsam in 1. Petr 2,25.<sup>37</sup> Die hier in Eph 4 zu beobachtende Zusammenfügung von Hirten- und Lehrdienst<sup>38</sup> ergibt sich daraus, daß das Weiden der Gemeinde eben durch Lehre geschieht. Dies hat seine besondere Bedeutung im Horizont der aufkommenden Irrlehre, von der in Eph 4,14 die Rede ist. Die Zuordnung von Amt und Irrlehre wird uns im folgenden noch wiederholt begegnen. Drittens schließlich läßt sich in Eph 4 eine **Zuordnung von Amt und Gemeinde** erkennen: Die von Christus eingesetzten Ämter haben den Auftrag, die Heiligen zum Werk des Dienstes zuzurüsten und eben dadurch der Auferbauung des Leibes Christi zu dienen. Meines Erachtens läßt sich im Epheserbrief deutlich erkennen, wie hier die Linien der früheren paulinischen Briefe aufgenommen und weitergezogen werden hin auf eine eigenständige Thematisierung der Amtsfrage.

2.3.2. Wo wir gerade in Ephesus sind, legt sich ein Blick auf Apg 20 nahe: Dort läßt Paulus die Ältesten aus Ephesus rufen (vgl. Apg 20,17) und charakterisiert in Apg 20,28 in seiner Abschiedsrede diesen Ältestendienst als Hirten- und als Bischofsdienst. *Presbyteroi* und *episkopoi* werden hier also gleichgesetzt. Die Ältesten haben hier in Apg 20,28 nicht ein Ehrenamt, sondern sie sind durch den heiligen Geist in dieses Amt eingesetzt worden, wobei Apg 14,23 deutlich macht, daß diese Einsetzung natürlich nicht einfach „senkrecht von oben“ geschah. Auffallend ist auch hier wieder, wie das Thema „Amt“ im Kontext aufkommender Irrlehre entfaltet wird. In Apg 20,28 wird also das Presbyteramt theologisch als Bischofs- und Hirtenamt interpretiert und

36 Vgl. Roloff, Amt S. 523.

37 Vgl. entsprechend Apg 20,28.

38 Vgl. hierzu Salzmann, Lehren S. 93: „Da *didaskalos* nicht wie die anderen Begriffe vorher durch *de* abgesetzt ist, wird man davon auszugehen haben, daß es sich beim Hirten und Lehrer um ein und dasselbe Amt handelt. Das Amt des Lehrers hat damit eine gemeindeleitende Funktion bekommen (oder umgekehrt); zugleich besteht dem Kontext nach die wichtigste Aufgabe des Hirten und Lehrers eben im Lehren, insbesondere im Abwehren von Irrlehre.“

zugleich charismatisch begründet. Gegenüber den aufkommenden Irrlehren mußten Leute auftreten, die mit dem Gewicht eines personengebundenen Amtes achthatten auf die Gemeinden und sie vor Verführung bewahrten. Schließlich wird auch in Apg 20 wieder der Übergang von der Zeit des Apostels zur Nach-Apostelzeit bewußt reflektiert: Dort stehen eben nun die Bischöfe, die das fortführen, was der Apostel selber zuvor drei Jahre lang getan hatte.

2.3.3. An Christen in Kleinasien ist auch der 1. Petrusbrief gerichtet. 1. Petr 5 geht ebenfalls von einer Ältestenverfassung aus, setzt dann aber in seiner Interpretation des Ältestenamtes ganz bestimmte Akzente: So ordnet er den Apostolat dem Ältestenamte unmittelbar zu: Der Apostel Petrus ist Mitältester; Apostel- und Ältestenamte werden hier also eng miteinander verbunden. Weiterhin werden die Ältesten als Hirten und Bischöfe<sup>39</sup> angedeutet und das Ältestenamte in diesem Sinne interpretiert. Weiterhin betont Petrus unter deutlicher Ansprache der Probleme des Amtsmissbrauchs (Herrschaftsucht und Schielen nach Geld) die personale Füllung des Amtes: Die Amtsträger sollen mit ihrem Leben und Verhalten Vorbilder sein. Schließlich erfolgt auch in 1. Petr 5 eine christologische Interpretation des Amtes der Ältesten durch das Amt Christi: Er ist der Erzhirte (1. Petr 5,4).

Mit den Ausführungen des Epheserbriefes, des 1. Petrusbriefes und der Apostelgeschichte ist nunmehr der Rahmen abgesteckt für die Pastoralbriefe, denen wir uns jetzt noch zu widmen haben. Gemeinsamkeiten sind in den drei soeben behandelten Schriften unverkennbar: In allen drei Schriften finden wir eine christologische bzw. pneumatologische Begründung des Amtes bzw. der Ämter: Christus bzw. der Heilige Geist ist es, der diese Ämter stiftet und in sie einsetzt. Weiterhin finden wir in diesen Schriften eine erkennbare Tendenz zur Konzentration auf ein gemeindeleitendes Amt. Dieses Amt wird dabei in besonderer Weise als Hirtenamt interpretiert, dessen besondere Bedeutung in der Abwehr der Irrlehre liegt. Damit ist zugleich die Lehre als besondere Aufgabe dieses Amtes herausgestellt. Schließlich finden wir in allen drei Schriften eine Reflexion der Zuordnung dieses Amtes bzw. dieser Ämter zum Apostelamt. Beide stehen nicht einfach unverbunden nebeneinander oder hintereinander, sondern sind einander historisch und sachlich zugeordnet.

2.3.4. In diesen soeben gezeichneten Zusammenhang lassen sich nun auch die Pastoralbriefe gut einordnen. Ich verweise hier nur auf einige Aspekte<sup>40</sup>:

2.3.4.1. In den Pastoralbriefen läßt sich eine „Angleichung der Ältestenverfassung an die Episkopen/Diakonen-Verfassung“<sup>41</sup> erkennen. Die Existenz von Ältesten wird in den Pastoralbriefen zwar offenkundig vorausgesetzt, wie aus

39 Vgl. das *poimante* und das *episkopountes* in 1. Petr 5,2.

40 Vgl. zum folgenden Roloff, *Timotheus* S. 169ff; leider werden Roloffs grundlegende Ausführungen zum 1. Timotheusbrief in der sechs Jahre später erschienenen Arbeit von *Salzmann*, Lehren nicht berücksichtigt; von daher sind Salzmanns Ausführungen auf S. 95ff nicht auf dem durch die Arbeit von Roloff markierten Stand der Diskussion.

41 *Roloff*, *Timotheus* S. 170.

1. Tim 5,17ff hervorgeht; in Tit 1,5 ist sogar von der Einsetzung von Ältesten die Rede. Dennoch ist klar, daß hier in den Pastoralbriefen die Episkopen-Diakonenverfassung eindeutig bevorzugt wird, geht es doch in den Pastoralbriefen um bestimmte Qualifikationsmerkmale für das Amt, nicht bloß um die Frage des Repräsentierens oder des Lebensalters. Die Ausgleichsrichtung zwischen den beiden Verfassungsformen wird dabei in 1. Tim 5,17ff angedeutet: Es gibt innerhalb des Ältestengremiums solche, die „gut vorstehen“ und darum doppelter Ehre wert sind, „besonders, die sich mühen im Wort und in der Lehre“. Wort und Lehre sind jedoch, wie wir im weiteren noch sehen werden, besondere Kennzeichen des Episkopenamtes. Paulus fördert also eine Entwicklung, der gemäß aus den Ältesten solche hervortreten, die geistliche Leitungsaufgaben übernehmen, und zwar nicht bloß für eine Hausgemeinde, sondern für die ganze Kirche vor Ort. So sollen also aus den vorhandenen Presbytern einige zu Episkopen werden, wobei das Presbytersein keine unbedingte Voraussetzung für das Amt des Gemeindeleiters sein muß, wie das Beispiel des Timotheus selber deutlich macht, an den Paulus ausdrücklich schreibt: „Niemand verachte dich wegen deiner Jugend“ (1. Tim 4,12). – Er war also gerade kein „Ältester“. Deutlich wird aus 1. Tim 4,14 jedenfalls, daß die Ältesten bei der Ordination des Timotheus mitwirkten und damit ein Beispiel gaben, wie der Übergang von der Ältesten- zur Episkopenverfassung vollzogen werden konnte.

2.3.4.2. Wir würden jedoch zu kurz blicken, wenn wir in den Pastoralbriefen nur auf die Terminologie von *episkopoi* und *presbyteroi* schauen würden. Das eigentliche Modell für das eine Amt der Kirche sollen, so hat es Jürgen Roloff in seinem Kommentar sehr schön herausgearbeitet, die Apostelschüler Timotheus und Titus selber sein.<sup>42</sup> Sie tragen bezeichnenderweise selber keine Amtsbezeichnung und sind doch Prototypen für die Gemeindeleiter, wobei ihre Funktion zum Teil offenbar über den Bereich der einzelnen Ortsgemeinde hinausreichte. Die jeweilige Einzahl der Apostelschüler und in der Verwendung des Begriffs des *episkopos* deutet dabei darauf hin, daß für Paulus nicht wieder ein Kollegium die Gemeinde leitet, sondern diese Leitungsfunktion von einzelnen Personen wahrgenommen wird. Entsprechend soll beispielsweise Timotheus auf die achthaben, die sich in die Häuser, gemeint ist wohl: in die Hausgemeinden, einschleichen (vgl. 2. Tim 3,6); Timotheus selber hatte über diese Hausgemeinden offenbar die Oberaufsicht.

2.3.4.3. Damit sind wir schon bei der inhaltlich klarsten Akzentsetzung der Pastoralbriefe: Die Frage des kirchlichen Amtes ist für sie keine Organisationsfrage; vielmehr geht es in diesen Briefen entscheidend um die „Bindung

42 Vgl. Roloff, Timotheus S. 179: „Nicht in den Abschnitten, die sich direkt der Gemeindeordnung widmen, sondern in den Beschreibungen der Dienste der Apostelschüler Timotheus und Titus gewinnt das Bild des Amtes seine größte Konkretion und Dichte. Da die Apostelschüler als Idealtypen gemeindlicher Episkopen verstanden werden sollen, fehlt eine eigene Amtsbezeichnung für sie“.

der Lehrautorität an die Gemeindeleitung<sup>443</sup>: Gemeindeleitung geschieht vom Evangelium her, lutherisch gesprochen: Sie geschieht durch Wort und Sakrament. Eben dies hielten, wie wir bereits sahen, auch der Epheserbrief und die Apostelgeschichte je auf ihre Weise fest: Der Epheserbrief faßt Hirten und Lehrer unter einem gemeinsamen Artikel zusammen, und die entscheidende Aufgabe der Ältesten von Ephesus besteht in Apg 20 ebenfalls darin, auf die „ganze Herde“ achtzuhaben, die durch falsche Lehre „aus eurer Mitte“ gefährdet ist. In den Pastoralbriefen wird nun die Lehre als das entscheidende Qualifikationsmerkmal eines Episkopen herausgestellt<sup>44</sup>; entsprechend stark wird die Lehre auch als Aufgabe des Apostelschülers Timotheus betont.<sup>45</sup> Diese Betonung der Lehre als Aufgabe des Gemeindeleiters mit dem Konzept des Gemeindeleiters als Hausvater der familia Dei<sup>46</sup>. Die Lehre wird dabei eingebunden in die gottesdienstliche Funktion des Episkopen; der Episkopenpiegel befindet sich im 1. Timotheusbrief bezeichnenderweise im Abschnitt über den Gottesdienst. Selbstverständlich leitete der Hausvater auch das Mahl der familia Dei<sup>47</sup> und nahm darin zugleich seine Lehrfunktion wahr, wie Karl Christian Felmy dies in einem Aufsatz herausgearbeitet hat.<sup>48</sup>

2.3.4.4. Schließlich sei noch eine weitere entscheidende Schwerpunktsetzung in den Pastoralbriefen genannt: Diese besteht in der „Unterstellung der Ämter unter die apostolische Norm“<sup>49</sup> und in der damit gegebenen Verbindung mit dem Apostel selber. Der eigentliche Amtsträger ist und bleibt auch in den Pastoralbriefen Paulus selber. Er gibt die Normen für die Gemeindeleiter vor; ihr Amt ist von dem seinen bestimmt. Dies gilt bis ins Persönliche hinein; so ist das Leiden im 2. Timotheusbrief Charakteristikum sowohl des Dienstes des Apostels Paulus als auch des Apostelschülers Timotheus (vgl. 2. Tim 1,12; 2,3). Vor allem aber erfolgt die Rückbindung an den Apostel durch die *parathäkä*, die Weitergabe der normativen Tradition des Evangeliums. Diese apostolische Lehre wird dem Amtsträger konkret anvertraut in der Ordination, die hier in den Pastoralbriefen in besonderer Weise zu einem eigenständigen Thema wird. Folgende Kennzeichen der Ordination sind dabei in den Pastoralbriefen erkennbar<sup>50</sup>: Sie wird mit Handauflegung im Zusammenwirken von Apostel und Ältesten vollzogen; dadurch erfolgt in effektiver Weise die Mitteilung des Hei-

43 Roloff, Timotheus S. 177.

44 Vgl. 1. Tim 3,2; Tit 1,9; vgl. auch 1. Tim 5,17.

45 Vgl. 1. Tim 4,11.13.16; 2. Tim 1,13; 2,24; 3,10.14-17.

46 Vgl. 1. Tim 3,5; Tit 1,7 (Der *episkopos* als Haushalter Gottes); vgl. dazu 1. Kor 4,1 und Lk 12,42-45.

47 Vgl. hierzu die Überlegungen von Roloff, Timotheus S. 179.

48 Vgl. Karl Christian Felmy, „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?“ Die Funktion des Stiftungsberichts in der urchristlichen Eucharistiefeyer nach Didache 9f und dem Zeugnis Justins, in: J LH 29 (1983) S. 1-15, S. 14f.

49 Roloff, Timotheus S. 179.

50 Vgl. hierzu Roloff, Timotheus S. 267f.

ligen Geistes. Die Ältesten beteiligen sich dabei an der Ordination auch durch einen verkündigenden Zuspruch an den Ordinanden. Aus 1. Tim 5,22 ist dabei zu erkennen, daß diese Ordinationen nun in Zukunft durch die Gemeindeleiter vollzogen werden sollen. Zur Ordination gehört in den Pastoralbriefen weiterhin die Übergabe der apostolischen Tradition, wodurch zugleich eine Sukzession in dieser Tradition begründet wird.<sup>51</sup> Der Ordinand bekennt sich zu dieser apostolischen Tradition.<sup>52</sup> Die Ordination bedeutet zugleich eine lebenslange Inpflichtnahme des Ordinanden, zumindest bis zur Wiederkunft Christi, vor dem er sich mit seiner Amtsführung zu verantworten hat; dabei wird in 1. Tim 6 aufgenommen, was Paulus bereits zuvor in 1. Kor 4,1ff angesprochen hatte.

2.3.4.5. Zusammenfassend läßt sich mit Jürgen Roloff zum Befund in den Pastoralbriefen sagen: „Das gemeindliche Leitungsamt gewinnt weder seine es bestimmenden Normen noch seine Autorität aus der Gemeinde. Es entsteht nicht dadurch, daß die Gemeinde bestimmte Aufgaben an einzelne ihrer Glieder delegiert, sondern dadurch, daß der den Willen des Herrn der Kirche repräsentierende Apostel verbindliche Weisung gibt, daß Menschen den von ihm urbildhaft wahrgenommenen Auftrag, die Kirche durch das Wort des Evangeliums zu leiten, weiterführen sollen. Das Amt ist zwar in der Gemeinde und sein Träger ist Glied der Gemeinde, aber es ist nicht eine Funktion der Gemeinde, sondern es ist *diakonia*, die in Verantwortung gegenüber dem Herrn der Kirche geschieht. Mit dieser Konzeption geben die Past(oral)briefe Antwort auf jene ... Grundfrage, die seither die Kirche begleitet, nämlich die nach der kirchlichen *Kontinuität und Identität* in der weitergehenden Geschichte. Es ist eine konservative Antwort: Die Kirche bleibt das, was sie nach dem Willen ihres Herrn sein soll, Gottes Hauswesen, wenn sie an den Ordnungen festhält, mit denen der Apostel, der Träger des Evangeliums und normative Hausvater der Anfangszeit, für ihren weiteren Bestand vorgesorgt hat. Er hat ihr das Evangelium als normative Tradition gegeben, und er hat einen zentralen Dienst angeordnet, der über diese Tradition wachen, sie immer wieder neu zur Geltung bringen soll und der, der von ihm gesetzten und vorgelebten Norm des Dienens folgend, seinen Dienst des Leitens und Ordnen weiterführen soll. Was die sachliche Gewichtung beider Größen und ihre Zuordnung anlangt, so ist ohne Zweifel die Tradition die dem Amt übergeordnete Bezugsgröße, vor der jenes sich immer neu ausweisen muß. Aber das Amt ist im Sinne der Past(oral)briefe nicht nur eine variable Funktion der Überlieferung, sondern – wie diese – bindende Setzung des Apostels. Fraglos ist es damit zur *Institution* erklärt, und zwar zur Institution göttlichen Rechts. Dieser sein Charakter findet seinen Ausdruck in der *Ordination*“.<sup>53</sup>

2.4. Damit will ich den Überblick zur Frage von Amt und Ämtern im Neuen Testament beschließen. Unschwer läßt sich darin eine Entwicklung inner-

51 Vgl. 1. Tim 1,18.

52 Vgl. 1. Tim 6,12f.

53 Roloff, Timotheus S. 181.

halb des Neuen Testaments erkennen. Die Frage ist jedoch, wie man diese Entwicklung bewertet. Zu bedenken ist jedenfalls, was Jürgen Roloff zu diesem Thema anmerkt, selbst wenn man seine Ansichten über Verfasserschaft und Entstehungszeit der Pastoralbriefe nicht übernehmen mag: „Ein theologischer Paulinismus, der unmittelbar von Paulus her heute Kirche gestalten möchte – etwa in direkter Übertragung des Gemeindebildes von 1. Kor 12 auf gegenwärtige Kirche – und dabei die von der Kirche der zweiten und dritten Generation im Gespräch mit Paulus gewonnenen Einsichten und Problemlösungen als irrelevant ignorieren zu können glaubt, muß sich fragen lassen, wie es um sein theologisches Geschichtsbewußtsein steht.“<sup>54</sup> Dies gilt nicht nur in bezug auf die Pastoralbriefe; dort wird allerdings am deutlichsten und ausführlichsten entfaltet, was auch sonst, wie gezeigt, in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments deutlich erkennbar ist.<sup>55</sup>

3. Ich komme zurück zur anfänglichen Fragestellung: Läßt sich § 7,1 der Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, wonach das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ nur ausüben kann, „wer berufen und ordiniert ist“, vom Neuen Testament her begründen und festhalten? Ich möchte diese Frage aufgrund des Befundes, den ich vorgetragen habe, bejahen. Dabei geht es nicht darum, daß es neben diesem einen Amt natürlich noch viele andere Ämter in der Kirche gibt, sondern es geht darum, daß es dies eine spezifische Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung gibt.

3.1. Eine Entwicklung hin zu einem solch einheitlichen Amt, das auf das Amt der Apostel folgt und mit ihm verbunden ist und in dem gerade auch das Amt des Lehrers aufgenommen ist, läßt sich meines Erachtens im Neuen Testament deutlich erkennen, ja daß es dieses eine Amt gibt, ist nachgerade die Intention der Darstellung der Pastoralbriefe. Insofern läßt sich in der Tat von dem „einen Amt“ reden, wenn man die Pastoralbriefe als sachgemäßes Ergebnis eines innerneutestamentlichen Klärungsprozesses annimmt.<sup>56</sup>

3.2. Als von Christus gestiftet läßt sich natürlich in besonderer Weise das Amt der Apostel als erstes und in seiner geschichtlichen Position auch einmaliges Amt begreifen. Eph 4 bindet dann aber auch die anderen Ämter der Kir-

<sup>54</sup> Roloff, *Timotheus* S. 269.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu auch das Urteil von Jürgen Roloff, *Das Amt im ökumenischen Kontext*, in: Alexandre Ganoczy u.a. (Hg.), *Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene*, Regensburg 1983, S. 139-164, S. 149 zu Eph, Apg und den Pastoralbriefen: „De facto ist ihr Standpunkt es gewesen, der von weiten Bereichen der Kirche zu Beginn des 2. Jahrhunderts bejaht und, mit einer bestimmten Variationsbreite, rezipiert worden ist.“

<sup>56</sup> Vgl. *Schnackenburg*, *Jüngerkreis* S. 31: „es müßte sich auch ein exegetischer Konsens darüber erreichen lassen, daß aus der Vielfalt kirchlicher Dienste in der beginnenden nachapostolischen Zeit das Amt der Verkünder des Evangeliums und Hirten der Gemeinden als das wesentliche und bleibende kirchliche Amt hervortritt. Diesen Konsens haben die Kirchen in ihren letzten Konvergenzpapieren bereits erreicht, und die Exegese kann diesem Konsens ein sichereres Fundament geben.“

che, die dann in den Pastoralbriefen zusammengefaßt werden, in diese Stiftung durch Christus mit ein; erinnert sei daneben auch an die pneumatologische Begründung des Amtes in Apg 20. Dabei beschreibt die Stiftung durch Christus jedoch nicht nur den Ursprung des Amtes, sondern zugleich auch seinen Inhalt. Jürgen Roloff spricht in diesem Zusammenhang von dem „Motiv der *Christusrepräsentation* des gemeindlichen Leitungsamtes“<sup>57</sup> im Neuen Testament und formuliert dazu: „Der Konzentration des Amtes entspricht die sich nunmehr anbahnende *christologische* Begründung: Es wird zumindest vereinzelt gedeutet als Fortsetzung und Repräsentation des Handelns Jesu an den Seinen!“<sup>58</sup> Dies bedeutet, „daß die Amtsträger Jesu Handeln an der Kirche weiterführen. Damit treten sie ... als Beauftragte Jesu der Gemeinde gegenüber.“<sup>59</sup>

3.3. Daß dieses eine Amt ein Amt der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung ist, daß sich die Gemeindeleitung durch eben solches *didaskhein* (Lehren), in dem Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung eingeschlossen sind, vollzieht, ist, wie gezeigt, ebenfalls ein amtstheologischer Grundansatz der Pastoralbriefe. Und ebenfalls aus den Pastoralbriefen – und bei weitem nicht nur aus ihnen – läßt sich schließlich auch erheben, daß dieses Amt wirklich ein „Amt“ ist, das an konkrete Personen gebunden ist, und nicht bloß eine abstrakte Funktion darstellt. Dieses Amt, von dem die Pastoralbriefe sprechen, ist nicht das Apostelamt, aber es steht in historischer und sachlicher Verbindung zu ihm und führt weiter, was die Apostel in einmaliger Funktion und Stellung zuerst getan haben. Daß dieses Amt durch den Akt der Ordination übertragen wird, ist in den Pastoralbriefen ebenfalls klar erkennbar.

3.4. Was dagegen im Neuen Testament fehlt, sind jegliche Arten von Delegationstheorien oder eine Ableitung des Amtes aus dem Priestertum aller Getauften. Statt dessen ist im Neuen Testament immer wieder von der Einsetzung durch Christus oder den Heiligen Geist oder von der Weitergabe des Amtes durch den Apostel die Rede. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß damit das Konzept von der Kirche als Leib Christi in Frage gestellt würde. Wie Amt und Kirche als Leib Christi zueinander in Beziehung gesetzt werden können, wird ja vor allem in Eph 4 sehr schön entfaltet. Daneben zeigen gerade auch die Pastoralbriefe, daß das Amt wesentlich *diakonia* ist und bleibt, daß es Dienst und nicht Herrschaft bedeutet. Daran erinnert in gleicher Weise ja auch der 1. Petrusbrief. Wohl aber machen besonders die Pastoralbriefe deutlich, daß und warum das Amt Ausdruck der Apostolizität der Kirche ist. Und wir – wir tun gut daran, auch unser Amtsverständnis an den apostolischen Weisungen gerade auch der Pastoralbriefe zu prüfen.

---

57 Roloff, Amt S. 525.

58 A.a.O. S. 524.

59 Ebd.

Gert Kelter:

## **Das apostolische Hirtenamt der Kirche als institutionalisierte Zuspitzung der potestas clavium<sup>1</sup>**

(( Entwurf einer Zuordnung von Amt, Ämtern und Diensten  
in der Kirche vor dem Hintergrund von CA XXVIII<sup>2</sup>

### **1. Einleitung**

Kaum eine andere Thematik hat die Kirche seit dem 19. Jahrhundert<sup>3</sup> so sehr in Lager und Parteien entzweit wie die Amtsfrage. Das trifft sowohl auf die konfessionsinternen Diskussionen innerhalb der lutherischen Kirche zu, als auch auf den ökumenischen (vor allem den lutherisch-römischen) Dialog.

Dieser aber ist kaum effektiv zu führen, wenn zumindest auf der lutherischen Seite nicht einmal ein verbindlicher Minimalkonsens darüber zu erzielen wäre, was das apostolische Hirtenamt der Kirche sei, welche Bedeutung die Ordination habe, ob und inwieweit ein Bischofsamt notwendig und gegeben sei und welche Bedeutung die sog. apostolische Sukzession habe, bzw. wie sie legitimerweise in lutherischem Verständnis zu definieren sei.

Und es darf nicht übersehen werden, daß auch innerhalb der römischen Kirche keineswegs eine greifbare Einigkeit in der Amtsfrage herrscht. Selbst aus den vermeintlich klaren Aussagen von Tridentinum und Vaticanum II werden in den unterschiedlichen Interpretationen des kirchlichen Lehramtes und der Schultheologie zuweilen geradezu gegensätzliche Positionen herausgearbeitet, wenigstens aber Akzentsetzungen deutlich, bei denen nicht immer ersichtlich ist, daß hierbei aus denselben Quellen geschöpft wurde.<sup>4</sup> Ganz abgesehen davon, daß es schon Mühe macht, in den Entscheidungen des Tridentinums und denen des 2. Vaticanums verbindliche Lehrdefinitionen ein und derselben Kirche zu erkennen.

1 Amt bzw. Vollmacht der Schlüssel = Binde- und Lösevollmacht.

2 CA = Confessio Augustana (Augsburgisches Bekenntnis).

3 Die Namen C.F.W. Walther, W. Löhe und A.F.C. Vilmar stecken die Variationsbreite innerhalb des konfessionellen Luthertums in etwa ab.

4 „1972 meinte der katholische Theologe A. Brandenburg: ‚Wir berühren das geradezu schicksalhafte Problem der Ökumene. Daran hängt schlechterdings alles. Wir sind so weit, festzustellen, daß uns von unseren christlichen Mitbrüdern evangelischen Bekenntnisses eines wirklich trennt: das Priestertum.‘ Genau ein Jahr später, 1973, stellten vierundzwanzig Theologen Ökumenischer Universitätsinstitute die These auf, eine Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung der Ämter lasse sich ‚nicht mehr rechtfertigen, weil die überkommenen Verschiedenheiten nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden müssen.‘“ nach: Heinz Schütte, Amt, Ordination und Sukzession, Düsseldorf 1974, S. 9.

Spätestens seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts ist die Amtsfrage auch für die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschlands<sup>5</sup> neu virulent geworden. Insbesondere im Blick auf die Debatte um die Legitimität der Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche.

Die im Bekenntnisluthertum vielbeschworene „Bandbreite“ vermeintlich möglicher Amtsverständnisse erweist sich bei näherem Hinsehen sehr bald als Sammelsurium widersprüchlicher, sich teilweise diametral widersprechender Auffassungen, die die Gefahr in sich bergen, mittel- oder langfristig zu einem Zerbrechen der kirchlichen Einheit zu führen.

Es scheint daher dringend nötig, eine konsensfähige gemeinsame Basis zu finden, auf der sowohl das Hirtenamt der Kirche, als auch die Ämter und Dienste theologisch verantwortet, und das heißt biblisch und auf der Grundlage des lutherischen Bekenntnisses, definiert und einander zugeordnet werden können.

Auf dem Weg zu diesem Ziel möchten die folgenden Ausführungen einen Diskussionsbeitrag leisten.

## 2. Historische Bestandsaufnahme des katholischen Amtsverständnisses seit dem 16. Jahrhundert

Es bleibt uns die Frage nicht erspart, auf welchem theologiegeschichtlichen Hintergrund die Reformatoren, vor allem aber Martin Luther, im 16. Jahrhundert das Amt der Kirche vorfanden und beurteilten.

(1) Im 16. Jahrhundert war es allgemein anerkannte Lehrmeinung, daß die Fülle der Weihewalten durch die Priesterweihe (nicht durch die „Bischofsweihe“) vermittelt wird.

(2) Fast alle bedeutenden Theologen des 13. Jahrhunderts (Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas v. Aquin, Petrus v. Tarantasia, Richard v. Mediavilla) vertreten die Ansicht, daß die Bischofsweihe nur ein Sakramentale, kein Sakrament sei.<sup>6</sup>

(3) Die Fülle der Weihewalten, die beim „einfachen Priester“ z.T. gebunden, aber potentiell vorhanden sind, werden durch den kirchlichen Hoheitsakt des Sakramentales der Bischofsweihe entbunden, so daß sie dann nur der Bischof setzen kann.

(4) Darum waren auch die meisten Theologen der Ansicht, daß niemand zum Bischof geweiht werden kann, ohne zuvor zum Priester geweiht worden zu sein.<sup>7</sup>

5 Also vor allem der ehem. Altlutherischen Kirche, der ehem. Ev.-Luth. Freikirche und der sog. „alten“ SELK, die sich 1972 zur heutigen Selbständigen Ev.-Luth. Kirche zusammengeschlossen haben.

6 Vgl. hierzu: Michael Schmaus, Kath. Dogmatik, München 1964, 6. Aufl., Bd. IV/1, S. 738-739.

7 Michael Schmaus, Kath. Dogmatik, München 1964, 6. Aufl., Bd. IV/1, S. 738-739; Augustinus Sander (vgl. Fußnote 35) beschreibt allerdings auch den Fall, daß etwa Georg III v. Anhalt durch eine „promotio per saltum“ zum (luth.) Bischof geweiht wurde, also ohne zu-

(5) Eine dieser Lehrauffassung entgegenstehende oder – nach römischem Verständnis und Sprachgebrauch: „sie entfaltende“ – lehrmäßige Klärung fand vorläufig abschließend erst im 2. Vaticanum statt.

(6) LG<sup>8</sup> Art 21 legt fest, daß die Fülle der Weihegewalt in der Bischofsweihe verliehen wird, die nun selbst als Sakrament bezeichnet wird.

(7) Da nun die Fülle des Sakramentes des Ordo durch die sakramentale Bischofsweihe vermittelt wird, wird das Priesteramt, wie der röm. Dogmatiker M. Schmaus formuliert, zur „verminderten Apostolischen Nachfolgeschafft“<sup>9</sup>. Schmaus weiter: „Der Priester in unserem heutigen Sinne wird also durch die Schrift nicht bezeugt. Diese kennt nur jenen Amtsträger, den wir Bischof nennen (...) Die Kirche hat die von den Aposteln den Bischöfen übertragenen Vollmachten in einer den pastoralen und missionarischen Bedürfnissen angepaßten reduzierten Form weitergegeben. Das einfache Priestertum erscheint so als Ausgliederung aus dem Bischofsamt. Dieses ist das Maß alles Amtlichen in der Kirche.“<sup>10</sup>

(8) Luther, der seit 1519 und dann kontinuierlich das Bischofsamt mit dem Hirtenamt bzw. dem Pfarramt (Pfarrer = Bischof seiner Parochie) gleichsetzt<sup>11</sup>, befand sich also in einem Konsens mit der allgemein vertretenen katholischen Lehrauffassung, daß mit der Priesterweihe die Fülle der Weihevollmachten vermittelt wird und die Bischofsweihe dem substantiell nichts hinzufügt.

### 3. Beschreibung des historischen Konfliktes zwischen reform-katholischer (lutherischer) und römischer Amtsauffassung

Die Kritik der Reformkatholiken um Martin Luther richtete sich zentral gegen die Vorstellung eines Priestertums<sup>12</sup>, das kraft seiner Weihevollmacht für die Kirche in der Messe eine ‚unblutige Wiederholung des Kreuzesopfers Christi mit sündentilgender Wirkung für Lebende und Verstorbene‘ darbringt.

---

vor zum Diakon und Priester geweiht worden zu sein. Sander geht allerdings nicht darauf ein, daß dies nach damals geltendem röm. Verständnis illegitim war. Seine Argumentation hat die heute geltenden Lehrentscheidungen des 2. Vaticanums im Blick.

8 LG = Lumen Gentium (Licht der Völker), Entscheidungen des 2. Vaticanischen Konzils, in denen auch zur Amtsfrage Stellung bezogen wird.

9 Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 212.

10 Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 187.

11 Unter Berufung auf den Kirchenvater Hieronymus argumentiert Luther (und etwa auch der Tract. 60ff; BSLK 498f) durchgängig in der Weise, daß in der Alten Kirche Presbyter (=Priester) auch durch Presbyter ordiniert wurden.

12 Das deutsche Wort „Priester“ beruht eigentlich auf dem neutestamentlichen griechischen Wort presbyteros, das „Ältester“, wörtlich „Älterer“ bedeutet. Im Plattdeutschen hat sich diese ethymologische Entwicklung z.T. bis heute in der Bezeichnung „Prest“ oder „Preest“ erhalten. Viele römische lateinische Versionen weisen jedoch anstelle von presbyteros „sacerdos“ auf, was die eigentlich heidnisch-römische Bezeichnung für „Opferpriester“ ist.

Es mag dahingestellt sein, ob diese Kritik sich auf tatsächlich existierende Dogmen bzw. faktisch verkündete Lehre der damaligen römischen Kirche oder auf volkstümliche Banalisierungen und Vergrößerungen bezog.

Ein weiterer wesentlicher Kritikpunkt reformkatholischer Argumentation war die Vermischung weltlicher mit geistlicher Jurisdiktion. Viele der damaligen römischen Bischöfe waren zugleich weltliche Landesherren (Territorialfürsten, Fürstbischöfe). Aber auch diejenigen Bischöfe, die „nur“ Diözesanbischöfe waren, nahmen für sich und ihre episkopalen Vollmachten in Anspruch, Fragen der kirchlichen Ordnung im Sinne heilsverbindlicher Entscheidungen, die den Gehorsam der Gläubigen erforderten, treffen zu können.

In dem sich zuspitzenden Konflikt erwies sich zunehmend auch die Frage nach der „amtlichen“ Legitimation der reformkatholischen Prediger, Pfarrer und Theologen als Kristallisationspunkt authentischer Kirchlichkeit: War Kirche ohne den Papst als anerkanntem Oberhaupt und die von ihm eingesetzten Bischöfe überhaupt Kirche im Sinne des Wortes?<sup>13</sup> Gehörte zum Amt der Kirche nicht notwendigerweise auch das dreigestufte, hierarchische Amt aus Diakonen, Priestern und Bischöfen? Sind hierbei die Bischöfe nicht aus göttlichem Recht den Priestern übergeordnet und vielmehr noch der Papst der Kirche als Ganzer?

In dieser Situation galt es, auf der Grundlage der Heiligen Schrift und im Licht der Zeugnisse der rechtgläubigen Kirche früherer Zeiten (Kirchenväter) die eigentlichen und wesentlichen Charakteristika des Amtes der Kirche unter den Verschüttungen und Überlagerungen der (neueren) kirchengeschichtlichen Entwicklungen differenziert herauszuarbeiten.

Die Resultate dieser theologischen Überlegungen finden ihren Niederschlag im *magnus consensus* der lutherischen Bekenntnisschriften des Konkordienbuches.

Im Folgenden sollen die das Hirtenamt betreffenden Artikel des Augsburgerischen Bekenntnisses, und hier fokussiert der Artikel XXVIII, Beachtung finden.

13 Dies wird römischerseits bis heute und mit ausdrücklichem Bezug auf den Episkopat bestritten. Vgl. die Erklärung „*Dominus Iesus*“ der vatikanischen Kongregation für Glaubensfragen (Jos. Card. Ratzinger) aus dem Jahr 2000, Abs. 17: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn;“ und positiv (Abs.16): „Diese (gemeint ist die römische, G.K.) Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen (gemeint ist römische, G.K.) Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.“

#### 4. Übersicht über die für unsere Überlegungen wichtigen Inhalte der Artikel V, VIII, XI, XII, XIV und XXV der CA<sup>14</sup>

(1) CA V „De ministerio ecclesiastico“<sup>15</sup> setzt ein mit einem Rückbezug auf CA IV, in dem es um die Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein aus Gnade, allein durch den Glauben ging.

„Um diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben wo und wann er will in denen, die das Evangelium hören, wirkt...“<sup>16</sup>

Das kirchliche Dienstamt wird in der lat. Fassung beschrieben als „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“.

Predigtamt, Evangelium und Sakramente stehen hier in einem unauflösllichen Zusammenhang und sind bezogen auf den seligmachenden, den rechtfertigenden Glauben. Es ist also keine Frage für die Reformatoren, daß das Predigtamt zum Wesen der Kirche (zu ihrem „esse“, nicht nur dem „bene esse“) gehört, die ja nach CA VII die „Versammlung der Gläubigen“ ist, „bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden.“<sup>17</sup>

(2) CA VIII fragt „Was die Kirche sei“ und betont, daß die Sakramente, die von unfrommen Priestern gereicht werden, gleichwohl wirksam sind.

Die Wirksamkeit der Sakramente wird also an die Autorität Christi und des in den Sakramenten wirkenden und zu Wirkung kommenden Wortes des Evangeliums zurückgebunden.

(3) CA XI „Von der Beichte“ legt dar, daß man in der Kirche die privata absolutio, die private Absolution oder Lossprechung nicht wegfallen lassen solle.

(4) CA XII „Von der Buße“ bezieht sich auf den vorhergehenden Artikel und definiert: „Nun ist wahre, rechte Buße eigentlich nichts anderes als Reue und Leid oder das Erschrecken über die Sünde und doch zugleich der Glaube an das Evangelium und die Absolution, [nämlich] daß die Sünde vergeben und durch Christus erworben ist.“<sup>18</sup>

Hier werden sowohl der rechtfertigende Glaube als auch das Evangelium und die Absolution (nach CA XI durchaus als die private Absolution zu verstehen; „Beichtgottesdienste“ im heutigen Sinn gab es nicht!) in einen Zusammenhang gebracht.

14 Deutschsprachige Zitate aus: Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v.d. Kirchenleitung der VELKD, bearb. v. H. G. Pöhlmann, Gütersloh, 2. Auflage 1987 (Unser Glaube).

Lateinische Zitate aus: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen, 9. Auflage 1982 (BSLK).

15 BSLK S. 58 wörtl.: Vom kirchlichen Dienst(-Amt).

16 Unser Glaube, S. 63, 11.

17 Unser Glaube, S. 64, 13.

18 Unser Glaube, S. 68, 18.

(5) CA XIV trägt die lateinische Überschrift „De ordine ecclesiastico“<sup>19</sup>. Unter „ordo“ versteht man einerseits den Stand bzw. das Amt der Kirche, andererseits das Sakrament der Priesterweihe, also die Ordination.

Vom kirchlichen Amt wird nun gelehrt, „daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen (*publice docere*) oder die Sakramente reichen soll (aut *sacramenta administrare*), der nicht „rite vocatus“ sei.

Dieser *terminus technicus* bezeichnet die Ordination als rituellen Schlußpunkt des Berufungsvorgangs von der *vocatio interna*<sup>20</sup> über das geordnete Studium und die Examen, die *vocatio externa* durch die Kirche und ihre Instanzen bis hin zur Zuweisung an eine bestimmte Parochie.

Daß CA XIV hier nicht von der Funktion des kirchlichen Amtes im Allgemeinen spricht, sondern zugespitzt von der Ordination als Mittel und legitime (*rite et recte*) Voraussetzung, in dieses Amt der Kirche zu gelangen, wird schon daraus deutlich, daß im Unterschied zu CA V hier nicht vom *ministerium* allgemein, sondern vom *ordo* besonders gesprochen wird.

Der Begriff *publice docere* wird meist mit „öffentlich lehren oder predigen“ übersetzt, was den Schluß nahelegt, daß die Ordination zum Amt der Kirche die absolute Voraussetzung und Bedingung dafür sei, daß jemand das Evangelium in der Kirche (in welchem konkreten Zusammenhang auch immer) öffentlich verkündigt. Diese Annahme wird zunächst dadurch bestärkt, daß *publice docere* in einem Atemzug mit der Sakramentsverwaltung genannt wird.

Der Begriff „öffentlich“ hat insbesondere bei Luther selbst jedoch eine tiefergehende und durchaus andere Bedeutung als die uns heute geläufige im Sinne von „nicht privat“.<sup>21</sup>

Auf Kirche und Gemeinde bezogen versteht Luther unter „öffentlich lehren“ die Legitimation durch den dazu berufenen und gesetzten Pfarrer.

Im Zusammenhang mit den Wiedertäufern, die in den reformatorischen Gemeinden als „Schleicher und Winkelprediger“ Menschen auf den Feldern und in den Wäldern sammeln oder sie zu häuslichen Konventikeln locken und dadurch Irrlehre und Spaltung verursachen, rät Luther: „Man soll die Täufer fragen, von wem sie ihre Berufung, Sendung und ihren Befehl haben. Man muß sie an ‚das Licht‘ ziehen, d.h. daß sie den eingesetzten Pfarrer um Erlaubnis bitten müssen öffentlich zu predigen. Sonst sollen Siegel und Brief beweisen, daß ihnen von anderen Menschen der Auftrag erteilt worden ist.“<sup>22</sup>

Hier zeigt sich, daß der ordinierte, der berufene und ordentlich installierte Pfarrer als der Erstberufene zur öffentlichen Lehre des Evangeliums (gewisser-

19 BSLK, S. 69.

20 = „inneren Berufung“.

21 Vgl. hierzu die Untersuchung v. Bernt T. *Oftestad*, Öffentliches Amt und kirchliche Gemeinschaft, Luthers theologische Auslegung des Begriffes „öffentlich“, in: Kirche in der Schule Luthers, FS für D. Joh. Heubach, Erlangen 1995, S. 90ff.

22 WA 30 III, S. S. 518, 15 ff; 518, 30-519,4 u. 15 ff; nach: *Oftestad*, a.a.O., S. 92.

maßen: in der Pfarrkirche im sonntäglichen Hauptgottesdienst<sup>23</sup>) erscheint, wobei jedoch andere im Zusammenhang mit der geistlichen, auf der Ordination (dem *rite vocatus*) beruhenden Vollmacht des berufenen Pfarrers durchaus das Evangelium verkünden könnten und dürften, wenngleich sie selbst nicht zum *ordo ecclesiasticus* gehören. „Siegel und Brief“, also ein Ordinationszeugnis, wären die alternative Variante zu der Erlaubnis des zuständigen ordinierten Parochialpfarrers, wenn es um die öffentliche Verkündigung des Wortes geht.

Übertragen und noch einmal anders ausgedrückt: Nicht jeder, der in den öffentlichen (auch gottesdienstlichen) Räumen einer Kirchengemeinde das Evangelium auslegt und dadurch Anteil hat am Verkündigungsdienst der Kirche (sei es im Kindergottesdienst, in Bibelstunden, kirchlich-theologischem Unterricht, Taufkatechese, gelegentlicher Wortverkündigung im Gottesdienst) bedarf deshalb der Ordination zum *ordo ecclesiasticus*. In der Zuordnung zu dem ordinierten Pfarrer, dem das *publice docere* aufgetragen ist, bleibt die geforderte Öffentlichkeit und der Berufungscharakter eines Dienstes in der Kirche gewahrt.

(6) CA XXV „De confessione – Von der Beichte“:

Nachdem aus CA XI und XII bereits die Absolution als Zuspitzung, als Pointe des Evangeliums bzw. der Evangeliumsverkündigung charakterisiert wurde, wird dies in CA XXV entfaltet.

Der Artikel besagt: Die Beichte ist nicht nur nicht abgeschafft (in *ecclesiis apud nos non est abolita*)<sup>24</sup>, sie geht sogar jeder Kommunion voraus. Niemandem wird das Sakrament gereicht, der „nicht vorher verhört und absolviert (los-gesprochen)“ wurde. „Denn es ist nicht die Stimme des anwesenden Menschen oder sein Wort, sondern die Stimme Gottes [selbst], der [hier] die Sünde vergibt. Denn [die Absolution] wird an Gottes Statt und auf Gottes Befehl<sup>25</sup> ausgesprochen. Wie tröstlich, wie notwendig dieser Befehl und [diese] Gewalt der Schlüssel<sup>26</sup> für die erschrockenen Gewissen sind, wird mit großem Fleiß gelehrt“<sup>27</sup>.

Die Absolution, wobei das Amt der Schlüssel, also im Sinne des Plurals, natürlich ggf. auch die Retention, die Verweigerung der Lossprechung<sup>28</sup> einschließt, wird als Hauptstück, als das Entscheidende der Beichte bezeichnet.<sup>29</sup>

Das heißt nun aber, daß eine der besonderen Vollmachten des kirchlichen Dienstamtes (*ministerium ecclesiasticum*), nämlich die Sakramentsverwaltung, in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Verwaltung des Amtes der Schlüssel gebracht wird. Die Beichte mit Absolution bzw. Retention geht der

23 Daß dies gemeint ist, belegt *Oftestad* a.a.O., S. 91 mit Anm. 3.

24 BSLK S. 97, 1.

25 *mandato Dei*, BSLK S. 98, 4.

26 *potestas clavium*, BSLK, S. 98, 4.

27 Unser Glaube, S. 92, 47; im lat. Text statt „wird...gelehrt“ „ornatur“ = es wird gepriesen.

28 Und damit auch der Zulassung zum Sakrament.

29 Unser Glaube, S. 93, 48.

Verwaltung des Altarsakramentes und der Kommunion voraus. Auch hierbei vollzieht sich natürlich noch einmal eine der Kernvollmachten der potestas clavium, indem der Pfarrer mit dem Darreichen oder Verweigern des Sakramentes nichts anderes tut, als zu lösen bzw. zu binden.

(7) Was meist als „Gewalt oder Vollmacht der Bischöfe“ übersetzt wird, ist in der lat. Fassung von CA XXVIII mit „De potestate ecclesiastica“ beschrieben. Die Bezeichnungen potestas ecclesiastica, ministerium ecclesiasticum (CA V) und ordo ecclesiasticus (CA XIV) sind und meinen zwar nicht einfach dasselbe, sondern setzen unterschiedliche Akzente, bilden aber einen eindeutigen Zusammenhang.

CA XXVIII richtet sich konkret gegen die Vermischung von weltlicher und geistlicher Gewalt durch die römischen Amtsinhaber und meint hiermit die damaligen röm. Bischöfe.

Aus dem gesamten Zusammenhang der „Amtsartikel“ der CA wird aber deutlich, daß CA XXVIII zugleich die Aussagen über das „Predigtamt“ (CA V, XIV, XXIII aber auch XXV) inhaltlich aufnimmt und sie ganz selbstverständlich auf die potestas ecclesiastica bzw. clavium bzw. episcoporum bzw. ordinarii (BSLK 125, 29) bezieht und hierin die Fülle oder Summe der Vollmachten, Funktionen und Aufgaben (Pflichten) des Hirtenamtes der Kirche erkennt und festschreibt.

Das eine (Dienst-)Amt der Kirche wird mit dem Begriff des „Schlüsselamtes“ (potestas clavium, ecclesiastica, episcoporum, ordinarii) umfassend umschrieben.

Von daher sind auch CA V und XIV zu verstehen, auch wenn die Schlüsselgewalt nicht ausdrücklich erwähnt wird. Das gilt aber auch von anderen Kernfunktionen (de iure divino iurisdictio, BSLK 124, 21) des Bischofsamtes nach CA XXVIII, wie BSLK 123, 20 ff geradezu definitorisch zeigt: „Derhalb ist das bischoflich Amt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohne menschlichen Gewalt, sonder allein durch Gottes Wort.“<sup>30</sup>

In diesen Dingen seien die „Pfarrleut und Kirchen“ den Bischöfen Gehorsam schuldig unter Berufung auf Lk 10, 16.

Das „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“ (CA V) und das „publice docere aut sacramenta administrare“ (CA XIV), mit dem das als ordo ecclesiasticus (vgl. wieder CA XXVIII) genannte Dienstamt beschrieben wird, meint also dasselbe eine Dienstamt der Kirche wie das Bischofsamt von CA XXVIII, auch wenn in CA V und XIV längst nicht alle Vollmachten aufgezählt sind.

30 BSLK 124, 21: „...ministerium verbi et sacramentorum, remittere peccata, reicere doctrinam ab evangelio dissentientiam et impios, quorum nota est impietas excludere a communione ecclesiae...“

Gerade aus der polemischen Zuspitzung von CA XXVIII, die sich gegen die angemäÙte (und eben nicht auf der Autorität des Evangeliums beruhenden) Gewalt der röm. Bischöfe richtet, diejenigen, die ihren (unevangelischen) Geboten und Anweisungen ungehorsam sind, aus der Kirche auszuschließen, wird deutlich, daß in dieser Zuspitzung der Evangeliumsverkündigung (nämlich zu „incorporieren und zu excorporieren“<sup>31</sup>) das geistliche Wesen der potestas ecclesiasticum besteht.<sup>32</sup>

Das heißt zugleich, daß nicht jeder, der in bestimmten, kirchenrechtlich zu regelnden Zusammenhängen (und damit durchaus „legitim“) das Evangelium verkündigt (oder ggf. auch diakonisch an der Verwaltung der Sakramente, insb. der Taufe beteiligt ist) ein Bischof ist oder ein Bischof sein muß.

Umgekehrt aber setzt die Ausübung derjenigen Funktionen bzw. Vollmachten, die in direkter, persönlicher Verantwortung incorporieren bzw. excorporieren (Sünde vergeben, Lehre beurteilen und ggf. verurteilen, Exkommunizieren) die potestas clavium voraus.

Wenn vom ordo ecclesiasticus die Rede ist, der durch die Ordination (rite vocatio) übertragen wird (bzw. in den hineingestellt wird), geht es also um die geistliche Leitung der Kirche (Gemeinde), die ihre Pointe in diesem in- bzw. excorporierenden, in seiner Legitimation ausschließlich an das Evangelium Christi (bzw. die Sendung Christi) gebundenen potestas clavium hat.

Wenn gilt, daß alle Dienste (in) der Kirche der Verkündigung des Evangeliums dienend zugeordnet sind, können eine Reihe solcher Dienste in kirchlich geordneter Weise auch solchen Personen überantwortet werden, die nicht die Fülle der potestas clavium durch die Ordination übertragen bekommen haben.

In der Ordination wird also das eine Hirten- und Dienstant der Kirche (i.S. von potestas clavium, ecclesiastica, episcoporum, ordinarii) übertragen.

Dieses Amt haben Pastoren inne, die als Pfarrer einer Gemeinde (Parochie) zugewiesen werden (Berufung, Installation).

Dieses Amt haben auch Pastoren inne, die als Bischof (Superintendent, Propst etc.) einem größeren regionalen Gemeindeverband zugewiesen werden.

Daß CA XXVIII tatsächlich nicht vom „besonderen Bischofsamt“ im Sinne eines hierarchisch aufgrund besonderer (Bischofs-)Weihe übergeordneten und vom Hirtenamt der Kirche zu unterscheidenden Amt spricht, sondern von dem einen Hirtenamt der Kirche, wird nicht zuletzt auch durch die im deut-

31 D.h. „einzuverleiben“ bzw. „auszuverleiben“ und meint: In den Leib Christi eingliedern, bzw. die Anteilhabe am Leib Christi (im Sinne des Sakramentes wie auch der Kirche) zu verweigern.

32 So im 19. Jahrhundert vor allem Wilhelm Löhe: „Also habt, meine liebe Kindlein, den Grund und Ursprung des ganzen Predigtamts und der Schlüssel des Himmelreichs, wie sie unser lieber Herr Christus geordnet, eingesetzt und versichert hat; auf daß wir gewiß sein können, daß wir Vergebung der Sünde und alles, was das heilig Evangelium mit sich bringt, haben, so oft wir's bedörfen, und also im Glauben gegen Gott fest stehen und verharren bis ans Ende.“ W. Löhe, Gesammelte Werke, Bd V/1, Neuendettelsau 1954, Kiche und Amt – Neue Aphorismen, S. 580-581.

schen Text mehrfach verwendete Reihung „Bischöfe oder Pfarrer“<sup>33</sup> unterstrichen.

## 5. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

(1) Lutherische Theologie und Kirche befinden sich im Einklang (consensus) mit altkirchlichen Gepflogenheiten und mittelalterlicher (auch: römisch-) katholischer Mehrheitsschulmeinung, wenn sie davon ausgehen, daß in der Ordination zum Hirtenamt der Kirche die „Fülle der pastoralen Vollmachten“ übertragen wird und es insofern keinen Wesensunterschied zwischen Presbytern und Episkopen gibt.<sup>34</sup> Das Hirtenamt der Kirche ist also das Bischofsamt, wenn es auch im Laufe der Kirchengeschichte (bereits im NT bezeugt) unter ganz verschiedenen Titeln und Bezeichnungen vorkommt.

(2) Das Hirtenamt der Kirche ist eines. Unterschiedliche Ausprägungen und Gestalten hinsichtlich des Zuständigkeitsbereiches (Parochie, Diözese etc.) sind de iure humano geordnet.<sup>35</sup>

(3) Dieses eine Hirtenamt der Kirche wird durch die Ordination übertragen.

In der Ordination empfängt der Ordinand mit der Handauflegung de iure divino die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausrichtung seines Dienstes. Diese erbetene Gabe wird effektiv, nicht nur deprekativ zugewandt. Die Handauflegung, die das Gebet begleitet, ist Zeichen der Erhörungsgewißheit und Versi-

33 Lat. *episcopis* seu *pastoribus*, vgl. BSLK S. 129, 53.

34 Dies entspricht auch dem neutestamentlichen Befund, wie etwa auch der röm. Theologe Michael Schmaus bestätigt, wenn er schreibt: „Der Priester in unserem heutigen Sinne wird also durch die Schrift nicht bezeugt. Diese kennt nur jenen Amtssträger, den wir Bischof nennen (...) Die Kirche hat die von den Aposteln den Bischöfen übertragenen Vollmachten in einer den pastoralen und missionarischen Bedürfnissen angepaßten reduzierten Form weitergegeben. Das einfache Priestertum erscheint so als Ausgliederung aus dem Bischofsamt. Dieses ist das Maß alles Amtlichen in der Kirche.“ Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 187.

35 Man sollte nicht übersehen und hier keinen künstlichen Gegensatz konstruieren, daß auch die römische Kirche (sowohl des 16. wie auch des 21. Jahrhunderts) genau genommen zumindest von der „Einheit des Hirtenamtes“ (was nicht ganz dasselbe ist wie das eine Hirtenamt) ausgeht. Dabei ist zu beachten, daß dieses eine Amt mit der Fülle seiner Vollmachten (des *ordo*) nach heutiger Auffassung durch die Bischofsweihe übertragen wird. Im Bischofsamt, darin sind sich unbeschadet der jeweiligen Abweichungen im *Détail*, Lutheraner und röm. Katholiken einig, ist das eine Hirtenamt der Kirche in seiner Fülle manifest. Im 16. Jahrhundert tendierte die kirchliche Schulmeinung lediglich dahin, diese manifeste Fülle im Blick auf das Priesteramt zu definieren.

Im Blick auf die aktuelle ökumenische Diskussion sei auf die Dissertation „*Ordinatio Apostolica; Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts*“, Bd. I, Innsbruck 2004 von Augustinus Sander OSB hingewiesen. Am Beispiel des luth. Bischofs Georg III. von Anhalt zeigt Sander, daß es im 16. Jahrhundert durchaus auch die Auffassung gab, daß eine Aufgliederung des einen Amtes (in ein übergeordnetes Bischofs- und einem diesem untergeordneten Priester- und Diakonenamt) nicht nur rein jurisdiktioneller Art sein konnte, sondern sich durchaus auch in unterschiedlichen *ordines* (pl. von *ordo*) ausdrücken konnten, die je eigene distinkte *ordinationes* (Weihehandlungen) erforderte (Sander, a.a.O., S. 233).

cherung und Vergewisserung der Begnadung des Ordinandens. Sie unterstreicht zudem die Apostolizität dieses Handelns der Kirche: die Apostel haben das Amt eines Botschafters Christi mit Auflegen der Hände weitergegeben.<sup>36</sup>

(4) Der Dienst bzw. die Vollmachten, die mit der Ordination übertragen werden, sind die bischöflichen Vollmachten, Aufgaben und Funktionen der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes, der Lehre (eingeschlossen die öffentliche Verurteilung falscher Lehre mit kirchlicher Verbindlichkeit), der Verwaltung der Sakramente im Allgemeinen, konkret aber auch: Zulassung zum Hl. Abendmahl, Zulassung zur Taufe, die öffentliche Erteilung der Absolution, Aufnahme und Ausschluß, und – aus all dem folgend also – die hauptamtliche Gemeindeleitung.

(5) Die lutherische Kirche kennt und betont also eine „apostolische Sukzession“ durch den apostolischen Brauch der Handauflegung, die aber eine Lehrsukzession nicht zusätzlich erfordert (oder entbehrlich machte), sondern gerade voraussetzt.<sup>37</sup>

(6) Diese „apostolische Sukzession“ läßt sich nicht als presbyteriale im Unterschied oder Gegensatz zur episkopalen Sukzession beschreiben, da es nur das eine Hirtenamt der Kirche gibt und es eine Frage der Sprachregelung ist, ob man die pastores als episcopi oder presbyteroi bezeichnet.

Während die Verkündigung des Evangeliums letztlich allen getauften Christen aufgetragen ist und auf vielfache Weise erfolgen kann und erfolgt, besteht das Proprium des Hirtenamtes in der Ausübung des Schlüsselamtes *stricta dicta*.<sup>38</sup> Damit ist die persönliche Verantwortung des Pastors bzw. Bischofs, auch im Sinne der Verantwortung „vor dem Richterstuhl Christi“ gemeint, zu incorporieren und zu excorporieren. Dies geschieht indirekt durch jegliche Form der Evangeliumsverkündigung, insofern das Wort Gottes beim Hörer entweder Glauben wirkt oder auf Unglauben stößt, was durchaus incorporierende bzw. excorporierende Wirkung hat. Die Ausübung der *potestas clavium* im engeren Sinn gerade in der direkten Anwendung von Gesetz und Evangelium.

(7) Diejenigen, die in der Kirche einen Dienst tun, der Anteil an der Evangeliumsverkündigung hat, denen aber nicht die *potestas clavium* durch Ordination übertragen wurde, können diese Dienste fachlich-inhaltlich selbstverantwortlich (in Gebundenheit an Schrift und Bekenntnis) oder ggf. auch kirchenrechtlich geregelt in dienstrechtlicher Zu- und Unterordnung unter einen Ordinierten ausüben.

36 Vgl. den entsprechenden Wortlaut in: Das Amt der Kirche, Eine Wegweisung hg. v.d. Theol. Komm. d. SELK, 1997, S. 24, 9.

37 Vgl. 1 Tim 5, 22: „Die Hände lege niemandem zu bald auf.“ Kriterium ist das Geheimnis des Glaubens, das jedermann bekennen muß (1 Tim 3, 16): „Christus ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, gepredigt den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit.“

38 Im strengen, engen Sinn.

Das beträfe dann Vikare, Pfarrdiakone und Pastoralreferent(in)en.<sup>39</sup>

(8) Vikare sind grundsätzlich einem Pfarrer dienstrechtlich zugewiesen, der auch fachlich-inhaltlich für die Evangeliumsverkündigung des Vikars verantwortlich und zuständig ist.

(9) Pfarrdiakone<sup>40</sup> sind ebenfalls dienstrechtlich einem Pfarrer zugewiesen, können aber ihren Dienst in bestimmtem Umfang fachlich-inhaltlich selbständig ausüben. Ausgenommen sind alle Dienste, die die potestas clavium in direkter und unmittelbarer, persönlich zu verantwortender Weise betreffen, wie die öffentliche Erteilung der Absolution, Zulassung zum Hl. Abendmahl, Aufnahme und Ausschluß, Zulassung zur Taufe, öffentliche Verurteilung falscher Lehre mit kirchlicher Verbindlichkeit und – daraus folgend – die hauptamtliche Gemeindeleitung.

(10) Pastoralreferent(inn)en sind visitationsrechtlich einem Pfarrer, Superintendenten oder Propst zugewiesen, handeln aber im Rahmen der geltenden Ordnungen dienstrechtlich selbständig und fachlich-inhaltlich (gebunden an Schrift und Bekenntnis) selbstverantwortlich.

Ausgenommen sind wiederum alle Dienste, die die potestas clavium in direkter und unmittelbarer, persönlich zu verantwortender Weise betreffen, wie die öffentliche Erteilung der Absolution, Zulassung zum Hl. Abendmahl, Aufnahme und Ausschluß, Zulassung zur Taufe, öffentliche Verurteilung falscher Lehre mit kirchlicher Verbindlichkeit und – daraus folgend – die hauptamtliche Gemeindeleitung.

Die Auslegung des Wortes Gottes geschieht auf der Grundlage der Verkündigung des Evangeliums, wie es allen getauften Christen aufgetragen ist. In der Praxis der Verkündigung muß deutlich werden, daß aufgrund des klaren Zeugnisses der Hl. Schrift, des lutherischen Bekenntnisses und des einhelligen 2000-jährigen Zeugnisses der Kirche und ihrer Lehre feststeht, daß das Hirtenamt der Kirche nur Männern übertragen werden kann.

Die bisherige, jedenfalls in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche geltende Beschränkung des Dienstes als Pastoralreferent(in) auf Frauen ist allerdings theologisch weder begründet noch begründbar und daher diskriminierend.

(11) Vikare, Pfarrdiakone und Pastoralreferent(inn)en üben ihren Dienst auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der getauften Gläubigen aus als solche, die aufgrund ihrer von der Kirche nach deren Kriterien festgestellten geistlichen und fachlichen Qualifikation hierzu geeignet sind.

39 Bezogen auf die kirchenrechtlichen Regelungen innerhalb der SELK.

40 Der Begriff „Pfarrdiakon“ legt allerdings das Mißverständnis nahe, es handele sich hierbei um eine „Art Pfarrer“. Die Bezeichnung kann aber im hier dargelegten Argumentationsschema nichts anderes andeuten als die Zuordnung zu einer „Pfarre“, einer Parochie und dessen Pfarrer. Die Betonung liegt also auf „Diakon“. Pfarrdiakon und Pastoralreferent(in) unterscheiden sich demnach vor allem durch den Unterschied ihrer fachlichen Qualifikation („vir probatus“ mit Selbststudium oder Theol. Fernkurs bzw. Theologiestudium) und der rechtlichen Art ihrer Tätigkeitsausübung (nebenamtlich bzw. hauptamtlich).

Pastoren (im Pfarrdienst und Pastoren im bischöflichen Dienst) üben im Allgemeinen ebenfalls ihren Dienst der Evangeliumsverkündigung auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der getauften Gläubigen aus als solche, die aufgrund ihrer von der Kirche nach deren Kriterien festgestellten geistlichen und fachlichen Qualifikation hierzu geeignet sind.

Im Besonderen üben sie ihren gemeindeleitenden Dienst, sofern er die *potestas clavium* in direkter und unmittelbarer Weise betrifft, aber auf der Grundlage und in Kraft ihrer Ordination (und der darin manifestierten besonderen Setzung und Sendung durch Christus) aus.

(12) Evangeliumsgemäßheit und Dienstcharakter sind Konstitutiva aller Ämter und Dienste in der Christenheit.

Die hl. Taufe bildet die gemeinsame sakramentale Basis aller kirchlichen Dienste und also auch die Voraussetzung für den Eintritt in das „besondere Dienstamt“. Das Verhältnis von „Priestertum aller getauften Gläubigen“ und „kirchlichem Dienstamt“ ist als eines von „Gleichursprünglichkeit“ und „Gnadenstandsparität“<sup>41</sup> zu bestimmen. Gemeinsames, von Christus gesetztes Ziel ist die Auferbauung des Leibes Christi (*oikodomä*).

Mit diesen gewiß bruchstückhaften und aphoristischen Überlegungen kann nur ein kleiner Ausschnitt der Amtsthematik in den Blick genommen werden.

Sie möchten daher auch ausdrücklich und ungeachtet der gelegentlich vielleicht etwas apodiktisch geratenen Formulierungen als Diskussionsthesen verstanden werden.

Bewußt ist mir auch, daß die neuesten ökumenischen Diskussionsbeiträge, etwa zur Frage des Bischofsamtes im Luthertum es 16. Jahrhunderts nur unzureichend berücksichtigt wurden.<sup>42</sup>

Im Vordergrund stand in der Tat die Absicht, das besondere Hirtenamt der Kirche theologisch (hier insbesondere im Blick auf das Bekenntnis) von den „Ämtern“ und Diensten (in) der Kirche zu unterscheiden und beide einander so zuzuordnen, daß einerseits einer unbiblichen und nicht mehr bekenntnisgemäßen Vermischung von Amt, „Ämtern“ und Diensten nachvollziehbare Argumente entgegengehalten würden, andererseits aber einem konkurrierenden Gegeneinander gewehrt wird.

Die eingangs erwähnte „Bandbreite“<sup>43</sup> der Amtsverständnisse innerhalb der lutherischen Kirche hat nach meiner Überzeugung nur eine relative Berechtigung. Diese hat ihre Grenzen dort, wo lutherischem Amtsverständnis eine vulgärprotestantische Delegationstheorie<sup>44</sup> entgegengehalten wird, nach der es gar

41 Die Ordination vermittelt also keine besondere Gnade, die den Ordinierten wesentlich und im Blick auf sein ewiges Heil von Nichtordinierten unterscheidet.

42 Vgl. Fußnote 35.

43 Siehe „I. Einleitung“.

44 Die sich zwar häufig auf C.F.W. Walther beruft, aber mit Walthers Amts- und Ordinationstheologie keineswegs in Einklang zu bringen ist. Vgl. C.F.W. Walther, *Stimme unserer Kirche* in der Frage von Kirche und Amt, St. Louis 1852, 1. Auflage.

kein besonderes, von Christus gesetztes Hirtenamt der Kirche mit bestimmten Rechten und Pflichten, aber auch geistlichen Vollmachten und Verantwortlichkeiten gibt, die nicht einfach als „Ausfluß“ aus dem allgemeinen Priestertum der getauften Gläubigen bezeichnet werden können und die Ordination zu einer *quantité négligeable* erklärt wird.

Umgekehrt aber, das sollte deutlich geworden sein, wäre es eine falsch verstandene „Hochkirchlichkeit“ zu glauben, die rechtgläubige lutherische Kirche müsse sich aufgrund bedauerlicher historischer Entwicklungen mit einem „Notamt“ und einer „Notordination“ abfinden, dem bzw. der der Makel eines Defektes anhänge.

Die bekennnisgebundene lutherische Kirche darf von sich sagen: Sie hat das Bischofsamt mit der *potestas clavium* als Pointe und Zuspitzung der von Christus eingesetzten und der Kirche verliehenen geistlichen Vollmachten, sie hat die apostolische Sukzession als Lehr- und Personalsukzession und die effektive Ordination.

Sie ist aber auch gewiß, daß das allgemeine Priestertum der getauften Gläubigen keine dem Hirtenamt untergeordnete Kategorie ist, sondern das „Heilsprivileg“ der Christenheit schlechthin. Alle Ämter und Dienste (in) der Kirche haben darin ihren Ursprung.

Martti Vaahtoranta:

## Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von „des Herrn Gebot“ (1. Kor. 14,37)

✦ Einige sehr persönliche Überlegungen ✦

### 1. Einleitung

In Finnland erhielten die Frauen im Jahr 1919 das Wahlrecht. Meine im Jahr 1895 in einer bescheidenen Handwerkerfamilie auf dem Lande, weit weg von den Städten geborene Großmutter studierte Theologie an der Universität Helsinki mit dem gleichen Abschluß, der damals für das Pfarramt erforderlich war. Sie war Mutter von drei Kindern, aber auch Lehrerin am Gymnasium und am Lehrerseminar.

Meine Mutter, Tochter eines armen und kinderreichen Bauern, war als Oberstudienrätin in den Fächern Geschichte und Sozialkunde am Gymnasium tätig. Meine Tante war durch ihre auf deutsch veröffentlichte und oft zitierte botanische Lizentiatendissertation die am besten ausgebildete Lehrerin meines Gymnasiums. Ich selbst hatte bei meiner Promotion keinen Doktorvater, sondern eine Doktormutter. Meine Frau hat als Ärztin meistens viel mehr verdient als ich als Pfarrer und Wissenschaftler. Ich selbst habe auch als „Hausmann“ gearbeitet.

Dies alles ist für mich, wie für die meisten meiner Altersgenossen in Finnland, etwas völlig Selbstverständliches, egal ob man politisch konservativ oder links orientiert ist oder ob man zu den „Pietisten“ oder zu den „Liberalen“ in der Kirche gerechnet wird. Frauenemanzipation dieser Art war in Finnland schon lange praktisch die einzig gültige Norm, gegen die sich kaum jemand weder verborgen noch offen wehrte. Heute dürfte man damit noch lockerer umgehen können, um nicht ins Abseits der Gesellschaft zu geraten. So dürfte es wieder akzeptabel sein, daß eine akademisch ausgebildete Frau längere Zeit bei den Kindern zu Hause bleibt, was in meiner Kindheit und noch in den 80er Jahren eine Ausnahme war, die kaum auf Verständnis stieß.

So sind die Finnen in der „Frauenfrage“ recht „fortschrittlich“ gewesen, mit positiven, aber auch mit negativen Folgen. In der Frage der Frauenordination ist es aber anders gelaufen. Bei der Verwirklichung dieser Neuerung waren die finnischen Lutheraner, zu denen die überwältigende Mehrheit meiner nordischen Landsleute immer noch formell gehört,<sup>1</sup> fast Schlußlichter in Europa. Erst im Jahr 1986 wurde die Frauenordination in der Synodalversammlung der finnischen lutherischen Landeskirche durchgesetzt.

<sup>1</sup> Die finnische Landeskirche, die neben der anderen, kleinen griechisch-orthodoxen Kirche gerne als eine der zwei finnischen „Volkskirchen“ bezeichnet wird und tatsächlich, trotz ihrer halboffiziellen Stellung, seit über 150 Jahren keine reine Staatskirche mehr ist, bekennt sich

Über den Segen der Frauenemanzipation für das Leben in der Familie und insbesondere für die Kinder mag man diskutieren. Den Kindern der Kirche war aber die Einführung der Frauenordination mit Sicherheit ein traumatisches Erlebnis, und nicht nur für die, die dagegen, sondern auch für die, die offen dafür waren. Vor diesem Beschluß konnten nämlich ihre Gegner und Befürworter verhältnismäßig gut in der Kirche miteinander leben. Danach geht es aber kaum mehr, und das tut allen weh.

Auch ich gehörte damals zu den moderaten Befürwortern der Frauenordination. Wieso hätten theologisch ausgebildete Frauen nicht ebenso gut wie ich, wenn nicht besser, das Pfarramt führen können?

Das ist nach wie vor meine Frage. Doch meine Meinung zur Frauenordination mußte ich trotzdem ändern. Vor etwas über 20 Jahren ging es in Finnland mit den theologischen Diskussionen zu diesem Thema richtig los. Hochgelehrte Theologen verfaßten Artikel und diskutierten in Symposien. Auch die in Finnland starken Erweckungsbewegungen waren aktiv. Ich als junger Theologiestudent und loyaler Sohn der Kirche spürte in mir einen enormen sozialen Druck, bei den „moderat Fortschrittlichen“ und „Allgemeinvolkskirchlichen“ zu bleiben und die Frauenordination weiterhin zu befürworten. Ebenso stark aber war mein inneres Bedürfnis, mir endlich Klarheit über diese heikle Sache zu verschaffen, koste es was es wolle.

Es hat einiges gekostet. Ich mußte endlich dem theologischen und inneren Druck nachgeben und war regelrecht gezwungen einzugestehen, daß die Frauenordinationsgegner doch recht hatten. Meine sonstige Einstellung zur Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft blieb aber so, wie sie schon immer gewesen war.

Etwa drei Jahre danach und fast zeitgleich mit meiner Ordination hat sich die Synodalversammlung nicht gegen, sondern für die Frauenordination entschieden. Das ist gerade in dem Moment passiert, in dem die Theologen erst das richtige Werkzeug gefunden hatten, um das Thema sachlich miteinander zu diskutieren. Doch da war es schon zu spät.

Nach diesem Synodalbeschluß wurde jegliche öffentliche kritische Diskussion zum Thema ‚Frauenordination‘ untersagt. Seitdem ging es nur noch darum, ob und inwieweit diejenigen irgendwie in der Kirche geduldet werden könnten, die nach dem neuen Beschluß z. B. bei gemeinsamen Ordinationen von Frauen und Männern nicht mitmachen würden.

---

immer noch zum Luthertum mit dem ganzen Konkordienbuch als ihrer Bekenntnisbasis. Sie hat sich auch bis jetzt geweigert, die Leuenberger Konkordie zu unterzeichnen, obgleich mit dem Porvoo Abkommen im Jahr 1995 zwischen verschiedenen anglikanischen und nordischen Kirchen, unter ihnen auch die finnische lutherische Volkskirche, eine der Leuenberger Konkordie entsprechende Abendmahlsgemeinschaft zwischen dem nordischen Traditionsluthertum und dem reformierten Traditionskreis durch Umwege geschaffen wurde. – Die finnische lutherische Bekenntnisbewegung ist zum größten Teil innerhalb der evangelisch-lutherischen Volkskirche geblieben. Dazu noch gibt es ein paar kleine, selbständige und zum Teil recht exklusive lutherische Kirchen oder Gruppen in Finnland.

Es gab in der Tat kein friedliches Zusammenleben zwischen den „Schwachen“ und den „Starken“ in der Gemeinde mehr, wer immer auch so bezeichnet wurde. Nichts in der Geschichte dürfte die finnische lutherische Kirche so tief gespalten haben, wie der Beschluß, das Predigtamt für Frauen zu öffnen. Auch in über 15 Jahren seither sind keine Zeichen einer Heilung dieser Wunde zu spüren, eher das Gegenteil.

## **2. Gleichberechtigt – aber warum keine Frauenordination?**

Weshalb bin ich damals zu der für meine Karriere ungünstigen Entscheidung gekommen? Warum bleibe ich mit vielen oft finnischen jungen Theologen und Theologinnen immer noch dabei?

Es dürfte bereits klar geworden sein, daß ich die Frauenordination als keine Frage betrachte, die die politische oder menschliche Gleichberechtigung der Frau betrifft. Das Wahlrecht der Frauen oder die akademischen Laufbahnen meiner weiblichen Familienmitglieder sind etwas, was überhaupt nicht in Frage gestellt werden kann. Es geht dabei um eine völlig andere religiöse Dimension.

Ich muß aber ebenfalls gestehen, daß mich damals, vor fast 20 Jahren, die Hinweise auf einschlägige Schriftstellen an sich und alleine genommen noch nicht überzeugt haben. Ich glaubte schon, daß die Bibel das Wort Gottes war, aber bewußt war es mir auch, daß nicht alles, was in der Bibel befohlen wurde, mir und der Kirche heute galt. Das mosaische Zeremonialgesetz des Alten Testaments war in Christus für uns Christen aufgehoben worden, und unterschiedliche Ratschläge und Bestimmungen gab es ebenfalls im Neuen Testament, bei denen es weder um das Gesetz Gottes im Dekalog noch um den unveränderlichen Inhalt des Evangeliums ging. Daher schien es mir erlaubt, diese Bibelstellen zwar nicht außer Acht zu lassen, weil auch sie Gottes Wort waren, aber trotzdem zu überlegen, wie man jetzt und heute in entsprechenden Fällen der Schrift gemäß zu entscheiden hätte.<sup>2</sup>

Andererseits ist mir immer noch bewußt, daß wir gewichtige Passagen vom Neuen Testament wegstreichen oder völlig umdeuten müßten, wenn wir mit ihrer Hilfe die Frauenordination begründen wollten. Gewiß sind die Stellen da, welche die völlige Gleichheit von Frauen und Männern vor Gott als Geschwister im Glauben und auf Grund der heiligen Taufe betonen.<sup>3</sup> Auch ist der Herr Christus revolutionär nicht nur mit den Kindern, sondern auch mit den Frauen im Vergleich mit seiner Umgebung umgegangen, etwa dem pharisäischen Judentum.

In der Tat wurde die ganze Problematik in meiner damaligen theologischen Unschuld dadurch etwas entschärft, daß ich noch in der spiritualistisch geprägten Auffassung verhaftet war, daß es in der aktuellen Kirche eigentlich kein von

2 Ich nenne hier nur Fragen wie z. B. den Frauenschmuck (1. Petr. 3,3 ff.) oder die Haarlänge der Männer (1. Kor. 11,14-15).

3 Vor allem Gal. 3, 26-28, aber auch 1. Kor. 11, 11.

Gott gestiftetes Predigtamt gäbe: Als Priester Gottes wären alle Gemeindeglieder zum Predigen und zur Verwaltung der Sakramente gerufen worden. Nur die Gefahr vor dem Chaos hätte dazu geführt, daß der Hl. Paulus seine zwar heute völlig unzeitgemäßen, aber in den damaligen Verhältnissen noch nachvollziehbaren Vorschriften zur Ordnung der Verkündigung und der Gemeindeleitung gegeben hätte. Auf Grund dieser Voraussetzungen war es relativ einfach zu denken, daß wir heutigen, aufgeklärten Christen das besser verstünden und auch gut ausgebildete Frauen zu Predigern und Gemeindeleitern ordinieren dürften.

Trotzdem hat es mich nachdenklich gemacht, daß es in den biblischen Zeiten das Apostelamt gab, sei es im engeren oder im weiteren Sinne des Wortes. Zu diesem Amt hat der Herr Christus, und zwar trotz seiner positiven revolutionären Stellung zu Frauen, lauter Männer berufen. Nichts, außer der Legende von einer angeblich weiblichen Apostolin Namens „Junia“,<sup>4</sup> sprach dagegen.

Wenn wir aber vermuten, daß das Apostelamt eine Einmaligkeit in dem Sinne gewesen wäre, daß in der Kirche überhaupt keine Weiterführung und Hinführung zum jetzigen Predigtamt bestünde, spielte diese Entscheidung Jesu für uns heute keine Rolle. In dem Falle hätten wir doch die volle Freiheit, die Gemeinde nach unserem besten Wissen zu organisieren.

Aber wäre das wirklich richtig? Der Hl. Paulus wurde vielfach zu den Fragen der christlichen Ethik, aber auch zur Gemeindestruktur befragt. Einige seiner Ratschläge und Vorschriften sind aus unserer Sicht schwer verständlich, wie zum Beispiel zur Frage, ob die Männer lange Haare tragen dürften: Hatte nicht auch der Herr Christus lange Haare, oder? Wieso wäre das bei den heutigen Männern eine Widernatürlichkeit? Oder umgekehrt: Ist es wirklich Sünde, daß so viele fromme Frauen in kurzen Haaren und ohne Kopftuch herumlaufen und sogar in der Kirche beten?

Es fällt dem aufmerksamen Bibelleser jedoch recht bald auf, daß der Hl. Paulus zwischen seinen eigenen ad hoc-Ratschlägen, die zwar manchmal auch naturrechtlich untermauert werden,<sup>5</sup> und den Befehlen und Anordnungen des Herrn selbst unterscheidet, obwohl auch sie manchmal mit dem Gesetz einhergehen.<sup>6</sup> Ein gutes Beispiel dafür bietet das Kapitel 7 im ersten Brief an die Korinther. Zuerst gibt Paulus selbst Antworten auf Fragen, welche die Korinther

4 Vgl. Röm. 16,7 (Junias oder Junia?).

5 Vgl. 1. Kor. 11, 14. Auch den Sinn der apostolischen Anweisungen zu den kurzen bzw. langen Haaren muß man wohl in dieser Zeit der Verherrlichung der Homosexualität und der Akzeptanz von Transvestiten darin sehen, daß „auch die Natur lehrt“, daß es keinen Menschen „an sich“ gibt, sondern immer entweder Männer oder Frauen, und das muß irgendwie auch in der Bekleidung und der Haartracht sichtbar werden. Was das aber konkret bedeutet, ist sicherlich eine Frage der Zeit und der herrschenden Kultur. Oder was sagt man z. B. zur Perücke der barocken Fürsten oder den Locken der romantischen Dichter?

6 Vgl. 1. Kor. 14, 35.

ihm gestellt haben: Es sei z. B. gut für den Mann, keine Frau zu haben. Doch wenn es nicht so ginge, wäre es besser zu heiraten.

Dann fährt er aber fort: „Den Verheirateten ... gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß die Frau sich nicht von ihrem Manne scheiden soll ...“ Und wenig später schreibt er weiter: „Den andern aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und es gefällt ihr, bei ihm zu wohnen, so soll er sich nicht von ihr scheiden.“

Nun gehört das berühmte, vielfach zitierte und von vielen als anstößig empfundene Verbot ebenfalls im ersten Korintherbrief, im Kapitel 14, „wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen schweigen in der Gemeindeversammlung“, zu der zweiten eben genannten Kategorie. Die Weisung des Apostels wird neben dem Hinweis auf das Gesetz noch viel strenger sanktioniert: „Wenn einer meint, er sei ein Prophet oder vom Geist erfüllt, der erkenne, daß es des Herrn Gebot ist, was ich euch schreibe. Wer aber das nicht anerkennt, der wird auch nicht anerkannt“ (1. Kor. 14, 37-38).

Es ist auch eigentlich unerheblich, ob das hier Gesagte etwas mit der Organisation des einen priesterlichen Amtes aller Gläubigen zu tun hat oder ob es doch eine Anweisung zu einem besonderen Predigtamt ist – offensichtlich hat der Herr Christus selber etwas zu beidem, zu „Ordnung“ oder „Amt“, zu sagen, und zwar mit derselben Autorität, wie er den heiligen Paulus auch z. B. über das heilige Abendmahl unterweisen wollte.<sup>7</sup>

Noch komplizierter wird die Lage dadurch, daß es – ebenfalls nach dem Zeugnis der Briefe des Hl. Paulus – gar nicht unüblich war, daß die Frauen in den Versammlungen der Gemeinde doch nicht schwiegen. Es gibt in der Tat Anweisungen darüber, wie die Frauen sich beim Prophezeien oder beim öffentlichen Beten zu verhalten hätten.<sup>8</sup> Auch sonst scheinen die Frauen in der Umgebung vom Hl. Paulus in vieler Hinsicht aktiv, wenn nicht sogar „emanzipiert“ gewesen zu sein, und dabei haben sie auch sicherlich nicht den Mund gehalten.<sup>9</sup> Trotzdem ist das Redeverbot für die Frauen da.

### **3. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen und das Predigtamt – zwei unterschiedliche Größen**

Es scheint eine gewisse Struktur hinter diesen äußerlich widersprüchlich erscheinenden Aussagen und Einstellungen des hl. Paulus zu stecken: Einerseits sind alle Christen Priester und dadurch Geschwister miteinander. Sie dürfen nicht nur miteinander plaudern, sondern ihnen werden auch die unterschiedlichsten Aufgaben zugeteilt, wie es so in der Familie zwischen Brüdern und

---

7 S. 1. Kor. 11, 23: „Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe: ...“

8 Vgl. 1. Kor. 11, 5ff.

9 Vgl. Z. B. Apg. 16, 14-15, 40; 18, 1-3, 24-26.

Schwestern üblich ist. Andererseits wird das Reden den Frauen in der Gemeinde untersagt.

Das muß dann aber ein ganz spezielles Reden bedeuten! Ja – in der Tat war es eine der Entdeckungen der finnischen hochkarätigen Theologen, die sie vor etwa 20 Jahren gemeinsam gemacht haben, daß es nach dem lutherischen Bekenntnis doch ein von Gott eigens gestiftetes Predigtamt bzw. Ministerium in der Kirche gibt,<sup>10</sup> das nicht nur eine frei verfügbare, praktische Funktion des allgemeinen Priestertums ist. Nein – das Ministerium ist eine Institution, die ganz dicht mit der verbindlichen Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente an Christi statt zusammengehört.<sup>11</sup>

Bei diesem Konsens ist man auch in Finnland geblieben. Das Predigtamt gegenüber der Gemeinde gehört als Gottes Stiftung zu der von Ihm eingesetzten Gemeindestruktur.<sup>12</sup> Seitdem geht es nur darum, ob die Anweisungen über das Geschlecht des Amtsinhabers auch etwas mit dieser Einsetzung zu tun haben. Die Befürworter der Frauenordination verneinen das, ich aber kann nicht anders, als es zu bestätigen.

Diese Einsicht hat viel damit zu tun, wie ich den Sinn des Verbotes, Frauen zu ordinieren, damals verstanden habe und wie ich ihn heute immer deutlicher verstehe. Es muß nämlich etwas mehr da sein, als daß Gott uns die Frauenordination nur aus Lust und Laune verboten hätte, wobei sonst gerade die christ-

- 
- 10 Vgl. z. B. Augsburgische Konfession V, 1-2, BSLK S. 59, 1-4: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament zu geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, ...“; Apologie der Konfession XIII, 10-11, BSLK S. 293, 40-50: „Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten, [...] Wenn man das Sakrament des Ordens also verstehen wollt, so möchte man auch das Auflegen der Hände ein Sakrament nennen.“ S. auch weiter z. B. De potestate papae XI, BSLK S. 479, 13-30. Zur biblischen Begründung vgl. z. B. 1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11; 2. Kor. 5, 18-20; 1. Kor. 4, 1; Apt. 20, 28; Tit. 1, 5-7; 2. Tim. 1, 6; 2, 1-2.
- 11 Vgl. Apologie der Konfession XIII, 12-13, BSLK S. 294, 2-9: „Dieweil nu solchs sehr tröstlich ist, so wir wissen, daß Gott durch Menschen und diejenigen, so von Menschen gewählt sind, predigen und wirken will, so ist gut, daß man solche Wahl hoch rühme und ehre, sonderlich wider die teuflische Anabaptisten, welche solche Wahl samt dem Predigtamt und leiblichen Wort verachten und lästern.“ Vgl. auch Johann *Gerhard* und Martti *Vaahoranta*, *Restauratio imaginis divinae*. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 41. Diss. Helsinki 1998, S. 176-184.
- 12 Diese Struktur scheint nach dem lutherischen Bekenntnis auch mit der Berufung der Apostel etwas zu tun zu haben bzw. damit in einem Kontinuum zu sein, auch, wenn die Apostel direkt von Christus berufen wurden, und seitdem dies durch die Gemeinde geschieht; vgl. z. B. Apologie der Konfession VII, 28, BSLK S. 241, 1-3: „Denn um des Berufs willen der Kirchen sind solche da, nicht für ihre eigen Person, sondern als Christus, wie Christus zeuget: Wer euch höret, der höret mich. Also ist auch Judas zu predigen gesendet.“ *Tractatus de potestate papae IX*, 26-27, BSLK S. 479, 24-30: „Nun ist je das Predigtamt an kein gewiß Ort noch Person gebunden, wie der Leviten Ampt im Gesetz gebunden war, sonder es ist durch die ganze Welt ausgestreuet und ist an dem Ort, da Gott seine Gaben gibt Aposteln, Propheten, Hirten, Lehrern etc.“

liche Kultur den Frauen die Rechte gewährt, die ihnen in vielen anderen Kulturen und Religionen verwehrt werden.

Entscheidend für meine schwere Entscheidung gegen die Frauenordination sowie für mein jetziges Verständnis vom Predigtamt, das nur den Männern zugeteilt werden kann,<sup>13</sup> war meine damals noch junge Ehe. Erst dadurch habe ich angefangen, etwas von dem tiefen Geheimnis zu verstehen, was es bedeutet, daß es keinen Menschen „an sich“ gibt, sondern immer entweder Frauen oder Männer. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes immer im Verhältnis seines Mann-Seins zum Frau-Sein oder ihres Frau-Seins zum Mann-Sein. Am tiefsten wird dies in der christlichen Ehe, im gesegneten „eins im Zwei-Sein“ gelebt und erlebt.

Erst in der Ehe habe ich die gewaltige Bedeutung der Geschlechtlichkeit des Menschen verstanden. Später ist diese Einsicht mit den Jahren durch das Vaterwerden, aber auch durch die Ausübung des Pfarramtes vertieft worden.

Es geht nämlich um ein großes Geheimnis, das man nur ungern entschlüsseln möchte: Gott hat eine Familie. Sie heißt Gemeinde, Kirche.<sup>14</sup> Diese Kirche wird als Jungfrau gesehen; sie ist die Braut des Sohnes Gottes. Zugleich ist sie – die kämpfende Kirche, das wandernde Gottesvolk – die heilige Mutter aller Gläubigen auf Erden.

Die Gläubigen aber sind auch Kinder Gottes. Ihr Vater ist nicht irdisch, wie ihre Mutter, sondern Gott der Allmächtige im Himmel. Trotzdem ist der Vater seinen armen Kindern nicht fern. Nein; er läßt Sein Angesicht der Braut und den Kindern durch Seinen menschengewordenen und in der Gemeinde anwesenden Sohn, dem Bräutigam Christus im Wort und in den Sakramenten durch den Heiligen Geist leuchten.

Das Predigtamt ist gerade zu diesem Zweck da. Es ist nicht nur eine praktische, aktualistisch verstandene Funktion der Gnadenmittel, sondern hat einen bestehenden Zeichencharakter im Gegenüber zur Gemeinde. Der Pfarrer soll das Vater-Sein Gottes durch Seinen Sohn Jesus Christus der lieben Braut und den armen Kindern, die im Schoße der Mutter Kirche sitzen, in seinem Amt und Dienst deutlich machen.

Der Pfarrer als Mensch ist an sich zwar kein Vater der Gläubigen, sondern ein Bruder unter den Geschwistern. Doch er hat das Amt und die Aufgabe, der Gemeinde gegenüber zu stehen und, statt sich selbst, den in seiner Gemeinde

13 Gründlicher habe ich das in meinem Artikel behandelt: „Lutherische Messe und Gebet in der Moschee. Die christliche und islamische Gottesdienstgemeinde im Blick auf die Lehre von der Einheit Gottes – ein Versuch, richtige Fragen zu stellen“ in der Festschrift von Professor Jouko Martikainen (Jobst Reller, Martin Tamcke [Hg.], Trinitäts- und Christudogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche. Festschrift für Jouko Martikainen. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 12. Münster, LIT, 2001).

14 Zur folgenden Erörterung s. *Vaahtoranta* 1998, S. 286-298.

15 Vgl. Apologia VII, 28, BSLK, S. 241, 1-2: „Denn um des Berufs willen der Kirchen sind solche da, nicht für ihre eigen Person, sondern als Christus, wie Christus zeuget: Wer euch höret, der höret mich.“ Oder S. 240, 40-18: „Nec admit sacramentis efficaciam, quod per indignos

unsichtbar, aber real anwesenden Christus zu vertreten.<sup>15</sup> Diese Stellung des Pfarrers ist analog dazu, wie ein christlicher Ehemann und Vater im Grunde genommen ein Bruder seiner Kinder und seiner Frau ist, aber ihm wurde das irdische Vateramt und das Amt eines Ehemanns anvertraut. Dieses Amt übt er aus, indem er bei der Familie und für sie da ist und nicht etwa selbst abwesend seine Worte durch beliebige Boten seinen Kindern verkünden läßt. Dadurch vertritt er den ewigen und einzigen Vater, von dem alles Leben kommt, und den Herrn Christus, der das ewige Leben im Heiligen Geist gibt.

An dieser Analogie zwischen dem Predigtamt und der Beziehung eines irdischen Vaters zu seiner Frau und Kindern habe ich den Sinn von „des Herrn Gebot“ gefunden. Diese Analogie und ihr Segen wird zerstört, wenn an Stelle eines Dieners eine Frau am Altar steht. Eine „Mutter“ kann unmöglich den Vater, eine „Braut“ keineswegs den Bräutigam vertreten. Doch mit Unterdrückung hat dieses „des Herrn Gebot“ gar nichts zu tun, denn „dies Geheimnis ist groß“. Schade um die Kirche, wenn es außer Acht gelassen wird:

„Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen. Er hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, damit er sie vor sich stelle als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern die heilig und untadelig sei. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst. Denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehaßt; sondern er nährt und pflegt es, wie auch Christus die Gemeinde. Denn wir sind Glieder seines Leibes. ‚Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen, und die zwei werden ein Fleisch sein‘. Dies Geheimnis ist groß. Ich deute es aber auf Christus und die Gemeinde“ (Eph. 5, 25-32).

---

tractantur, quia repraesentant Christi personam, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt.“

Walter Obare Omwanza:

## Konfessionelles Luthertum in Ostafrika

Es ist mir eine Ehre und eine Auszeichnung, Sie alle im Namen meiner Kirche, der Evangelisch Lutherischen Kirche in Kenia (ELCK), in dem wertesten Namen unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus zu grüßen!\*

Die lutherischen Kirchen in Ostafrika haben ihre eigene Geschichte. Sie sind aber auch Teil der Geschichte christlicher Mission. Aus diesem Grund habe ich einen globalen Einstieg in mein Thema gewählt, das weitgehend mit allgemeinen Themen des weltweiten Luthertums zu tun hat. Denn wir existieren nicht isoliert von anderen Lutheranern in Ostafrika. Es waren deutsche und skandinavische Missionen, die im 19. Jahrhundert das Evangelium und die lutherische Lehre ins östliche Afrika brachten. Die großen missionarischen Entdecker unserer Geschichte, Krapf und Rebmann, waren Lutheraner. Krapf erarbeitete die erste Grammatik des Swaheli. Auch meine Teilnahme an dieser Konferenz weist auf diesen Sachstand hin. Ich arbeite in einer lutherischen afrikanischen Kirche, die von Skandinaviern beeinflusst wird. Ich selber habe meinen akademischen Mastersgrad vom Concordia Theological Seminary in St. Louis. Die Missionsgeschichte verbindet uns direkt mit Europa, besonders mit Skandinavien und Deutschland, aber auch mit den Vereinigten Staaten von Amerika. Ich beginne darum meine Ausarbeitung in Skandinavien und Deutschland.

### Der pietistisch-konservative Hintergrund

Allgemein gesprochen sind die lutherischen Missionen und Kirchen in Afrika Erben der pietistischen Erweckung des 19. Jahrhunderts. Genau genommen können wir nicht über die lutherischen Missionen auf unserem Kontinent nachdenken, ohne die „vaeckelse“ in Skandinavien oder die „Erweckung“ in verschiedenen Gegenden Deutschlands im Kopf zu haben. Im allgemeinen brachten diese Bewegungen die christlichen Missionen im Zeitalter des Kolonialismus hervor. Und sie waren mehr oder weniger der Verfolgung durch ihre jeweiligen verknöcherten, etablierten Kirchen ausgesetzt.

Es gilt einige Paradoxa in Rechnung zu stellen, spricht man über diese historischen lutherischen Erweckungen in Europa. In vielen Ecken Europas ist es der Pietismus gewesen, der die Fackel des Luthertums an die Nachwelt weitergab. In der Folge der Auflösung der einflußreichen Tübinger Schule Ferdinand Christian Baur, während die akademischen Fakultäten mit dem Erbe der Auf-

\* Der hier redaktionell leicht gekürzte Artikel von Bischof Walter Obare Omwanza aus Kenia, als Vortrag gehalten auf der „Freien Internationalen Lutherischen Konferenz für Central- und Mitteleuropa“ in Wittenberg am 25.08.2004, wurde freundlicherweise von Superintendent Roger Zieger (Berlin) aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt. Naturgemäß sieht ein Afrikaner die Strömungen, die die neuere Geschichte, Philosophie und Theologie in Europa bewegt haben, mit *seinen* Augen.

klärung oder mit Albrecht Ritschels Idee des Kulturprotestantismus beschäftigt waren, waren es die Reihen der pietistischen Lutheraner, die die Literatur der lutherischen Orthodoxie bewahrten und ihre Söhne auf die Universitäten schickten, damit sie Diener des Wortes und des Sakramentes würden. So konnte es geschehen, daß weite Teile der lutherischen Kirchen den modischen zeitgenössischen theologischen Schulen den Rücken zukehrten und statt dessen dem Banner der lutherischen Reformation folgten. Die große lutherische Erweckung verband außerdem ein pietistisches Erbe mit der Orthodoxie des Neo-Luthertums des 19. Jahrhunderts. Dies zum Beispiel ist der Hintergrund der finnischen „Schwedisch Lutherischen Evangeliumsvereinigung in Finnland“ (SLEAF) und „Lutherischen Evangeliumsvereinigung in Finnland“ (LEAF-Missionen), die in der ELCK seit den 1960ern und 1970ern arbeiten, dem Vorbild der schwedisch-pietistischen „Schwedisch Lutherischen Mission“ (SLM) folgend, die ihre Pionierarbeit 1949 in Westkenia aufnahm. In Finnland waren es Pietisten, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begannen, das Konkordienbuch ins Finnische zu übersetzen, ungefähr zur gleichen Zeit, als die ersten Übersetzungen der Bekenntnisschriften in den Vereinigten Staaten von Amerika in Angriff genommen wurden. Es ist darum nötig, eine klarere Grenzlinie zwischen verschiedenen Farbtönen des Luthertums zu ziehen, besonders zwischen dem alten lutherischen Pietismus und dem Neo-Pietismus. Der Neo-Pietismus orientiert sich mehr an der Linie des deutschen Unionismus und der angloamerikanischen evangelikalen Bewegung sowie an deren Theologie als an der lutherischen Orthodoxie. Folgerichtig spielen Liturgie und Dogmatik im Neo-Pietismus eine viel geringere Rolle als im lutherischen Pietismus und in der Erweckung. Der norwegische Partner der ELCK, die „Norwegische Lutherische Mission“ (NLM), ist ein guter Repräsentant des neo-pietistischen Luthertums.

Die lutherische Mission in Afrika war zu Beginn Teil dieser lutherischen Erweckungen. Dies war auch oft ein Streitpunkt mit den Kirchenoberen. Pietistische lutherische Missionare brachten ihren katechetischen Unterricht, ihre traditionellen Kirchenordnungen, Liturgien, Gesangbücher und Kirchenzucht in ein neues, weites Missionsfeld – erschlossen durch die Entdecker des 19. Jahrhunderts, ausgestattet mit Dampfkraft und Chinin, geschützt durch die militärische Macht der imperialistischen europäischen Mächte. Die Übersetzung der Bibel stand von Anfang an auf der Agenda der Mission. Im Laufe der Jahre wuchsen die lutherischen Missionen zu lutherischen Kirchen heran, die ihre Mutterkirchen in Europa und Amerika widerspiegeln. Das ist nur natürlich. Die lutherischen Missionen pflanzten erfolgreich ihre Frömmigkeit und ihren Konservatismus in den afrikanischen Boden. Grund dafür, daß ich so ausführlich bei westlichen theologischen und kirchlichen Themen verweile, wenn ich vom Luthertum Ostafrikas spreche, ist die Beziehung zwischen Mutterkirchen und Missionskirchen.

## **Konservatives Luthertum nach dem 2. Weltkrieg**

Schaut man zurück, so erweist sich das Wort „konservativ“ als das beste Adjektiv, will man das Luthertum nach dem 2. Weltkrieg bis zu den 1970ern beschreiben. Der Lutherische Weltbund (LWB) wurde von anerkannten konservativen Kirchenführern gegründet und dominiert, die tief durch die apokalyptischen Schrecken des noch gegenwärtigen Krieges beeinflusst waren. Auf der anderen Seite nahmen die siegreichen und optimistischen Amerikaner ihren Platz im LWB ein, ausgenommen die Lutherische Kirche Missouri Synode und die Evangelisch Lutherische Wisconsin Synode. Auch den Kalten Krieg gilt es im Gedächtnis zu halten, er beeinflusste Afrika nicht nur politisch. Die Trennung der Welt in eine kommunistische und eine demokratische Sphäre bewirkte auch eine politische und kulturelle Polarisation. Sie förderte radikale nationalistische Gefühle und Bewegungen in der dritten Welt, gleichzeitig zementierte sie konservative Denkstrukturen und Werte. Global dominierte die ernste apokalyptische Möglichkeit einer gnadenlosen Vernichtung der gesamten Menschheit das Denken der Menschen.

Die kirchliche Situation in Europa und Amerika hat maßgeblich zu diesem, von mir im vorhergehenden Absatz beschriebenen Konservativismus beigetragen. In Westdeutschland profitierten die Kirchen vom Erbe des Kirchenkampfes, der sogenannten Bekennenden Kirche unter dem Naziregime. Die lutherischen und evangelischen Kirchen wurden wiederhergestellt, sowohl territorial als auch überregional. Dies geschah zu Bedingungen, die besser waren als jene während der Weimarer Republik, die nach der 1918er Revolution entstanden war und die dem Dritten Reich voranging. Es gab nur wenige weitsichtige Männer, so wie Hermann Sasse, welche die Außergewöhnlichkeit der Tatsache erkannten, daß die Unionskirche des 19. Jahrhunderts, geschaffen von den preußischen Monarchen, später zur Reichskirche des Dritten Reichs umgewandelt werden konnte. Diese Unions- und Reichskirche setzte nun ihre Existenz als Schirmorganisation, Evangelische Kirche Deutschlands (EKD), fort. Dieses beschämende Erbe der vergangenen imperialen und diktatorischen Staaten wurde nicht, wie man erwarten könnte, abgeworfen, sondern im Gegenteil, es wurde nach dem Zweiten Weltkrieg verfestigt.

In Skandinavien war das Staatskirchensystem, bekleidet mit dem Gewand der Volkskirche, der Schlager des Tages. Folgendes sah man als positives Programm der Erneuerung der traditionellen Staatskirchen: Die Kirche sollte das Leben des skandinavischen Bürgers von der Geburt bis zur Bahre begleiten, parallel eine kirchliche Gemeinschaft in voller Harmonie und Kooperation mit der bürgerlichen Gesellschaft. In den Volks- (oder National-) Kirchen sollte das Luthertum den traditionellen Kulturliberalismus ebenso besiegen, wie die globale marxistische Version desselben.

Alle diese Bewegungen favorisierten den Konservativismus und konservative Werte. Die traditionelle Trennung zwischen Mission und Amtskirche verminderte sich: Missionsgesellschaften wurden in einem immer größer werden-

den Maß Teil der administrativen Struktur, besonders in Deutschland und Schweden. Auf dem Hintergrund dieser kurzen historischen Skizze können wir verstehen, daß die konservative Nachkriegsumwelt keinen großen Anreiz für ein konfessionelles Luthertum bildete. Die konservative Geisteshaltung neigt mehr zum Kompromiß als zu klar gezogenen Grenzen und zum Bekenntnis. Es war allein politisch, nicht aber theologisch wachsam.

Weltökumenismus, zu der Zeit in den meisten Kirchen noch eine Neuheit, beförderte ohne Zweifel diese Einstellung. Ökumenische Ausrichtung unter einer konservativen Kirchenleitung schien gleichzeitig sowohl das Weiterbestehen traditioneller Glaubensinhalte und Werte zu garantieren als auch Offenheit für die Zukunft. Außerdem erwartete man von der ökumenischen Bewegung zu gegebener Zeit Antworten auf viele der aktuellen herausfordernden Fragen. Verständlicherweise trug die ökumenisch-konservative Denkensart wenig zum wissenschaftlichen Lehrgebäude des genuinen Luthertums bei. In diese Zeit fällt es, daß ernsthaft der Gedanke laut wurde und Förderung erfuhr, alle nennenswerten protestantischen Kirchen Ostafrikas sollten eine Union bilden. Da die Anglikaner sich in einer ähnlichen konfessionellen Situation befanden, war es mehr als natürlich, daß auch eine Verbundenheit zu ihnen empfunden wurde. So konnte es in einem Teil von Tansania passieren, daß ein lutherischer Bischof eine kleine Gruppe von lutherischen Migranten an die anglikanische Kirche verwies, ohne auch nur zu erwägen, eine neue lutherische Mission im betreffenden Landesteil zu beginnen. Glücklicherweise fügten sich diese Lutheraner nicht, sondern wandten sich statt dessen an andere kirchliche Autoritäten, um ihr Luthertum zu bewahren. Heute gibt es in eben dieser Gegend eine blühende lutherische Diözese. Der oben genannte bischöfliche Rat war äußerst charakteristisch für jene Tage, als Konservativismus und Ökumene, nicht konfessionelles Luthertum, die Tagesmode war.

Dennoch, in der Ära des Nachkriegskonservativismus gab es ein Gebiet, in dem die radikalsten Theorien und Hypothesen in immer stärkerem Maß gediehen: die Bibelauslegung. Es war die Zeit, als Rudolf Bultmann und seine sogenannte Theologie der Entmythologisierung, angekündigt während des 2. Weltkriegs, zusammen mit ihren mehr oder weniger radikalen Spielarten das akademische Studium der Heiligen Schrift durchwucherte. Karl Barths dialektischer Theologie, die unter den Konservativen nach dem Zweiten Weltkrieg triumphiert hatte, sollte es nicht vergönnt sein, gegen den Einfluß der radikalen und nihilistischen Kritik der Bibel zu bestehen. Die konservative Periode der 1950er und 1960er konnte die Folgen nicht vorhersehen, die diese Theologie in den Kirchen und Missionen nur ein Jahrzehnt später zusammen mit der Springflut der Neuen Linken bewirken sollte, und wie sehr die Kirchen dadurch verändert werden sollten.

Die konservative Periode des Luthertums war in mancherlei Hinsicht die Blütezeit der westlichen lutherischen Missionen und folgte auf ihre Morgendämmerung im Zeitalter von Imperialismus und Kolonialismus. Die Zahl der Missionare und die heimische Unterstützung der Missionen wuchs ständig. Es

gab bis zu diesem Zeitpunkt keine schwerwiegende theologische Kontroverse, die die konservativen Reihen geteilt hätte.

## **Der Einfluß der Neuen Linken und der Niedergang des Konservativismus**

In den 1970ern veränderte sich das Bild sehr. Das Jahrzehnt der 1960er war bemerkenswert und voller Hoffnung in Afrika, wo die Winde des Umschwungs wehten und eine frühere Kolonie nach der anderen zu unabhängigen afrikanischen Staaten machte, unter ihnen im Jahr 1963 Kenia. Im Westen waren die 1960er in Punkto Kultur und Religion ein großer Wendepunkt. Der Kalte Krieg trat in eine neue Phase ein. Mit der Generation der Nachkriegs-Baby-Boomer tauchte die Neue Linke in allen demokratischen Staaten auf. Die Neue Linke kritisierte das demokratische politische System in jeder nur möglichen Weise, posaunte ihre Solidarität mit der Dritten Welt heraus und sympathisierte stark mit der Sowjetunion, insbesondere aber mit Mao-Tse-Tungs China. Eine Welle des kindlichen Revolutions-Romantizismus überschwemmte die westliche Welt. Blind für Diktaturen, Ungerechtigkeit, Gewalt und Menschenrechtsverletzungen in den kommunistischen Staaten wurden mögliche Ungerechtigkeiten der westlichen Welt gründlich unter die Lupe genommen. Der gefeierte französische Intellektuelle Jean-Paul Sartre verkörperte diesen Trend des Kockettierens mit Gewalt und Blutvergießen. Der neue polnische Papst, Karol Wojtyła, forderte die Weltbewegung Kommunismus heraus. Das Exil des berühmten russischen Autors Alexander Solschenizyn verpaßte der pro-sowjetischen Haltung der Neuen Linken einen schweren Schlag. Ein religiöser Gezeitenstrom, der aus den östlichen Religionen hervorging, führte zu dem, was man New Age nennt und dessen Regenbogenphilosophie.

Historisch betrachtet ist das nicht überraschend. Die gesamte Nazibewegung, mit all ihren ideologischen und theologischen Wurzeln und Unterarten, pflegte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine ausgesprochene Abneigung gegen den Apostel Paulus und hegte eine tiefe romantisierende Verehrung für Indien und seine Religiosität. Im konservativen Nachspiel des Zweiten Weltkriegs wurde dieser Trend mehr oder weniger unterdrückt. Die traditionellen Kirchen in Westdeutschland wurden wiederhergestellt und die christlichen Werte galten während der frühen Jahre des Kalten Krieges als Gegengift gegen die Verbreitung des Kommunismus.

Der Einfluß der Neuen Linken war überall fühlbar. Die westlichen Gesellschaften begannen sich radikal von christlich-biblischen Werten und der dazugehörigen Ethik zu verabschieden. Die politische Orientierung der theologischen Arbeit im „World Council of Churches“ (WCC) und dem Lutherischen Weltbund (LWB) wurde immer offensichtlicher, oder um es anders zu sagen, was ihre diversen theologischen Studienprogramme kultivierten, war rein politisch. Diese Entwicklung verringerte den Unterschied zwischen den beiden Organisationen. Hauptproblem einer so gearteten Theologie war das völlige Fehlen einer Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Politische Theo-

logie, welches Gewand sie auch tragen mag, ist immer monistisch und legalistisch. Diese radikale, nihilistische Bibelauslegung war es, die eigentlich den Weg für die Beseitigung der traditionellen Schriftargumente aus der Theologie bereitete. Wo es keine wirkliche Argumentation aus der Schrift gibt, bleibt nur eine Argumentationsweise übrig: die politische. Wie man weiß, sind politische Argumente äußerst „biegsam“.

Von Afrika aus war es erstaunlich zu sehen, wie im Westen das Christentum im großen und ganzen zerstört und verstört wurde, und zwar nicht nur von der Gesellschaft, sondern auch von den Kirchen. In den verschiedenen theologischen Auseinandersetzungen, bis hin zum Anbruch des neuen Jahrtausends, war kein biblisches Argument stark genug, um die Invasion der „politisch korrekten“ Ideen aufzuhalten, die dem Gnostizismus, dem Marxismus und den diversen zeitgenössischen weltlichen Utopien entsprangen. Zeitgleich mit den Neuen Linken erlebte Afrika in den 1970ern zwei radikale sozialistische Experimente. Eines im Kongo – dann Zaire genannt – das andere in Tansania. Im Kongo des Mobutu Sese Seko wurde die gesamte nationale Wirtschaft binnen kurzer Zeit geplündert und liegt bis heute in Scherben. In Tansania konfiszierte man im Namen eines „Ujamaa“ sozialistisch genannten Projektes den privaten Besitz, zerstörte traditionelle ländliche Gesellschaftsstrukturen und preßte alles in einen rigiden, zentralisierten Staat, der die Korruption förderte und zu Stagnation führte. Der Gründungsvater Tansanias, Mwalimu Julius Nyerere, gab dies später selbst offen zu. Aus Kenia gesehen ist es erstaunlich, wie gering und vereinzelt die Kritik war, der sich diese Experimente weltweit auszusetzen hatten. Im Gegenteil, Tansania badete geradezu im Wohlwollen westlicher Staaten, besonders dem der Skandinavier. Wie auch immer, eine Politik wie hier war demoralisierend und zerstörerisch. Sie beruhte, zumindest teilweise, auf einem nur dünn ummantelten Rassismus, der sich gegen asiatischstämmige Gemeinschaften richtete. Glücklicherweise blieben Kenia solche Umwälzungen und Verwirrungen erspart – wenn auch wir unser Teil an politischen Auseinandersetzungen in den 1970ern erlebten.

Wie stark der Kalte Krieg Afrika beeinflusste, kann man verstehen, betrachtet man die Tatsache, daß direkt im Anschluß an den Zusammenbruch der kommunistischen Regime Europas eine Welle politischen Erzitterns auf unserem Kontinent zu spüren war. Die ersten Opfer der neuen politischen Ära waren die Einparteiensysteme vieler afrikanischer Staaten: Kenia, Tanzania, Zimbabwe, Zambia, Zaire. Das sowjetartige kommunistische Derg-Regime in Äthiopien wurde hinweggefegt.

Zusammenfassend: Die Neue Linke im Westen unterminierte den kirchlichen Konservatismus und machte ihn schließlich überflüssig. Die lutherische Erneuerung, die von konservativen lutherischen Kirchenführern der Nachkriegszeit erhofft worden war, kam nie. Dies ist auch kein Wunder, bedenkt man, daß die Lutheraner unter dem Schirm des LWB auf ihrer Generalversammlung 1963 in Helsinki nicht einmal in der Lage waren, die Lehre von der Rechtfertigung entschlußfähig zu formulieren. Nach einem Vierteljahrhundert neuer theo-

logischer und kirchlicher „Winde“ haben sich die traditionellen missionarischen Bemühungen des Westens dramatisch verändert und sind verebbt, während gleichzeitig pfingstkirchliche, neo-pfingstlerische und islamische Expansionen auf dem afrikanischen Kontinent eine enorme Bewegung entwickelt haben.

## **Die theologische Situation in Ostafrika**

Alle theologischen Veränderungen, von denen ich im vorigen sprach, sind auch in Afrika – mehr oder weniger – sichtbar geworden. Bedingt durch die konservative Natur der meisten Missionsorganisationen waren die genannten theologischen Trends hier, wenn auch besser getarnt, so doch hoch präsent in Kirche und Theologie. Aus verschiedenen Gründen wurden Theologie und kirchliches Leben vom LWB stark patronisiert. Bis heute gibt es in Ostafrika keine nennenswerte Alternative zum LWB. Der gesamte theologische Unterricht und die Forschung bewegte sich in Kanälen, die mit dem LWB verbunden waren oder durch ihn kontrolliert wurden. Da die große vereinigte tansanische Kirche, die ELCT, über Jahrzehnte stark im LWB engagiert gewesen ist, mag es nicht wundern, daß der LWB eine beherrschende Rolle ausgeübt hat. Unbeschadet der theologischen und politischen Positionen des LWB gibt es für ihn keine ernststen Herausforderungen. Weder die Leuenberger Konkordie von 1973 noch die Frauenordination, weder das Porvoo-Abkommen zwischen den Baltischen Kirchen und der Anglikanischen Kirche noch die Erklärung bezüglich der Rechtfertigungslehre des LWB und römisch-katholischer Kirche sind in Afrika große Diskussionspunkte. Obwohl, nähme man sie ernst, diese ökumenischen Neuerungen das Verständnis der Bibel und der lutherischen Bekenntnisse tiefgehend verändern würden. Die ewigen Wahrheiten des göttlichen Wortes werden historisch relativierbare Größen und Handelsgüter. In Tansania war es vielmehr die Frage der apostolischen Sukzession der Bischöfe, die trennender wirkte als die großen konfessionellen Fragen der lutherischen Kirche. Es ist mir eine Freude, den Anwesenden zu berichten, daß die Pastorenkonferenz der ELCK einstimmig die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre abgelehnt und der konfessionellen Linie bezüglich der Frauenordination treu geblieben ist. Dies ist ein außergewöhnliches Geschehen, auch unter den Mitgliedskirchen des LWB. Es ist charakteristisch und theologisch ziemlich alarmierend, daß die einzig lebhaft diskutierte Frage unter den afrikanischen Kirchen, selbst unter den lutherischen afrikanischen Kirchen, bis jetzt eine Moralfrage war, nämlich die der homosexuellen Lebensführung. Im Rückblick läßt sich sagen, daß weder die Bibel noch die lutherische Lehre je Gegenstände echter Auseinandersetzung waren. Die vereinte Front der afrikanischen Kirchen in der anglikanischen Gemeinschaft in Lambeth und auf der Generalversammlung des LWB in Winnipeg, Kanada, 2003, gegen die Akzeptanz homosexueller Praktiken in der Kirche mag ein neues Maß an Reife und eine Wende zum Besseren in den afrikanischen Kirchen ankündigen. Zum ersten Mal hat

ein starkes „Nein“ aus Afrika auf einer Ebene Bedeutung gehabt, die sonst traditionell nur die herrschenden, westlichen Stimmen laut werden ließ.

### **Konfessionelles Luthertum in Ostafrika**

Leider sehe ich mich außerstande Ihnen, verehrte Zuhörer, von dramatischen konfessionellen Durchbrüchen in Ostafrika zu berichten. Was wir sehen, sind nur bescheidene Anfänge. Und doch, diese bescheidenen Anfänge sind wichtig. Sie sind sogar in mancher Hinsicht historisch.

Wie ich zu Beginn meines Vortrags erwähnte, war der missionarische Einfluß auf die ELCK konservativ und lutherisch; das zeigte sich in der Betonung der Lehre und der lutherischen Liturgie. Die tansanische Kirche erbt von den alten deutschen und schwedischen Missionen einen starken Sinn für Liturgie und gute kirchliche Ordnung. So ist das tansanische lutherische Gesangbuch in mancher Hinsicht beispielhaft.

Die konfessionelle lutherische Theologie, im wahren Sinne ihres Namens, begann ihren langsamen aber stetigen Aufstieg in der ELCK, als die Matongo Bibelschule in den 1970ern zu einer theologischen Hochschule ausgebaut wurde. Ein konfessioneller schwedischer Missionar aus der Schule Hermann Sasses, Pfarrer Joseph Imberg, übte bereits zu Zeiten, als Matongo nur eine Bibelschule war, einen starken Einfluß aus. Alle Pastoren der ELCK davor wurden in Makumira, Tansania, ausgebildet. Da wegen des Krieges gegen das Regime des Idi Amin in Uganda die Grenze zwischen Kenia und Tansania geschlossen wurde, wurde die Möglichkeit, Pfarrer im eigenen Lande auszubilden, zu einem Muß. Es gab zwar die Option, auf die anglikanischen Hochschulen in Kenia zurückzugreifen, aber diese Möglichkeit wurde schlußendlich und glücklicherweise nicht in Anspruch genommen.

Historisch betrachtet kamen die stärksten konservativen Anstöße in den späten 1970ern, in den 1980ern und in den frühen 1990ern aus Finnland, eingebracht durch die neo-lutherischen konfessionellen Missionen der SLEAF und der LEAF. In diesem Zusammenhang ist es nur billig, den Namen von Dr. Reijo Arkkila zu nennen. Im Gegensatz dazu folgten die schwedische SLM einer pietistischen und die norwegische NLM einer neo-pietistischen lutherischen Tradition. Die Hochschule in Matongo wurde so Zeuge etlicher Lehrstreitigkeiten zwischen den Finnen und den Norwegern bezüglich der lutherischen Lehre und der Liturgie. Das geistliche Amt und die Sakramentsverwaltung waren besondere Streitpunkte. Die konfessionellen Konferenzen in Matongo 1992, 1994, 1998 und 2004 verstärkten die Bedeutung der konfessionellen Wurzeln in der ELCK und darüber hinaus. Durch die Konferenzen entstand eine Verbindung zwischen der „Lutherischen Kirche Missouri Synode“ (LCMS), besonders zu den Seminaren in Fort Wayne und St. Louis, und der ELCK. Der Besuch von Prof. Dr. Robert Preuss im Jahr 1994 brachte eine völlig neue Dimension ins Bild: Die „Lutheran Heritage Foundation“ (LHF) begann 1995 in Zusammenarbeit mit der ELCK und der ELCT ihre historischen Übersetzungsprogramme. Später breiteten sich die Aktivitäten der LHF von ihrem Sitz in

Nairobi aus in den Sudan, nach Uganda, Ruanda, Äthiopien, Malawi, Zambia, die Demokratischen Republik Kongo, Südafrika und Teile Westafrikas.

Wie Prof. Kurt Marquart 1992 in Matongo vorhergesagt hatte: „Das Weltluthertum wird sich mehr und mehr aus Reihen theologisch und ekklesiologisch desillusionierter Anglikaner rekrutieren“, entstand vor einem Jahrzehnt eine lutherische Kirche im Sudan. Glücklicherweise fand die Gruppe in Karthoum im LHF einen starken und treuen Paten, der sie in der Lehre wie auch materiell unterstützt. Das Wachstum und die Ausbreitung dieser Kirche, die in einem muslimischen Staat wirkt, sind nur erstaunlich zu nennen.

Durch die Übersetzungsarbeit der „Lutheran Heritage Foundation“ (LHF), die unter der verlässlichen Leitung von Rev. Dr. Robert L. Rahn steht, wird eine steigende Zahl von lutherischen afrikanischen Kirchen mit genuin lutherischer Literatur in afrikanischen Sprachen, sowohl nationaler Sprachen wie auch Dialekte, ausgestattet. Dieser Zugang zu den Quellen des Luthertums hat ein neu begründetes Bewußtsein dafür geweckt, was es heißt, in Afrika Lutheraner zu sein. Dieses Bewußtsein hat auch die Notwendigkeit lutherischen Unterrichts auf allen Ebenen dieser lutherischen Kirchen wachsen lassen, besonders in Kenia, Tansania, Uganda und im Sudan. Meine Kirche, die ELCK, hat diesen Weg gewählt. Es gibt eine direkte Linie vom konfessionellen Unterricht in Matongo seit den 1960ern und 1970ern über die konfessionellen Konferenzen dort und der konfessionellen Übersetzungsarbeit in den 1990ern zur wachsenden Partnerschaft mit der LCMS. Diese konfessionelle Entwicklung wurde auf der Synode der LCMS im Sommer 2004 durch die Feststellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besiegelt.

Die Geschichte lehrt uns, daß das, was heute in der Kirche gelehrt wird, die Kirche von morgen formt. Wenn die augenblicklichen liberalen Professoren an den Universitäten und Hochschulen die liberalen Geistlichen hervorbringen, die morgen in den Gemeinden der Kirchen wirken werden, dann sind es die Bibelgelehrten und konfessionellen Steuerleute von heute, die auf eine Reformierung und Erneuerung des Luthertums von morgen hoffen lassen: Konfessionelles lutherisches Leben und Arbeiten in Ostafrika, wie ich sie kurz und auf globalem Hintergrund beschrieben habe, haben einen großen Schritt in Richtung einer besseren Zukunft getan. Es ist an der Zeit, eine neue Missionsarbeit zu beginnen, die sich an den neuen konfessionellen Paradigmen orientiert; in denen die Bibel und die lutherischen Bekenntnisse nicht nur geduldet werden, sondern der Inhalt sind, so wie man es einst in der konservativen Art zu denken pflegte. Das Luthertum in Ostafrika muß seine Pastoren und seine Reihen mit Hilfe der konfessionellen Missionen mobilisieren. Wir brauchen Bücher in unseren Sprachen. Wir brauchen gediegenen lutherischen Unterricht – von den kleinsten Anfängen bis zu den höchsten akademischen Ebenen. Nur so können die lutherischen afrikanischen Kirchen das tun, was sie schon längst tun sollten, aktiv zum globalen Luthertum beitragen, anstatt bloße Empfänger jeglicher Art lehrmäßigen Abfalls zu sein, der auf unserem Kontinent abgeladen wird.

Ehre sei Gott!

## Umschau

Johannes Junker:

### Eine Missionsprovinz in Schweden

Im Jahr 2003 ist nach vielen ernsthaften Beratungen in Schweden eine sogenannte Missionsprovinz entstanden. Sie ist den Beteiligten wichtig, weil vielen Kreisen und Strömungen die Zustände in der lutherischen Kirche von Schweden unerträglich geworden sind. Eine unheilvolle Verquickung mit dem Staat, eine liberale Theologie, die vor allem in der Behauptung einer Unverbindlichkeit der heiligen Schrift gegenüber angeblich modernen gesellschaftlichen Bedürfnissen oder Notwendigkeiten besteht. Zudem wurde eine zunächst für die „Altgläubigen“ zugesagte Gewissensfreiheit wieder aufgehoben und allerlei Repressionen angewendet.<sup>1</sup> – Wie es einerseits richtig ist, nicht allzu schnell Entwicklungen zu werten, die noch nicht annähernd abgeschlossen zu sein scheinen, so ist es andererseits nötig zu versuchen, die dort angefochtenen Brüder und Schwestern zu verstehen, besonders wenn sie einen Weg gehen wollen, der bisher so wohl noch nicht von dissentierenden Kreisen in der Kirche gegangen worden ist.

Unser Interesse gilt zunächst den Grundlagen dieser Missionsprovinz in Schweden. Ich zitiere hierzu 15 Punkte, aus einem in Englisch erschienenen Papier der Missionsprovinz<sup>2</sup>:

#### „1. Die Verantwortung für die Mission in Schweden

Christus ruft Christen zum Handeln: „Die Liebe Christi drängt uns“. Es gibt viele, die sich nicht schämen, dem Missionsbefehl unseres Herrn zu folgen.

#### 2. Lehre und Bekenntnis

In Übereinstimmung mit dem Kirchengesetz von 1686 für die Kirche von Schweden ist die Lehre, der Glaube und das Bekenntnis der Missionsprovinz „gegründet in dem Wort Gottes, wie es uns gegeben ist in den prophetischen und apostolischen Büchern des Alten und Neuen Testaments und zusammengefaßt im Apostolischen, Nizänischen und Athanasianischen Glaubensbekenntnis und in der Augsburgerischen Konfession, angenommen 1593 von der Upsala-Versammlung und erklärt im Konkordienbuch.“

Die Missionsprovinz will die geistliche Tradition der Kirche von Schweden bewahren und weitertragen. Es steht fest, daß das Wort Gottes die höchste Autorität ist für Lehre und Leben in der Kirche. Wie der christliche Glaube erklärt werden kann in Verbindung zur modernen Gesellschaft, ist entwickelt

1 Vgl. Dokumentation in diesem Heft S. 57 (bes. auch die Vorbemerkung).

2 The Mission Province in the church of Sweden. Historical background, plans and foundations, January 2004.

worden in den beiden Dokumenten „Foundations and frontiers I-II“, welche zeigen, daß ein allgemeines Grundverständnis in den verschiedenen orthodoxen Traditionen in der Kirche von Schweden vorhanden ist.

### 3. Koinonias

Wo nötig, sollen Koinonias<sup>3</sup> gebildet werden für Unterricht und Liturgie in apostolischer Tradition. Das ist ein Weg, die geistlichen Traditionen der Kirche von Schweden zu bewahren. Sie werden eine Art von Missionsstationen sein.

### 4. Missionsbischöfe

Bischöfe aus anderen lutherischen Kirchen sollen eingeladen werden, um die Bischöfe für die Missionsprovinz zu weihen. Diese können dann Priester<sup>4</sup>, Diakone und Diakoninnen für die Missionsprovinz ordinieren. Der Druck für nur einen Bischof würde zu groß sein. Deshalb sind drei nötig. Die Missionsprovinz ist zwar noch klein, aber Schweden ist ein großes Land. Wenn da Bischöfe wären für die verschiedenen Traditionen und die verschiedenen Teile des Landes, würde es leichter sein, eine breitere Akzeptanz der Missionsprovinz zu erhalten. Eine neue (in Wirklichkeit die alte) Rolle wird sich bilden, wenn er nicht mit zu viel Verwaltungsgeschäften belastet ist, sondern mit den Verantwortlichen der Koinonias zusammenarbeiten kann.

### 5. Internationale Beziehungen

Die Missionsprovinz ist Teil der internationalen Kirche. Die Hoffnung ist, daß die Bischöfe guten Kontakt haben möchten mit orthodoxen<sup>5</sup> Bischöfen in anderen, lutherischen Kirchen, vielleicht ein internationales Bischofskollegium bilden. Orthodoxe Bischöfe sind zu finden in Skandinavien, Osteuropa und in Kirchen auf anderen Kontinenten, die aus der Mission von Europa entstanden sind.

### 6. Eine Parallelstruktur innerhalb der Kirche von Schweden

Die Missionsprovinz will keine Form einer neuen Glaubensgemeinschaft sein. Sie bleibt in der Tradition und im Erbe der Kirche von Schweden. Da hat es immer Raum gegeben für Gruppen und Organisationen innerhalb der Gemeinden und Diözesen. Gemeinschaft wird bewahrt mit denen, die noch die Möglichkeit haben, in normalen Gemeinden zu arbeiten. Die Missionsprovinz betrachtet sich als eine nicht-territoriale Diözese der Kirche von Schweden.

Ein Problem mit der Kirche von Schweden ist, daß sie sich selbst von der weltweiten Kirche Christi durch ihre neuen Lehren entfernt hat. Die Missions-

3 Geistliche Gemeinschaften.

4 „priests“ = Priester (in Schweden Bezeichnung auch für lutherische Pastoren).

5 Rechtgläubig lehrend.

provinz will die Christen in Schweden in Gemeinschaft halten mit der weltweiten Kirche.

## 7. Selbstverständnis

Die Missionsprovinz ist daher eine freie, nicht-territoriale Provinz der Kirche von Schweden in ihrer Frömmigkeitstradition und gegründet auf ihr unverändertes Bekenntnis.

## 8. Ordinationen

Für die Zukunft der Kirche von Schweden<sup>6</sup> ist es nötig, die Verwalter des Wortes zu ordinieren. Einige wollen nicht so weit gehen. Die Missionsprovinz versteht das und möchte weiterhin die beste Zusammenarbeit mit ihnen. Aber die Konsequenzen, Priester nicht zu ordinieren, sind schlimmer als ein Handeln ohne die Anerkennung durch die Autoritäten der Kirche von Schweden.

Wenn das Lehren und das liturgische Leben in den Gemeinden von der modernen Theologie vereinnahmt worden sind, besteht die Notwendigkeit, den Leuten die Möglichkeit zu geben, dem Herrn in Wort und Sakrament zu begegnen.

## 9. Der Bedarf einer Kirchenstruktur

Es sind primär die Koinonias und die außerhalb der Kirche von Schweden ordinierten Priester, die die Missionsprovinz zur Unterstützung und zur Aufsicht brauchen. Aber auch viele Organisationen, Konvente, Gruppen in normalen Gemeinden usw. können zur Missionsprovinz gehören. Sogar einige Normalgemeinden können ihre Unterstützung erklären. Priester, die noch in den Normalgemeinden Dienst tun, können die Missionsbischöfe um geistliche Unterstützung und Aufsicht bitten, auch dann, wenn sie juristisch der Kirche von Schweden unterstehen. Schon jetzt stehen viele Priester unter der geistlichen Aufsicht von Bischof Bertil Gärtner. Die Missionsprovinz ist in einer Beziehung bereits gebildet, weil schon eine Anzahl von Koinonias vorhanden ist. Diese örtlichen Gemeinschaften müssen nun in eine Kirchenstruktur zusammengeführt werden. Es gibt schon einen Riß in der Kirche von Schweden, wo die gegenwärtige Führerschaft das apostolische Lehramt und die Tradition preisgegeben hat. Durch lebendiges Glauben und Dienen in den Koinonias werden mehr und mehr Christen zu ihnen kommen.

## 10. Erneuerung

Die Missionsprovinz will nicht von der Kirche von Schweden isoliert sein. Sie will die Kirche befreien von allen Lehren, die aus anderen Quellen als dem Neuen Testament herkommen. Sie will die Kirche von Schweden erneuern. Wo

<sup>6</sup> (sic!) richtiger „Missionsprovinz“?

das Wort klar gepredigt und die Sakramente der Einsetzung Christi gemäß verwaltet werden, ist der Heilige Geist wirksam, um die Kirche zu bauen.

## **11. Regionen**

Mit der Zeit sollte es mehrere Regionen in der Missionsprovinz geben. In den Regionen wird die Zusammenarbeit entstehen zwischen dem Bischof und den Koinonias und den anderen Gruppen, die sich der Provinz angeschlossen haben. Zu Beginn kann eine weniger formale regionale Zusammenarbeit entstehen. Es sollte auch Kontakte mit Gruppen geben, die in den Normalgemeinden verbleiben wollen.

## **12. Missionsleitung**

In der Missionsprovinz soll die Leitung durch die Missionsleitung geschehen. Entscheidungen sollten im Geist einer Übereinstimmung gefällt werden. Wenn eine einmütige Entscheidung nicht möglich ist, sollte die Minderheit respektiert werden.

## **13. Bischöfe und Konsistorium**

Die Bischöfe bilden ein Kollegium, das mit dem Konsistorium zusammenarbeitet. Dieses ist gewählt von den Priestern und den Koinonias. Das Konsistorium sollte das Bekenntnis vertreten und die Kandidaten für die Ordination prüfen.

## **14. Prediger und Evangelisten**

Es gibt viele Gaben in der Kirche. Einige sind berufen, Prediger und Evangelisten zu sein. Ihre Berufung sollte in irgendeiner Weise öffentlich werden und der Bischof sollte sie segnen. Auch wenn Prediger und Evangelisten aus den Koinonias kommen, sollten sie eine formale Zuordnung zum Bischof haben wie die Priester und Diakone. Die Situation in anderen Kirchen sollte erforscht werden, um Beispiele dafür zu bekommen, wie ein assistierendes Amt gebildet werden kann. Sie könnten ein örtliches Team bilden unter der Leitung des Pastors der Koinonias.

## **15. Die Berufung von Frauen**

Der Herr der Kirche hat entschieden, daß Frauen in das Predigtamt nicht berufen werden. Aber es gibt auch Berufungen für Frauen in der Kirche, in der Gesellschaft und in der Familie. Es sollte darüber geforscht werden, wie Frauen und Männer mit ihren unterschiedlichen Gaben zusammenarbeiten können. Es gibt einen Platz für Frauen als Diakonissen, als Lehrerinnen für Frauen und Kinder und als Missionarinnen, aber die Zuordnung zum Amt des Priesters muß klar sein.“

Die 15 Punkte sprechen eigentlich für sich selbst. Sie lassen sicherlich manche Fragen theologischer, juristischer oder organisatorischer Art offen, die zu Klarstellungen nötig wären<sup>7</sup>. Das Papier versteht sich wohl nicht einmal selbst als eine nach allen Seiten hin abgesicherte Erklärung. Dennoch läßt es u. a. einiges deutlich werden:

1. Innerhalb dieser Bewegung gibt es zumindest drei Hauptstränge, die in der Missionsprovinz zusammenarbeiten wollen: Die alte „orthodoxe“ Tradition, die „hochkirchliche“ und die „evangelikale“ (6) und sicherlich entsprechende Mischformen. Da gibt es untereinander offenbar noch manchen internen Klärungsbedarf (8,14). Nach diesen Strängen sind auch drei Bischöfe nominiert worden (4), die zur Zeit der Abfassung dieser Umschau noch nicht geweiht waren, da dies die Kirche von Schweden verweigerte.
2. Das immer wieder betonte Verbleibenwollen in der Kirche von Schweden (2,6,7,9,10) und in ihrer Lehrtradition bedeutet auch die Übernahme ihrer „Apostolischen Sukzession“<sup>8</sup>, die die Kirche von Schweden als einzige traditionelle lutherische Kirche in Europa noch besitzt und vertritt. Da sie sich aber weigert, die Apostolische Sukzession an die Missionsprovinz weiter zu geben, ist der Blick auf andere lutherische Kirchen und auf andere Bischöfe verständlich (4,5). Daß zu diesen lutherischen Kirchen „auf anderen Kontinenten“ auch die aus der Mission der Kirche von Schweden entstandene Evangelisch-lutherische Kirche von Kenia gehört und ihr Bischof Walter Obare Omwanza, der die theologische Richtung seiner „Mutterkirche“ in Schweden durchaus nicht mehr teilt<sup>9</sup>, aber von ihr zum Bischof geweiht wurde, macht die Angelegenheit besonders brisant.<sup>10</sup>

Wir wollen zur Zeit nicht nur innehalten und den spannenden Weg der Missionsprovinz begleiten – spannend, weil er für uns neu, vielleicht sogar unbegebar erscheint. Denn: wird das alles ohne Austritte oder Ausschlüsse abgehen? Als Mitbetroffene wollen wir die Brüder und Schwestern in Schweden auch in unserer Fürbitte auf ihrem dornigen Weg begleiten, wie auch immer die Entscheidungen am Ende sein werden und eine Beurteilung dann ausfallen mag.

7 Auch die Übersetzungen zuerst vom Schwedischen ins Englische und dann ins Deutsche könnten begriffliche Ungenauigkeiten verursachen oder Akzente verwechseln.

8 Reale ununterbrochene Nachfolgereihe der Bischöfe seit den Aposteln. Neben der Römisch-Katholischen und den anglikanischen Kirchen besteht diese Nachfolgereihe in den alten lutherischen Kirchen noch in der Kirche von Schweden. Sie ist für sie wichtig für die Begründung apostolischer Vollmacht.

9 Vgl. W. Obare *Omwanza*, Konfessionelles Luthertum in Ostafrika, S. 43 ff. in diesem Heft.

10 Vgl. Dokumentation in diesem Heft, S. 57 ff. Vgl. auch letzte Meldung aus *idea* 49 vom 1. Dez. 2004: „... Die ‚Missionsprovinz‘, wie sie genannt sein will, will Anfang Januar an einem geheimgehaltenen Ort einen nicht namentlich genannten Theologen zum Bischof weihen ... Die Bischofsweihe wird von dem kenianischen Bischof Walter Obare Omwanza vorgenommen ... Die Missionsprovinz zählt neun Gemeinden und 40 Pfarrer. Die lutherische Staatskirche betrachtet die Gründung der Missionsprovinz als Kirchenspaltung ...“

## Dokumentation

### Briefwechsel zwischen dem Erzbischof der Kirche von Schweden K.G. Hammar und dem Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Kenia Walter Obare Omwanza, betr. die Ordination und die Bischofsweihe in der sog. „Missionsprovinz“ in Schweden.

#### Vorbemerkung

Bei der Einführung der Frauenordination in der Schwedischen Kirche wurde denjenigen Pfarrern und Theologen, die aufgrund ihrer Bindung an die Heilige Schrift und die lutherischen Bekenntnisschriften aus Gewissensgründen dieser Neuerung nicht zustimmen vermochten, Gewissenschutz zugesagt. Einige Zeit später wurde dieser Gewissenschutz jedoch aufgehoben und zugleich jungen Theologen, die die gleiche Anschauung vertraten und sich nicht entschließen konnten, um der „political correctness“ willen ihre Überzeugung zu verleugnen, der Zugang zum geistlichen Amt versagt. Da sie die Ordination nicht empfangen konnten, sind sie seither gezwungen, in andere Kirchen abzuwandern oder einen anderen Beruf anzustreben. Gleichzeitig zeigte sich je länger je mehr, daß sich bibeltreue Gemeindeglieder, die an der traditionellen kirchlichen Frömmigkeit festhalten, in ihrer Kirche immer weniger heimisch fühlen, da sie kaum noch Gottesdienste finden, in denen es eine ihnen schriftgemäß erscheinende Verkündigung und Sakramentsverwaltung gibt.

In Schweden hat dies dazu geführt, daß am 6. September 2003 eine freie Diözese, „Missionsprovinz“ genannt, konstituiert wurde. Die dahinter stehende Absicht war, innerhalb der Schwedischen Kirche zu verbleiben und dennoch bibeltreuen Gemeinden zu ihnen entsprechenden Gottesdiensten zu verhelfen und bibeltreuen Kandidaten den Zugang zum geistlichen Amt zu verschaffen. Drei schwedische Pfarrer wurden als Kandidaten zum Bischofsamt gewählt; jedoch weigerte sich der Erzbischof dies anzuerkennen und entsprechende Bischofsweihen durchzuführen. Darum wandte sich die Leitung der „Missionsprovinz“ an den als bibel- und bekennnistreu bekannten Bischof von Kenia Walter Obare Omwanza mit der Bitte, diese Bischofsweihen zu übernehmen. Darüber entspann sich der Briefwechsel, der nachstehend wiedergegeben ist.

Der schwedische Text der beiden Briefe, nach dem die Übersetzung ins Deutsche angefertigt wurde, ist abgedruckt in: „Kyrka och Folk“, Nr. 18 vom 29. April 2004.

Jürgen Diestelmann

1 Die Luth. Beitr. geben hier eine nur in den Rahmenstücken leicht gekürzte Version wieder, die dem BRÜDERN-RUNDBRIEF FÜR CHRISTEN AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES Nr. 4/2004, hg. von Pfarrer em. J. Diestelmann entnommen wurde.

## **1. Brief des Erzbischofs der Schwedischen Kirche K.G. Hammar an Bischof W. Obare Omwanza, Kenia, vom 2. März 2004.**

Bester Bischof Obare,

Sowohl die Evangelisch-Lutherische Kirche in Kenia (ELCK) wie auch die Schwedische Kirche sind seit langem ergebene Mitglieder des Lutherischen Welt-Bundes. Im LWB sind wir Seite an Seite dafür eingetreten, daß das Engagement im LWB als einer Gemeinschaft von lutherischen Kirchen vertieft und gestärkt wird. Wir teilen die Vision, in der Gemeinschaft, in der wir leben und gemeinsam am Glauben teilhaben, als Mitglieder in einer Familie zu leben. Eine wichtige Verpflichtung, die wir alle als Mitglieder im LWB haben, ist die Offenheit gegeneinander in innerkirchlichen Angelegenheiten. Das bedeutet unter anderem auch, einander zu informieren, wenn man in Erwägung zieht, etwas zu tun, was sich auf andere Kirchen auswirken kann.

Da in den Medien in Zusammenhang mit der neulich gegründeten Missionsprovinz Hinweise auf Dich gegeben wurden, schreibe ich an Dich, weil ich will, daß Dir ganz bewußt sein soll, wie wir diese Dinge in der Schwedischen Kirche beurteilen.

Innerhalb der Schwedischen Kirche gibt es verschiedene innerkirchliche Bewegungen mit unterschiedlicher Ausrichtung. Heute existieren sie durch den Wunsch geeinigt, zusammenzuhalten, auch wenn es in dieser Perspektive verschiedene Meinungen im Hinblick auf manches gibt. Nun haben wir aber offenbar die schmerzliche Situation erreicht, daß der Wunsch, zusammen zu halten, bei manchen nicht genau so stark ausgeprägt ist, wie das Bedürfnis, die eigene Überzeugung hervorzuheben.

Die Kirchenordnung besagt sehr klar, daß die Weihe von Pfarrern oder Bischöfen außerhalb der anerkannten Regeln der Schwedischen Kirche für die Betroffenen zum Ausschluß aus der Pfarrerschaft führt. Wenn dies in der Missionsprovinz geschehen sollte, so würde diese als eine neue Kirche angesehen werden. Für mich ist das problematisch, wenn Du – wie dies in den Medien angedeutet wurde – als Bischof einer Mitgliedskirche des LWB in irgendeiner Weise beabsichtigen würdest, an einer solchen Entwicklung teilzuhaben.

Wegen des Ernstes dieser Sache, fordere ich Dich auf, die Konsequenzen zu überdenken, bevor du etwas unternimmst, und – wie auch immer – mich über jede Entwicklung in dieser Sache informierst.

Dein in Christus,  
Erzbischof K.G. Hammar, Erzbischof

## 2. Brief des Bischofs Walter Obare Omwanza, Kenia, an Erzbischof K.G. Hammar vom 16. März 2004

An den Erzbischof der Schwedischen Kirche, seine Hochwürden K. G. Hammar, Uppsala, Schweden, von dem Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kenia, Walter Obare Omwanza, Nairobi, Kenia.

In unseres Herrgottes und Erlösers Jesu Christi Namen.

„Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit.“ 1. Kor. 12,26.

Die Veranlassung, dies als Antwort auf Deinen Brief zu schreiben, hoch verehrter Kollege, Erzbischof der Schwedischen Kirche, ist schwer und ernst. Ich tue das nur nach genauer Erwägung und Gebet.

Immer mehr lutherische Christen, aber auch andere Christen in verschiedenen Teilen der Welt, werden mehr und mehr auf die Mißstände aufmerksam, die in den existierenden und vormals lutherischen Staatskirchen in Skandinavien und Deutschland herrschen. Mit diesem traurigen Mißverhältnis meine ich die Tatsache, daß klassisches Christentum, wie es insbesondere in den lutherischen Bekenntnisschriften seinen Niederschlag gefunden hat, in den historisch lutherisch geprägten Kirchen der Unterdrückung und auch der Verfolgung ausgesetzt ist.

Seit einigen Jahren, ja sogar Jahrzehnten, wird Männern, die von Gott eine Berufung erhalten haben und sich durch theologische Studien qualifizierten, die Ordination und volle Beteiligung am Gottesdienst und Leben der Kirche verweigert. Hinter diesen jungen Männern steht die christliche Gemeinde, die zusammen mit ihnen leidet. Gleichzeitig mit dieser Form von Unterdrückung und Verfolgung, wird die ganze Welt Zeuge davon, wie – mit allen religiösen, kulturellen und soziologischen Maß gemessen – der historische Protestantismus in diesen Ländern immer schneller zugrunde geht.

Ursache dazu ist, daß diese Form von extremen disziplinarischen Maßnahmen offensichtlich in erster Linie nicht aus der Bibel und dem Bekenntnis, sondern politisch begründet ist. Doch ist – wie Doktor Martin Luthers Beispiel vor dem Kaiser in Worms zeigt und wie die kristallklare Unterweisung in den lutherischen Bekenntnisschriften eindeutig bekräftigt – Gottes Wort die einzige zuverlässige Quelle, wenn innerhalb der Kirche jemand mit Autorität aus göttlichem Recht (*iure divino*) zurechtzuweisen ist. Alles andere fällt in eine Kategorie von *Adiaphora* von menschlichem Recht (*iure humano*).

Mein lieber Bruder und hoch geschätzter Kollege, wo gibt es diese legitimen göttlichen Werte in der Schwedischen Kirche? Oder sind wir, wie ich und viele andere lutherische Kollegen befürchten, Zeugen des Entstehens eines säkularen, intoleranten, bürokratischen Fundamentalismus, der dem Wort Gottes feindlich ist, und der aus dem Kampf einiger Kirchen gegen totalitäre Ideologien während des zwanzigsten Jahrhunderts bekannt ist? Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß die Ursache der Verweigerung der Ordination dieser Män-

ner deren fehlende Bereitschaft ist, hinsichtlich des göttlich gestifteten Priesteramtes einer Neuerung zuzustimmen und in sie einzuwilligen – nämlich der Ordination von Frauen.

Doch: Sowohl die Heilige Schrift wie die Mehrheit der Christenheit teilt denselben biblischen Glauben wie diese Männer und die christliche Gemeinde, die hinter ihnen steht. Die Weihe von Frauen zum apostolischen Priesteramt ist eine Neuheit, historisch bekannt nur von einzelnen gnostischen häretischen Kirchen, und nicht aus der katholischen, orthodoxen Urkirche, wie dies der international bekannte schwedische Theologe und Bischof von Lund, Prof. Dr. Anders Nygren, in Schweden 1958 betonte. Diese gnostische Neuheit fordert nun offenbar nicht nur die Alleinherrschaft in der Kirche, sondern auch Tyrannei, weil sie nicht einmal eine minimale Zusammenarbeit mit dem klassischen Christentum, wie dies insbesondere in den lutherischen Bekenntnisschriften niedergelegt ist, tolerieren kann.

Meine Absicht ist nicht, Dich in diesen Angelegenheiten, die Du selbst viel besser wissen müßtest, irgendwie zu belehren, sondern nur, das Motiv darzulegen, warum ich an Dich schreibe. Heute verstehen wir viel besser als früher, daß die Priesterweihe von Frauen nicht eine isolierte Frage des Geschlechts und der Gleichstellung in der Kirche ist. Sie ist eng verbunden mit der Heiligen Schrift, mit der Theologie und Anthropologie.

Ungehorsam gegen unseren allmächtigen Herrn und Erlöser, Jesus Christus und seinem Wort (1 Kor. 14, 33b-38 et passim) in diesen Fragen, reißt die Dammschleusen für den Abfall von Gott und dem klassischem Christentum weit auf. Du erinnerst Dich vielleicht unseres ersten Wortwechsels über die Abwehr der Homosexualität anläßlich der zehnten Generalversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg im vorigen Jahr. Wir wissen alle, wie diese Debatte die anglikanische Gemeinschaft erschüttert hat und wo die afrikanischen und asiatischen Kirchen stehen.

Es ist sehr schwer und schmerzhaft für mich, mir vorzustellen, wie eine gewissenhafte kirchliche Leitung dem Wort Gottes und den lutherischen Bekenntnisschriften widerstehen kann, auch wenn politische Autoritäten und Medien verschiedener Art zeitweise den Anstoß geben oder drohen. Alle Beispiele der Kirchengeschichte sollten uns warnen, dieser Form des Bibelglaubens zu folgen, wie das in den skandinavischen Ländern während der lutherischen Volkserweckungen im achtzehnten Jahrhundert geschah. Wir sollten diese Form von Erastianismus<sup>2</sup> und obligatorischer Staatskirchenangehörigkeit schon längst hinter uns gelassen haben. Zudem sollte doch Deine Kirche eine bessere Ausgangslage haben als die Kirchen Dänemarks und Norwegens, weil ihr endlich die Bürde, Staatskirche zu sein, losgeworden seid. „*Es ist gut, auf den*

---

2 Erastianismus ist ein theologischer Ausdruck für absolute Herrschaft des Staates über die Kirche auch in kirchlichen Fragen, benannt nach Thomas Erastus (geb. 1524, gest. 1583), einem Schweizer Mediziner und Humanisten, der diese Auffassung vertrat.

*HERRN vertrauen und nicht sich verlassen auf Menschen. Es ist gut auf den HERRN vertrauen und nicht sich verlassen auf Fürsten“ (Ps 118,8-9).*

Die lutherische Lehre – in den Bekenntnisschriften und Dr. Martin Luthers Schriften – ist tatsächlich sehr klar in diesem Punkt. Wo kirchliche Autoritäten die Ordination aus Gründen verweigern, die im Lichte des Wortes Gottes nicht legitim sind, ist diese Verweigerung kanonisch nicht annehmbar. Vielmehr gibt es dann das Recht, die Kirche zu reformieren (ius reformandi) und das Recht, diejenigen zu Pfarrern zu ordinieren (ius ordinandi), die bereit sind, Gottes Wort mehr zu gehorchen als den Menschen.

Aus diesem Grunde schreibe ich diese ernste und innig eindringliche Bitte an Dich, hoch geehrter Amtsbruder! Begründet durch christliche Liebe tue ich dies in tiefster Demut. Zugleich will ich, weil die Bibel und das lutherische Bekenntnis dies fordern, so ehrlich und aufrichtig sein, wie es nötig ist. Deshalb bitte ich Dich, zu tun, was als ein absolutes Minimum in einer Kirche angesehen werden muß, nämlich diejenigen zu beschützen, die der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften treu gehorchen. Vor Christus fordere ich Dich ernsthaft auf, alle Hindernisse, die den oben genannten Weihen auferlegt wurden, abzuschaffen und mit gutem Beispiel als weihender Bischof, als wahrer Hirte und mutiger Erzbischof Deiner Kirche voranzugehen.

Andernfalls muß ich – zusammen mit anderen lutherischen Bischöfen – die schwere und historische Bürde auf mich nehmen, dem Ruf des unterdrückten Luthertums in Deiner Kirche zu folgen und aufgrund der Notlage, wie sie in den lutherischen Bekenntnisschriften dargelegt ist, in der Schwedischen Kirche Bischöfe und Pfarrer weihen. Als lutherische Bekenner müssen wir auch verstehen, daß diese Art von Ruf vom Haupt der Kirche selbst kommt. Wer darf es wagen, Ihm den Gehorsam zu verweigern?

Dringend auf Deine positive Antwort wartend  
Walter Obare Omwanza,  
Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kenia.

## Von Büchern

**Ernst Koch, Das konfessionelle Zeitalter.** Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Band 11/8, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, ISBN 3-374-01719-3, 356 S., 24,80 €.

In der bewährten und vor allem für den akademischen Lehrbetrieb bestimmten Reihe hat E. Koch den Band geschrieben, der „das Jahrhundert, das der Etablierung der Reformation in Europa um das Jahr 1550 folgte“, umfaßt. Der Verfasser war, wie kaum ein anderer, dazu berufen. Vielfach hat er sich in seinen Veröffentlichungen diesem Zeitabschnitt gewidmet, der lange Zeit von Kirchenhistorikern recht stiefmütterlich behandelt worden ist. Seine Dissertation (gedruckt 1968) war bereits dieser Zeit gewidmet, nämlich der reformierten Confessio Helvetica posterior von 1566. Nicht nur der lutherischen, mindestens ebenso der calvinistischen Orthodoxie war seine wissenschaftliche Arbeit gewidmet.

Es ist heute üblich geworden – und das drückt sich auch in dem Titel des zu besprechenden Buches aus –, vom „konfessionellen Zeitalter“ und nicht mehr von Gegenreformation und „protestantischer“ Orthodoxie zu sprechen. Mit dem neuen Titel ergibt sich ein weiteres Spektrum; nicht nur die kirchenpolitische, sondern auch die geistes- und theologiegeschichtliche Dimension der Zeit wird dargestellt, das ganze komplexe Geschehen kommt in den Blick, übrigens weit über das Reichsgebiet hinaus.

Kap. 1 ist der „Konfessionalisierung des römischen Katholizismus“ gewidmet (50-114), Kap. 2 dem „Protestantismus in Westeuropa, Skandinavien, Ost- und Südosteuropa“ (115-210), Kap. 3 den „Kirchen der Reformation in Deutschland“ (S. 211-319), Kap. 4 und 5 sind recht kurz gehalten: „Dreißigjähriger Krieg“ (322-332) und „Ausblick“.

In Kap. 1 fällt auf, wie stark Koch Spanien berücksichtigt und als „religiöses Zentrum des 16. und 17. Jahrhunderts“ würdigt. Daß die Reformation „im kirchlichen Leben des Landes keine Rolle“ spielte und „Spaniens Kirche auch nie wirklich gefährlich wurde“, war sicher auch der Inquisition geschuldet. Daß diese „im täglichen Leben eine geringere Rolle“ als vermutet gespielt habe, wagt Rez. doch zu bezweifeln, umfaßte sie doch ein weites Netz von Spitzeln. Man fühlt sich bei den „anonymen Anzeigen über verdächtige Vorgänge“ als ehem. DDR-Bürger sehr an die Stasi erinnert. In den Dienst der Glaubenspropaganda traten in Spanien vor allem Theater, neue Orden und eine besondere mystische Frömmigkeit (Teresa von Avila ist 1582, nicht 1587 gestorben!). Die spanische Theologie der Zeit setzte die mittelalterliche Scholastik fort, jedoch nicht mehr auf Petrus Lombardus, sondern auf Thomas von Aquin und auf einer neuen Bibelexegese aufbauend, und hat auch auf die lutherische bzw. calvinistische Orthodoxie gewirkt. Der Kontroverstheologie haben spanische The-

ologen wesentliche Impulse gegeben. Dann erst stellt Koch das Papsttum dar. Er sieht in Pius V. den Papst, der „wohl nach dem Abschluß des Trienter Konzils zum Wiederaufbau der römisch-katholischen Kirche nötig“ war und ihre Konfessionalisierung eifrig betrieb. Seine Nachfolger freilich zeugen davon, wie sehr irdisches Machtstreben noch immer die *Cathedra Petri* bestimmte (z. B. Urban VIII.). Weiter widmet sich der Verfasser Polen und seiner „Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche“. Erst dann folgt eine Darstellung von „Reform und Gegenreformation im Reich“. Es wird berichtet, daß deutsche Bischöfe nach wie vor ihre geistliche Aufgaben kaum wahrnahmen, nicht selbst auf dem Konzil erschienen, sich nicht weihen ließen. Zu der Behauptung, daß es „offenbar viele unterschiedliche Mischformen im Verhältnis von Altgläubigen und Protestanten“ gab, hätte man gern ein paar Nachweise (der Verweis „3. H.“ ist nicht gleich einsichtig, S. 83). Die Bemühungen um die Durchsetzung der Tridentinischen Reformen werden überzeugend dargestellt, es wird erkennbar, wieviele Schwierigkeiten damit verbunden waren. Noch immer kommt es zu Ämterhäufungen, vor allem durch Bischöfe aus Herrscherhäusern (Ernst von Bayern war schließlich Erzbischof von Köln, Bischof von Freising, Münster, Hildesheim und Lüttich!). Häufig haben Repressionen die Gegenreformation bestimmt, gegebene Zusagen wurden häufig nicht eingehalten bzw. sehr bald zurückgenommen. Zum Erfolg kam die zunächst fast nur von Ausländern betriebene Gegenreformation erst durch die Stabilisierung landesherrlicher Gewalt zu Beginn des 17. Jahrhunderts, die dann mit zur Auslösung des Dreißigjährigen Krieges führte. Andererseits hat die Gegenreformation zweifellos auch Reformen gebracht, die sich auf Jahrhunderte hin ausgewirkt haben (z. B. Einbau von Kanzeln in den Kirchen, Druck von Gesangbüchern, Hebung der Katechese, aber auch marianische und eucharistische Frömmigkeit). Die Ablaß- und Reliquienfrömmigkeit ähnelte der des 15. Jahrhunderts. Ihr Ziel hat die Gegenreformation nur teilweise erreicht.

Im Kap. 2 wird nun der „Protestantismus“ außerhalb des Reiches behandelt. Dabei fällt – schon in der Oberschrift auf –, daß der südeuropäische „Protestantismus“, der sicher nur in kleinsten Kreisen existierte, unberücksichtigt bleibt. Auch ist zu fragen, ob man im darzustellenden Zeitraum wirklich von einem die reformatorischen Kirchen umfassenden Begriff „Protestantismus“ sprechen kann, wie er, wohl in Folge der Leuenberger Konkordie, wieder salonfähig geworden ist, nachdem er lange Zeit (wohl zu Recht) kaum gebraucht wurde. Er fügt von vornherein zusammen, was sich so nicht als zusammengefügt begriffen hat. Koch geht hier vom Calvinismus aus. Auffallend ist, daß (und das nimmt Rez. wohlwollend zur Kenntnis) nicht nur die Kirchenpolitik, sondern ebenso die Theologie die Darstellung bestimmt. Daß aber ausgerechnet die *Confessio Helvetica posterior*, mit der sich Koch doch besonders befaßt hat, kaum erwähnt wird (doch Hinweis auf Band 11/6), ist eigentlich kurios. Auf Einzelheiten kann hier kaum eingegangen werden. Es zeigt sich, wie außerordentlich streng (man kann sogar sagen: gesetzlich) die refor-

mierte Theologie in Fragen des Ritus war (die Verwendung von Hostien wurde unter Strafe gestellt, das Verbot der Nottaufe bekräftigt, ja, sie wurde als „ungültig“ erklärt). Nicht erwähnt wird, daß Ambrosius Lobwasser, der den Genfer Psalter ins Deutsche übertragen hat, Lutheraner war. Andererseits wird deutlich (entgegen dem, was häufig zu hören ist), daß der Calvinismus auch gegenüber anderen Konfessionen (römischen Katholiken, Lutheranern) vielerorts alles andere als „tolerant“ war. Erklärte Gewissensfreiheit bedeutete nicht gleiche bürgerliche Rechte für andere und ging mit dem Verbot nicht-calvinistischen Gottesdienstes Hand in Hand. Der Anglikanismus kommt in seiner theologischen Bedeutung sicher zu kurz. Für Skandinavien steht Schweden (zuungunsten Dänemarks) im Mittelpunkt. Deutlich wird, wie stark der jeweilige König in die Gestaltung des Gottesdienstes einzugreifen versuchte. Gustav II. Adolf tritt jedoch in seiner Wirksamkeit stark in den Hintergrund. Zu Polen ist bemerkenswert, daß der häufig gerühmte Consensus Sandomiriensis (1570) sich als brüchig erwies. In Siebenbürgen waren zunächst die römisch-katholische und die lutherische Konfession anerkannt, ab 1564 auch die calvinistische, zeitweise sogar der Unitarismus. Zu Österreich wird Kaiser Maximilian II. sehr kritisch gesehen, obwohl doch manche meinen, er sei heimlich Lutheraner gewesen. An der massiven Gegenreformation war dann Erzherzog Ferdinand III. (= Kaiser F. II.) schuld.

Auffallend ist schon, daß erst im dritten Teil die Situation im Reich dargestellt wird. Mit Recht wird dabei vom Augsburger Religionsfrieden (1555) ausgegangen. Durch ihn war „die Frage nach der Wahrheit des einen oder anderen Bekenntnisses rechtlich keineswegs entschieden“. Durch den ausgehandelten Kompromiß sollten gewaltsame Konflikte vermieden werden. Unter den speziellen Bedingungen des Reichs bildeten sich „um 1560 drei Konfessionskulturen“ aus, von denen aber nur zwei reichsrechtlich anerkannt waren. Durch die reformierte Konfessionalisierung kam es „zu einem konfessionellen Zerbrechen“. – Zuerst wird das Luthertum behandelt, wobei auffällt, daß die lutherischen Territorien – anders als dann die reformierten – nicht eigens untersucht werden. Ob man die Konkordienformel als „Kompromiß zwischen Philippisten und Theologen, die sich unmittelbar auf Martin Luther beriefen“, bezeichnen soll, bezweifelt Rez. Richtiger dürfte es sein, von einer Kommentierung der CA zu sprechen, die in Aufnahme melanchthonischer Gedanken das lutherische Bekenntnis bekräftigte. Das zeigt besonders Art. VII (Abendmahl). (T. Kirchner stimmte dem Konkordienbuch zu S. 217 gegen 221.) Wichtig ist, daß Koch auf philosophische Grundlagen der orthodoxen Theologie eingeht; diese sind ja fast durchweg nicht-lutherischer Herkunft! Die Theologie geht von der „heilsgeschichtlich zu qualifizierenden Sendung“ Luthers aus, Melanchthons Einfluß trat allmählich zurück. (Karls V. Regierungsverzicht wird allgemein auf die Zeit nach dem Augsburger Religionsfrieden angesetzt, nicht auf 1554.) Koch hebt mit Recht hervor, daß es den Lutheranern immer um die Frage nach dem Heil (vor allem in der Christologie, der Rechtfertigungs- und der Abend-

mahlslehre) ging. Das gilt auch hinsichtlich der unio mystica als des Glaubenden „Schicksalsgemeinschaft mit dem menschengewordenen Gott“. Vieles ist aus der Darstellung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens zu lernen. Johann Gerhard sollte sowohl als Theologe als auch als Reformierender stärker berücksichtigt werden. – Dann folgt der Calvinismus. Der Übergang vieler Territorien zu ihm war in der Regel obrigkeitlich veranlaßt. Der Calvinismus verstand sich als Weiterführung einer steckengebliebenen Reformation. Vor allem in Brandenburg regte sich heftiger Widerstand gegen die von Friedrich Wilhelm geförderte reformierte Konfessionalisierung. „Nur durch politischen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Druck“ konnte der Widerstand der lutherischen Bevölkerung gebrochen werden. In Theologie und Frömmigkeit ist der deutsche Calvinismus eigentlich nur auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem Luthertum zu begreifen, dem man sich überlegen fühlte (von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu sprechen, sei eine Lehre der Dämonen). Bei der Behandlung des Heidelberger Katechismus wäre auf die Bedeutung des tertius usus legis hinzuweisen. Die häufig gepriesene reformierte Irenik appellierte dann „eine einheitliche kirchliche Praxis...“, deren Grundlage die Praxis der reformierten Konfessionalisierung sein sollte! Letztlich standen sich hier lutherische Frömmigkeit und christlicher Humanismus gegenüber. – Dann kommt Koch auf die zwischenkonfessionellen Beziehungen und die vor allem in den Reichsstädten anzutreffende Mischkonfessionalität zu sprechen. Dabei wird deutlich, daß sich die lutherischen Reichsstände häufig vor die reformierten stellten, wenn sie angegriffen wurden, andererseits sorgten sie damit ungewollt für die Verbreitung des Calvinismus, vor allem auch dadurch, daß sie im interkonfessionellen Streit Gewaltanwendungen ablehnten. Kurz wird das Verhältnis zwischen Christen und Juden und das Thema Mission angeschnitten. Für Juden günstig waren die Lebensbedingungen in den konfessionell gemischten Reichsstädten, obwohl es dort vereinzelt auch Pogrome gab. Zur Mission gab es bei Lutheranern wenig Gelegenheit, die Reformierten trieben keine in ihren Kolonien.

Die Darstellung des Dreißigjährigen Krieges (und vor allem seine Folgen auf nur einer Seite) erscheint als ein Anhängsel. Die Rolle Gustavs II. Adolf wird nur kurz gestreift, der weitere Verlauf bleibt außerhalb der Darstellung. Der Vorschlag, den N. Hunnius dem König vorlegte, stammt von 1632, nicht 1642; dieser war zu diesem Zeitpunkt bereits zehn Jahre tot (S. 328). Die theologische Deutung des Krieges und des ihn beendenden Friedensschlusses wird kurz behandelt (dazu: Th. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, 1998). Ausführlicher werden die Veränderungen in Philosophie, Frömmigkeit, in Reformprogrammen und im Aufkommen konfessioneller Indifferenz erwähnt.

Koch legt ein Kompendium für den dargestellten Zeitraum vor, das in einem profunden Wissen gegründet ist und gleichzeitig einen großen Weitblick erkennen läßt. 35 Seiten Bibliographie zeigen, welche Mühe hinter dem vorge-

legten Buch stecken, obwohl man die eine oder andere Angabe von Literatur vermißt, die der Verfasser aber an anderer Stelle verarbeitet hat. Hier liegt ein solides Handbuch vor, dem sich Lehrende und Lernende in gleicher Weise anvertrauen können.

Karl-Hermann Kandler

## **Augsburger Konfession, Artikel XIV**

**Vom Kirchenregiment wird gelehrt,  
daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren  
oder predigen oder Sakrament reichen soll  
ohne ordentlichen Beruf**

**„... wie auch Paulus dem Titus befiehlt, in den  
Städten Presbyter einzusetzen (Titus 1,5).“**

„Aus diesem befehl (Titus 1,5) ist klar, das rechten Seelsorgern befohlen, wo man Prediger und Seelsorger bedarff, und sie darum angelanget werden, in derselbige Kirchen tüchtige Personen zu verordnen, und dieselbigen mit ufflegung der Hände und Gebet zu befestigen... Und ist der befehl S. Pauli, das Titus soll Priester setzen, nicht allein uff die Titel Bischove zu ziehen, sondern gehört auch uff alle christlichen Seelsorger.“

Philipp Melanchthon, CR 22, 524

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Adiaphora** = Mittelding, das in Gottes Wort weder ge- noch verboten ist – **Apostolische Sukzession** = ununterbrochene Nachfolgereihe der Bischöfe seit den Aposteln – **argumenta e silentio** = Argumente, die sich daraus ergeben, daß geschwiegen wird – **Cathedra Petri** = Stuhl des Petrus – **christologisch** = der Lehre vom Amt und Werk Christi entsprechend – **deprekativ** = fürbittend – **ekkesiologisch** = der Lehre von der Kirche entsprechend – **en passant** = im Vorübergehen – **episkopal** = bischöflich – **familia dei** = Familie Gottes – **genuin** = echt, naturgemäß, rein, unverfälscht – **Gnostizismus** = alle religiösen Richtungen, die die Erlösung durch philosophische Erkenntnis Gottes und der Welt suchen (synkretistische religiöse Strömungen) – **Hendiadyoin** = eine Sache durch zwei sich ergänzende Ausdrücke sagen – **heuristisch** = Gedankenfortschritt durch finden neuer Erkenntnisse – **incorporieren** = eingliedern – **Installation** = (kirchliche) Einführung – **Irenik** = Lehre vom Frieden – **iure divino** = nach göttlichem Recht – **iure humano** = nach menschlichem Recht – **ius divinum** = göttliches Recht – **ius humanum** = menschliches Recht – **Jurisdiktion** = Rechtsprechungsgewalt – **Konnotationen** = Wortverbindungen – **Konstitutiva** = Grundlagen – **Kontrovertheologie** = „Streitfragen“, Erforschung der Streitfragen zwischen den Konfessionen – **legalistisch** = an Paragraphen und Vorschriften peinlich festhaltend – **magnus consensus** = große Übereinstimmung – **Mimesis** = Nachahmung – **monistisch** = nach einer Lehre, die alles aus einem Prinzip heraus erklärt –  **nihilistisch** = übergeordnete Autoritäten und Werte leugnend – **Ordinand** = der zu Ordinierende – **Ordo** = Stand, Rang, Ordnung, (kath. Weihe) – **ordo ecclesiasticus** = kirchliches (Predigt-)Amt – **Paradigmen** = Beispiele, Muster – **Parochie** = Pfarrbezirk – **Philippisten** = Anhänger des Philipp Melancthon – **pneumatologisch** = der Lehre vom (Heiligen) Geist entsprechend – **potestas clavium** = das Amt, (die Gewalt) der Schlüssel (Sünden vergeben und behalten) – **presbyterial** = von den Ältesten her – **Retention** = Zurückbehaltung, Verweigerung der Sündenvergebung – **rite vocatus** = recht(mäßig) berufen – **Sakramentale** = sakramentähnliche Kulthandlung – **Schaliach** = der Gesandte – **tertius usus legis** = dritter Brauch des Gesetzes, den Glaubenden belehrender Brauch – **Tridentinum** = Konzil (und seine Beschlüsse), das in Trient in drei Perioden tagte: 1545-47, 1551-52 und 1561-63 – **triduum paschale** = Zeitraum zwischen Gründonnerstag und Ostern – **unio mystica** = Vereinigung von Gott und Mensch als Höhepunkt der mystischen Versenkung – **Unitarismus** = Betonung der Einheit Gottes (entgegen der Trinitätslehre) – **Vaticanum II** = 2. Vatikanisches Konzil der röm.-kath. Kirche 1962-1965

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

Pfarrer Dr.

Martti Vaahtoranta

Kirchenrat Professor Dr. theol.

Karl-Hermann Kandler

H.H. Bischof

Walter Obare Omwanza

Robert-Koch-Str. 3b

55232 Alzey

Enge Gasse 26

09599 Freiberg

P. O. Box 44685

Nairobi 60100, Kenya

# Vor Gott und den Menschen gibts keinen höheren Namen und keine größere Ehre, als ein Priester zu sein.

Martin Luther

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- C. Horwitz: Das Gebet – Aufgabe und Chance  
D. Scaer: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes ...“  
G. Kuhlmann: Herr, lehre uns beten!  
I. Ludolph: Die Unentbehrlichkeit der theol. Arbeit für die Gemeinde  
M. Vaahtoranta: Islam in Deutschland  
C. Hillgruber/C. Goos: Die Würde des Menschen – passé?

### Rezensionen:

- M. Mädler/T. Roser: Ein Engel an der leeren Wiege  
E.-M. Becker: Neutestamentliche Wissenschaft

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

---

Jetzt auch im Internet: [www.lutherischebeitraege.de](http://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  
10. Jahrgang 2005 – ISSN 0949-880X

# Lutherische Beiträge

Nr. 2/2005

ISSN 0949-880X

10. Jahrgang

## Aufsätze:

C. Horwitz:	Das Gebet – Aufgabe und Chance	71
G. Kuhlmann:	Herr, lehre uns beten!	89
W. Schillhahn:	„Die Herzen in die Höhe!“	95
A. Eisen:	Der tägliche Gottesdienst	107
I. Ludolphy:	Die Unentbehrlichkeit der theologischen Arbeit für die Gemeinde	111
C. Hillgruber/		
C. Goos:	Die Würde des Menschen – passé?	119



✓  
Zid

## Inhalt

### Aufsätze:

C. Horwitz:	Das Gebet – Aufgabe und Chance	71
G. Kuhlmann:	Herr, lehre uns beten!	89
W. Schillhahn:	„Die Herzen in die Höhe!“	95
A. Eisen:	Der tägliche Gottesdienst	107
I. Ludolph:	Die Unentbehrlichkeit der theologischen Arbeit für die Gemeinde	111
C. Hillgruber/ C. Goos:	Die Würde des Menschen – passé?	119

### Rezensionen:

W. Fenske:	M. Mädler/T. Roser, Ein Engel an der leeren Wiege	122
A. Wenz:	E.-M. Becker, Neutestamentliche Wissenschaft	124
J. Hillermann:	J. Baur, Am Ende: Gottes Wort.	128
H. Günther:	K. Berger, Jesus	131

## Zum Titelbild

*Das Titelbild zu Rudolf Schäfers 90. Psalm: „Ein Gebet des Moses, des Mannes Gottes“.*

*Quelle: Auf zehn Seiten, 10 Psalmen geschrieben und mit Bildern versehen von Rudolf Schäfer, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1959, Lizenzausgabe, gedruckt von Johannes Herrmann, Zwickau.*

## Vom Gebet

Christoph Horwitz:

### Das Gebet – Aufgabe und Chance

Wer sich über das Gebet, das Gespräch mit Gott, kundig machen möchte, wird im Neuen Testament als unverzichtbares Merkmal dafür auf die Aussage stoßen: Das Gebet im Namen Jesu wird erhört! Damit stellt sich sofort die Frage: Was gilt für das Alte Testament? Für das Volk Gottes, das unter dem Sinai-bund lebte, konnte es das Gebet in dieser Form „im Namen Jesu“ noch nicht geben. Sind damit alle Gebetstexte des Alten Testaments für uns überholt? Oder können sie der neutestamentlichen Gemeinde, ohne den herausgestellten Unterschied zu vernachlässigen, dennoch Wesentliches vermitteln?

Auf diesem Hintergrund sollen die aus dem Alten Bund zu gewinnenden Einsichten zum Thema „Gebet“ erhoben werden. Dabei sollen die Gebetstexte außerhalb der Psalmen einmal im Vordergrund stehen. Aus dem Psalter wollen wir uns jedoch zunächst die einschlägigen Gebetsformen mit ihren vorrangigen Stichworten aufzeigen lassen. Den brisanten Rache-psalmen soll aber ein eigener Abschnitt gewidmet werden. Wenn wir überblicken, was die untersuchten Texte zum Gebet, wie es uns durch die Geschichte des erwählten Gottesvolkes überliefert wurde, zu erkennen gegeben haben, ist der nächste Schritt, offensichtliche Unterschiede zum Gebet im Neuen Testament, soweit sie sich ergeben haben, zu bewerten.

#### Der Psalter als Wegweiser

Wenn wir das Buch der Psalmen durchgehen, stoßen wir auf einen bunten Strauß von Gebetsanliegen. Die herausragenden Typen sind: *Loblieder*, die sich nicht genug darin tun können, Gutes über den Gott Israels zu reden. Gängige Themen in diesem Umfeld sind: Schöpfung; Gesetz und Bundesschließung; die Führung Israels in seiner Geschichte mit den Schwerpunkten: Ausführung aus Ägypten, Wüstenwanderung und Landnahme (Siehe u.a. Psalm 8; 19; 78; 104; 106).

Die *Klagelieder* bilden eine starke Gruppe innerhalb des Psalters. Da geht es um Krankheit, Todesangst, Verfolgung durch Feinde und bedrückende Schuld. Nachhaltig werden die Beschwerden vorgetragen und nachdrücklich um Gottes Hilfe gebeten (Siehe u.a. Psalm 54, 55, 56).

Die *Christuspsalmen* eröffnen eine ganz neue Sicht zum Sinn des Lebens. Während zunächst die dunkle Sinnlosigkeit des Todes hervorgekehrt wird, die den Menschen dem Wirken Gottes zu entziehen scheint, bricht sich nach und nach die Freude Bahn, daß der Gott Israels einen Retter schicken wird, der die Grenzen des Todes durchbrechen wird (Siehe u.a. Psalm 6; 88; Psalm 1,6; 16,10 f; 110).

Eine weitere gesonderte Gruppe stellen die *Bußpsalmen* dar. Sie sind gekennzeichnet durch das Schuldbekenntnis des Beters, verbunden mit der Bitte um Vergebung und Erlösung. Besonders eindrücklich sind dazu die Psalmen 51 und 130 zu lesen.

Für das Stichwort „Fürbitte“ sei auf das geradezu klassische Beispiel des Mose verwiesen, der in diesem Bereich „Übermenschliches“ geleistet hat. Darauf werden wir noch ausführlich zu sprechen kommen.

Diese Übersicht läßt bereits erkennen, daß die Gebetsanliegen damals und heute keinesfalls grundlegend verschieden sind. Auch für einen Christen ist entscheidendes Anliegen des Gebetes: Lob und Dank; Klage mit Bitte um Hilfe durch Gott und der Verweis auf die erfolgte Erlösung durch Christus im Zusammenhang mit dem Schuldbekenntnis vor Gott. Hier wird allerdings schon deutlich, daß der alttestamentliche Beter „nur“ unter der Verheißung so beten konnte, während wir die Erfüllung durch Jesu Tod und Auferstehung vor Augen haben. Daß die Fürbitte auch für die neutestamentliche Gemeinde ein entscheidendes Stück ihres Gebetes ist, bedarf nicht weiterer Erläuterung (Siehe u.a. 1. Timotheus 2,1). Dennoch scheint es wesentlich zu sein, einzelne Texte zu befragen, wie das Gespräch mit Gott insgesamt für den Israeliten ausgesehen hat und welche Einsichten uns dadurch vermittelt werden.

### **Das Gebet als Gespräch mit Gott**

Wir werden uns ein Gebet, das Gespräch mit Gott, in der Regel so vorstellen, daß wir reden und Gott zuhört und wir gegebenenfalls irgendwann erfahren, in welcher Weise unser Gebet Erhörung erfahren hat. Oft wird es uns schwerfallen, überhaupt angemessene Worte zu finden, um Gott unsere Anliegen vorzutragen. Wie ein solches Gespräch aussehen kann, erfahren wir mit Staunen, als Gott Abraham die Mitteilung macht, daß er beschlossen hat, Sodom und Gomorra wegen seiner unermesslichen Bosheit zu vernichten.

Wir könnten meinen, was geht das Abraham an, kann ihm das Schicksal dieser Leute nicht gleichgültig sein? Abraham hat offensichtlich eine Verantwortung gefühlt, für die Leute in seiner unmittelbaren Umwelt einzutreten. Außerdem wohnte sein Verwandter Lot mit seiner Familie in diesem Gebiet, wengleich er mit dem nicht gerade die besten Erfahrungen im Miteinander gemacht hatte (Siehe dazu 1. Mose Kap. 13,1 ff).

Wer sich dieses Gespräch zwischen Gott und Abraham ansieht, dem fällt mancherlei sehr Ungewöhnliches auf:

Abraham bedient sich zwar einer sehr höflichen Redeweise, aber er tritt mit einer mehr als hartnäckigen Fürbitte für diese gottlosen Menschen ein. Es geht ihm zwar nicht um diese gottlosen Menschen in erster Linie, sondern vielmehr um mögliche Gerechte, die doch in dem genannten Ort leben könnten. Die Art und Weise, wie Abraham den Herrn Himmels und der Erde angeht, läßt uns den Atem stocken. Gott wird förmlich beschuldigt, der Mörder von Gerechten zu sein, wenn er alle Bewohner dieses Gebietes ausrotte, ein Verhalten, das er sich

als „Richter aller Welt“ einfach nicht leisten könne. Abraham verlangt – wer wollte da nicht hellhörig werden – für fünfzig Gerechte, die angetroffen werden könnten, Vergebung für alle, die in Sodom und Gomorra leben! Abraham kontert ungeheuer scharf auf Gottes Gerichtsansage: Du wirst doch nicht den Gerechten zusammen mit dem Gottlosen umbringen; eine unerträglichere Belastung, so Abraham, könne für den „Richter aller Welt“, dessen Gerechtigkeit völlig unantastbar sein müsse, nicht gedacht werden. Diese für unsere Ohren an Unverschämtheit grenzenden Forderungen und Vorwürfe sind begleitet von einer Ehrerbietung, die dazu in einem schreienden Gegensatz zu stehen scheint: „Ach siehe, ich habe mich unterwunden, zu reden mit dem Herrn, wiewohl ich Erde und Asche bin.“

Wir können es nicht fassen, daß Gott dieses Gespräch nicht nach wenigen Sätzen abbricht und sich empört abwendet, sondern, wie wir es respektlos ausdrücken würden, sich in einem förmlichen Kuhhandel von 50 auf 10 Gerechte herunterhandeln läßt, um derentwillen er sich bereit zeigt, seine Gerichtsansage fallen zu lassen.

Noch einmal gesagt, es ist für uns unfäßlich, daß Gott so mit sich umgehen läßt und Abraham nicht eine empfindliche Abfuhr erteilt. Das Gegenteil ist der Fall: Obwohl Gott in Sodom und Gomorra keine zehn Gerechte findet, führt er durch seine Engel die Familie Lots aus Sodom und Gomorra heraus und läßt sie nicht dem angekündigten Gericht verfallen.

Es stellt sich für uns die Frage, ob wir uns ein solches Gebet, ein solches Gespräch mit Gott denken könnten. Wir können uns gleichzeitig nicht dem Hinweis, entziehen, welche großen Chancen uns das Gebet bietet, Chancen, die die meisten von uns völlig ungenutzt lassen. An dieser Stelle wird nachdrücklich darauf aufmerksam zu machen sein: Unsere gern gebrauchte Redensart „Ein Einzelner kann nichts machen, nichts verändern“, wird Lügen gestraft. Die noch zu behandelnden Gebete des Königs Hiskia werden diese Aussage ausdrücklich unterstreichen. Etwas verdeckt tritt in Abrahams Gespräch mit Gott eine Aussage auf, die später immer wieder ohne Wenn und Aber ausgesprochen wird: Gottes Name darf unter keinen Umständen vor den Heiden, vor den Gottlosen geschändet werden (Siehe u.a. 4. Mose 14,13 ff; Hesekiel Kap. 36,20 ff). Deutlich hat Luther in der Erklärung zur ersten Bitte des Vater-Unsers dieses Anliegen auch für alle Christen ausgesprochen: „... Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehret, der entheiligt unter uns den Namen Gottes.“

Es wird wohl keinen Beter innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde geben, der nicht Anlaß hätte, sich aus diesem Gespräch Abrahams mit seinem Gott neue Anstöße für sein eigenes Gebet geben zu lassen. Hier haben wir ein geradezu klassisches Muster für das Gebet mit den wesentlichen Charakterzügen der Fürbitte, der Gebetsform, die nicht um das eigene Ich kreist, sondern den Nächsten, den Menschen der Umwelt, im Blick hat.

Es lohnt sich, den Gebetskampf König Hiskias, der uns im 2. Buch der Könige in den Kapiteln 18 und 19 berichtet wird, gründlich zu studieren. Obwohl der König Israels militärisch gesehen in aussichtsloser Lage zu sein scheint, läßt er sich durch die Lästerreden des Abgesandten des assyrischen Königs Sanherib und dessen verlockende Kapitulationsangebote nicht überwinden, sondern erreicht durch herzerweichendes Gebet zu Gott im geistlichen Zusammenwirken mit dem Propheten Jesaja, daß der Gott Israels eingreift, seine Macht als Herr der Welt erweist und so Sanherib zum Abzug von Jerusalem zwingt, daß es wider alles menschliche Erwarten gerettet wird.

König Hiskia ist offensichtlich ein ausdauernder Beter gewesen, denn schon gleich nach der eben geschilderten Auseinandersetzung mit Sanherib wurde er todkrank (2. Könige 20,1 ff). In dieser Lage sucht ihn der Prophet Jesaja auf und teilt ihm im Auftrag Gottes mit: „...Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht am Leben bleiben.“ Da heißt es doch, sich beugen und sich mit dem Plan Gottes abzufinden. Jede andere Haltung ist doch für den frommen König von vornherein zum Scheitern verurteilt. Auch ein König Israels darf sich nicht zum Schulmeister seines Gottes aufwerfen!

Hiskia, der als ein geistlich sehr reifer Mann im Buch der Könige gezeichnet wird (2. Könige 18,1 ff), sieht das ganz anders. Ohne lange zu fragen, greift er zu der Waffe des Gebets – von Gott selbst den Menschen eingeräumt. Und dieses Gebet ist dem Inhalt nach ein kurzer, fast aggressiv zu nennender Seufzer, begleitet von heftigem Tränenfluß. Für den außenstehenden Betrachter stellen sich die Worte fast wie ein Vorwurf dar: Ich habe dir, mein Gott, mit aufrichtigem Herzen gedient, kannst du es mir dann antun, mich jetzt sterben zu lassen? Gottes prompte Antwort, übermittelt durch Jesaja, ist umwerfend: Ich habe dein Gebet gehört, deine Tränen gesehen... du bekommst 15 Lebensjahre zugelegt. Und es bleibt nicht bei leeren Worten: Hiskia wird gesund, nachdem Gott die Zuverlässigkeit seiner Zusage durch ein ungewöhnliches Zeichen an der Sonnenuhr bekräftigt hatte.

Kann Gebet Derartiges ausrichten? Wir müssen als bisheriges Ergebnis herausheben: Bereits Abraham bewirkte durch sein anhaltendes Bitten eine Änderung innerhalb des angekündigten Gerichts an Sodom und Gomorra, es gewann Einfluß auf Gottes Plan; Hiskia erreichte durch seinen Gebetsseufzer und viele Tränen eine Abänderung der göttlichen Ansage: Statt sofortigen Sterbens 15 zusätzlich gewährte Lebensjahre!

Mit dem Kopf wissen wir es: Alles ist möglich dem, der glaubt! Aber wer von uns fühlte sich in der Lage, in dieser Kühnheit an Gott heranzutreten, wie es Abraham und Hiskia jeder in seiner Weise getan haben? Alle unsere Einwände gegen solche Art, mit Gott zu reden, ihm Vorwürfe zu machen und unangemessene Forderungen zu stellen, werden hinfällig. Gott hat weder einen Abraham noch einen Hiskia zurückgewiesen, nein, er hat sie erhört, er ist auf sie eingegangen. Angesichts solcher Vorgänge können wir nur zur Kenntnis nehmen, welche Chancen des Gebets die wenigsten von uns wahrgenommen

haben. Das Gespräch mit unserem Gott bietet Gestaltung weit über unser gängiges Verstehen hinaus.

### Setzen Naturgesetze unseren Gebeten Grenzen?

Wiederum sollen zwei Beispiele aus der Geschichte des Volkes Israel uns eine Antwort auf diese Frage geben.

Josua steht mitten in den militärischen Auseinandersetzungen, die sich bei der Landnahme für Israel ergeben haben. Die anstehende Schlacht mit den Amoritern läuft Gefahr, nicht mit einem Sieg Israels zu enden, weil nach damaliger Gewohnheit der Kampf abends abgebrochen werden mußte und erst am kommenden Tag wieder aufgenommen werden konnte und so gegebenenfalls bereits erstrittene Vorteile wieder verlorengehen konnten. Wie konnte gehandelt werden? Josua kommt für unsere Sicht der Dinge auf einen abenteuerlichen Gedanken. Er ruft Gott mit dem einen kurzen Satz an: „Sonne, steh still zu Gibeon, und Mond, im Tal Ajalon!“ Die nächste Aussage im Buch Josua liest sich so, als sei das völlig selbstverständlich: „Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen, bis sich das Volk an seinen Feinden gerächt hatte...“ (Josua 10,12 ff). Hinter diesem mindestens auf den ersten Blick keinesfalls spektakulären Ereignis verbirgt sich Überwältigendes. Das Gespräch eines Menschen mit Gott, sein gerade einmal einen Satz umfassendes Gebet, setzt die bestehenden Naturgesetze außer Kraft. Was für ein bedingungsloses Vertrauen muß dieser Beter zu seinem Gott gehabt haben, daß er nicht nur so beten konnte, sondern daß er auch von keinerlei Zweifel befallen schien, daß sein Gott dieses tollkühne Gebet erhören und seine Bitte erfüllen werde. Aber auch unser Staunen darüber darf nicht fehlen, daß Gott um seiner Menschen, seines Volkes willen einen solchen Eingriff in die Natur geschehen ließ. Uns werden somit Horizonte für das Gebet aufgerissen, die bisher kaum in unserem Blickfeld gelegen haben.

Wer die Sache dadurch entschärfen möchte, daß er diesen Vorgang als eine bildliche Rede abtun möchte, muß sich sagen lassen, daß auf der Nord- und Südhalbkugel unserer Erde Dokumente bei allen Völkern vorliegen, die einen verlängerten Tag und eine verlängerte Nacht für diese Zeit bestätigen. Wir haben daher zur Kenntnis zu nehmen: Vertrauensvolles Gebet zu Gott hat keine unüberspringbaren Grenzen durch die Naturgesetze. Wiederum sei gefragt: Haben wir diese Chance für unser Gespräch mit Gott jemals ausgenutzt?

Elia wird uns gleich zu Beginn seines Wirkens als einer vorgestellt, der vor Gott steht und in dessen Auftrag über Gottes Vollmacht verfügt: „Und es sprach Elia der Thisbiter, aus Thisbe in Gilead zu Ahab: So wahr der Herr, der Gott Israels, lebt, vor dem ich stehe: es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen, ich sage es denn“ (1. Könige 17,1). Dieser Ausspruch: „Ich sage es denn“ ist entweder unerträgliche Selbstüberschätzung oder verrät ein Verwachsensein mit Gott, das für uns kaum vorstellbar ist. Aber nur auf diesem Hintergrund sind die uns nunmehr beschäftigenden Ereignisse einzuordnen.

Auf dem Karmel steht der Prophet nicht nur der geballten Macht der Götter Kanaans gegenüber, sondern es werden auch nicht geringe Teile des Volkes Israels gegen ihn gestanden haben, als entschieden werden sollte, ob der Herr Himmels und der Erde oder Baal das Sagen über Land und Leute hätte. Den Dienern Baals gelang es in stundenlangen Gebetskämpfen nicht, das entscheidende, vorbereitete Opfer durch ihren Gott mit Feuer entzünden zu lassen. Sie standen hilf- und machtlos da. Elia hingegen tat menschlich geredet alles, um ein Anzünden des Opfers zu verhindern. Mehrere auf die dazubringenden Gaben geschüttete Eimer Wasser sind ein sichtbares Zeichen dafür. Sein Gebet an den Gott Israels, nunmehr seine Macht als Herr der Welt unter Beweis zu stellen und die Götzen – sprich Baal – als Nichtse zu erweisen, lautet kurz und knapp so: „Herr, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, laß heute kundwerden, daß du Gott in Israel bist und ich dein Knecht und daß ich das alles nach deinem Wort getan habe. Erhöre mich, damit dies Volk erkennt, daß du, Herr, Gott bist und ihr Herz wieder zu dir kehrst!“ Dieses von einem fast unbegrenzt zu nennenden Vertrauen begleitete Gebet hatte eine umwerfende Folge: „Da fiel das Feuer des Herrn herab und fraß Brandopfer, Holz, Steine und Erde und leckte das Wasser auf im Graben.“

Mit welchem Vertrauen Elia ausgestattet war, wird klar, wenn wir uns vorstellen, Gott hätte geschwiegen. Elia wäre wohl kaum heil vom Karmel herunter gekommen. Erhört aber brachte sein Gebet unvorstellbare Frucht: Israel bekannte sich vor der versammelten „Macht“ Baals und der Astarte zu seinem Gott als dem Herrn aller Menschen, zu dem allein lebendigen Gott.

Elia konnte, mit der Vollmacht Gottes ausgestattet, den dringend benötigten Regen zurückhalten und durch sein Gebet die Allmacht Gottes auf den Plan rufen, die das unentzündbare Opfer durch das Feuer Gottes fraß und so Gott als den Herrn des Alls vor aller Augen, Freund und Feind, auswies.

Unfaßlicher Weise sind für vertrauensvolles Gebet Naturgesetze überhaupt keine unüberwindbare Grenze. Josua kann bei Gott erreichen, daß Sonne und Mond in ihrem Lauf einhalten; Elia erwirkt von seinem Herrn, daß sein gegen Feuer abgesichertes Opfer durch die Flammen des Feuers Gottes verschlungen wird.

Diese Berichte sind uns gewiß nicht überliefert, um unsere Sensationsgier aufzuheizen, sondern wir sollen erfahren, welche Gestaltungskraft Gott unser Herr dem Gespräch mit ihm einräumt und zugesteht. Theoretisch befragt, würden wir es niemals für möglich halten, daß der Mensch, Gottes Geschöpf, auf seines Herrn Planungen und einmal gefällte Beschlüsse Einfluß nehmen, in seiner Vollmacht handeln könnte, – die Bibel lehrt uns eine andere Sicht. Das sollten wir für unser Gebet keinesfalls aus den Augen verlieren.

### **Trotz Nähe den Abstand erkennen!**

Bis hierher ist uns die Einsicht vermittelt, wir können Gott durch unser Gebet kaum genug abfordern. Wir bleiben meist erheblich unter den bestehenden

Möglichkeiten in diesem Bereich. So soll uns Mut gemacht werden, das vertrauensvolle Gebet immer eifriger zu suchen. So wenig dieser Eindruck jetzt abgebaut, ausgelöscht werden soll, so sehr muß klar sein: Wir können Gott nicht als Kumpel behandeln und auf einer solchen Ebene mit ihm reden.

Der Prophet Jesaja hat die bestehenden Grenzen sehr deutlich erfahren. Ihm wird die große Gnade einer Gottesschau geschenkt. Er bekommt einen Blick in den göttlichen Hofstaat gewährt. Bevor aber das Gespräch zwischen Gott und dem Propheten in Gang kommt, sieht Jesaja die unüberwindbare Mauer zwischen sich und seinem Gott: „Da sprach ich: Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk von unreinen Lippen...“ Erst nachdem die Lippen Jesajas durch die glühende Kohle – vom Altar genommen – gereinigt worden sind, seine Sünde vergeben ist, kann das Gespräch zwischen Gott und Jesaja reibungslos geführt werden. Im Wortwechsel erklärt der Prophet seine Bereitschaft, sich mit Gottes Botschaft zum Volk Israel senden zu lassen, Gerichtsbotschaft von erschreckendem Ausmaß, allerdings auch mit der Aussicht auf einen heiligen Rest (Jesaja 6,1 ff).

An dieser Stelle erfahren wir ohne Umschweife, daß das Gebet, soll es erhört werden, auf Seiten des Menschen die Schuldkenntnis vor Gott voraussetzt. Diese Schuld muß klar ausgesprochen werden und unter die Vergebung unseres Herrn gestellt werden. So wird deutlich, daß trotz aller Nähe, die Gott uns durch das Gespräch mit sich einräumt, der Abstand gewahrt wird, gewahrt werden muß. Das ist für unsere Tage eine notwendige Einsicht, denn wir neigen dazu, eher Gott mit Anfragen und Anklagen zu überhäufen, anstatt uns demütig von ihm im Blick auf unser Verhältnis zu ihm, unsere Christusnachfolge im Alltag, befragen zu lassen und Weisung von ihm ohne Widerspruch hinzunehmen, nachdem ausgesprochene Schuld zur Vergebung vorgelegt wurde.

## Die Fürbitte

Wer lernen will, was Fürbitte ist und was sie vermag, sollte bei Mose in die Schule gehen. Unzählige Male hat er sich in die Bresche für Israel geworfen, wenn Gott in höchstem Zorn hartes Gericht bis hin zur Vernichtung des Volkes ankündigte. Ob Israel seinen Herrn des Massenmordes bezichtigte, ob es sich das Goldene Kalb als seinen Gott „anfertigte“ und verehrte, Mose war immer wieder bereit, Gott um Vergebung für seine Volksgenossen zu bitten. Einige besonders aussagekräftige Beispiele seien benannt. Welche Ausdauer und Geduld Mose dabei an den Tag legte, läßt besonders ein Abschnitt aus einem Rückblick auf die Zeit der Wüstenwanderung deutlich werden. Im 5. Buch Mose, Kap. 9,25 ff lesen wir: „Ich aber fiel nieder und lag vor dem Herrn vierzig Tage und vierzig Nächte; denn der Herr sprach, er wolle euch vernichten. Und ich bat den Herrn und sprach: Herr Herr, verdirb dein Volk und dein Erbe nicht, das du durch deine große Kraft erlöst und mit mächtiger Hand aus Ägypten geführt hast! Gedenke an deine Knechte Abraham, Isaak und Jakob! Sieh nicht an die Halsstarrigkeit und das gottlose Treiben und die Sünde dieses Volkes, damit das

Land, aus dem du uns geführt hast, nicht sage: Der Herr konnte sie nicht in das Land bringen, das er ihnen zugesagt hatte, und hat sie darum herausgeführt, weil er ihnen gram war, um sie zu töten in der Wüste...“

Mose ist diese Aufgabe, für sein Volk einzutreten, keinesfalls leichtgefallen. Angesichts der Fleischforderung Israels wird im 4. Buch Mose im 11. Kapitel berichtet: „...Und Mose sprach zu dem Herrn: Warum bekümmerst du deinen Knecht? Und warum finde ich keine Gnade vor deinen Augen, daß du die Last dieses ganzen Volkes auf mich legst? Hab ich denn all das Volk empfangen oder geboren, daß du zu mir sagen könntest: Trag es in deinen Armen, wie eine Amme ein Kind trägt, in das Land, das du ihren Vätern zugeschworen hast? Woher soll ich Fleisch nehmen, um es all diesem Volk zu geben? Sie weinen vor mir und sprechen: Gib uns Fleisch zu essen. Ich vermag all das Volk nicht alleine zu tragen, denn es ist mir zu schwer. Willst du aber doch so mit mir tun, so töte mich lieber, wenn anders ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, damit ich nicht mein Unglück sehen muß.“

Gerade wenn wir diese Spannungen erkennen, denen Mose im Bereich der Fürbitte unterworfen war, müssen wir seinen fast pausenlosen und bedingungslosen Dienst im Bereich der Fürbitte zur Kenntnis nehmen. Zwei besonders herausragende Beispiele seien angeführt: Nach der Rückkehr der Kundschafter aus Kanaan ist das Volk entschlossen, Mose zu steinigen. Durch sofortiges Eingreifen verhindert Gott selbst die Ausführung dieses Verbrechens. Gottes Zorn aber ist so entbrannt, – er weiß natürlich, daß das Volk nicht zuerst Mose, sondern ihn steinigen will – daß er härteste Strafe androht: „...Ich will sie mit der Pest schlagen und sie vertilgen und dich (Mose) zu einem grösseren und mächtigeren Volk machen als dieses.“ Mose, selbst mit knapper Not der Ermordung entgangen, geht nicht erleichtert auf Gottes Angebot ein, das ihm eine bessere Zukunft eröffnet, sondern er fällt Gott in den Arm: „...Würdest du nun dies Volk töten, wie einen Mann, so würden die Völker, die solch ein Gerücht über dich hören, sagen: Der Herr vermochte es nicht, das Volk in das Land zu bringen ...darum hat er sie hingeschlachtet in der Wüste... So vergib nun die Missetat dieses Volkes nach deiner großen Barmherzigkeit, wie du auch diesem Volk vergeben hast von Ägypten an bis hierher“ (4. Mose 14,10 ff).

Das eindrucksvollste Fürbittgebet hat Mose vor seinen Gott gebracht, als Israel sich das Goldene Kalb als seinen Gott geschaffen hatte. Obwohl Mose selbst äußerst entsetzt war, daß Gottes Volk unter Anstiftung des Hohenpriesters Aaron solcher Tat fähig war nach allem, was es mit seinem Gott erlebt hatte, heißt es 2. Mose 32,30 ff: „Am nächsten Morgen sprach Mose zum Volk: Ihr habt eine große Sünde getan; nun will ich hinaufsteigen zu dem Herrn, ob ich vielleicht Vergebung erwirken kann für eure Sünde. Als nun Mose wieder zu dem Herrn kam, sprach er: Ach, das Volk hat eine große Sünde getan und sie haben sich einen Gott von Gold gemacht. Vergib ihnen doch ihre Sünde; wenn nicht, dann tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast...“

Diese Belege – es wäre ohne weiteres möglich, sie zu vervollständigen – eröffnen uns auch für unser Gebet wesentliche Fingerzeige:

Es gibt keine Grenzen für die vorgetragenen Bitten im Blick auf unsere Mitmenschen. Es mag schon Erstaunen hervorrufen, wie Gott seinem Volk fast uferlos vergibt. Wenn wir die entsprechenden Abschnitte lesen, die Fürbitten des Mose an uns vorübergehen lassen, erscheint es fast problemlos, daß Gott sein vergebendes Wort spricht. Wir können erst vom Neuen Testament her voll ermessen, welchen Preis die jeweilige Vergebung gekostet hat: Die Hingabe unseres Herrn Jesus Christus ans Kreuz! Die Aufgabe der Fürbitte ist es, sich leidenschaftlich für den Nächsten einzusetzen, wobei die Grenze zum Nächsten keinesfalls zu eng zu ziehen ist. Dabei kann und darf es keine Rolle spielen, ob mir der oder die Betreffenden angenehme Partner sind oder ob es Leute sind, die mir mit ihren Ecken und Kanten erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Ein Ansehen der Person darf nicht darüber entscheiden, ob ich für jemand in die Fürbitte eintrete oder nicht. Schließlich gilt es zu beachten: Für Menschen, mit denen ich innerhalb der Gemeinde und darüber hinaus zu tun habe, darf es für mich als Christ den Satz nicht geben: Der oder die ist für mich erledigt! Die Aufgabe der Fürbitte ist sehr weitläufig gestellt, das können wir an Mose überaus klar erkennen. Welche Auswirkungen würde es für das Leben in unseren Gemeinden und in unserer Umwelt haben, wenn Fürbitte unter den aufgezeigten Voraussetzungen die Regel wäre?

## Die Frucht aufrichtigen Bußgebetes

Das Weihegebet Salomos für den Tempel in Jerusalem enthält natürlich das Lob Gottes für das gelungene Werk, verbunden mit dem Staunen darüber, daß der Herr Himmels und der Erde Wohnung in dem neuerbauten Hause nimmt, bestätigt durch die unter der Wolke einziehende Herrlichkeit Gottes.

Für unseren Zusammenhang erweist es sich als äußerst beachtenswert, daß Salomo mehrfach Gott darum bittet, er möge an seinen Geboten schuldig Gewordenen vergeben, wenn sie im Tempel vor ihn hintreten und ihre Verfehlungen darlegen und Rückkehr auf den Weg ihres Herrn erkennen lassen. So lesen wir 1. Könige 8,33: „Wenn dein Volk Israel vor dem Feind geschlagen wird, weil sie an dir gesündigt haben, und sie bekehren sich dann zu dir und bekennen deinen Namen und beten und flehen zu dir in diesem Hause, so wollest du hören im Himmel und die Sünde deines Volkes Israel vergeben und sie zurückbringen in das Land, das du ihren Vätern gegeben hast.“

Konnte denn, nachdem der Tempel zerstört war, überhaupt noch gebetet werden? War diese Verbindung mit der Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft nach Babel nicht endgültig abgerissen? Wir finden bei weiteren Gebetsanliegen Salomos auch die Wendung: „beten in Richtung dieses Hauses.“ So scheint es, daß die Frommen in Babel ihre Gebete in Richtung Jerusalem und damit des Tempels gesprochen haben und Erhöhung erwarteten. Das bestätigt ein Blick auf die Gebetspraxis Daniels. Daniel 6,11 heißt es: „Als nun

Daniel erfuhr, daß ein solches Gebot ergangen war, ging er hinein in sein Haus. Er hatte aber an seinem Obergemach offene Fenster nach Jerusalem, und er fiel dreimal am Tag auf seine Knie, betete, lobte und dankte seinem Gott, wie er es auch vorher zu tun pflegte.“ Diesen Sachverhalt sollten wir kennen, wenn wir jetzt auf die zwei großen Bußgebete zu sprechen kommen, die von Nehemia und Daniel in der babylonischen Gefangenschaft vor Gott gebracht wurden.

Den rechten Blick für diese Gebete bekommen wir erst, wenn wir die Lage Israels in ihren Wesenszügen vor Augen haben.

Der Tempel in Jerusalem war zerstört, und damit stand für die frommen Israeliten die bedrängende Anfechtung im Raum: Hat Gott, der seine Gegenwart im Jerusalemer Tempel zu erkennen gegeben hatte, nunmehr seine Verbindung zu Israel endgültig abgebrochen? Nach menschlichem Urteil war Israel zu diesem Zeitpunkt ein Volk ohne jede Zukunftsperspektive. In wenigen Generationen würde es von der babylonischen Bevölkerung aufgesogen sein und ebenso im Nichts versinken, wie es bereits mit zehn Stämmen des Gottesvolkes in Assur geschehen war. War unter den gegebenen Umständen von der Ansage eines Jeremia, das Volk werde in sein Land zurückkehren und gegen alles Erwarten und Rechnen eine Zukunft haben, viel zu halten? Auch politische Überlegungen scheinen das auszuschließen. Sollte Babel das mühsam niedergerungene Israel wieder freilassen und damit einen neuen Unruheherd schaffen?

Von daher erscheint es fast unbegreiflich, daß Nehemia und Daniel zum Gebet greifen. Was haben sie sich davon versprochen? Beide Gebete sind von handfesten Schuldbekennnissen erfüllt. So heißt es bei Nehemia 1,5 ff: „Ach Herr, Gott des Himmels, du großer und furchtbarer Gott, der da hält den Bund und die Treue denen, die ihn lieben und seine Gebote halten! Laß doch deine Ohren aufmerken und deine Augen offen sein, daß du das Gebet deines Knechtes hörst, das ich jetzt vor dir bete Tag und Nacht für die Kinder Israel, deine Knechte, und bekenne die Sünden der Kinder Israel, die wir an dir getan haben; und ich und meines Vaters Haus haben auch gesündigt. Wir haben übel an dir getan, daß wir nicht gehalten haben die Gebote...“ Erst nach diesem umfassenden Schuldbekennnis erinnert Nehemia Gott an seine Zusagen, um derentwillen er auf eine Rückkehr aus Babel hofft.

Auch Daniel tritt in außerordentlich demütiger Haltung vor seinen Gott. Daniel 9,7 ff steht es so: „Du Herr, bist gerecht, wir aber müssen uns alle heute schämen, die von Juda und von Jerusalem und vom ganzen Israel, die, die nahe sind, und die zerstreut sind in allen Ländern, wohin du sie verstoßen hast um ihrer Missetat willen, die sie an dir begangen haben. Ja, Herr, wir, unsere Könige, unsere Fürsten und unsere Väter müssen uns schämen, daß wir uns an dir versündigt haben. Bei dir aber, Herr, unser Gott, ist Barmherzigkeit und Vergebung...Laß leuchten dein Antlitz über dein zerstörtes Heiligtum um deinetwillen, Herr! Neige dein Ohr, mein Gott, und höre, tu deine Augen auf und sieh an unsere Trümmer und die Stadt, die nach deinem Namen genannt ist. Denn

wir liegen vor dir mit unserem Gebet und vertrauen nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine große Barmherzigkeit.“

Es ist schon auffällig, daß da keinerlei Anklage aus dem Munde dieser Beter kommt nach der Melodie: Wie kann Gott das zulassen; womit haben wir das verdient? Im Gegenteil: Wir haben ausschließlich allein die Schuld daran mit unserem gottwidrigen Leben, daß es soweit mit uns gekommen ist. Es bedarf nicht eines Hinweises, welche Chance ein demütiges Schuldbekenntnis vor Gott hat, die bestehende, verfahrenere Lage grundlegend zu ändern. Wieviel können wir von diesen Männern, Nehemia und Daniel, für unser eigenes Gebet lernen?

Was haben diese Gebete eingebracht? Israel ist, obwohl menschlich gesehen alles dagegensprach, aus Babel wieder nach Jerusalem gekommen. Der König Babels hat Nehemia sogar Unterstützung für sein schwieriges Unternehmen, Tempel und Stadtmauern Jerusalems wieder aufzubauen, zukommen lassen. Für Daniel wird uns berichtet, daß seinem Gebet unmittelbare Erhöhung durch den Gottesboten Gabriel zuteil geworden ist und die Rückkehr Israels in sein Land terminlich angesagt wurde (Daniel 9,20 ff ). Welche Aufgaben und welche Chancen für unser Gebet werden hier sichtbar?

### **Das Lob Gottes nach Hilfe aus verzweifelter Lage**

Außerhalb der Psalmen liegen uns eine Reihe sehr eindrücklicher Lob- und Dankgebete im Alten Testament vor. Auf dem Hintergrund besonderer Ereignisse in dem Leben der Beter verkündigen die Betroffenen das Lob ihres Gottes, über den sie mit großer Kraft Gutes reden und verbreiten wollen.

Das Gebet des Mose, ergänzt durch den Gesang Mirjams (2. Mose 15, 1 ff) entfaltet in aller Breite Gottes Handeln am Roten Meer und drückt die ganze Freude über die Errettung aus Ägypten und vor den Ägyptern aus. Wir können davon ausgehen, daß die Herausgeführten damals voll hinter den Worten ihres Anführers Mose gestanden haben. Das Siegeslied der Debora (Richter 5,1ff) strömt über von dem Lob über die Hilfe Gottes im Zuge der schwierigen Kämpfe mit den Völkern des verheißenen Landes, in diesem Fall mit dem Feldhauptmann des Königs von Jabin, Sisera. Auch in diesem Gebet geht es um ein Ereignis, das das Gesamtschicksal Israels betrifft. Bei Hanna, der Mutter Samuels, greifen die Dinge ineinander (1. Samuel 2,1ff). Einmal steht das Lob Hannas im Vordergrund dafür, daß Gott ihre Kinderlosigkeit auf ihr vorhergehendes leidenschaftliches Bittgebet hin mit der Geburt Samuels beendet hat. Damit wird aber auch die Verborgenheit mit der Geschichte Israels sichtbar. Hanna hat ihre Kinderlosigkeit als Strafe Gottes empfunden, weil sie dadurch von der Kette derer ausgeschlossen war, die mit ihren Kindern auf die Geburt des Messias hinführten. Auch kann nicht übersehen werden, daß Samuel eine zentrale Gestalt für Israel als Volk Gottes darstellt.

Wiederum in einen anderen Bereich führt uns das Lob Gottes durch Jona aus dem Bauch des Meerungeheuers. Der vor Gott weggelaufene Prophet ist zu

der Einsicht geführt worden, daß er Gott nicht weglaufen kann, ja, daß er ohne Gott, ohne die Gottesdienste im Tempel nicht leben kann. Er lobt Gott dafür, daß er ihn von seinem Irrweg abgebracht hat und das zu einem Zeitpunkt, wo er sich im Bauch des großen Fisches befindet und seine Zukunft menschlich gesprochen mehr als ungewiß ist (Siehe Jona 2).

Bei aller Verschiedenheit dieser Lobgebete ist ihnen dieses gemeinsam: Sie machen deutlich, die Beter wissen, aus ihrer jeweiligen Not, um nicht zu sagen, ihren Sackgassen, sind oder werden sie nicht errettet, weil sie ihre eigene Kraft oder Geschicklichkeit klug ins Spiel gebracht haben, sondern nur deswegen, weil sich Gott ihrer mit seiner Allmacht angenommen hat. Keiner von ihnen macht auch nur den geringsten Versuch, sich selbst einen Beitrag an der jeweiligen Rettung zuzuschreiben.

In dieser Hinsicht sind wir zu großer Sorgfalt gerufen. Es gilt, den Blick dafür zu schärfen, was Gott alles Gutes in unserem Leben gewirkt hat und dafür aus vollem Herzen zu danken. Im 103. Psalm ist das einmalig ausgedrückt: „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat.“ Je mehr wir uns für Gottes Wirken die Augen öffnen lassen und unsere eigene Kraft gering einschätzen, desto überzeugender wird unser Gotteslob sein. Aber auch das ist für unser eigenes Gebet erneut hervorzuheben: jedes vorgetragene Anliegen kann vor Gott gebracht werden und hat Aussicht, erhört zu werden, wenn das Vertrauen zu Gott unerschütterlich ist. Die einzig zu beachtende Grenze ist die, daß unser Herr ausschließlich unser Heil im Blick hat.

### **Ein aus dem Rahmen fallendes Gebet**

Wir gehen davon aus, daß Gebete, Gespräche mit Gott, von Menschen begonnen werden. Das Gebet des Königs Salomo zu Beginn seiner Königsherrschaft lautet so: „...Gott sprach: Bitte, was ich dir geben soll!“ Der Verlauf dieses Gespräches Gottes mit König Salomo nimmt einen aufsehenerregenden Verlauf: Salomo erbittet sich ein gehorsames Herz, um Israel richten zu können und zu verstehen, was gut und böse ist. Er wünscht sich nicht, wie erwartet, Reichtum und Ehre. So gewährt ihm Gott nicht nur das gehorsame Herz, sondern auch langes Leben, Reichtum und Ehre.

Es ist demnach nicht unumstößliche Regel, daß vom Menschen das Gebet, das Gespräch mit Gott, eröffnet wird. Diese Tatsache ruft uns zu sorgfältiger Aufmerksamkeit, solche Anrufe Gottes an uns nicht zu überhören. Weiter erfahren wir: Wer ausschließlich geistliche Gaben von Gott begehrt, wird von ihm in vielen Fällen mit zusätzlichen irdischen Gütern versehen. Auch diese Einsichten sollten wir für die Gestaltung unseres Gespräches mit Gott beherzigen.

### **Wie kommen wir mit den überlieferten Rachepsalmen zurecht?**

Was fangen wir mit Bitten wie diesen an?: „Herr, vergiß den Söhnen Edom nicht, was sie sagten am Tage Jerusalems: ‚Reißt nieder, reißt nieder bis auf den

Grund!‘ Tochter Babel, du Verwüsterin, wohl dem, der dir vergilt, was du uns angetan hast! Wohl dem, der deine jungen Kinder nimmt und sie am Felsen zerschmettert“ (Psalm 137,7-9). Oder: „Ach Gott, wolltest du doch die Gottlosen töten! ...Denn sie reden von dir lästerlich, und deine Feinde erheben sich mit frechem Mut. Sollte ich nicht hassen, Herr, die dich hassen, und verabscheuen, die sich gegen dich erheben? Ich hasse sie mit ganzem Ernst; sie sind mir zu Feinden geworden“ (Psalm 139,19 ff). Wahrscheinlich wäre es uns am liebsten, solche Gebete aus der Bibel zu streichen. Sie muten uns, wie es gern ausgedrückt wird, unchristlich an! Sie sind uns aber als Gottes Wort überliefert, also müssen wir sie nach ihrer Botschaft für uns, für unser Gebet fragen.

Bevor wir solche Texte als unchristlich abtun, ist die Lage der betreffenden Beter genau ins Auge zu fassen. Im 137. Psalm geht es um den niederträchtigen Beifall Edoms, als Jerusalem zerstört wurde. Es geht um das, was Babel Israel angetan hat, als es den Tempel zerstörte und damit die Frommen Israels in die Verzweiflung trieb. Wie sollten sie neue Verbindung zu ihrem Gott bekommen, der allein ihr Leben zu erhalten imstande war, der allein nach der vernichteten Niederlage durch Nebukadnezar wieder Sinn für das Dasein zu schaffen vermochte? Wer sich so um die Verbindung zu seinem Gott gebracht sieht und somit nur noch nackte Sinnlosigkeit und Leere für sein Leben vor sich sieht, sollte der nicht versuchen, von den versuchenden Peinigern dieses Unglücks befreit zu werden? Hinter diesem Haß ist gegen den oberflächlichen Augenschein ein tiefes Zugehörigkeitsverhältnis zum Gott Israels verborgen.

Der 139. Psalm zeichnet uns nicht eine so klare Lage vor Augen, aber es geht auch hier um eine lebensgefährdende Auseinandersetzung mit Gottlosen, die immer über Kräfte verfügen, Gottes Leute auf Irrwege zu führen. Bei allen kritischen Anfragen, die wir vorbringen: Ist es von vornherein abwegig, wenn der Fromme sich den Gottlosen vom Halse betet? Damit kommen wir zu einem weiteren Hinweis: Es ist zu beachten, daß die Beter nicht selbst die erbetene Rache ausüben, sondern sie Gott anheimstellen, der nicht nur ein Urteil fällt nach dem, was vor Augen steht, sondern genaueste Kenntnis über das Herz des Menschen besitzt. Die Rache wird dem Herrn übergeben, der vor seinem Gericht immer wieder Chancen zur Buße einräumt.

Die Rachegebete lassen uns einen tiefen Blick in das Wesen des Menschen tun, der nach dem Sündenfall lebt und sie signalisieren uns in einzigartiger Weise, welcher Einsatz nötig war, um uns für das Reich Gottes zu erlösen, eine harte Arbeit, die Jesus am Kreuz für uns vollbracht hat und für die wir nicht dankbar genug sein können. Diese Gebete kann nur der aus der Bibel streichen wollen, der selber glaubt, von allen Rachegefühlen zu jeder Zeit frei zu sein und der so fest in seinem Vertrauen zu seinem Gott verwurzelt ist, daß ihm Anfechtungen durch Gottlose nichts anzuhaben vermögen. Auch dieses schwierige Kapitel gehört in unser Gebetsleben und will geistlich bewältigt sein. Dabei bleiben uns sehr unbequeme Fragen nicht erspart. Eine von ihnen könnte lauten: Soll Gott Leuten die angekündigte Strafe ersparen, die ihn von Herzen ab-

lehnen, mit ihm nichts zu tun haben wollen? Wir machen es uns zu billig, wenn wir Gott Rachsucht vorwerfen und das Recht seines Gerichts verkennen!

### Verweigerte Gebetserhörung

Gott ist für das Gebet der Menschen ausgesprochen aufgeschlossen. Umso mehr haben wir zur Kenntnis zu nehmen: Es gibt klare, unabänderliche Grenzen für seine Hörbereitschaft. Dafür seien einige Beispiele genannt. Als Israel sich einen König von Gott ertrotzte – einen König wie die Heiden – läßt Gott durch Samuel das Recht des Königs vortragen, um dann anzukündigen: „Wenn ihr dann schreien werdet zu der Zeit über euren König, den ihr euch erwählt habt, so wird euch der Herr zu derselben Zeit nicht erhören“ (1. Samuel 8,18). Besonders eindrücklich vermitteln uns die Propheten: Wenn bei euren, des Gottesvolkes Opfern und Gebeten das Herz unbeteiligt bleibt, werden die Gebete ungehört verhallen. Nachdem Jesaja den erbärmlichen Opferdienst Israels aufgedeckt hat und seine Bereitschaft, Götzen anzubeten, deutlich vor Augen steht, heißt es Kapitel 1,15: „Und wenn ihr auch eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen vor euch; und wenn ihr auch viel betet, höre ich euch doch nicht; denn eure Hände sind voll Blut.“ Nachdem Gott seinem Volk durch Jeremia fortdauernde Verletzung des Sinaibundes vorgehalten hat, lesen wir Jeremia 11,11: „Darum siehe, spricht der Herr, ich will Unheil über sie kommen lassen, dem sie nicht entgehen sollen; und wenn sie zu mir schreien, will ich sie nicht hören.“ Weitere solche Belege untermauern diese Botschaft.

### Gebetsdauer

Dafür gibt es keine Richtlinie, denn wir finden beides, ausgedehnte Gebetszeiten und Kurzgebete.

Von Mose wird berichtet, daß er vierzig Tage und vierzig Nächte zu Gott gebetet habe, um die für Israel geplante Vernichtung abzuwenden (5. Mose 9,25 ff). Als Gott Samuel wissen läßt, daß Saul sein Königtum verspielt habe, lesen wir: „...und Samuel schrie zu dem Herrn die ganze Nacht“ (1. Samuel 15,11).

Hingegen überliefert das 1. Buch der Könige, als die grundlegende Entscheidung auf dem Karmel „Gott oder Baal“ ansteht, „nur“ einen Stoßseufzer, ein Kurzgebet des Propheten Elia, in dem dennoch alles Entscheidende angesprochen wird: „Und als es Zeit war, das Speisopfer zu opfern, trat der Prophet Elia herzu und sprach: Herr, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, laß heute kund werden, daß du Gott in Israel bist und ich dein Knecht und daß ich das alles nach deinem Wort getan habe! Erhöre mich, Herr, erhöre mich, damit dies Volk erkennt, daß du, Herr, Gott bist und ihr Herz wieder zu dir kehrst“ (1. Könige 18,36 f).

Nicht Länge oder Kürze entscheiden über den Wert eines Gebetes. Ausschlaggebend ist das dahinterstehende Vertrauen zu Gott, dem Herrn!

## Im Spiegel des Neuen Testaments

Eine erste Gegenüberstellung der Aussagen über das Gebet im Alten und im Neuen Testament wird kaum wesentliche Unterschiede ins Auge springen lassen. Vergleiche entsprechender Texte miteinander bringen zu Tage: Vertrauensvolles Gebet, an Gott gerichtet, kann nicht nur sehr hohe „Forderungen“ (Bitten) ihm gegenüber aussprechen, sie haben auch die Chance, erhört zu werden. Darin sind sich beide Testamente einig. Und dennoch werden wir auf Aussagen stoßen, die gegeneinander abzuheben sind. Das Neue Testament hat die klare Zusage: Gebete im Namen Jesu werden erhört. Da der Fromme des Alten Bundes so nicht mit seinem Gott reden konnte, fragt sich, ob das Gebet im Namen Jesu anders zu bewerten ist als die Anrufung Gottes im Alten Testament. Im Neuen Testament wurden zum Stichwort „Erhörung“ noch stärker wirkende Worte gebraucht als im Alten. Da heißt es etwa: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden...“ oder: „Alles ist möglich dem, der glaubt.“ Diese Sätze wären aber durchaus ins Alte Testament zu verpflanzen, ohne die Botschaft über das Gebet dort zu verfälschen. So spitzt sich alles auf das Verständnis des Wortes Jesu Johannes, Kapitel 14,13 f zu: „Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun, auf daß der Vater verherrlicht werde in dem Sohn. Was ihr mich bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun.“

## Das Gebet im Namen Jesu

Dieses Gebet bringt etwas ganz Neues ins Spiel, denn Jesus ist Mensch auf dieser Erde unter uns geworden und hat 33 Jahre lang unser Dasein unter gleichen Bedingungen mit uns geteilt. Er ist uns in vielem Bruder geworden, einer, der alle Höhen und Tiefen menschlichen Lebens am eigenen Leibe erfahren hat. Das verändert den Abstand, ohne ihn endgültig aufzuheben, denn er ist Gott und Mensch.

Sein Erlösungswerk, das seinen Höhepunkt mit Jesu unschuldigem Tod am Kreuz von Golgatha erreicht hat, bringt für das Gebet Durchschlagendes, Neues ins Spiel: Das Gebet im Namen Jesu ist kein Gebet mehr unter dem Vorzeichen des zugesagten Rettungswerkes Gottes durch seinen Sohn, es steht das Gespräch mit Gott nunmehr unter der erfüllten Verheißung: Das Angebot ewigen Lebens, Vergebung unserer Schuld vor Gott, steht seit Vollendung des Opfers Jesu am Kreuz auf völlig unerschütterlichem Boden. In unserer irdischen Geschichte fest verwurzelt, kann es unter keinen Umständen wieder rückgängig gemacht werden. Wenn wir bei unseren Gebeten auch weiterhin dem Dreieinigen Gott gegenüberstehen, so hat sich sein Angesicht uns gegenüber grundlegend verändert. Im 80. Psalm ist dieses Geschehen in seiner ganzen Auswirkung angedeutet: „Herr, Gott Zebaoth, Tröste uns wieder; laß leuchten dein Antlitz, so genesen wir.“ Seit Ostern leuchtet uns Gottes Antlitz nach dem schroffen Nein am Karfreitag im Blick auf unsere Schuld.

Das uns von Jesus selbst gelehrt Gebet, das Vater-Unser, stellt als Mittelpunkt allen Gebetes heraus: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.“ Wie uneingeschränkt das gilt, macht Jesu Gebetskampf in Gethsemane überaus deutlich: Trotz der Bitte des Sohnes, den Kelch des Kreuzes an ihm vorübergehen zu lassen, beugt sich Jesus: „Nicht mein, sondern dein (des Vaters) Wille geschehe.“ Was dieser Wille in sich schließt, ist durch Jesu freiwilligen und unschuldigen Tod unmißverständlich offenbart worden: Ewiges Leben für alle, die an ihn glauben! Im 1. Timotheusbrief heißt es: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen...“ So sieht das über uns leuchtende Antlitz unseres Gottes nunmehr aus!

Wie alles für die Zeit des Neuen Bundes fest im Erlösungswerk Jesu verwurzelt ist und auch für unser Gebet keinen Augenblick aus den Augen verloren werden darf, macht das Gebet des Paulus (2. Korinther, Kapitel 12, 7-9) um Befreiung von den Schlägen des Engels Satans deutlich. Auf dreimaliges Flehen des Apostels kommt die Antwort: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ Die alles andere als selbstverständliche Antwort des Paulus lautet: „Darum will ich mich am allerliebsten meiner Schwachheit rühmen, auf daß die Kraft Christi bei mir wohne.“ Diese Verse sagen Wesentliches zum Gebet im Namen Jesu und seiner Erhörung aus.

## **Gott, unser Gesprächspartner**

Es wird immer wieder die Klage laut: Gebete verhallen ungehört! Dahinter verbirgt sich die herausfordernde Frage: Hat es überhaupt Sinn zu beten? Unsere vorangegangenen Überlegungen enthalten dazu schon deutliche Antworten. Folgender Hinweis sollte in unserer Übersicht nicht fehlen.

An den verschiedensten Stellen im Alten und im Neuen Testament heißt es im Blick auf Gebete: Gott gedachte an die Beter, war einer Verpflichtung gegenüber den Rufenden eingedenk. Das schließt nicht aus, daß der Weg von vorgetragener Bitte oder Klage bis hin zur sichtbaren, erkennbaren Erhörung ein sehr langer war. Denken wir nur einmal an die vielen Stationen, die Joseph durchstehen mußte, bis er zu seinen Brüdern sagen konnte: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen...“ (1. Mose 50,20).

Dieses Gedenken Gottes wird immer wieder hervorgehoben zur Stärkung für die, die ihn anrufen: Gott will sich durch den Regenbogen in den Wolken an seine Zusage erinnern lassen, daß keine Sintflut wieder über die Erde kommen soll und die Jahreszeiten ihren Bestand behalten sollen, so lange die Erde steht (1. Mose 9,12 ff). Israel schreit aus der Knechtschaft in Ägypten zu seinem Gott, und wir lesen als Antwort 2. Mose 2,23 f: „Und die Kinder Israel seufzten über ihre Knechtschaft und schrien, und ihr Schreien über ihre Knechtschaft kam vor Gott. Und Gott erhörte ihr Wehklagen und gedachte seines Bundes...“ Auch hier nahm die Erfüllung der Befreiung noch lange Zeit in Anspruch. Von Hanna, der Mutter Samuels, heißt es nach ihrem Gebet um

Nachkommen: „Und Elkana erkannte Hanna, seine Frau, und der Herr gedachte an sie.“ So wurde der Unfruchtbaren die Geburt eines Sohnes und später weiterer Kinder zuteil (1. Samuel 1,19 f).

Auch im Neuen Testament stoßen wir auf dieses Gedenken als Antwort Gottes. Im Lobpreis Marias heißt es (Lukas 1,54): „Er denket der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel auf...“ Das konnte bis zu diesem Zeitpunkt an vielen Punkten der Geschichte Israels abgelesen werden und sollte alsbald einen Höhepunkt in der Geburt des Messias erreichen. Für Gottes Gedenken gilt wie für sein Schöpfungswort: Er spricht – und es geschieht! Das wird in besonders eindringlicher Weise auf Golgatha deutlich, als einer der Mitgekreuzigten Jesus bittend anspricht: „Jesus, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst! Und Jesus sprach zu ihm: Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lukas 23,42 f). Das Gedenken Gottes an seine Menschen hat seine Vollendung am Kreuz von Golgatha unwiderruflich gefunden, als Jesus die Schuld der Welt trug und die Grundlage ewigen Lebens für seine Menschen schuf. Dieses Gedenken Gottes steht uns nun ständig vor Augen, nicht als Verheißung, sondern als feste, unumstößliche Erfüllung! Seit Karfreitag und Ostern kann es an dem Gedenken Gottes, dem Erhören unseres Gebetes, keinen Zweifel mehr geben.

### **Denkanstöße für unser Gebet**

Das, was sich für uns zu unserem Thema an Einsichten ergeben hat, fassen wir unter folgenden Gesichtspunkten zusammen:

Nutzen wir unsere Chancen zum Gespräch mit Gott im gegebenen Rahmen wirklich aus? Schaffen wir uns nicht selbst Beschränkungen für Gottes Gaben an uns, weil wir den uns von Gott eingeräumten Spielraum keinesfalls voll in Anspruch nehmen? Haben wir daher vermeintlich nicht erhörte Gebete in vielen Fällen uns selbst zuzuschreiben? Haben wir begriffen, daß sogar Beschlüsse Gottes „verhandelbar“ sind? Leben wir weiterhin in dem Irrglauben, der Einzelne könne gar nichts bewirken; es komme doch alles, wie es kommen müsse? Haben wir von Abraham und Hiskia und anderen nicht Gegenteiliges gelernt, sofern die Waffe des Gebets eingesetzt wird? Ist es voll in unser Bewußtsein eingedrungen, daß weder Naturgesetze noch vermeintlich unabänderlicher Geschichtsverlauf unüberwindliche Hindernisse für den Beter sind? Die eindrucksvolle Meßlatte für das Gespräch mit Gott im Alten wie im Neuen Bund ist diese: „Alles ist möglich dem, der glaubt!“ Eine ganz wesentliche Frage für die Gestaltung unseres Gespräches mit Gott ist die: Haben wir unsere Verantwortung für unsere Mitmenschen ohne Ansehen der Person angemessen wahrgenommen? Die Aufgabe der Fürbitte – das Neue Testament legt fest „für alle Menschen“ – stellt eine große Verantwortung für uns dar.

Wie beginnen unsere Gebete? Steht an ihrem Anfang das Bekenntnis unserer Schuld und die Bitte um Vergebung, damit unser Gespräch mit Gott überhaupt störungsfrei verlaufen kann?

Hat das Lob Gottes in unseren Gebeten wesentlichen Anteil? Reden wir Gutes von unserem Gott angesichts erlebter Erhörung oder beherrschten Klagen und Anklagen das Feld? Erkennen wir Gottes Hilfe und vertrauen wir nicht auf unsere Kraft, unsere Leistung? Gespräch mit Gott bedarf der Einübung, um diese Gabe voll ausschöpfen zu können; auch darum überliefert uns die Bibel so viele Gebete. Sie sind auch uns zur Lehre geschrieben! Schließlich sei noch herausgehoben: Gott möchte geduldiges und beharrliches Beten von seinen Christen, sie sollen ihn bitten wie die lieben Kinder ihren lieben Vater. Dem vertrauensvoll sich an seinen Herrn wendenden Beter ist Gott bereit, seine Allmacht mit ihren Früchten genießen zu lassen!

Die Formen, das Gespräch mit Gott in Jesu Namen zu gestalten, können sehr verschieden sein. Immer aber geht es darum, die vielfältigen Aufgaben und Chancen zu erkennen, sie immer besser zu nutzen.

### **Ein letzter Mosaikstein**

Für den alttestamentlichen Beter war es klar: Gott konnte aus jeder Lage heraushelfen, seiner Allmacht waren keine Grenzen gesetzt. Die Frage war, ob Gott bereit war, für die vorgetragene Sache seine Allmacht einzusetzen.

Der Beter unter dem Neuen Bund fragt immer wieder, ob Gott überhaupt helfen kann. Diese Zweifel keimen auf, obwohl durch Jesu Kreuzestod die Grundlage für das ewige Leben seiner Menschen gelegt ist, gemachte Zusagen erfüllt sind, die die Beter des Alten Bundes nur als verheißene Zusage kannten. An diesem Punkt können die Christen von frommen Israeliten viel lernen!

Günther Kuhlmann:

## Herr, lehre uns beten!

Als ich die Anfrage<sup>1</sup> erhielt, ob ich etwas zum Freizeitthema „Herr, lehre uns beten“ beisteuern könnte, dachte ich mir: Was soll überhaupt das Thema? Die Freizeiteilnehmer sind doch alles gestandene Leute bzw. durchweg versierte Christen. Die werden doch wohl wissen, wie man betet. Außerdem gibt es da keine Vorschriften, zumindest nicht beim persönlichen Gespräch mit Gott, daheim und unterwegs, im Bett bzw. im sog. Kämmerlein.

Und überhaupt: Haben die im ständigen Einsatz befindlichen Chorsänger der Martin-Luther-Kantorei es irgendwie nötig, zum Beten angeleitet zu werden, wo es doch nach einem Ausspruch des Kirchenvaters Augustinus heißt: „Wer singt, betet doppelt“. Damit könnte man also das Thema für uns als erledigt betrachten, wenn mir nicht folgendes aufgefallen wäre:

Die Bitte ‚Herr, lehre uns beten‘ kommt nach Ausweis des Neuen Testaments aus dem Munde der Jünger Jesu, nicht irgendwelcher unbedarfter Laien und jüdischer Randsiedler, sondern aus dem Munde von Leuten, die er in seine Nachfolge berufen hat, die mit ihrem Meister Umgang pflegen und von daher eine Antenne zum Himmel haben. Ausgerechnet sie wollen wissen, wie man recht beten kann und soll –

### Das Vaterunser

Die Antwort Jesu ist uns allen geläufig. Nachdem er zuvor seine Zuhörer davor gewarnt hat, ihr Gebetsleben öffentlich auszuposaunen oder mit viel Worten herumzuplappern wie die Heiden, schenkt er ihnen, schenkt er uns das **Vaterunser**, das tägliche Gebet aller gläubigen Christen, Richtschnur und Vorbild intensiven Gespräches mit dem lebendigen Gott, den wir mit der Sendung des göttlichen Sohnes in die Welt als unseren Vater im Himmel anrufen dürfen.

Seit 2000 Jahren kennen, schätzen und beten die Christen zu ungezählten Malen das Gebet des Herrn, das darum *heilige* Vaterunser. Übersetzt ist es in alle möglichen Sprachen, mehr als jedes andere literarische Dokument. Man hat mit diesem Gebet, wie schon Martin Luther betont, viel Mißbrauch getrieben, so daß es als größter Märtyrer auf Erden bezeichnet werden kann. Aber das hebt seinen Wert nicht auf; die Geltung, Würde und Durchschlagkraft des Herrengebets beweist sich in seinem von Jesus Christus autorisierten täglichen Gebrauch.

Somit könnte das Thema ‚Herr, lehre uns beten‘ erneut als erledigt abzuhaken sein. –

Aber mir erscheint es wichtig, einige Punkte näher zu erläutern. Ich stelle dabei das Vaterunser-Gebet in den Vordergrund und zwar genauer die Struktur, den Aufbau des vom Herrn vorgegebenen Gebets. Was den Inhalt der einzelnen

1 Vortrag auf der Freizeit der Martin-Luther-Kantorei am 8. August 2004.

Bitten angeht, so sollten wir uns im 475. Jubiläumsjahr von Luthers Katechismen an seinen dort niedergelegten Ausführungen orientieren. Auch gibt es ein feines Büchlein aus Luthers Feder: ‚Eine einfältige Weise zu beten – für einen guten Freund.‘ Darin leitet er den Balbierer und Chirurgen Meister Peter Beskendorf zum rechten Beten an und weist ihn in den segensreichen Gebrauch des Vaterunser ein. –

Was ich hier ansprechen möchte, ist die Einflußnahme des Herrengebetes auf die Gebetspraxis der Kirche, auf *unser* Beten im Gottesdienst, auf das Gebet der um den Altar versammelten christlichen Gemeinde.

Die hat sich daran gewöhnt, das Vaterunser in fast jedem Gottesdienst zu sprechen oder zu singen oder, falls der Liturg diesen Part allein übernimmt, im Inneren mitzubeten. Und da auch noch die sog. Nebengottesdienste oder Tagesgebete das Vaterunser vorsehen, selbst die meisten Hausandachten und Bibelstunden, Frauenkreise, Chorproben, Gemeindeveranstaltungen aller Art ohne dieses uns anvertraute Gebet nicht auskommen, wird sich an manchen Tagen eine Häufung ergeben, die dazu verleitet, die einzelnen Bitten gedankenlos runterzuleiern. Es besteht die Gefahr, daß die regelmäßige Verwendung des Herrengebets zur Routine wird.

(Aber jetzt einmal unter uns und ganz ehrlich: Ist das schlimm, wenn beten zur Routine wird? Es regt sich ja auch keiner auf, wenn man im Singen routiniert ist.) Nur nicht immer dasselbe, könnte man einwenden. Und da erlebt man bisweilen am Sonntagvormittag gewisse Kuriositäten oder Sonderregelungen.

Beispiel: In der Gemeinde ist ein Hauptgottesdienst mit Hl. Abendmahl angesetzt, der aber zugleich auch noch mit einer Taufe verbunden ist. Das bedeutet nach dem liturgischen Reglement ein doppeltes Vaterunser. Der Pfarrer kommt in Konflikte. In der Taufhandlung kann dieses Gebet, das unter Handauflegung über dem Täufling gesprochen wird, nicht fehlen. Bleibt noch die Abendmahlsfeier. Da wäre es vielleicht entbehrlich. Soll nun der arme Mann das Vaterunser da streichen oder soll die Gemeinde in diesem Fall in einem Gottesdienst zweimal dasselbe beten? Schließlich bleibt es ja nach dem Allgemeinen Kirchen- oder Fürbittengebet auch weg, wenn dem Gottesdienst das Tauf- oder Altarsakrament zugeordnet ist.

Wenn man das Vaterunser in der Hl. Messe, also im Hauptgottesdienst unserer Art, als *eucharistisches Tischgebet* ansieht, so wie wir vor unseren irdischen Mahlzeiten ein Tischgebet sprechen und um den Segen des Herrn bitten, wenn also der Empfang der himmlischen Mahlzeit ein gesegnetes Essen und Trinken sein soll, dann ist das Gebet des Herrn auch da unentbehrlich. –

## Das allgemeine Kirchengebet

In erweiterter Form begegnet uns das heilige Vaterunser speziell im **Allgemeinen Kirchengebet** oder Fürbittengebet der Gemeinde. Darauf hinzuweisen, erscheint mir besonders wichtig in einer Zeit, die sich nicht an den in unserer Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende angebotenen 34 Kirchengebeten ge-

nügen läßt, sondern Jugend-, Frauen-, Gebetskreise ermuntert, für den Sonntagsgottesdienst in Eigenarbeit produzierte Fürbittgebete zu liefern und durch einzelne Sprecher vortragen zu lassen.

Selbstverständlich ist es eine gute Sache, Gemeindeglieder zu Mitarbeitern im Gottesdienst zu machen und am Gebetsdienst zu beteiligen. Aber die individuelle Ausgestaltung dieser Gebete läßt sehr oft den Bezug auf die im Vaterunser abgesteckten Bereiche vermissen. Wenn wir uns z. B. von vornherein auf unsere eigenen Nöte konzentrieren bzw. die Defizite unseres sozialen Umfeldes zur Sprache bringen, wenn wir vor Gott ausbreiten, woran unsere Gesellschaft krankt, wie sehr wir unter Mißständen und Wirrnissen in dieser Welt leiden und an welcher Stelle der Allmächtige seinen helfenden Arm anzusetzen hat, damit alles sich zum Besseren wende, und wir vergessen dabei die Bitte um das Kommen seines Reiches, um Ausbreitung seines rettenden Evangeliums, um Seinen Frieden, der von oben kommt und den die Welt nicht geben kann, dann haben wir Wesentliches von dem preisgegeben, was Jesus uns mit dem Vaterunser gelehrt hat. Im Einzelgespräch, das sei ausdrücklich betont, können und sollen wir unsere eigene Befindlichkeit dem Herrn ans Herz legen, auch die unserer Nächsten und Übernächsten.

Aber das Kirchengebet ist das Gebet der versammelten Gemeinde, ja, der gesamten Kirche Jesu Christi. Das schließt alle Christen zusammen und muß in seinem Wortbestand von allen im Gotteshaus Anwesenden mitgebetet werden können. Die Worte müssen verstanden und aufgenommen werden. Die ganze Gemeinde ist beteiligt an dem vorm Altar sich vollziehenden Gespräch mit dem dreieinigen Gott.

Das *eine* Gebet wird mit dem Vaterunser identisch sein bzw. mit seinen Ausformungen und Erweiterungen, wie die in der Agende stehenden Fürbittgebete das auch dokumentieren.

Unsere liturgische Kommission hat bei der Zusammenstellung der Allgemeinen Kirchengebete in der Agende genau darauf geachtet, daß sie unter Verwendung der Struktur des Vaterunser-Gebets auch den Sachgehalt der einzelnen Bitten zum Ausdruck bringen. Insgesamt bedeutet das (wer's nicht glaubt, kann sich bei seinem Pfarrer die Agende zur Überprüfung vorlegen lassen):

Die 1. – 3. Bitte des Vaterunser's: „Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden“ erfährt ihre Berücksichtigung in der anfänglichen Fürbitte für die Kirche, also für ihre Arbeit, ihre Amtsträger, ihre Glieder.

Der 2. Abschnitt berührt die 4. Bitte „Unser tägliches Brot gib uns heute“ und umfaßt im Kirchengebet alles, was nach Luther zu unseres ‚Leibes Nahrung und Notdurft gehört‘. Da sind die Bewahrer der öffentlichen Ordnung im Lande, die Regierenden, die Familien, die Sicherung der Ernte, die Erhaltung des Friedens mit eingebunden.

Der 3. Abschnitt nimmt die 5. – 7. Bitte auf: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Ver-

suchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.“ Da befaßt sich das agendarische Kirchengebet fürbittend mit den Notleidenden, mit den Bedrängten, Kranken, Verirrten, auch mit denen, die Opfer von Katastrophen, Terror und Gewalt sind, ebenfalls mit denen, bei denen wir schuldig geworden sind oder die auf Ver-söhnung unsererseits warten.

All diese Fürbitten enden in der abschließenden Doxologie, in dem anbe-tenden Lobpreis Gottes und seines herrlichen Namens. –

Daß die agendarischen Kirchengebete das Muster des Vaterunser-Gebets widerspiegeln, ist wohl ein Akt des Gehorsams dem Stifter des Herrengebets gegenüber und nicht als Sturheit oder Starrheit zu bewerten. Das ergibt sich schon daraus, daß die Gebetsformen wechseln können.

In der sog. **Prophonese** (= Anrede) spricht der zum Altar gewandte Liturg das Gebet allein.

Die sog. **Ektenie** (=Wechselgebet) besteht darin, daß der Liturg oder ein Lektor mit Blick zur Gemeinde die einzelnen Gebetsanliegen benennt, die dann jeweils von der Gemeinde mit dem Ruf 'Herr, erbarme dich' aufgenommen werden. Ähnlich, aber viel ausführlicher, das **Diakonische Gebet**, weil hier die vom Lektor angesagten Gebetsabschnitte jeweils in ein zusätzliches Altargebet des Liturgen einmünden und die Gemeinde immer ihr ‚Amen‘ dazu spricht. Für diese letztere Form, in der Agende C-Gebete genannt, sind auch Singweisen vorgesehen. (Sollte man mal ausprobieren, besonders an Festtagen.)

Variationsmöglichkeiten bestehen auch darin, dem Allgemeinen Kirchen-gebet besondere Fürbitten einzufügen: für kirchliche oder diakonische Einrich-tungen, für Belange örtlicher Natur, für einen bestimmten Personenkreis, durchaus auch unter Nennung von Namen derer, die zur Taufe, Trauung, Beer-digung anstehen, oder solchen Gemeindegliedern, die wegen Krankheit oder Mißgeschick stark angefochten sind und sich des fürbittenden Gedenkens ihrer Glaubensgefährten getrösten dürfen. –

Bei dem allen sind natürlich Übertreibungen und Redeschwulst zu unter-lassen. Es geht auch nicht an, versäumte Abkündigungen im Kirchengebet nachzuholen. Aus meiner Studentenzzeit ist mir ein abschreckendes Beispiel in Erinnerung, das ein Professor als Warnung etwa so beschrieb:

„Herr, wir bitten dich auch für das Orgelkonzert, das heute abend um 20 Uhr in unserer Kirche stattfindet und zu dem Eintrittskarten im Werte von 5, 8 und 10 Mark an der Abendkasse noch erhältlich sind.“

Mit dieser Rarität möchte ich den Themenkreis ‚Vaterunser und das Gebet der Kirche‘ abrunden.

## Gebetserhörung

Das Bittgesuch der Jünger ‚Herr, lehre uns beten‘ lenkt unsere Gedanken auf ein weiteres Gebiet. Es läßt sich mit dem Wort Jesu in Joh. 16, 23f kenn-zeichnen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr den Vater um etwas bit-

ten werdet in meinem Namen, wird er's euch geben. Bisher habt ihr um nichts gebeten in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr nehmen, daß eure Freude vollkommen sei.“

Mit dieser Aufforderung meint Jesus nicht den unter uns Menschen gebräuchlichen Umgangston, wonach es üblich ist, will einer was kriegen, vorher ‚bitte‘ und nachher ‚danke schön‘ zu sagen. Jesus redet an dieser Stelle auch nicht von Gebetsformen und Gebetsanliegen im Gespräch mit Gott (wir verteilen ja gern Gebete, Psalmen und Lieder auf die Kategorien Bitte, Fürbitte, Klage, Buße, Lobpreis, Danksagung). Nein, Jesus hebt ab auf die Wirkung des Gebets, auf den Ertrag, auf den Erfolg, in der Kirchensprache heißt das: auf Gebetserhörung.

Und genau da ergeben sich bei uns armen Sündern erhebliche Fehlanzeigen. Denn wie oft haben wir schon gebetet, Gott in den Ohren gelegen, zu Hause oder in der Öffentlichkeit, in der Gebetsgemeinschaft, oder im Auto, auf dem Krankenbett, auf dem Friedhof. Mit einfachen, dünnen Worten, die schwer über die Lippen gingen, oder ganz feierlich mit blumenreichen, üppigen Worten und Gesten, kurzum: egal und in welcher Weise. Ich frage nur: Haben wir immer Erhörung gefunden? Oder ging unser Beten manchmal, viel zu oft nicht auch daneben?

Eines sollten wir uns merken! Will unser Gebet auf eine Weise, die der himmlische Vater bestimmt und uns unbedingt etwas nützt, Erhörung finden, dann hat dieses Beten zu geschehen im Namen Jesu Christi, des göttlichen Sohnes. Der sagt, rät und empfiehlt: „Wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet in meinem Namen, wird er's euch geben.“ Unser Ferngespräch mit Gott kommt immer zustande, wenn wir es im Namen seines Sohnes führen, wenn wir diese Vorwahl treffen, d. h. den als Vermittler einschalten, der die Gesprächsverbindung am wirksamsten herstellen wird. Denn in ihm, unserem Herrn und Heiland Jesus Christus, ist uns Gott ganz nahegekommen.

Von daher leuchtet es ein, daß die liturgisch gebundenen Gebete der Kirche, also die gottesdienstlichen Kollekten- und allgemeinen Kirchengebete fast immer mit der Wendung schließen: „durch unsern Herrn Jesus Christus, deinen Sohn“ oder „um Jesu Christi, unseres Herrn willen.“ Hier beruft sich die betende Gemeinde auf den, der uns mit seinem Vater versöhnt hat, dessen Tod und Auferstehen uns den Kontakt mit Gott ermöglicht, ja, uns ewiges Leben schenkt.

Die Verheißung Jesu für das in seinem Namen vollzogene Beten um Gottes Beistand und Erbarmen gipfelt in der Zusage und Zielsetzung: „daß eure Freude vollkommen sei.“ Das ist ja unbestritten, daß ein nach unserem Empfinden erhörtes Gebet, also eins mit positivem Ausgang, im Herzen des so reich Beschenkten überschäumende Freude entfacht und ihn zu großem Dank und zum Lobpreis göttlicher Herrlichkeit veranlaßt. So sollte es jedenfalls sein.

Auf der anderen Seite währt die Freude nicht lange, sobald wir die Negativbilanz unserer Gebetsmühen betrachten; wenn wir feststellen, daß unser täg-

liches Bitten etwa um den Frieden in der Welt keine Auswirkung hat, sondern im Gegenteil von verbrecherischen Handlungen widerlegt, von Terroranschlägen, Bombenlärm im Nahen Osten und Wehklagen übertönt wird. Was menschliche Torheit so alles produziert und was Gott zuzulassen scheint, kann einen richtig fertig machen. Da erweist sich unsere Freude als äußerst brüchig. –

Jesus aber verheißt ‚vollkommene Freude‘. Freude, die sich nicht einschränken läßt, die beständig ist und kein Ende nimmt. „Die kannst du“, so sagt Martin Luther, „in diesem Leben nur stücklicht fühlen, davon kannst du nur ein Tröpflein im Glauben haben. Aber das ist der Anfang oder Vorgeschmack und Kredenz, den Trost zu fassen, daß Christus uns erlöstet und wir durch ihn in Gottes Reich kommen sind.“

Die Vollkommenheit der Freude, die uns zu höchstem Gotteslob antreibt und selbstverständlich eine erholsame, vergnügliche Singfreizeit der Martin-Luther-Kantorei auch in trüben, von Sünde und Irrglauben gebrandmarkten Zeiten zuläßt, ja nahezu herausfordert, diese vollkommene Freude liegt nicht bei uns, in unserer Verfügungsgewalt. Nein, die kommt von oben und wird allen zuteil, die kraft ihrer hl. Taufe Glieder am Leibe Jesu Christi sind und dies auch mit Herzen, Mund und Händen bezeugen. –

Für alle, die im Lobamt der Kirche stehen, ist die vollkommene Freude keine Utopie. Sie wird uns mit Sicherheit dann ergreifen, wenn wir im Verbund mit den himmlischen Chören dereinst vor Gottes Thron stehen und die Frucht der Erlösungstat des für uns geopferten und auferstandenen Herrn Jesus Christus in Empfang nehmen dürfen, das ewige Leben.

Wolfgang Schillhahn:

„Die Herzen in die Höhe!“

## Ein unvorsichtiges Plädoyer für die Gebete der Agende

### Gottes Gebot gegen alle Willkür

Sooft der Beter die Hände faltet oder erhebt, begibt er sich in eine Spannung, die Martin Luthers Vaterunser in Liedform von 1539 sehr deutlich beschreibt:<sup>1</sup> Er konstatiert und gesteht Gott zu: „du willst das Beten von uns han“, und bittet zugleich: „gib daß nicht bet allein der Mund, hilf, daß es geh von Herzensgrund.“

Wir alle wissen von Zeiten, in denen unser Gebetsleben brach liegt, weil wir uns sprachlos und leer fühlen oder in wortreiche Routine und Gewohnheit geflüchtet sind.

Wir wissen aber auch, daß Gott bei aller Ärmlichkeit unseres Gebetslebens unsere Antworten, unseren Dank, unsere Bitte und Fürbitte will. Martin Luther erklärt im Großen Katechismus:

„Ehe wir aber die Bitten des Vaterunsers der Reihe nach erklären, ist es wohl dringend nötig, die Leute überhaupt zuerst zum Beten zu ermahnen und zu ermuntern, wie es auch Christus und die Apostel getan haben. Als erstes muß man wissen, warum wir verpflichtet sind zu beten, nämlich um des Gebotes Gottes willen. Denn dies haben wir bei der Erklärung des zweiten Gebotes gehört (Du sollst den Namen Gottes nicht unnützlich führen), daß darin gefordert wird, den heiligen Namen Gottes zu preisen, ihn in aller Not anzurufen und zu Gott zu beten.“<sup>2</sup>

### Viele Fragen

In die Spannung zwischen Gottes Willen und des Menschen Unvermögen mischen sich zusätzlich die kritischen und neugierigen Fragen zum Gebet, die zur Ursache mancher Anfechtung werden: Hat Beten Sinn? Wie macht man das überhaupt? Beten nur die Frommen? Was ist ein Gebet? Sollte man nicht lieber etwas tun statt zu beten? Was vermag das Gebet? Der fromme katholische Schriftsteller Reinhold Schneider (1903-1958) hat solche Fragen formuliert und damit aufgenommen, was die Beter aller Zeiten bewegt.<sup>3</sup> Wir ergänzen sie durch Einwände, wie sie heute gegen das Beten vorgebracht werden: „Beten hindert den Menschen, sich der Wirklichkeit zu stellen. Beten entläßt den Menschen aus der Verantwortung. Es hilft ihm, sich von anderen Menschen und ih-

1 Evangelisch-Lutherisches Kirchengesangbuch (ELKG) Nr. 241.

2 Martin Luther, Großer Katechismus. Oberurseler Hefte 18/19, Oberursel 2004, S.85.

3 Reinhold Schneider, Das Vaterunser, Freiburg 1957; cf. Ev. Erwachsenen Kateschismus, 1975, S. 1245ff.

ren Problemen abzukapseln. Es verführt zur ständigen Betrachtung des eigenen Ichs.<sup>44</sup> Der Beter tut gut daran, sich mit solchen berechtigten und herausfordernden Fragen auseinanderzusetzen, um sich seines Tuns zu vergewissern.

## Die Frage

Eine weitere Frage, die im Kontext von Gottesdienstgestaltung und Hauskreis häufig zur Diskussion steht, soll hinzugefügt werden: Freies oder liturgisches Gebet? Gebet des einzelnen in der Gemeinschaft oder Gebetsgemeinschaft? Die Fragen zielen meistens auf das „Allgemeine Kirchengebet“. Kann nicht der Frauenkreis oder der Jugendkreis oder der Hauskreis einmal ein Gebet für den Sonntagsgottesdienst „machen“?

So wird gefragt, weil mancherorts das Vorurteil gepflegt wird, der Gebrauch formulierter Gebete aus Agenden, Psalter oder Gesangbuch sei als solcher langweilig und eines „lebendigen“ Gottesdienstes nicht dienlich. Ohnehin kann man in evangelikalen Kreisen die Meinung antreffen, daß (eigentlich nur) das freie Gebet in Gottesdienst und Gebetsgemeinschaft das „richtige“ evangelische Beten sei.

## Trost in Anfechtung

Wir wollen kein Klage lied anstimmen über eigene Schwierigkeiten und falsche Einschätzungen des Gebetes. Martin Luthers Nüchternheit im Blick auf sich selbst ist wohltuend, wenn er sein Gebetsleben beschreibt: „Wenn ich so andächtig wäre zum Beten, als Peter Wellers Hund zum Essen, so wollt ich noch heute mit Beten den jüngsten Tag erlangen; denn er denkt den ganzen Tag an nichts Anderes, als sein Schüssel auszulecken.“<sup>45</sup> Gefährdet sind nicht die, die sich redlich abmühen, sondern die, die sich rühmen oder die gerühmt werden, gut beten zu können. Gelegentlich können Hauskreise mit ihren Gebetsgemeinschaften solches Verhalten fördern. Wir müssen uns nicht deplaziert fühlen, wenn wir – was das Beten betrifft – in der Reihe der Stümper und Hilfsbedürftigen zu finden sind (cf. Mt. 18,3: „wie die Kinder“). Es ist, wie Johannes Kuhn und Ralf Luther ziemlich übereinstimmend beschreiben: „Auch wer es kann, kann es immer wieder nicht. Und wer meint, es wie eine Kunst zu beherrschen, der wird, wenn er aufrichtig mit sich selbst umgeht, entdecken, daß genau das die falsche Einstellung ist.“<sup>46</sup> „Beten ist nicht eine Kunst; man bedarf dazu nicht einer inneren Steigerung oder besonderer Übungen. Beten kann man erst, wenn man alle Künste abgelegt hat. Welcher menschliche Vater würde es dulden, daß sein Sohn, wenn er ein Anliegen an ihn hat, sich hinstellte und eine wohlgesetzte, tönende Rede hielte, statt einfach und natürlich mitzuteilen, was ihm nottut? Wie soll der Allmächtige es anhören, wenn Menschen mit ver-

4 Johannes Kuhn, Die einfachste Art mit Gott zu sprechen „Vater unser...“, Stuttgart 1996, S.11.

5 J.G. Walch, Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, St.Louis 1887, Bd.XX, S.527 Nr.31.

6 Vgl. Johannes Kuhn, S.9.

stellten Gebärden, mit gewählten Worten vor ihn treten? Alles religiöse Pathos, alle wohlgesetzten Wendungen beim Beten sind vom Übel, ein heidnischer Unfug (Mt. 6,7).<sup>7</sup>

## Gebetsnachhilfe

Beten – wie und wo auch immer – ist in der Tat nichts Selbstverständliches und wird für uns lebenslange Aufgabe mit Siegen und Niederlagen bleiben. Auch die Jünger, die doch aus einem Volk kommen, das zu beten wußte, sind da nicht ausgenommen. „Herr, lehre uns beten“ haben selbst die zu bitten nötig, die in engstem Kontakt mit Jesus Christus leben. Der Herr hat die Frage der Jünger nach Gebetsunterweisung nicht zurückgewiesen. Offensichtlich kann man in der Gebetsschule Jesu dazulernen, denn er gab ihnen das Heilige Vaterunser. Wir dürfen annehmen, daß der Herr Christus damit aus seinem eigenen Gebetsschatz weitergegeben hat. „So, genau so, hat Jesus selbst gebetet.“<sup>8</sup> Von diesem Gebet schreibt Martin Luther dem „Meister Peter Balbierer“: „Denn ich noch heutiges Tages an dem Paternoster sauge wie ein Kind, trinke und esse wie ein alt Mensche, kann sein nicht satt werden und ist mir auch über den Psalter (den ich doch sehr lieb habe) das allerbeste Gebete.“<sup>9</sup>

Wenn wir Römer 8,26f ernst nehmen, müssen wir feststellen, daß niemand beten kann, es sei denn „der Geist [hilft] unsrer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen.“ Allein der Hlg. Geist in uns vermag zu beten und uns in aller Unfähigkeit beizustehen.

## Jesus Christus – das Vorbild

Der Beter Jesus Christus geht unserem Beten mit seinem Gebet voran (cf. Lk.22, 32: Jahreslosung 2005). Unsere Fürbitte lebt von der Fürbitte des Fürsprechers, der für uns bittet (1.Joh.1,2; Hebr.7,25). Die große Bedeutung, die dem Gebet in der Urgemeinde und in der Christenheit zugemessen wird, hat damit zu tun, daß Jesus Christus selbst ein leidenschaftlicher Beter war, wie aus dem Neuen Testament leicht zu erheben ist. Wer eine Wortkonkordanz befragt wird schnell fündig, wenn er sich neben den Stichworten Gebet und Beten auch unter den Begriffen „bitten, fordern, flehen, anbeten, danken u.a.“ umsieht und sich der Mühe unterzieht, die Wortbedeutungen in ihrem jeweiligen Kontext zu bestimmen. Das aber kann jetzt nicht unsere Aufgabe sein. Es mag genügen, einige Texte herauszustellen, die Aspekte des Gebetslebens Jesu verdeutlichen und Hinweise geben auf unsere Frage nach dem freien oder liturgischen Gebet.

7 Ralf *Luther*, Neutestamentliches Wörterbuch, Stuttgart 1962, S.23.

8 Klaus *Berger*, *Jesus*, München 2004, S.139.

9 Dr. Martinus *Luther*, *Eine einfältige Weise zu beten. Für einen guten Freund*, 1535, Stuttgart 1955, S.24.

## Beobachtungen

Das Gebet braucht Zeit und Abgeschiedenheit. Deshalb sucht der Herr Christus die Stille und Einsamkeit. Er betet auf Berghöhen, in der Wüste, in der Dunkelheit am Abend oder vor Tagesanbruch. Gelegentlich schickte er die Jünger fort, manchmal mußten sie in der Nähe warten. „Und als er das Volk hatte gehen lassen, stieg er allein auf einen Berg, um zu beten. Und am Abend war er dort allein“ (Mt.14,23). „Und am Morgen, noch vor Tage, stand er auf und ging hinaus. Und er ging an eine einsame Stätte und betete dort“ (Mk.1,35).

Der Herr Christus betete nie mit den Jüngern gemeinsam, sondern immer allein. Natürlich gab es auch Gemeinschaft im Gebet. Diese Gemeinschaft äuserte sich primär in liturgischer Gebundenheit. Der Herr Christus und seine Jünger gingen selbstverständlich gemeinsam in die Synagoge und nahmen an der Liturgie teil. „Und er kam nach Nazareth, wo er aufgewachsen war, und ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge und stand auf und wollte lesen (Lk. 4,16). Das jüdische (liturgisch festgelegte) Dankgebet vor dem Essen wurde beibehalten und zeigt uns den Herrn Christus als Hausvater. „Und er nahm die fünf Brote und zwei Fische und sah auf zum Himmel, dankte und brach die Brote und gab sie den Jüngern, damit sie unter ihnen austeilten, und die zwei Fische teilte er unter sie alle“ (Mk. 6,41; Mt. 26,26f; Lk. 24,30). „Als sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib“ (Mt. 26,26). Vermutlich betete man auch die übrigen Tagesgebete, wie es unter frommen Juden üblich war und wie wir es später bei den Aposteln finden. Trotz dieser Gemeinschaft hat der Herr Christus die Jünger niemals eingeladen, an seinem Gebet teilzunehmen.<sup>10</sup> Diese Beobachtung weist uns auf das, was auch unter Christen angemessen ist: Ich darf alleine vertrauensvoll mit meinem Gott reden.

Die Leidensgeschichte bis in die Todesstunde hinein ist durchsetzt vom Gebet und von der Hoffnung, daß Gott der Herr herrschend und regierend bei dem ist, der (demütig) betend vor ihm liegt. In der Stunde der Versuchung kann nur der Betende bestehen. „Und er ging nach seiner Gewohnheit hinaus an den Ölberg. Es folgten ihm aber auch die Jünger. Und als er dahin kam, sprach er zu ihnen: Betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallt! Und er riß sich von ihnen los, etwa einen Steinwurf weit, und kniete nieder, betete und sprach: Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ (Lk. 22, 39-42 par.; Lk. 23, 34.46; cf Mk. 15,34). Er scheint – der Sitte entsprechend – laut gebetet zu haben, denn die Jünger konnten diese Worte hören. Mit den gottesdienstlichen Worten eines Abendgebetes auf den Lippen stirbt der Herr am Kreuz: In deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, HERR, du treuer Gott (Ps. 31,6).

<sup>10</sup> Mit Joh.17, 9.20 sei daran erinnert, daß Christus fürbittend für uns eintritt. „Advocatum habemus“ 1.Joh.2,1.

Der Herr Christus betont, daß Gebete erhört werden, und daß Gott gebeten sein will. „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan. Denn wer da bittet, der empfängt; und wer da sucht, der findet; und wer da anklopft, dem wird aufgetan“ (Mt. 7,7-11 cf. auch Mk. 11,24; Joh. 14,13f u.a.). Ausdauernd und ständig soll „Tag und Nacht“ gerufen werden (Lk. 18,1-8)! Niemand kann erzwingen, was dem Willen Gottes zuwider ist.<sup>11</sup> Dennoch ist Gebetserhörung eine Wirklichkeit.

Besonders das Johannesevangelium läßt erkennen, in welcher einzigartiger Gemeinschaft sich der betende Christus mit dem himmlischen Vater befindet. „Da hoben sie den Stein weg. Jesus aber hob seine Augen auf und sprach: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast“ (Joh. 11,41).

Fokussieren wir die Aussagen der Evangelien auf den Beter Jesus Christus, dann finden wir ihn sowohl allein im freien, persönlichen Gebet, als auch in der Gemeinschaft mit seinen Jüngern im liturgisch überlieferten Gebet. Es kann nicht unsere Absicht sein, daß Eine gegen das Andere auszuspielen und Alternativen zu konstruieren, die nicht tragen. Von unschätzbarem Wert für die Christenheit ist das nicht reglementierte private Gebet des Einzelnen. Dazu tritt das liturgisch festgelegte gottesdienstliche Gebet. Einsames und gemeinsames Beten sind die beiden Seiten der einen Münze. Gerade wenn wir uns am Beten Jesu Christi orientieren wollen, kommen wir nicht umhin, dem liturgisch formulierten Gebet für den Gottesdienst den Vorrang und allergrößte Bedeutung einzuräumen. Was im lutherischen Meßgottesdienst<sup>12</sup> geschieht, hat seinen Rückhalt im Leben Jesu und der Apostel.

## Das Allgemeine Kirchengebet

„Schon seit frühchristlichen Zeiten wird das Fürbittgebet oder ‚Allgemeine Kirchengebet‘ am Übergang von der missa catechumenorum zur missa fidelium gebetet.“ Die Kirchen der Reformation haben diese liturgische Einordnung nicht geändert und damit auch die geeigneteste Stelle im Gottesdienst beibehalten.<sup>13</sup> (Die römisch – katholische Kirche hatte das Allgemeine Kirchengebet als Fürbittgebet durch die Vorstellung verloren, es sei um so wirksamer, je näher es im Zentrum des Meßopfers stehe. Infolgedessen mutierte es zu einigen wenigen Fürbitten innerhalb des Kanons. Erst mit dem II. Vatikanum 1963 wurde es wieder eingeführt und der Gemeinde zurückgegeben.)

11 Ein sehr abschreckendes Beispiel fand ich in *idea Spektrum* Nr.47 vom 17.11.2004 S.22. Eine nicht eingetretene Heilung nach innigster Gebetsgemeinschaft der Gläubigen wurde begründet: „Wir haben nicht genau die zwei Stunden, wie gefordert, gebetet“.

12 Jürgen *Diestelmann*, *Reformatio Missae*. In: *Über die Lutherische Messe*, Groß-Oesingen 1998, S. 61. Wir sollten uns anregen lassen, den Begriff „Messe“, der in unseren Bekenntnisschriften durchaus auch positiv gebraucht wird, wieder zu benutzen. Diestelmann informiert überzeugend.

13 Otto *Dietz*, *Das Allgemeine Kirchengebet*. In: *Leiturgia* Bd.II, Kassel 1955, S.420 Cf. auch *Ev.-Luth. Kirchenagende* Bd.1, Berlin 1957, S.6.

Die theologische Begründung der Behauptung von der geeignetsten Stelle liegt in der Zuordnung von Predigt und Gebet. Hat Gott sich seiner Gemeinde durch das gepredigte Wort mitgeteilt, so respondiert die Gemeinde nun durch Gebet und Lobgesang. Das Glauben wirkende und Rechtfertigung zusprechende Gotteswort braucht Antwort. „Zum Beten muß man wissen, daß Gott den armen Menschen freundlich anlache propter Jesum Christum.“<sup>14</sup> „Das gottesdienstliche Gemeindegebet ist ursprünglich nicht die absichtliche Schöpfung eines oder mehrerer frommer Menschen, sondern der innerlich notwendige Ausdruck der gemeinsamen religiösen Erfahrungen einer enge verbundenen Gruppe.“<sup>15</sup>

Im 1. Brief des Klemens an die Korinther finden wir das älteste, uns überlieferte Kirchengebet, das vermutlich schon um 94 / 95 in der römischen Gemeinde gebraucht wurde und als Typus des altkirchlichen Kirchengebets angesehen werden darf.<sup>16</sup> In kräftiger, fast poetischer Sprache wird Gott gebeten, die Schar der Gläubigen zu bewahren und ein Helfer zu sein in allen Nöten des Leibes und der Seele. Klemens von Rom war einer der ersten römischen Bischöfe, hat als dritter Nachfolger des heiligen Petrus amtiert und – von ihm ordiniert – die Kirche Roms geleitet.

Wer dieses Kirchengebet im Brief an die Korinther liest oder betet (das gilt z.B. auch für Äußerungen des Apologeten Justin und des Theologen Tertullian) und sich in vorhandene Literatur vertieft, spürt, mit welchem Schatz wir hier umgehen und wie gerechtfertigt es ist, das Allgemeine Kirchengebet mit aller Sorgfalt zu pflegen und wert zu schätzen. Das aber kann nur bedeuten, daß wir – nicht nur bei den Kirchengebeten – bei den Texten unserer Agenden bleiben.

Wer meint, das sei ein Aufruf zu Wortklauberei und sklavischer Agendengebundenheit, der hat nicht begriffen worum es geht: Vergangenheit und Gegenwart zeigen, daß der Gottesdienst der Kirche zunehmend vom Zeitgeist instrumentalisiert wird und dadurch unkenntlich und kraftlos wird.<sup>17</sup> Wir leben von dem, was gegründet ist im Wort der Heiligen Schrift und im Glauben der Kirche.

Hier sei ausdrücklich angefügt, daß natürlich auch in unseren Tagen neue Kirchengebete entstehen sollen. Wir werden aber noch sehen, wie sehr die Entwürfe neuer Fürbitten auch mißlingen können und was auf dem Spiel steht, wenn nicht bedacht wird, was Gottfried Voigt anmahnt: „Wenn das Allgemeine Kirchengebet vom Liturgen formuliert oder auch wenn es von einer ganzen Gruppe von Betern vorbereitet und gestaltet wird, bedarf es einer sorgfältigen

14 Dietz, S.443.

15 Friedrich Heiler, Das Gebet, München 1921, S.431.

16 Das Kirchengebet findet sich in deutscher Übersetzung in: Die Apostolischen Väter, Band 35, übersetzt von Franz Zeller, München 1918, S. Kap. 59,2-61.

17 Beispiele dafür bei: W. Schillhahn, Wonach die Ohren jucken und was die Seele braucht. In: „Auf dem Grunde der Apostel und Propheten“ Festschrift für Jürgen Diestelmann, Braunschweig 2003, S. 136.

Besinnung darauf, was es soll und ist und wodurch es legitimiert ist. Überdies, es bedarf auch eines guten Geschmacks: Das Gebet soll weder archaisch noch barock noch vulgär noch sentimental noch deftig sein.“<sup>18</sup>

Die Bemerkung, daß die Kalenberger Kirchenordnung von 1569 die Litanie als Kirchengebet für alle Sonntage vorsieht, weist auf eine interessante (gelegentliche) Variante zur Gottesdienstgestaltung hin.<sup>19</sup>

## Entwicklungen

### *Reformation*

Man wird sagen dürfen, daß im Laufe des 7. Jahrhunderts die Entwicklung und Ausgestaltung des christlichen Gemeindegottesdienstes zu einem vorläufigen Ende gekommen ist und daß für die nachfolgenden Jahrhunderte nur marginale Veränderungen zu beschreiben sind. Die Reformation bringt große – durch ihre Theologie bedingte – Umwälzungen. Explizit in den Kirchenordnungen Johannes Bugenhagens ist festgelegt, daß „nach der Predigt vom ‚Predigtstuhl‘ aus ein Fürbittengebet [folgt] für die Obrigkeit und für die Priester, um die reine Verkündigung des Wortes, um Frieden, für Kranke, Alte, Schwache, Schwangere“.<sup>20</sup> Bei Martin Luther allerdings findet sich in der „Deutsche[n] Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ der Hinweis, daß nach der Predigt „eine öffentliche Paraphrasis des Vaterunsers [folgen soll]“, <sup>21</sup> d.h. ein Kirchengebet in unserem heutigen Sinn fehlt. Martin Luther erlaubt eigene Gestaltung, mahnt aber, mit gleich bleibenden Worten zu beten um das Volk „nicht irre zu machen.“<sup>22</sup>

### *Aufklärung*

Große Veränderungen im Verständnis des Kirchengebets sind für die Zeit der Aufklärung (18. Jh.) zu notieren. Der Pietismus des vorhergehenden Jahrhunderts hat dieser Veränderung den Weg bereitet, da sein Kirchenverständnis unterentwickelt und die einseitige Betonung der persönlichen Heiligung mit freiem Gebet und subjektiven Erbauungslied überbetont waren. Natürlich waren die altkirchlichen und reformatorischen Gebetstexte mit dem aufklärerischen Gedankengut nicht übereinzubringen. Eine Geisteshaltung wie der Rationalismus, der das Denken als Quelle aller Erkenntnis gegen jeglichen Offenbarungsglauben vor sich herträgt, kann die alten kraftvollen Gebetstexte nur

18 Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Manfred Seitz (Hg.): Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigtthemen zu den liturgischen Stücken, Stuttgart 1992, S.157.

19 So auch in der Ev.-Luth. Kirchenagenda Bd.1, Berlin 1957, S.291. Der Gottesdienst am Karfreitag, an Buß- und Bettagen und an Bittagen. Angefügt sei der Hinweis, daß Kirchengebete auch gesungen werden können.

20 Dietz, S.444.

21 Martin Luther, Liturgische Schriften, München 1950. Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, S.44.

22 Deutsche Messe, S.46.

durch rationalistische Dogmen ersetzen. Fazit, das 1921 wie heute die vorhandene Not beschreibt: „Der Salonton drang in die Kirche ein. Selbst das Vaterunser und Credo wagte man im rationalistischen Geiste zu paraphrasieren.“<sup>23</sup> Ein Beispiel, das sich durch die Literatur zieht, sei wiedergegeben: „Das Allgemeine Kirchengebet wird in dieser Zeit [der Aufklärung] gewöhnlich nach der Predigt gesprochen, wobei meist, wie zum Beispiel in Schleswig-Holstein 1797 gefordert wird, daß es mit dem Inhalt der Predigt genau übereinstimme und eine rührende ‚in Andacht an Gott verwandelte Wiederholung der vorgebrachten Lehren und Ermahnungen sei.‘ Das Allgemeine Kirchengebet wird zum Predigtschlußgebet, ja es wird vielfach selbst zur Predigt.“<sup>24</sup> Es liegt auf der Hand, daß die Forderung nach „zeitgemäßen“ Kirchengebeten laut wurde.

Solche Fehlentwicklungen haben die liturgischen Erneuerungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts erkannt und uns Agenden auf die Altäre gelegt, die uns im altkirchlich-reformatorischen Sinn beten lassen.

### *Gegenwart*

Im „Informationsbrief der Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ schreibt Hansfrieder Hellenschmidt über den Mißbrauch des Gemeindegebets.<sup>25</sup> Er bezieht sich dabei auf ein 2004 herausgekommenes Gebetbuch für die Gemeinden der Württembergischen Landeskirche. Wer sich in der entsprechenden Literatur umsieht, wird schnell feststellen, daß Hansfrieder Hellenschmidt in angeführten Beispielen und seiner Kommentierung nicht von Ausnahmen redet, wobei nicht verschwiegen werden soll, daß auch geglückte Gebetsformulierungen im württembergischen Gebetsbuch und anderswo zu benehmen wären.<sup>26</sup>

Was für Rationalismus und Reformation galt, gilt auch für unsere Zeit. Sprache und Denken des Zeitgeistes läßt Gebete und Liturgie nicht unberührt. Emanzipation, Feminismus, Theologievergessenheit und Bibelkritik fließen in die Gebete ein, wie leicht zu erkennen ist:

„O Gott, unser Geheimnis, du bringst uns ins Leben, du rufst uns zur Freiheit, du bist die Liebe, die sich zwischen uns bewegt. Laß uns am Tanz deiner Dreifaltigkeit teilhaben, so daß unser Leben in deiner Schwingung klingt, jetzt und in Ewigkeit.“

„Wir danken dir für alles, was wir teilen: Gedanken und Träume, Gemeinschaft und Fürsorge und die Lust an der sexuellen Begegnung. Deshalb bitten wir dich: Mache uns einfühlsam und phantasievoll gerade in unserer Zärtlichkeit.“<sup>27</sup>

23 Heiler, S.429.

24 Leiturgia Bd. II, S.446.

25 Informationsbrief Nr.226, Okt.2004, S.4ff.

26 Cf. W.Schillhahn / Michael Schätzle (Hg.): Wortlaute. Festschrift für Hartmut Günther, Groß-Oesingen 2002. Dort findet sich ein gelungenes Beispiel für ein Gebet im Anhang an eine Predigt über 1.Kor.2,1-9, die Manfred Seitz zur Verfügung gestellt hat.

In einer „Kleinen [n] Gottesdienstkunde für die Gemeinde“ wird erläutert, wie Gemeindeglieder in die Gestaltung von Kirchengebeten eingebunden werden können. „Was wir brauchen, ist ein Fürbittengebet, das die Gläubigen beim Gottesdienst aufhorchen läßt, weil es konkret zur Sprache bringt, was sie im Augenblick bewegt. Wie können wir das erreichen? Es gibt verschiedene Wege: Man gründet einen ‚Fürbittkreis‘. Gemeindeglieder übernehmen es, die Fürbitte zu formulieren oder gedruckte Vorlagen zu bearbeiten. Man legt in der (auch an Werktagen offenen) Kirche ein Fürbittenbuch aus, in das während der Woche Menschen ihre Bitten schreiben können. Aus den Eintragungen entsteht das gottesdienstliche Gebet. Man gibt, etwa beim Lied zum Dankopfer oder nach der Predigt, der Gemeinde die Gelegenheit, ihre Bitten auf Zettel zu schreiben. Diese werden dann eingesammelt, eine Gruppe formuliert das Gebet und spricht es z. B. nach dem Abendmahl oder vor dem Segen. Auch ist darauf zu achten, daß Sprache und Inhalt der Gemeinschaft von Frauen und Männern [!] gerecht werden. Dies wird in der Erneuernten Agende versucht. Sie macht darüber hinaus auch Vorschläge, Gott anders als üblich anzureden [!], etwa als ‚Brot des Lebens‘ oder als ‚Gott des Friedens‘“.<sup>28</sup>

Bei dem an sich guten Vorhaben, Gemeinde zu beteiligen, wird mit diesen Ausführungen das Tor aufgestoßen zu Fürbitten, die einen anderen Charakter haben als das „Allgemeine Kirchengebet“ unserer Agenden.

### Das Allgemeine Kirchengebet ist katholisch

Die Kirche ist „katholisch“ oder sie ist nicht Kirche! Wer „katholisch“ (weltumfassend, allgemein) nicht von „Katholizismus“ unterscheiden kann, wird es nicht vermögen, die „unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam“<sup>29</sup> als „katholische Kirche“ (fern von Rom!) zu bekennen.

Auch die lutherische Kirche ist zu weltweitem (katholischem) Dienst gerufen. Das tut sie auch, indem die Gemeinde die allgemeinen, d.h. alle Gläubigen betreffenden Anliegen vor Gott bringt. Da geht es um die Fürbitte für die Kirche und ihre Diener; für die Reiche der Welt und ihre Obrigkeit; für die Notstände und Notleidenden aller Art. Mit hoher theologischer Kompetenz muß auch das gebetet werden, was der Gemeinde augenblicklich Sorge macht und Not bereitet oder ängstigt. Etwas verallgemeinernd darf man sagen, daß das Kirchengebet – soweit man es eruieren kann – sich in seiner Gliederung an den Vaterunserbitten orientiert.

27 Informationsbrief, S.5.

28 W.Reich / J.Stalman (Hg.), Gottesdienst – erklärt. Kleine Gottesdienstkunde für die Gemeinde, Hannover 1992, S.26. – Aufschlußreich ist, daß die „Erneuerte (Unions-) Agende“ den schon von Augustinus gebrauchten Begriff „Allgemeines Kirchengebet“ nicht mehr verwendet.

29 „Eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche“.

Wir beten das Kirchengebet vor dem Altar und verwechseln es nicht mit dem Gebet nach der Predigt, das natürlich den geforderten Bezug zur Predigt haben sollte und seinen liturgischen Ort auf der Kanzel hat.

Gottfried Voigt beschreibt Mißbräuche und Entgleisungen im Vollzug des Kirchengebetes erfrischend und realistisch:

„Da wird Gott angepredigt, als täte auch ihm etwas geistliche Stärkung gut. Oder die Gemeinde bekommt in Gebetsform noch einmal die Hauptanliegen der Predigt serviert. Man merkt: der Liturg spricht gar nicht mit Gott, sondern – wie im Rückspiegel – mit der Gemeinde. Vielleicht stellt der Liturg auch seine subjektive Stimmungslage dar und vergißt, daß er nur Vorbeter ist, der dem Gebet der gesamten Gemeinde Worte und Stimme leiht („liturgisches Wir“, disziplinierter, objektiver Gebetsstil). Vielleicht meint er, aktuell zu beten – und er soll ja aktuelle Sorgen und Nöte vor Gott bringen! – indem er seine persönliche Auffassung vom Lauf der Welt und von der Lösung, ihrer Probleme dem lieben Gott und der Gemeinde suggeriert. Vielleicht gefällt er sich in lustreichen Einfällen und sensationellen Formulierungen – und stört damit den Kontakt der betenden Gemeinde mit ihrem Herrn. Nichts von dem allen – es gäbe noch mehr desgleichen – ist erfunden.“<sup>30</sup>

Kommentarlos wird deutlich, daß das Kirchengebet durch Unkenntnis oder Verblendung seiner Erfinder seine Katholizität verliert, provinziell wird und individualistisch.

## Die Kirche betet

Der Heilige Paulus schreibt im 1. Brief an die Korinther: „Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied“ (12,27). Wenn der Apostel die Christengemeinschaft als Leib bezeichnet, dann ist das viel mehr als nur ein Vergleich. Die Kirche ist wirklich der Leib Christi. Tröstlich, daß der Apostel „trotz der ernsthaften Mängel, die er in Korinth zu tadeln hat, den dortigen Christen ausdrücklich das Würdeprädikat ‚Leib Christi‘ [gibt]; denn ihr Sein als Gemeinde Jesu Christi hängt nicht von ihren religiösen und sittlichen Leistungen ab, sondern von der göttlichen Berufung durch Wort und Geist.“<sup>31</sup> Wir stehen mit dem Haupt des Leibes (Eph.1,22) in wirklicher Lebensgemeinschaft, die durch die Heilige Taufe und das Heilige Abendmahl hergestellt und lebendig gehalten wird.

Als Leib Christi beten wir. Das bedeutet auch, daß ich in aller meiner Schwachheit von denen getragen werde, die mit mir Kirche, Leib Christi, sind.

Stärkt und umfängt mich schon das Gebet der Brüder und Schwestern, so blühe ich geradezu auf unter der auch mir geltenden Zusage, daß „ER für immer [lebt] und bittet für sie“ (Hebr.7,25).

30 Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken, Stuttgart 1992, S.156.

31 Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinther. In: Das Neue Testament Deutsch, Band 7, 1994, S. 174.

Das Allgemeine Kirchengebet versetzt mich in die Gemeinschaft derer, die unsichtbar und sichtbar um mich stehen vom Anbeginn der Zeit bis zum Jüngsten Tag. In der Präfation klingt an, was sich auch im Gebet ereignet: „Durch ihn loben deine Majestät die Engel, beten dich an die Gewalten, fürchten dich die Mächte; die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim preisen dich mit einhelligem Jubel!“<sup>32</sup> Die, die noch unterwegs sind, bitten mit den Vollendeten, den dreieinigen Gott zu loben und zu preisen. „Wenn uns selbst, weil wir unbeholfen und ausgedörrt sind, das Gebet nicht gelingen will, dann dürfen wir uns der Kirche anvertrauen, die uns in ihrem Gebet an die Hand nimmt und uns in ihr Gebet hineinzieht.“<sup>33</sup>

### **Das Allgemeine Kirchengebet hilft zum Beten**

Es ist bereits angeklungen: Frei formulierte Gebete statt „Allgemeines Kirchengebet“ nach agendarischer Ordnung können deswegen mißraten, weil sie einfach zu sehr vom Beter her formuliert sind. Die ganze Gemeinde soll einstimmen können. Es ist nicht leicht, freien (und damit auch unberechenbaren) Gebetsworten zu folgen, sie einzuordnen und nachzuvollziehen. Was in einem Hauskreis gehen mag, verbietet sich für den Gemeindegottesdienst. Aber das mir vertraute „Allgemeine Kirchengebet“ gibt mir die Gelegenheit, meine eigenen Anliegen mit hineinzutragen. „Es erlaubt uns, ‚zuzusteigen‘. Es nimmt uns mit.“<sup>34</sup> Es ist wie beim gemeinsamen Singen eines Chorals: Der gleiche Text eines gleichen (gesungenen) Gebetes verbindet die gottesdienstliche Gemeinde.

Vielleicht dürfen wir für unser Thema bedenken, was die Werbung für sich als sinnvoll erkannt hat und was zudem jeder Lernende weiß: Nur Wiederholtes setzt sich in Gedächtnis und Herz fest. Es sei an Luther erinnert, der mahnen konnte, mit gleich bleibenden Worten zu beten um das Volk „nicht irre zu machen“ (s. Anm. 22). Von großer Bedeutung wird mir das Verhalten unseres Herrn Christus, der – wie bereits ausgeführt – den fragenden Jüngern ein einfaches, formuliertes Gebet anvertraut hat: „Vater unser“.

### **Das Allgemeine Kirchengebet macht Beter und Betende frei**

Der in einer Gemeinde frei betende Christ steht sozusagen „im Rampenlicht.“ „Der hat aber schön gebetet“ stellt man fest. Oder: „Der betet ja alles auswendig“ wird gesagt. „Muß der immer dieses Thema bringen?“ wird gefragt und man begibt sich unbewußt mit diesen kritischen oder belobigenden Kommentaren auf Abwege. Das Gebet ist keine Leistungsschau (wie der ganze Gottesdienst nicht!) und nicht das Forum, auf dem sich irgendein Mensch profilieren dürfte. Die Gebetsformulare unserer Agenden lassen den Menschen – nicht das Menschliche! – zurücktreten. Alle Aufmerksamkeit gebührt dem

32 Ev.-Luth. Kirchenagende Bd.1, Berlin 1957, Präfation S.269.

33 Gottfried Voigt, Kleine Schule des Gebets, Berlin 1966, S.32.

34 Voigt, S.32.

dreieinigen Gott, dem unsere Gebete gelten. Das Hoffen auf „geistliche“ Sensationen geht an der Sache vorbei.

Steht der frei betende Christ im Rampenlicht, wird dann logischerweise folgen, daß er seine Gebete im Blick auf seine Zuhörer formuliert und die Thematik wählt, von der er meint, „daß sie ankommt“. Leicht wird aus einem solchen Gebet eine pädagogische Veranstaltung, die sich eher an Menschen mit ihren augenblicklichen Bedürfnissen wendet als an Gott. (Das ist auch nicht ausgeschlossen, wenn ein Hauskreis o.ä. die Gebete erarbeitet.)

Der schwedische Bischof Bo Giertz schreibt zum Gebet, was in seiner Konsequenz auch für das Kirchengebet gilt: „Das christliche Gebet hat durch die Zeiten hin bestimmte Formen hervorgebracht: den Psalter, das Stundengebet, die Hymnen, das Gesangbuch. Diese Gebetsformen lassen uns zumindest ahnen, daß das Gebet auf die Dauer weder reich noch lebendig bleibt, wenn darin nur um die täglichen Bedürfnisse des Leibes und der Seele gebetet wird. Das Gebet muß sich über den eigenen Alltag hinaus erheben. Es muß Gott schauen und mit Inhalt von oben erfüllt werden. Es muß von Anbetung, von biblischem Stoff und vom Dogma gesättigt sein.“<sup>35</sup>

Viele Gebete heutiger Zeit sind in ihrer Banalität nicht wie beschrieben gesättigt, sondern permanent unterernährt!

## Zusammenfassung

Ich möchte leidenschaftlich und unvorsichtig dafür streiten, daß wir in unseren lutherischen Gottesdiensten die Gebete und Kirchengebete bewahren, die auf einem langen Weg durch die Jahrhunderte der werdenden Kirche zu uns gekommen sind.

In ihrer Katholizität bewahren sie uns vor Sektiererei und stellen uns in die Gemeinschaft der „ecclesia orans“ (= betenden Kirche). Ihre vertrauten Texte erleichtern der Gemeinde das Mitbeten und ermöglichen damit die Wahrnehmung eines gottgegebenen Auftrages in Jesu Nachfolge. Sie bewahren uns vor eitlen Menschen, die aus Gottesdiensten „Events“ machen könnten (nicht jeder will das!) und sind zudem eine geistliche Übung zur Demut: Ich stelle mich unter eine Ordnung, die ich nicht produziere, sondern die mir anvertraut ist.

Der Gebrauch der Kirchengebete unserer Agende soll uns aber nicht davon abhalten, theologisch verantwortlich und in der apostolischen und katholischen Kirche gründend, weiter zu beten und im Heiligen Geist Fürbitten neu zu formulieren. Die betende Christenheit hat ein Ziel: *Sursum corda* – habemus ad Dominum (Die Herzen in die Höhe – Wir haben sie beim Herrn).

35 Bo Giertz, *Leb' in deiner Kirche!* In: Ein Buch von der Kirche. Von schwedischen Theologen herausgegeben, Berlin 1950. S. 412.

Andreas Eisenz

## Der tägliche Gottesdienst

### Eine Einführung in das Stundengebet

Das Stundengebet ist nicht irgendeine liturgische Ordnung für die „Andacht“, sondern es ist das Gebet der Kirche. Neben dem Abendmahlsgottesdienst / Messe ist das Stundengebet „die zweite Grundform im gottesdienstlichen Leben der Christenheit“<sup>1</sup>. Stehen hinter den verschiedenen Formen der Messe auch tiefgreifende dogmatische Unterschiede, so ist die Grundstruktur des Stundengebetes allen Kirchen gemeinsam:

Psalm – Lesung – Hymnus – Canticum – Gebet.

Das Stundengebet kann das Gebet der Kirche schlechthin genannt werden, weil es alle Arten des Gebets enthält, alle Formen umfaßt und fürbittend alle Christen vereint.

### I. Geschichte des Stundengebetes

Die Wurzeln der Ordnung des täglichen Gebetes liegen im Judentum. Der fromme Jude begeht bestimmte Tagesstunden mit Psalmgebet. Davon sagt schon der 119. Psalm: Ich lobe dich des Tages siebenmal um deiner gerechten Ordnungen willen (V. 164). Gemeinsam wurde ein Morgen- (Schacharith) und Abendgebet (Arbith) gehalten. Im Spätjudentum waren 5 herausgehobene Gebetszeiten festgelegt.<sup>2</sup> Die frühe Christenheit schloß sich an diese Tradition an. Von herausragender Bedeutung dafür war, daß Jesus selbst in dieser Gebetsordnung aufgewachsen ist. Mancherlei Spuren in den Evangelien verraten seine Vertrautheit damit. So kann das christliche Stundengebet als Fortsetzung des Gebets Jesu gelten, als „historisch konkrete Gebetsgemeinschaft mit Christus“<sup>3</sup>. Mit den Worten Dietrich Bonhoeffers: „Der Psalter ist das Gebetbuch Jesu Christi im eigentlichsten Sinne. Er hat den Psalter gebetet. Nun ist er sein Gebet geworden für alle Zeiten ... Weil Christus das Psalmengebet des Einzelnen und der Gemeinde vor dem himmlischen Thron Gottes mitbetet, vielmehr weil die Betenden in das Gebet Jesu mit einfallen, darum dringt ihr Gebet zu Gottes Ohren. Christus ist ihr Fürbitter geworden. Der Psalter ist das stellvertretende Gebet Christi für seine Gemeinde.“<sup>4</sup>

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, daß in der frühen Kirche schon bald 3–5 feste Gebetszeiten als öffentliche von Bischof und Diakon gehaltene Gottesdienste entstanden. Am Ende des 4. Jahrhunderts kann man das Stundengebet wirklich als Gebet der Kirche bezeichnen.

1 W. Nagel, Geschichte des chr. Gottesdienstes, Berlin 1962, 180.

2 Vgl. Leidensgeschichte Jesu und Apostelgeschichte.

3 Th. Schnitzler, Was das Stundengebet bedeutet, Freiburg 1980, 27.

4 D. Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, München<sup>17</sup>1980, 36f.

Mit dem Einbruch der christianisierten Massen in die Kirche änderte sich dieses. Das Stundengebet wanderte in die entstehenden Klöster aus. Dort wurde es ausgebaut zum Offizium des Klerus, d.h. zum pflichtmäßigen Gottesdienst. Pachomius machte aus dem Gebetsdienst das Pensum des Mönches. Benedikt von Nursia gab dem monastischen Stundengebet die noch heute gültige Gestalt. Durch ihn wurde das Stundengebet zum Kennzeichen des abendländischen Mönchtums.

Das Volk dagegen verlor den Zugang zum Stundengebet. Es entwickelten sich andere Formen neben dem geprägten Stundengebet.<sup>5</sup> Dennoch wurden an Sonntagen Vespem und Metten mit Volksbeteiligung gehalten. Die Mette ist der Gottesdienst für Mägde, Knechte und Hausangestellte.

Die lutherische Reformation hat das Stundengebet nicht abgeschafft. Die Anzahl der Horen wurde in der Regel auf zwei, Mette und Vesper, als tägliche Gemeindegottesdienste beschränkt. Gelegentlich trat dazu die Complet. Der verpflichtende Charakter für Kleriker wurde allgemein verworfen. Durch Luthers Verständnis des Stundengebetes ergaben sich einige Besonderheiten. Wertvolle Elemente der wegfallenden Horen wurden in die verbleibenden übernommen.<sup>6</sup> Doch verlagerte Luther auch den Akzent des Stundengebetes. Er pädagogisierte das Stundengebet: Um der Erziehung willen sollte die lateinische Sprache ihren Platz behalten, um der Unterweisung des einfachen Volkes willen sah er die Predigt vor.<sup>7</sup> Mit dieser Pädagogisierung war jedoch zugleich der Verfall des Stundengebetes vorgezeichnet. Im Zeitalter von Pietismus, Aufklärung und Rationalismus, als nach dem Zweck von Gottesdiensten gefragt wurde, schien das Stundengebet keine Berechtigung mehr zu haben.

Als Ersatz entstanden neue Frömmigkeitsformen: Bibel- und Betstunden, Wochenpredigten, Gemeindebeichte. Die Gebetsgottesdienste wurden zu frei komponierten „Neben-Gottesdiensten“, zu Andachten mit Liedumrahmung.<sup>8</sup> Es entstanden auch neue Formen privater Frömmigkeit: Losungen der Brüdergemeinde, Andachtsbücher und Erbauungsliteratur.

An diesem Zerfall des Gottesdienstes hatte auch die Messe teil. Die liturgische Bewegung des 19. Jahrhunderts hat dazu geführt, daß die evangelische Messe, die sonntäglichen Feier des Altarsakramentes, wieder zurückgewonnen werden konnte. Das Stundengebet als Gemeindegottesdienst ist jedoch bisher nicht wieder in den Gemeinden heimisch geworden.

## II. Gestalt des Stundengebetes

Von den ursprünglich sieben Tagzeiten Matutin / Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Complet, dazu Vigilien (Nachtwachen), werden heute Laudes, Vesper, Complet, selten das Mittagsgebet (Sext) gehalten.

5 Rosenkranzgebet, Angelus Domini, kurze Gebete wie Vaterunser, Credo, Avemaria.

6 Schriftlesung als lectio continua, neutestamentliche Cantica, Tedeum.

7 M. Luther, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523, W<sup>2</sup> 220ff.

8 H. Goltzen, Der tägliche Gottesdienst, in: *Leiturgia III* Kassel 1956, 206.

*Aufbau* (Confiteor nur in der Complet vorgeordnet)  
Ingressus (Invitatorium an Festtagen )  
1–3 **Psalmen** mit Antiphon  
**Lesung** mit Responsorium  
**Hymnus**  
**Canticum** (Benedictus / Magnificat / Nunc dimittis)  
**Gebet:** Kyrie, Vaterunser, Preces, Stilles Gebet, Kollekte  
Segen

*Ingressus / Eingang* Am Beginn der Hore steht ein Psalmversikel. Er ist gleichsam die Pforte, durch welche der Beter den Raum des Stundengebets betritt. Im Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit wird die Hilfe des dreieinigen Gottes erfleht.

*Psalmodie* Das Psalmengebet ist das Herzstück des Stundengebets. Der Psalm wird im Wechsel gebetet: Auf Anruf folgt Entgegnung, auf Zuruf Antwort, entsprechend dem hebräischen Versmaß. Am Beginn und Ende des Psalmes steht die Antiphon, die entweder einen Vers heraushebt oder den Psalm in einen bestimmten Zusammenhang stellt. Psalmgebet ist Meditation: Besinnung auf die inspirierten Worte der Schrift. So ist das Psalmgebet die Schule des Gebets.

*Lesung* Die Mitte des Stundengebets ist das Hören auf das Wort Gottes. An Stelle der lectio continua (= fortlaufende Lesung) ist die kirchliche Leseordnung getreten, die das Evangelium des Sonntags entfaltet. Der Grundsatz *sacra scriptura sui ipsius interpres* (= Die hl. Schrift erklärt sich selbst) wird hier also verwirklicht. Responsorium ist die Antwort auf die Botschaft der Heiligen Schrift. Durch Wiederholung soll das Gesagte sich tief in das Herz senken.

*Hymnus* Hymnus ist nicht einfach ein Lied, sondern festlicher Lobgesang im kunstvollen Versmaß. Im Hymnus sind Melodie und Gedanken verwoben (hyphain = weben). Der Hymnus ist ganz am Text orientiert, kennt keinen Takt und ist nicht im Endreim gedichtet! Der Hymnus wirkt daher ruhig und still.

*Canticum* Der Höhepunkt des Stundengebets ist das neutestamentliche canticum: Hochgesang auf die Erlösungstat Christi. Eingerahmt sind die cantica von einer Antiphon, die entweder ein Lob- oder Dankmotiv aus den Liedern aufgreift oder das Thema des Sonntages anklingen läßt.

*Gebet* Der eigentliche Gebetsteil wird mit Kyrie-Ruf und Vaterunser eröffnet. Am Vaterunser soll nun das eigene Gebet ausgerichtet werden. Am Morgen folgen dann Bitten, am Abend Fürbitten. Die Preces benutzen dazu wieder die Worte der Psalmen. Doch ist hier auch Raum für ein freies Gebet. Jeder Wochentag hat einen Schwerpunkt. Alle Gebete werden zusammengefaßt in der Kollekte. Den Schluß bilden Lobpreis und Segensbitte, bzw. *Salutatio* und Segen, wenn der Vorbeter ordiniertes Geistlicher ist.

### III. Wesen und Sinn des Stundengebetes

Das Thema und Ziel des Stundengebetes ist die betende Heiligung der Zeit. Es ist die Begehung der Zeit mit Gott, ein sich erinnern lassen an den Herrn der Zeit. Das Stundengebet ist in gewisser Weise Kirchenjahr in Tagesprojektion.<sup>9</sup> Das besondere am Stundengebet ist, daß es fast ausschließlich aus biblischen Stücken besteht. Dazu verbindet das Stundengebet den einzelnen Beter mit der betenden Kirche. Diese Gemeinschaft reicht nicht nur nach links und rechts, sondern auch nach rückwärts. Stundengebet bedeutet Eintritt in die Gebetsgemeinschaft Jesu und seiner Kirche. Das Stundengebet ist das Gebet der Kirche, weil es alle Arten des Gebetes enthält (Lob, Bitte, Dank, Anbetung, Hingabe), alle Formen umfaßt (Psalm, Hymnus, Stille, Lesung, Meditation, freies Gebet, ...) und fürbittend alle Christen vereint. Stundengebet kann somit Zeichen sein für die Einheit der gesamten Kirche, in dieser und in der jenseitigen Welt. Es ist ein zweckfreies Tun. Der Beter ist befreit davon, eine Absicht in diesen Gottesdienst hineinzutragen. Stundengebet als Lob und Anbetung Gottes erhält seinen Sinn letztlich aus Gott selber.

Das Stundengebet ist kein Hobby für Liturgiker. Es ist die zweite Grundform christlichen Gottesdienstes. Es ist eine Schule des Gebetes. Im Stundengebet findet eine Hinführung statt, den Psalter zu beten, Gottesdienst zu halten, teilzuhaben am himmlischen Gottesdienst.

D.h. im Einzelnen:

- Das Stundengebet kann durch die biblische Sprache (durch das persönliche Gebet der Psalmisten) zu einem unmittelbaren Zugang zum Gebet hinführen.
- Das Stundengebet fügt das einzelne Ich des Beters ein in das Wir der betenden Kirche.
- Das Stundengebet hilft die eigene Zeit zu strukturieren und das persönliche Gebetsleben zu ordnen.
- Das Stundengebet gibt dem Beter eine in der Struktur bewährte, gleiche Ordnung an die Hand.
- Das Stundengebet macht mit der Bibel in Psalmgebet und Lesung vertraut. Es lehrt die Schrift durch Schrift auszulegen.
- Das Stundengebet gibt Gottes Wort die Möglichkeit sich in die Seele einzuprägen.
- Das Stundengebet will hinführen zum Gotteslob, das sich nicht erst durch einen Zweck legitimieren muß.

<sup>9</sup> Th. Schnitzler, a.a.O. 107.

Ingetraut Ludolphy:

## Die Unentbehrlichkeit der theologischen Arbeit für die Gemeinde

*Die sächsische Theologin Prof. Dr. Ingetraut Ludolphy begleitet den Weg der selbständigen lutherischen Kirchen spätestens seit ihrem Buch über einen der Väter der altlutherischen Kirche<sup>1</sup> mit wohlwollendem Interesse. „Nachdem sie 1981 in Leipzig als Dozentin in den Ruhestand versetzt worden war, kam sie – illegal im Rahmen ihrer zweiten Rentnerreise in den Westen – nach Erlangen. Erst hier konnte sie ihr opus magnum, eine Biographie über Kurfürst Friedrich den Weisen von Sachsen, der als Luthers Landesherr bekannt wurde, unzensuriert zum Druck bringen (Göttingen 1984). Sie lehrte Kirchengeschichte in Erlangen und wurde 1985 von der Theologischen Fakultät zur außerplanmäßigen Professorin ernannt. ... Nach dem Ende der DDR wurde der ehemaligen Leipziger Dozentin 1994 die Ernennungsurkunde des sächsischen Kultusministers zur Professorin sächsischen Rechts überbracht. Eine Kommission hatte erkennen müssen, daß die mehrfach von ihrer Fakultät vorgeschlagene Ernennung Ludolphys zum Professor – sie war seit 1961 habilitiert – in der Zeit des SED-Staates jeweils aus politischen Gründen abgelehnt worden war.“<sup>2</sup>*

*Seit 1995 lebt sie trotz schwerster krankheitsbedingter Behinderungen in alter geistiger Frische in Dresden. Wir danken ihr für die Abdruckerlaubnis des erstmals 1967 erschienenen Aufsatzes<sup>3</sup>, der nichts an Aktualität verloren hat. Zwar wird sich heute kaum ein Pfarrer in die Champignonzucht verirren. Aber Ablenkungen etwa durch Computerei oder andere eventuell lukrative Hobbys sind auch heute nicht auszuschließen. Darüber hinaus mahnt der Beitrag, über aller nach wie vor in Kirche und Theologie dominierenden Hinwendung zu den sogenannten Humanwissenschaften die Schätze der christlichen Theologie nicht zu verachten, sondern zu üben und zu pflegen.*

A. W.

Dreierlei stellte auf einem Konvent der Theologiestudenten Anfang der fünfziger Jahre unser damaliger sächsischer Landesbischof Hugo Hahn als notwendig für einen solchen Studenten hin: Er müsse brennen von dem, was er als Evangelium zu verkünden habe, vor Mitleid mit denen, die diese Botschaft brauchen, und er müsse Freude an der Wissenschaft haben. Keins der drei dürfe wegbleiben, wenn er nicht seinen Beruf verfehlt haben solle.

1 Henrich Steffens, Sein Verhältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau, Berlin 1962.

2 [http://www.presse.uni-erlangen.de/Aktuelles/2001/Personalia\\_2001/Ludolphy80.html](http://www.presse.uni-erlangen.de/Aktuelles/2001/Personalia_2001/Ludolphy80.html).

3 Erschienen in: Fuldaer Hefte 19 (Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, hg. von Gottfried Klapper), S. 149-162.

Die Freude an der theologischen Wissenschaft soll dem Studenten dieses Brot erst einmal schmackhaft machen, das dann im Beruf zu seiner täglichen Nahrung gehören wird.

Doch gehört die theologische Wissenschaft wirklich unentbehrlich zum Dasein eines Pfarrers, ja, wie unser Thema behauptet, darüber hinaus der Gemeinde? Um das zu untersuchen, stellen wir zunächst verschiedene Wege zusammen, auf denen immer wieder ein Ausweichen vor wissenschaftlich-theologischer Arbeit versucht wird. Anschließend wird die grundsätzliche Unentbehrlichkeit gezeigt. Es muß aber auch auf die Gefahren hingewiesen werden, die diese Arbeit mit sich bringt. Und abschließend wird einiges Grundsätzliche zur Vermeidung solcher Gefahren zu sagen sein.

## I.

Einen gern angeführten Grund für die Ablehnung theologischer Arbeit bildet die Behauptung, die Praxis fordere Pfarrer und Gemeinde ganz. Es bliebe keine Zeit und Kraft, für den Luxus theoretischer Auseinandersetzungen übrig. Die Vertreter dieser Meinung entfalten denn auch stets eine starke Aktivität, die auf sichtbare Ergebnisse hinweisen kann. Da werden Kirchen oder Gemeindehäuser gebaut und renoviert, man geht als Arbeiter in Betriebe, um dort als Christ zu wirken, man widmet sich dem Hilfswerk, der Inneren Mission oder anderen kirchlichen Werken und Zusammenschlüssen. Alles gut, wenn diese Aktivität nicht dazu dient, das Ausweichen vor dem Wesentlichen zu verdecken. Stefan Andres hat das in seinem Buche „Der Mann im Fisch“ unübertrefflich geschildert: „Ich ... begann mein Experiment der Hoffnung“, wie später die Öffentlichkeit mein Hilfswerk einmal nannte, begann es genau in jener Zeit, als ich merkte, daß ich kaum noch etwas zu lehren hatte, weder in der Schule noch auf der Kanzel, wiewohl es mir noch leichter fiel zu predigen als Religionsunterricht zu erteilen, da ja dem Prediger ... nicht mehr wie in früheren Zeiten von den Zuhörern Fragen zugerufen werden dürfen. Noch leichter als das Predigen fiel mir das liturgische Gebet, bis ich herausfand, daß das Organisieren am leichtesten ging, das Organisieren großen Stils ... Man arbeitet sogar mehr, um weniger denken zu müssen. Die Oberfläche, die glänzende, vollkommene Oberfläche unserer Unternehmungen! Das Ringen um Perfektion in allen Dingen ... ich hielt mich ungefähr für das, was ich war: für einen intelligenten, tatkräftigen, jungen, unverheirateten Mann, der seinen Pfarrerberuf nicht mehr ausfüllen konnte, ihn aber offen aufzugeben sich scheute und darum Berge zu versetzen unternahm, nicht durch den Glauben, sondern durch Organisation. Übrigens: ich habe an Gott nie grundsätzlich gezweifelt, aber es gelang mir, ohne ihn auszukommen.“<sup>4</sup>

Ein solches Ausweichen stellt ebenfalls die Flucht in andere Gebiete dar. Daß Pfarrer (heute!) aus finanziellen Gründen Champignons oder für den klinischen Bedarf Mäuse züchten, werden Einzelfälle bleiben. Viel ernster zu neh-

4 Stefan Andres, *Der Mann im Fisch*, München 1963, S.285ff.

men ist die große Zahl derer, die ihre Stunden oder auch Tage füllen durch notgedrungen dilettantische Beschäftigung mit Problemen der Kunst, der Naturwissenschaften, der Medizin, der Psychologie, der Soziologie, durch Mitarbeit in nicht zu vertretendem Ausmaße bei Aufgaben der Politik, der politischen Gemeinde oder auch durch Vertiefung in theologische Teilgebiete, die zum Hobby geworden sind. Ansätze zu diesem Ausweichen finden sich reichlich schon im Studium. Diesem Ausweichen folgt die Gemeinde nur zu gern. Die junge Gemeinde empfindet die Bibelarbeit oft genug als lästige Auflage, die sie an beliebteren Beschäftigungen hindert. Die Besucherzahlen von Gemeindeveranstaltungen, die keine rein theologische Thematik haben, liegen oft weit über den sonst üblichen, geschweige denn der Zahl der Gottesdienstbesucher.

Für theologische Arbeit allein bleibt auch dort nicht viel übrig, wo die Nächstenliebe zum alleinigen Inbegriff des Christseins geworden ist.

Nicht nur bei Pietisten wirkt die schwärmerische Vorstellung, daß verstandesmäßige Arbeit, die theologische Besinnung nun einmal in erster Linie ist, auf religiösem Gebiet unsachgemäß sei. Die Spielarten dieser Auffassung reichen noch heute vom Anliegen des jungen Schleiermacher, der die Religion allein im Gefühl beheimaten wollte, bis zum alleinigen Geltenlassen der Wirkungen des Heiligen Geistes, wobei die Kriterien für dieses Wirken nicht einmütig angegeben werden.

Am wirklichen Durchdenken von auftauchenden Fragen hindert ferner die Sorge, daß der Glaube durch die theologische Arbeit mindestens angefochten, wenn nicht gar gehemmt oder zerstört werden könnte. Ängstliche, Enge oder Denksfaule sind hier die Verfechter.

Wo allein die Bibel genügen soll, um Christen zu bilden, bedarf es keiner theologischen Arbeit. Zu welchen Fehlschlüssen das führen kann, zeigen nicht nur die Bibelforscher. Extreme Formen des Pietismus warnen genauso. Mark Twain hat diese Verkehrung an der puritanischen Tante Polly seines „Tom Sawyer“ trefflich geschildert: „Nach dem Frühstück hielt Tante Polly die Familienandacht ab; diese begann mit einem Gebet, das von Grund auf aus soliden Schichten von Bibelzitataten gebaut war, die von einem dünnen Mörtel eigener Worte zusammengehalten wurden, und von der Höhe dieses Gebäudes, wie vom Berge Sinai herab, verkündete sie ein grimmiges Kapitel des mosaischen Gesetzes.“<sup>5</sup>

Endlich mag es erstaunlich sein, wenn hier unter denen, die Einwände gegen wissenschaftlichtheologische Arbeit anmelden, auch eine Gruppe von Leuten auftaucht, die sich als Verfechter der „reinen Lehre“ betrachten. Diese bestreiten die Notwendigkeit wissenschaftlicher Arbeit, weil sie in ihrer Lehre ein starres System haben, dem sie alle Antworten auf eventuell auftauchende Fragen entnehmen zu können glauben. Diese Lehre hat dann allerdings mit christ-

5 Mark Twain, Tom Sawyers Abenteuer, Berlin und Weimar 1964, 2. Auflage, S. 31.

lichem Glauben und christlicher Theologie wenig zu tun. Sie ist zur Ideologie geworden.

Von all diesen Einwänden gilt, daß ihre Verfechter zweifellos jeweils ein richtiges Anliegen haben. Was hier genannt wurde, muß vorhanden sein, aber nicht ausschließlich. Keinesfalls darf es verwendet werden, um theologische Arbeit zu ersetzen.

## II.

Weshalb ist diese theologische Arbeit sowohl für Pfarrer als auch für die Gemeinden unentbehrlich? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich einmal von der Sache, über die die christliche Theologie nachdenken muß, zum anderen von der Lage der Gemeinde, um derentwillen die Theologie getrieben wird, und schließlich von der Situation des einzelnen Christen her.

Der Grund des christlichen Glaubens ist ein historisches Faktum. Mit diesem muß sich der Christ vertraut machen.

Von diesem Faktum wird uns berichtet, und zwar durch die, die es „gehört“ und „gesehen“ haben (1. Joh. 1, 1). Um sie zu verstehen, müssen wir ihre Sprache, ihre Umwelt und die Vorgeschichte dieses Geschehnisses kennen. Je genauer und gründlicher wir hier arbeiten, desto besser können wir das Entscheidende für unseren Glauben aufnehmen. In dieses Verständnis immer mehr einzudringen, danach sollte jeder Christ, geschweige denn jeder Theologe, streben. Die Sprachen einschließlich der nötigen historischen Kenntnisse sind nun einmal „die Scheide, darin das Messer des Geistes steckt“.<sup>6</sup> Hierbei ist der Verstand kein Gegenspieler des Glaubens. Ein „Glaube“, der den Verstand fürchtet, wird zu Recht angefochten. Um solchen Pseudoglauben zu überwinden, kann nur Tiefergraben helfen. Zugleich werden dadurch auch intellektuelle Kurzschlüsse ausgeräumt.

Dem Faktum von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi stehen wir heute nicht als erste gegenüber. Neunzehn Jahrhunderte haben es verkündigt und gedeutet. Daran können wir nicht vorüber. Wir leben an einem geschichtlich bedingten Ort. Deshalb müssen wir die bisherige Entwicklung kennen. Genau so nötig ist es aber auch, die gegenwärtige Lage zu überschauen. Jeder Christ soll danach trachten, die Situation der Gemeinde in seiner Zeit so genau und gründlich zu erfassen wie nur möglich. Beides bildet eine Voraussetzung dafür, das Evangelium recht aufzunehmen.

Zugleich aber wird es der Tatsache gerecht, daß die Kirche zu keiner Zeit in einem luftleeren Raum lebt. Sie steht in einer weltlichen Umgebung. Auch diese muß der Christ kennen. Je deutlicher er die Kirche samt ihrer Verquickung mit der Welt in Vergangenheit und Gegenwart sieht, desto besser wird er in der Lage sein, ihr Reden und Handeln zu verstehen, zu überprüfen und für die Zukunft zu planen.

<sup>6</sup> Martin Luther, An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, WA 15, 38.

Jeder einzelne Christ muß sich mit dieser Umgebung auseinandersetzen. Hier begegnet er anderen Weltanschauungen, Religionen, Konfessionen, auch verschiedenen Richtungen innerhalb der eigenen Konfession. Deshalb braucht selbst der Laie eine gewisse „Schulung“, die ihn in den Stand setzt, alles zu prüfen, das Gute aber zu behalten (1. Thess. 5, 21). Die Geister zu scheiden (1. Joh. 4, 1), wird nur jemand in der Lage sein, der gelernt hat, theologisch zu denken und zu arbeiten.

Die Umgebung wird ihrerseits Fragen an den Christen richten, der von der Hoffnung, die sein Leben durchdringt, Rechenschaft geben soll (1. Petr. 3, 15). Mag die Fragestellung nun böser Absicht entspringen, der Not weltanschaulicher Auseinandersetzung, dem Grübeln des Zweiflers oder seelischer Bedrängnis, der Fragen und Probleme sind so viele, daß keiner sich genug darauf vorbereiten kann.

Neben der Pflicht zur Antwort hat der Christ auch die, den anderen anzusprechen, um ihm das Evangelium zu sagen. Welch schlechtes Zeugnis für die Ernsthaftigkeit unseres Glaubens, wenn wir nicht in der Lage sind, das Niveau des Hörers oder Gesprächspartners zu halten! Und welche Aufgabe für einen Theologen, der sich auf solche Verkündigung rüsten muß! Daß auch er nicht das gesamte Wissen parat haben wird, das dafür nötig wäre, ist selbstverständlich. Aber Denk- und Urteilsfähigkeit müssen soweit gebildet sein, daß nicht der Schein abstoßender Halbbildung aufkommen kann. Wer einen Christen fragt oder hört, hat das Recht, von ihm eine tiefe, gründliche Auskunft zu erwarten.

Dazu ist es unerlässlich, daß der Christ sein Gegenüber kennt. Wie will er sonst in der rechten Weise reden können! Er muß die Vorstellungswelt und Ausdrucksweise seiner Umgebung kennen, muß Fragen einschätzen können, die Antwort finden und wissen, in welcher Art er zu sprechen hat. Zu solcher Weisheit ist die genaue Kenntnis der „Welt“ eine notwendige Vorbedingung. „Die Kirche kann nur dann sachgemäß in der Welt reden und handeln, wenn sie einig Sachkenntnis von dieser Welt besitzt“, sagt Rudolf Bohren.<sup>7</sup> Schließlich steht jeder Christ in seiner Umgebung immer wieder vor der Aufgabe, selbständig Entscheidungen fällen zu müssen, Entscheidungen, hinter denen in jedem Falle, wenn auch oft nicht ohne weiteres sichtbar, theologische Probleme und Urteile zu suchen sind. Für diese muß der Blick geöffnet und geschärft, und die Bereitschaft sowie die Fähigkeit müssen geweckt und gestärkt werden, sie zu durchdenken.

### III.

Natürlich bringt solche theologische Arbeit Gefahren mit sich. Insofern verstehen wir diejenigen, die davor warnen. Jeder der oben genannten Einwände hat ja sein richtiges Anliegen.

<sup>7</sup> Rudolf Bohren, *Praktische Theologie*, in: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, München 1964.

Die Beschäftigung mit theologischen Fragen kann die Weltfremdheit fördern. Mindestens nimmt sie Zeit und Kraft in Anspruch. Das muß auf jeden Fall beachtet werden, und es ist abzuwägen, welches Ausmaß ihr gestattet werden darf und muß.

Da sich die theologische Arbeit zwar keinesfalls allein, aber doch stark an den Verstand wendet, besteht die Gefahr einer Intellektualisierung der christlichen Botschaft. Sie wurde generell akut in der Scholastik, der Orthodoxie sowie der Aufklärung. Da keine Zeit und niemand davor gefeit ist, müssen wir hier wachsam sein. Auch dürfen wir nie vergessen, daß wir des Eigentlichen der christlichen Botschaft nie von uns aus habhaft werden können, auch nicht mit dem Verstande. Schließlich ist der Glaube eine Geschenk Gottes.

Daß die Bibel mißbraucht und ihre Botschaft umgedeutet wird, ist eine Gefahr, in der theologische Arbeit seit alters steht. Was ist nicht in fast zweitausend Jahren alles als sachgemäße Auslegung der Bibel angeboten worden! Jede christliche Konfession, Gruppe, aber auch jede Sekte beruft sich auf die Bibel. Nur zu leicht wird Menschenlehre an die Stelle des Evangeliums gesetzt. Deshalb muß der Theologe seine Ergebnisse immer wieder an Gottes Wort überprüfen und nötigenfalls zur Revision bereit sein.

Zur Fülle des Christentums gehört nicht nur all das, was mit den Kräften des Verstandes, Gemüts oder anderen Fähigkeiten aufgenommen werden kann. Als Reaktion des Menschen müssen es Anbetung, Dank und Liebe ergänzen. Diese können tatsächlich unter der theologischen Arbeit leiden, nicht nur, weil sie Zeit in Anspruch nimmt. Die Liebe wird nur zu leicht in Frage gestellt, wo erbittert um die Wahrheit gerungen wird. Anbetung und Dank aber werden in dem Maße versäumt, in dem die Hybris wächst, die durch die Theologie gefördert werden kann.

#### IV.

Diese Gefahren können vermieden werden, wenn die richtige Theologie in der richtigen Weise getrieben wird.

Wenn hier eine Lanze für die theologische Arbeit gebrochen wurde, dann war selbstverständlich Voraussetzung, daß nicht irgendeine Theologie getrieben wird, sondern die rechte. Insofern haben die Theologen, wie jeder, der sich mit Theologie befaßt, eine hohe Verantwortung. Luther hat das gesehen und ausgesprochen: „Darin ist uns auch recht geschehen, und hat Gott unsere Undankbarkeit recht wohl bezahlt, daß wir nicht bedachten seine Wohltat und Vorrat schafften, da es Zeit war und wir wohl gekonnt hätten, damit wir gute Bücher und gelehrte Leute hätten behalten. Ließen es so fahren, als ginge es uns nicht an. Tat er auch wiederum und ließ an Stelle der Heiligen Schrift und guter Bücher den Aristoteles kommen mit unzähligen schädlichen Büchern, die uns nur immer weiter von der Bibel führten ... viele Doktores, Prädikatores, Magistros, Pfaffen und Mönche, ... mit roten und braunen Baretten geschmückt.... die uns nicht Gutes lehrten ... mein Rat ist nicht, daß man ohne Unterschied allerlei Bücher zuhauf raffte und nicht mehr gedенke, denn nur auf

die Menge ... Ich wollte die Wahl darunter haben.“<sup>8</sup> Wo aber nehmen wir den Maßstab für solche Auswahl her? Luther war, wie wir hören, gegenüber dem Wissenschaftsbetrieb allein skeptisch. Karl Barth bezeichnet die Theologie als Funktion der Kirche. Auch hinter dieser Definition verbergen sich Gefahren, doch sie erfaßt etwas Wesentliches. Wir wissen heute nur zu genau, daß es eine voraussetzungsfreie Wissenschaft nicht gibt. Genauso wie andere Wissenschaften, ja in stärkerem Maße, ist die Theologie an Voraussetzungen gebunden. Nur ein gläubiger Christ wird wirklich christliche Theologie treiben können. Von daher ist der wissenschaftlichen Theologie ihr Inhalt gegeben, sie muß wirklich christlich sein. Dieser Inhalt wird bestimmt verfälscht, wenn die Theologie im Dienste des eigenen Ich steht, wenn sie bestimmt wird von Eitelkeit, Ehrgeiz, Existenzangst, vom Haschen nach materiellem Vorteil, wenn sie getrieben wird aus dem Streben nach intellektueller Befriedigung. Daß diese Motive in der Praxis stets getarnt sind, ist selbstverständlich.

Die richtige Weise, Theologie zu treiben, wird bestimmt sein durch die Erkenntnis, daß die Theologie keinen Selbstzweck hat. So sehr wir uns im weltlichen Bereich gegen eine zweckgebundene Forschung wenden, die Theologie hat ihre Würde daher, daß sie im Dienste Gottes und des Nächsten steht. Dadurch ist sie sowohl zur Wahrhaftigkeit als auch zur Liebe verpflichtet. Sie muß die großen Taten Gottes und zugleich den Menschen zu kennen und zu verstehen suchen. Dann hat sie Wege zu finden, den jeweiligen Hörern das Evangelium in einer ihnen verständlichen Sprache auszurichten. Daß es dabei nötig werden kann, gegen Irrtümer vorzugehen und einen Menschen von seinem falschen Wege zurückzurufen, kann zur traurigen Pflicht werden, denn noch leben wir nicht dort, wo allein die Wahrheit herrscht.

Um richtig Theologie zu treiben, muß auch beachtet werden, daß der Gegenstand der Theologie nur persönlich aufgenommen werden kann. Deshalb wird jeder Zeitraum und jeder Mensch die Taten Gottes in seiner besonderen Weise verstehen müssen. Eine Übernahme auf Grund bloßer Autoritätsgläubigkeit ist ausgeschlossen. So dankbar wir für die Tradition sind, eine einfache Wiederholung bedeutete eine Verfälschung. Auch das hat Luther anschaulich geschildert: „Darum ist das auch ein toll Vernehmen gewesen, daß man die Schrift hat wollen lernen durch der Väter Auslegen und viel Bücher und Glossen Lesen. Man sollte sich statt dessen auf die Sprachen gelegt haben. Denn die lieben Väter, weil sie ohne Sprachen gewesen sind, haben sie zuweilen mit vielen Worten an einem Spruch gearbeitet, und dennoch nur so hinterher gemessen und halb geraten, halb gefehlet. So läufst du demselben nach mit viel Mühe und könntest inzwischen durch die Sprachen demselben viel besser solcher-gestalt raten, denn der, dem du folgst.“<sup>9</sup> Wir können dieses Beispiel aus unserer Erfahrung vielfältig ergänzen. Hierher gehört ein unsinniges Zitieren isolierter Bibelsprüche genauso wie das Wiederholen von Lutherworten oder von

8 Martin Luther, a.a.O., WA 15, 50f.

9 Martin Luther, a.a.O., WA 15, 41.

Stellen der Bekenntnisschriften ohne Beachtung des Zusammenhangs und der historischen Gegebenheiten.

Zur richtigen Weise, Theologie zu treiben, gehört auch, daß die Grenzen der Möglichkeiten der theologischen Arbeit beachtet werden, sowohl der individuellen als auch die der Theologie grundsätzlich gegebenen. So wird der einzelne vor der Hybris bewahrt, so wird aber auch deutlich, daß der Intellekt allein dem „Gegenstand“ der Theologie nicht gerecht werden kann, ja daß der Mensch von sich aus überhaupt nicht in der Lage ist, diesen zu begreifen.

Schließlich ist noch zu beachten, daß Theologie nur in der Gemeinschaft recht getrieben wird. Weder eine einzige Epoche noch ein einzelner Mensch können die ganze Fülle der christlichen Wahrheit jeweils fassen und entfalten. Hier bedarf jeder der Anregung, Ergänzung und Korrektur durch die anderen. Diese Gemeinschaft kann sowohl in vertikaler als auch in horizontaler Hinsicht existieren. Das 19. Jahrhundert liefert uns gewichtige Beispiele dafür, wie Theologen mitten in rationalistischer Umgebung durch das Studium der Bekenntnisschriften zum lutherischen Glauben kamen. Luther dagegen machte sich von falscher Überlieferung frei: „Es sind keine anderen Bücher vorhanden gewesen, denn solche tollen Mönchs- und Sophistenbücher. Was sollte denn anderes daraus werden, denn eitel tolle Schüler und Lehrer, wie die Bücher waren, die sie lehrten. Eine Dohle hecket keine Tauben und ein Narr macht keinen Klugen.“<sup>10</sup> Das Zusammenstehen und Austauschen der Theologen untereinander scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein. Doch gerade hier liegt eine große Not vor. Welcher Theologe erlebt nicht immer wieder, daß er mutterseelenallein mit seiner theologischen Haltung und in seinen Aufgaben steht. Zwar gibt es viele Angebote an verschiedensten Zusammenschlüssen. Doch auch hier kommt es auf die rechte Theologie an, die in der richtigen Weise zu treiben ist.

Wir fassen noch einmal zusammen. Trotz mancher Einwände und trotz tatsächlich vorhandener Gefahren ist grundsätzlich die theologische Arbeit für Pfarrer und Gemeinden unentbehrlich. Wichtig ist nur, daß eine rechte Theologie in der rechten Weise getrieben wird. Wir können noch einmal auf Luther verweisen, der in intensiver Weise für eine solide Fundierung der christlichen Persönlichkeit geworben hat: „Man fürchtet sich vor Türken und Kriegen und Wassern, denn da versteht man, was Schaden und Frommen sei. Aber was hier der Teufel im Sinn hat, siehet niemand, fürchtet auch niemand, geht still herein. So doch hier billig wäre, daß, wo man einen Gulden gäbe, wider die Türken zu streiten ... hier hundert Gulden gegeben würden, ob man gleich nur einen Knaben könnte damit aufziehen, daß ein rechter Christenmann würde. Sintemal ein rechter Christenmensch besser ist und mehr Nutzs vermag, denn alle Menschen auf Erden.“<sup>11</sup>

10 Martin Luther, a.a.O., WA 15, 51.

11 Martin Luther, a.a.O., WA 15, 30.

Christian Hillgruber und Christoph Goos:

## Die Würde des Menschen – passé?

### — Verfassungsrechtliche Anmerkungen zur bioethischen Debatte —

„Die Würde des Menschen war unantastbar“, schrieb die Frankfurter Allgemeine Zeitung kürzlich. Eine Falschmeldung, glücklicherweise. „Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche ... die in Artikel 1 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig“, heißt es in Art. 79 Abs. 3 GG. Die Väter und Mütter des Grundgesetzes wollten damit deutlich machen: Ein Staat, in dem die unantastbare Würde des Menschen nicht mehr präsent, sondern Präteritum ist, ist nicht mehr der Staat des Grundgesetzes. Doch was ist Würde? Was muß der Staat, der sie zu achten und zu schützen hat (Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG) tun, was unterlassen? In welchem Verhältnis steht sie, die Unantastbare (Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG), zum Recht auf Leben (Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG), in das der Staat gemäß Artikel 2 Abs. 2 S. 3 GG auf Grund eines Gesetzes eingreifen darf?

Schlüssel zum rechten Verständnis der „Würde“ des Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG ist der zweite Absatz des ersten Grundgesetzartikels: „Darum“, heißt es dort, um der Würde des Menschen willen, „bekennt sich das Deutsche Volk zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“. Ein Volk, das sich bei der Verfassungsgebung um der Würde des Menschen willen zur Idee vorstaatlicher Menschenrechte bekennt, hat eine präzise Vorstellung davon, was es jedenfalls bedeutet, Würde zu haben. Erstens: Würde haben bedeutet, Rechtssubjekt zu sein. Kein Mensch ist bloß Objekt. Das heißt: Der Staat darf niemals über einen Menschen verfügen. Wenn er einem Menschen etwas abverlangt, muß er ihn stets als Pflichtigen ansprechen. Er muß die Rechtspflicht vor ihm, dem Subjekt, rechtfertigen können. Würde haben heißt zweitens: niemals und nirgends rechtlos dastehen. Jeder Mensch bringt eine gewisse Mindestausstattung an Rechten mit. Die Rechtsordnung kann ihn mit weiteren Rechten ausstatten, aber nur insoweit mit Pflichten belasten, als es diese Mindestausstattung erlaubt. Kein Mensch fängt also – rechtlich betrachtet – bei Null an. Kein Mensch muß darauf hoffen, nach Maßgabe seiner „Würdigkeit“ von der durch Menschen gemachten Rechtsordnung erst Rechte verliehen zu bekommen. Die „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte“ bringt er mit. Und er behält sie auch, was immer er sich zuschulden kommen läßt. Man mag im Einzelnen darüber streiten, welche Rechte hiermit gemeint sein sollten. Das Recht, leben zu dürfen gehörte und gehört in jedem Fall dazu. Damals wie heute.

Rechtssubjekt zu sein, ausgestattet mit einem Mindestbestand an Rechten, zu dem auch das Recht zu leben gehört – das macht die Würde aus, von der in Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG die Rede ist. Sie kommt ausnahmslos jedem Menschen zu, und der Staat hat die Pflicht, sie „zu achten und zu schützen“ (Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG). Er tut dies, indem er die „nachfolgenden Grundrechte“ (Art. 1 Abs. 3 GG) gewährleistet. Sie sind – anders als die vorstaatlichen Menschenrechte, zu denen sich das Grundgesetz bekennt – „unmittelbar geltendes Recht“, teils mit diesen identisch, teils über sie hinausgehend (und insofern nicht durch Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG gefordert).

Die Würde des Menschen – jedes Menschen – ist der Rechtsordnung vorgegeben, ihr Maß und ihr Ziel. Sie ist nicht relativierbar, sondern unantastbar, kommt jedem Menschen gleichermaßen und gleichen Inhalts zu. Menschenwürde und Grundrecht auf Leben lassen sich nicht „entkoppeln“. Wer einem Embryo zwar das (einschränkbare) Recht auf Leben zuerkennen, nicht aber dessen (unantastbare) Menschenwürde anerkennen will, verfehlt den erklärten und für die Interpretation des Grundgesetzes allein maßgeblichen Willen der Väter und Mütter des Grundgesetzes. Weil das Recht auf Leben eines der vorstaatlichen Menschenrechte ist, die die Würde ausmachen, und weil Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG als eines der nach Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG gebotenen „nachfolgenden Grundrechte“ Ausdruck der einzig legitimen Staatsaufgabe – Achtung und Schutz der Würde des Menschen, Art. 1 Abs. 1 S. 2 GG – ist, könnte die Verbindung zwischen Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG und Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG enger kaum sein. Ginge es in Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG nur allgemein um den Schutz „des Lebens“, nicht des würdebegabten menschlichen Lebens, könnte man mit eben dieser Begründung auch den Tierschutz und den Umweltschutz aus dieser Norm herleiten. Der Mensch aber, wie ihn das Grundgesetz sieht, unterscheidet sich von allen anderen Lebensformen durch seine Würde. Er ist nie „etwas“; er ist immer „jemand“.

Art. 1 Abs. 1 S. 1 GG verbietet es, vom Menschen anders als vom Menschen zu reden. Geht es um die Tötung eines Menschen, muß sie deshalb nicht nur um Gottes Willen, sondern auch von Verfassungen wegen beim Namen genannt werden. „Schwangerschaftsabbruch“ und verbrauchende Forschung an als „überzählig“ herabgewürdigten, in-vitro-fertilisierten Embryonen sind Tötungen von Menschen. Kein Mensch ist überzählig. Auch in-vitro-fertilisierte Embryonen sind als Angehörige der Gattung homo sapiens individualisierbar, identifizierbar. Darauf allein kann es angesichts der apriorischen Begründung der Menschenwürde, deren religiös-weltanschaulicher Hintergrund im Normtext unerwähnt blieb (aus heutiger Sicht: eine kluge, geradezu prophetische Zurückhaltung der Väter und Mütter des Grundgesetzes), ankommen. Nicht ob man es geschafft hat, sich „einzunisten“, ist entscheidend. Es genügt, Mensch zu sein, um Subjekt der Rechtsordnung zu werden.

Keinem Menschen, nicht dem Wissenschaftler, der forschen, nicht dem Arzt, der berufsmäßig helfen und heilen, und auch nicht dem Menschen, der

einfach nur weiterleben möchte, erwächst aus dem jeweils einschlägigen Grundrecht (Art. 5 Abs. 3 S. 1 GG, Art. 12 Abs. 1 S. 1, 2 GG, Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG) das Recht, einen anderen Menschen zu töten. Daher stellt sich die Frage: Wann darf der Staat einem Dritten – dort der Mutter, dem Arzt, hier dem Wissenschaftler – ausnahmsweise durch Gesetz erlauben, einen Menschen zu töten? Hierfür sind prima facie nur zwei rechtfertigende Gründe denkbar. Erstens die Einwilligung des Grundrechtsträgers, der sein Leben zwar nicht seiner eigenen Entscheidung verdankt, ihm aber – grundrechtlich betrachtet – selbstbestimmt ein Ende setzen darf. Zweitens der Umstand, daß von diesem Menschen eine Gefahr für das Leben oder die Gesundheit eines anderen Menschen ausgeht und diese Gefahr nur durch Tötung dieses Menschen gebannt werden kann.

Bezogen auf die Abtreibungsfrage heißt das: erlauben darf der Staat die Tötung eines Menschen im Mutterleib von Verfassungen wegen nur dann, wenn Leben und Gesundheit der Mutter durch das Kind gefährdet sind und es keine andere Möglichkeit gibt, diese Gefahr abzuwenden. Die Freigabe sogenannter „überzähliger“ Embryonen zu lebensvernichtender Forschung, und diene sie auch noch so hochrangigen Zielen, ist ausnahmslos untersagt. Niemand, auch nicht die genetischen Eltern, darf sich anmaßen, anstelle des einwilligungsunfähigen Embryos in dessen Tötung einzuwilligen. Das Elternrecht (Art. 6 Abs. 2 GG) verleiht kein Verfügungsrecht über Würde und Leben der Nachkommenschaft. Der Staat hat den zu unterstellenden Lebenswillen dieser Menschen zu achten und zu schützen. Sie gefährden niemanden. Der Staat hat alles zu tun, was in seiner Macht steht, damit sie sich als Menschen voll entwickeln können. Findet sich indes auch nach intensivem Bemühen keine zur Übertragung des Embryos bereite Ersatzmutter, ist das bloße „nutzlose“ (nicht: sinnlose!) Sterbenlassen die einzig menschenwürdekonforme Lösung für das Problem der verwaisten Embryonen. Denn auch sie dürfen nicht verzweckt werden. Sie haben jedenfalls einen Anspruch auf einen menschenwürdigen Tod, der sie aus dem unwürdigen Schwebezustand der Konservierung erlöst.

## Von Büchern

**Michael Mädler/Traugott Roser (Redaktion), Ein Engel an der leeren Wiege.** Handreichung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur seelsorgerlichen Begleitung bei Fehlgeburt, Totgeburt und plötzlichem Säuglingstod, Schweinfurt 2004, 64 S., kostenlos.

Zu einer seelsorgerlich kompetenten Begleitung bei Fehlgeburt, Totgeburt, plötzlichem Säuglingstod oder auch einem als notwendig erachteten Schwangerschaftsabbruch zu verhelfen, ist das erklärte Ziel der vorliegenden Broschüre. Einleitend heißt es, die Berichte hinterbliebener Mütter und Eltern hätten deutlich gemacht, daß viele betroffene Frauen häufig kein Gehör für ihre Situation fänden, obwohl „gerade sie eines Umfeldes, das sie in ihrer Trauer begleitet und einfühlsam auf ihre Bedürfnisse eingeht“ (4) bedürften. Seelsorgerinnen und Seelsorger seien daher „besonders gefordert, auf die Situation von Frauen, Eltern, Familien und Fachkräften in Geburtskliniken oder auf Kinderstationen einzugehen“ (ebd.).

Der so umrissenen Seelsorgeaufgabe folgt eine theologische Einführung „zur Frage des Status von Embryonen und Neugeborenen“, wo unter Berufung auf Luther festgestellt wird, daß die *Fides infantium* „von niemandem abgesprochen werden [können], auch wenn das Kind noch nicht getauft“ sei (6). Im Hinblick auf eine kirchliche Bestattung dürfe deshalb kein Unterschied zwischen getauften und ungetauften Kindern gemacht werden.

Die Konzentration auf die Bedürfnisse von Mutter bzw. Eltern einerseits und die tauftheologischen Überlegungen andererseits führen in ihrer Verschränkung allerdings zu der problematischen Folgerung, daß sich alles liturgische Handeln allein an den Bedürfnissen von Mutter bzw. Eltern orientieren könne, eben weil die Frage des Getauftseins für das sterbende Kind als nicht entscheidend beurteilt wird.

Diese Grundentscheidung schlägt sich zwangsläufig auch in den „Bausteinen zur Gestaltung einer liturgischen Feier“ (43-49) nieder. So wird zunächst das Formular einer Nottaufe (nach Gottfried Lutz und Barbara Künzer-Riebel) geboten, in dem nun folgerichtig nicht mehr der Täufling, sondern Mutter bzw. Eltern im Mittelpunkt der liturgischen Gestaltung stehen (44f). Exemplarisch wird das an den kurzen, kursiv gesetzten Erläuterungen deutlich, die einigen Elementen der Taufhandlung beigegeben sind: Einleitungsgebet (die Situation benennen), Tauffrage (die eigenen Wünsche äußern), Taufe, Segenswort mit Handauflegung (Anerkennung des Kindes als Gottes Kind), Entzünden der Taufkerze, Fürbittengebet (Rückführung der Eltern in die bedrohte Situation), Vaterunser, Segen (für die Eltern und alle Anwesenden). Und tatsächlich werden in der Tauffrage nicht die Eltern an Kindes statt, sondern die Eltern als Eltern gefragt, ob sie wollen, daß ihr Kind getauft wird. Die „Anerkennung des Kindes als Gottes Kind“ meint dementsprechend die Anerkennung von seiten

der Mutter bzw. Eltern und wird denn auch nicht mehr der Taufe selbst, sondern einer sich anschließenden Segenshandlung zugeordnet. Schließlich dreht sich auch das Fürbittengebet, das den Täufling nur mehr formal einschließt, inhaltlich ausschließlich um die Bedürfnisse von Mutter bzw. Eltern. Beim Schlußsegen wird der Täufling gerade noch implizit erwähnt („alle Anwesenden“).

Wo die Taufe in ihrer Bedeutung derart relativiert und theologisch verflacht wird, sind Alternativrituale nicht weit. So wird für bereits verstorbene Kinder oder Totgeburten ein Namensgebungsritual (Übersetzung einer „naming ceremony“ von Pfarrerin Sabine Gries) geboten (46f). Hierzu wird erläutert, daß erst die Namensgebung das verstorbene Kind zu einer realen Bezugsperson werden läßt, seine Individualität sichtbar macht und den Hinterbliebenen das Trauern erleichtert. Die liturgische Umsetzung der Namensgebung überrascht um so mehr, als im Namensgebungsritual nun jene Verheißungen auftauchen, die man im Formular zur Nottaufe vermißt hatte. So heißt es im Eingangsgebet unter anderem: „Wir übergeben es [sc. das Kind] Gott, damit er ihm das ewige Leben schenke.“ Auf eine eher meditative Besinnung und ein Gebet folgt die eigentliche Namensgebung mit einer (erweiterten) trinitarischen Formel und einem Kreuzeszeichen auf der Stirn des Kindes. Sie schließt mit der Erläuterung: „Wenn wir N.N. mit dem Kreuz zeichnen, dann bedeutet dies: er/sie gehört zu Gott und seinem himmlischen Reich“ (es folgen Kinderevangelium, Vaterunser und Segen).

Schließlich wird in der Handreichung das Formular einer Segnungshandlung (evtl. mit Salbung) geboten (48f), das sich ebenfalls einer (erweiterten) trinitarischen Formel bedient, in der es unter anderem heißt: „Es segne dich Gott der Sohn, der mit dir vom Tod zur Auferstehung geht“ (49). Namensgebungsritual und Segenshandlung beinhalten also den Zuspruch von ewigem Leben bzw. Auferstehung, einzig das Formular zur Nottaufe enthält nichts vergleichbares.

Das Anliegen, das die Autorinnen und Autoren der Handreichung verbindet, ist fraglos dringlich und bedarf eingehender poimenischer und liturgischer Reflexion. Die pastoralliturgische Begleitung von Hinterbliebenen sterbender oder verstorbener Kinder gelingt jedoch nicht, wenn sie um den Preis der Aushöhlung der Taufsakraments erfolgt. Zwar ist der Fall nicht auszuschließen, daß seelsorgerliche Begleitung beim Sterben eines Kindes zwar gewünscht, der Vollzug der Nottaufe jedoch abgelehnt wird. Und tatsächlich wird man in diesem Zusammenhang kaum über katechetische Belehrungen im Sterbezimmer, sondern über angemessene liturgische Gestaltungsformen über den Tod des Kindes hinaus nachdenken müssen.

Gleichwohl sind Trost, Hoffnung und Zuversicht für Mutter bzw. Eltern plausibel nur von der Taufe als einem effektiven Rettungshandeln am Kind her zu gestalten. Nur eine solche Gestaltung eröffnet zugleich Bezüge zum eigenen Getauftsein der Hinterbliebenen und zur Gemeinschaft der Familia Dei über

den Tod hinaus, die der Gottesdienst der Gemeinde dann aufgreift und kontinuierlich fortführt. Dagegen wird eine kontinuierliche Trauerarbeit durch eine mutter- bzw. elternorientiert gestaltete Taufhandlung eher blockiert. Statt die Trauernden von der Macht der Trauer zu lösen und die neue Wirklichkeit des getauften Kindes liturgisch zu inszenieren („Weicht, ihr Trauergeister, denn mein Freudenmeister Jesus tritt herein...“), werden die Hinterbliebenen bei der Wirklichkeit des Todes behaftet.

Wo bei ungetauft verstorbenen Kindern Rituale der Namensgebung oder Segenhandlungen seelsorgerlich sinnvoll erscheinen, sind Formeln, die theologisch der Taufe vorbehalten sind oder allgemein mit ihr assoziiert werden, problematisch. Das gilt nicht nur im Hinblick auf das theologische Proprium der Taufe, sondern ist im Sinne der hier allein gefragten Zuwendung zu den Hinterbliebenen auch gar nicht notwendig. Das Kinderevangelium kann auch dort zur Sprache kommen, wo es keine konkrete Verheißung im Sinne der Taufe gibt.

Die Notwendigkeit von Namensgebungsritual und Segenshandlung wird unter anderem damit begründet, daß eine Totentaufe nach ökumenischem Konsens ausgeschlossen ist. Das ist zwar richtig. Nur ist gleichzeitig zu fragen, warum sich die Theologie hinsichtlich ihres Todesbegriffes unkritisch auf den Hirntod festlegen lassen sollte, der nach einhelliger Meinung von Medizinern und Juristen kaum mehr als eine behelfsmäßige Annahme bzw. eine gesellschaftspolitische Konvention darstellt, dabei jedoch den Handlungsspielraum von Seelsorgern enorm einschränkt. Transplantationsmediziner etwa nutzen den Umstand, daß der Zelltod erst viele Stunden nach dem Hirntod eintritt, um dem Körper Organe zu entnehmen, mit denen andere Patienten dann weiterleben können. Menschen, zumal Säuglingen, im selben Zeitraum (also vor Eintreten des Zelltodes) die Taufe vorzuenthalten, die man vor Eintreten des Hirntodes noch fraglos gewährt hätte, ist theologisch kaum überzeugend, geschweige denn zwingend. Hieran interdisziplinär weiterzuarbeiten und gleichzeitig das theologische Profil der Taufe weiter zu schärfen dürfte daher die vordringliche Aufgabe in dieser Frage sein.

Wolfgang Fenske

**Eve-Marie Becker (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft.** Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2003, ISBN 3-8252-2475-9 (= UTB 2475), 394 S., 24,90 €.

Dieser Band geht auf ein Erlanger Kolloquium über die Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft zurück. Die Einsicht, daß die Biographie eines Auslegers sich auf dessen Exegese auswirkt, sowie die Frage nach der verbindenden Mitte der neutestamentlichen Wissenschaft führte zu der Idee, das Gesamtbild derselben durch autobiographische Essays zu erhellen. 36 Beiträge sind zusammengelassen. Geordnet sind die Aufsätze der fast ausschließlich

deutschen Exegeten nach der alphabetischen Reihenfolge der Hochschulorte, an denen die Autoren lehren. Darüber hinaus gliedert sich der Band in drei Teile. Vorneweg kommen vier Vertreter der älteren Generation zu Wort (Lohse, Hengel, Gräßer, Betz). Darauf folgen gegenwärtige Lehrstuhlinhaber, die zwischen 1937 und 1964 geboren sind. Der letzte Teil bietet inter-konfessionelle und internationale Perspektiven durch Hans Klein (Osteuropa), Hans-Josef Klauck (römisch-katholisch), Elisabeth Schüssler Fiorenza (feministische Exegese), Stanley E. Porter (anglo-amerikanische Perspektive) und Jens-W. Taeger.

Ziel der Herausgeberin ist es, das Interesse an der neutestamentlichen Wissenschaft zu wecken und über ihr gegenwärtiges Erscheinungsbild zu informieren, das kritische Nachdenken unter ihren Liebhabern zu wecken und Beiträge zu bieten, die zur Reflexion der Exegeten hinsichtlich des eigenen Vorverständnisses verhelfen. Im Anhang finden sich der Fragenkatalog, der den Autoren vorgegeben war, sowie die biographischen Daten der Autoren. Die Autoren geben Rechenschaft über ihren Werdegang, ihre theologischen Lehrer, ihre Forschungsschwerpunkte, Veröffentlichungen sowie über ihre jeweilige Einschätzung der Zukunft ihrer Disziplin. Trotz dieses einheitlichen Leitfadens lösen die Autoren die Aufgabe recht unterschiedlich. Originell geht Peter Lampe vor, der seinen Essay als Brief an ein Patenkind formuliert. Alles in allem steht ein sehr heterogener Blumenstrauß vor dem Leser. Deutlich wird, daß das Feld heute sehr viel komplexer ist, als es über weite Strecken des 20. Jahrhunderts der Fall war, als sich die neutestamentlichen Exegeten mehr oder weniger in Bultmann-Schüler und deren (konservative) Kritiker einteilen ließen. Die Methodenvielfalt ist viel größer geworden; auf breiter Ebene haben die meisten Neutestamentler Methoden der Religionswissenschaft, der Semiotik, der Textlinguistik, der Kulturwissenschaften, des Strukturalismus, des Dekonstruktivismus und der Soziologie übernommen. Die Internationalisierung trug ebenfalls zur Pluralisierung bei. Unterschiedlich beantwortet wird die Frage nach der Relevanz der eigenen Arbeit und damit ja auch des Neuen Testaments. Sinnstiftung bzw. das Bemühen um gesellschaftliche Veränderung werden in diesem Zusammenhang besonders häufig genannt. Diese Motivation ist vermutlich auch das, was die meisten hier präsentierten Autoren eint. Nur selten sind solch nachdenkliche Stimmen, wie etwa zaghaft bei Hans Klein, der (aus rumänischer Perspektive) mit Blick auf Nöte, „die wir nicht verändern können, sondern hinnehmen müssen“ meint: „Seit der Wende habe ich dafür volles Verständnis, jetzt sind auch bei uns Nöte zu mildern, über Bewältigung derselben denkt kaum jemand nach“ (330).

Die Frage nach der Einheitlichkeit der Disziplin jedenfalls wird in diesem Band aufs Ganze gesehen nicht beantwortet, ja, nur wenige Exegeten versuchen, sich selber darüber Rechenschaft zu geben. Auch die Frage, wie den Moden der Zeit wirksam vom Neuen Testament her zu begegnen sei, wird völlig gegensätzlich beantwortet. Besonders kurios ist das Urteil Theißens, der die badische „Konsensusunion von Lutheranern und Reformierten“ als ein Beispiel da-

für benennt, „wie wertvoll Aufklärung quer zum Zeitgeist sein kann“ (177). Dennoch gibt es einige gewichtige Essays, für deren Lektüre sich der Kauf des Buches lohnt.

Martin Hengel ragt insofern heraus, als er schonungslos von der „Krise“ der neutestamentlichen Disziplin spricht, die unter anderem darin bestehe, daß die Flut an neutestamentlicher Sekundärliteratur sich umgekehrt proportional zum Erkenntnisgewinn verhalte. So beklagt er insbesondere die Unmenge neuer Kommentare, die keiner mehr überschauen und verarbeiten kann, und meint dazu: „Wirklich gut sind nur wenige, und es sind oftmals die älteren“ (20). Den vorliegenden Band kann man in seiner Gesamtheit nicht besser kommentieren als mit folgenden Worten Hengels: „Um der Enge des Faches zu entrinnen, folgt man einer wachsenden Vielfalt von je und je wechselnden Methoden (oder gar ‚Moden‘), die sicher fast alle ... eine *particula veri* enthalten und die sich in den letzten hundert Jahren noch dazu immer mehr verfeinert haben“, so daß man über die Jahrzehnte hinweg von einem bunten „Florilegium von solchen ‚Paradigmenwechseln‘“ reden könne (20). Zur Entdeckung der Rhetorik (rhetorical criticism) schreibt Hengel: „Man glaubte neu zu finden, was schon Melancthon und seine Schüler kenntnisreicher und klarer erkannt hatten“ (21). Gegen das heute allgegenwärtige Dogma von der grundsätzlich subjektabhängigen, pluralistischen Exegese stellt Hengel revolutionäre Sätze: „Es gibt nur eine sachgemäße Exegese, nämlich diejenige, die dem Text (und seinen Kontexten) gerecht wird“ (21). „Wenn wir der Wahrheitsfrage ausweichen, sind wir keine christlichen Theologen mehr“ (22). So möchte Hengel statt von der historisch-kritischen Methode, die er als „ein apologetisches Relikt“ bezeichnet (23), auch lieber mit den Althistorikern von der „philologisch-historischen Methode“ reden. Insbesondere beklagt er eine fehlende Bescheidenheit, die darin zum Ausdruck komme, daß das Eingeständnis des Nichtwissens durch Hypothesenberge und Parteilichkeit verdeckt werde. „Die Erneuerung unseres durch seine Enge bedrohten Faches sollte bei den philologischen Grundlagen“ – das heißt bei der Lektüre der Quellen selber beginnen (25). Insbesondere die gesamtbiblische Einheit sei viel stärker wahrzunehmen, ohne daß die Unterschiede dabei eingeebnet werden dürften. Hengel ist auch einer der wenigen, die auf den sachlichen Bezug der Exegese zur systematischen und praktischen Theologie, insbesondere auch zur Predigt verweisen (vgl. aber auch die Beiträge von Hofius, Lampe und Taeger). „Wir dürfen die Frage nach der Einheit der christlichen Theologie und ihrer Verantwortung gegenüber der Kirche Jesu Christi nie aus den Augen verlieren“ (28). Darum dürfe sich die Theologie nicht auf ihre heutige „Kulturbedeutung“ reduzieren, sondern sie habe vielmehr die „„Andersartigkeit“ der urchristlichen Verkündigung herauszuarbeiten und über ihre Anstoß erregende Identität nachzudenken ... Der oft recht intolerante ‚Pluralismus‘ der Spätantike hat mit unserer hedonistisch schillernden, jedoch äußerlich stets auf political correctness bedachten Gesellschaft vieles gemeinsam“ (29). Nur wenn in der neutestamentlichen Wissenschaft immer im

Blick bleibe, daß es um das geht, was Gott in Christus zur Rettung der Welt getan hat, wird sie nach Hengel aus ihrer gegenwärtigen Krise herausfinden.

Sehr vieles von dem, was in den anderen Beiträgen geschildert wird, kann als Bestätigung der kritischen Ausführungen Hengels gelten. Eine Ausnahme ist z.B. Reinhard Feldmeier, der seine Untersuchung der Passion Jesu nach Markus referiert und darauf verweist, daß diese eine von Luther und der Orthodoxie vertretene, aber heute kaum mehr beachtete Deutung der Passion als Ertragen des göttlichen Zorns bestätige (130). Lesenswert ist auch der Beitrag des in Jena lehrenden Karl-Wilhelm Niebuhr, der u.a. schreibt: „... ich kann meine Arbeit als Bibelwissenschaftler nicht losgelöst von den Bekenntnissen des christlichen Glaubens durchführen, die in der Kirche durch ihre Geschichte hindurch entdeckt, formuliert, überliefert und immer wieder neu zur Sprache gebracht wurden“ (186). Wichtig sind die Ausführungen Dieter Sängers zum vermeintlichen „Antijudaismus“ im Neuen Testament. Nach Sänger geht es bei der „Antijudaismusdebatte“ im Kern „darum, mit welchem Recht die frühe Christenheit die heiligen Schriften Israels und seine Glaubenstraditionen als legitimierende Bezugsgröße, Sprach- und Interpretationshorizont in Anspruch genommen hat, um sich der Wahrheit ihres Bekenntnisses zu vergewissern, Jesus von Nazareth sei der ‚von dem Gesetz und den Propheten‘ (Röm 3,21) bezeugte Christus“ (198).

Otfried Hofius erinnert mit seinem Beitrag, der neben dem Martin Hengels den zweiten Höhepunkt des Bandes darstellt, an hermeneutische Grundlagen, die bis hinein in konfessionelle Freikirchen unter einem Teil der Exegeten als überwunden gelten. So heißt es bei ihm: „Für mein Verständnis der neutestamentlichen Wissenschaft ist die fundamentaltheologische Einsicht grundlegend, daß der Theologie ein *primum principium*, d.h. ein nicht mehr kritisch hinterfragbares Axiom, vorgegeben ist – nämlich genau jenes, das die Kirche mit innerer Notwendigkeit als von Gott gesetzt anerkennt und respektiert, weil sie sich in ihrem Ursprung wie in ihrer Geschichte der Glauben wirkenden Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus verdankt“ (281). Das setzt nach Hofius voraus, daß die Schrift selber klar ist und neutestamentlich alle Themen im Horizont der Christologie zur Sprache kommen. Der Auferstandene wiederum kann nirgends gefunden werden als in dieser einzigartigen, einmaligen, Schrift gewordenen Lehre der Apostel. Ist die Schrift als Zeugnis von Christus klar, so erwächst das Verstehen aus dem Literalsinn der Texte. Diese hermeneutischen Prämissen führen bei Hofius zur Schlußfolgerung, daß im Gegensatz zu den derzeitigen Paradigmenwechseln in der Paulusexegese „die Interpretation der Paulustexte durch die Reformatoren ... im entscheidenden als zutreffend beurteilt werden kann“ (283). Die dazulegende Bedeutung der neutestamentlichen Texte ist demnach eine soteriologische: Es geht um das Heil, das Gott in Christus durch dessen Sühnetod für uns – pro nobis – vollbracht hat. Die vollkommene Analogielosigkeit der Person und Geschichte Jesu Christi führt daher zu dem Urteil: „Als in einem elementaren Widerspruch zum Zeug-

nis des Neuen Testaments stehend sind von daher solche theologische Konzeptionen zu beurteilen, die Jesus von Nazareth in den Bereich des menschlich Möglichen und Denkbaren einordnen ...“ (284).

Diese Beispiele zeigen, daß in der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft und Literatur nicht alles schlecht ist. Allerdings muß man die positiven Ausnahmen suchen. Hat man sie gefunden, wird man hineingeführt in die Faszination der biblischen Botschaft und ihren vielfältigen Reichtum. Neutestamentler aus evangelischen oder gar lutherischen Freikirchen kommen in dem Band nicht zu Wort. Die genannten positiven Ausnahmen zeigen freilich, daß die Prämissen der Hermeneutik der lutherischen Reformation hier oder da immer noch fruchtbar gemacht werden. Eine Exegese, die auf dieser Grundlage arbeitet, fällt tatsächlich auf in einem Umfeld, das von immer neuen Paradigmenwechseln, De- und Rekonstruktionen der Texte und ihrer Botschaft geprägt ist. Ob diese Texte uns prägen, formen und verändern<sup>1</sup>, oder aber ob der Ausleger die Texte formt, verändert und so neue und vermeintlich relevantere Texte bildet, das ist die entscheidende Alternative, die nicht nur in diesem interessanten Aufsatzband aufbricht.

Armin Wenz

**Jörg Baur, Am Ende: Gottes Wort.** Predigten 1995-2002. Mit einem Vorwort von Reiner Thomssen. Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2002, gebunden, 181 S., ISBN 3-86540-234-8, 17,80 €.

Jörg Baur, zuletzt bis zu seiner Emeritierung in 1997 Professor für Systematische Theologie in Göttingen, beeindruckt als Redner und Autor durch seine Konzentration. Seine Texte erwarten vom Leser und vom Hörer die genaueste Aufmerksamkeit, damit ihm nichts entgeht. Wer ihn einmal live gehört hat, erkennt ihn in seinen Predigten wieder. Er legt seinen zweiten Predigtband vor, und wieder sind es ganz verschiedene Texte und Anlässe auf die er sich in immer gleichem Maße konzentriert und dem Leser die Konzentration nicht erspart.

25 Predigten bietet der schöne Band vom Freimund-Verlag – 13 über alttestamentliche Texte (8 aus den Psalmen) und 12 über Texte aus dem Neuen Testament (5 aus den Evangelien).

Eine Predigt zu jeweils Taufe, Trauung und Trauerfeier stehen neben Predigten, die bewußt im Kirchenjahr gehalten worden sind. Eine weitere Besonderheit sind 4 Predigten, die in „Kantatengottesdiensten“ gehalten worden sind – der Text der Kantaten ist den Predigten angefügt.

1 Bei Luther heißt es: „nota, quod Scripturae virtus est haec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes“ (WA 3,397,9-11), zitiert nach: Oswald Bayer, Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991, S. 53. Übersetzung ebd.: „Beachte, daß die Kraft der Schrift die ist: sie wird nicht in den gewandelt, der sie studiert, sondern sie verwandelt den, der sie liebt, in sich selbst und ihre Kräfte hinein.“

Nach dieser statistischen Charakterisierung nun zu den Predigten selbst!

Jörg Baur predigt engagiert: Er engagiert sich für den Text, den er als Gottes Wort seinen Zeitgenossen zumutet. So wird sein Engagement gleichzeitig zum Einsatz für seinen Hörer. Immer wieder greift er gerade das Befremdliche am Bibelwort auf, immer wieder zeigt er, daß er sich des garstigen Grabens zwischen der Zeit der Bibel und unserer Zeit bewußt ist. In einer Osterpredigt über 1. Korinther 15, 50-57 fragt er zum Beispiel in bezug auf die Posaune des Jüngsten Gerichts: „Liebe Gemeinde, zucken wir jetzt nicht doch noch vor diesem apokalyptischen Tongemälde des Paulus zurück?“ (S. 140). Dieses beliebig herausgegriffene Zitat zeigt gleich dreierlei: 1. Baur formuliert eigenwillig, 2. er unternimmt es, das Fremde an einem Text auszusprechen, damit Hörer, die dem christlichen Glauben fern stehen, sich ernstgenommen fühlen, und 3. der Prediger baut oft durch eine Reihe von Fragen eine Spannung im Hörer auf. Ein anderes Beispiel, aus einer Karfreitagspredigt: „Trägt kein ‚Gottes-Lamm der Welt Sünde‘ (Johannes 1,29), projiziert da nicht vielmehr eine neurotisierte Gruppe ihren Schuldkomplex auf einen non-konformistischen Sonderling?“ (S. 60).

Jörg Baur setzt zeitgenössische und kirchlich-traditionelle Sprache gleichermaßen ein, und beide beleuchten einander. So in der äußerst spannenden Predigt über Erwählung und Verwerfung (Römer 9, 14-24): „Kein Zweifel: Dieses apostolische Gotteswort – nicht der radikale, christlich gewordene Rabbiner des ersten Jahrhunderts, dem wir schon noch Paroli bieten wollten – dieses Gotteswort kränkt uns an der Wurzel; es trifft die Behauptung und Sicherung unserer unzerstörbaren Selbstverfügung. Die Kränkungen humaner Selbstgewißheit, von denen Freud sprach, durch Kopernikus, Darwin und ihn selbst, also der Verlust der kosmischen Mitte für den Planeten Erde, der Sturz der Sonderstellung des Menschen und der Herrschaft des Ich im eigenen Haus der Seele, diese Kränkungen verblassen vor der großen Kränkung, die uns hier angetan wird“ (S. 79). „Wie wir es gerne hätten, ist jetzt nicht mehr gefragt. Unsere Meinungen und Überzeugungen, wie ein Gott zu handeln habe, auf den wir uns einlassen könnten, verblassen zu Hirngespinnsten der Anmaßung“ (S. 80). Während man dies liest, kann man sich fragen: „Wohin nimmt mich der Prediger?“ In einer verhältnismäßig kurzen Klimax hören wir von der unergründlichen Barmherzigkeit Gottes: „Er wendet sich und sein unzerstörbar herrliches Leben denen zu, die ohne ihn nichts wären und sind, jetzt aber nichts mehr kennen als sein ungeschuldetes Erbarmen“ (S. 83).

Von der Schrift als Gottes Wort aus nimmt Baur es nicht nur mit dem modernen Selbstbewußtsein und seinen Gewährsleuten auf, sondern bezieht sich auf aktuelle Ereignisse: Die „Expo“ in Hannover 1999 (S. 108), die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ von 1999 in Augsburg (S. 121 und 123-128), „Fußballtumulte“ an einem Sommer-sonntag 1998, und natürlich der seitdem allgegenwärtige 11. September 2001 (S. 147ff). Letzteres Ereignis wird durch die Zwei-Reiche-Lehre gedeutet und seiner Einmaligkeit entkleidet:

„Wenn uns allen seit dem 11. September eine Lektion erteilt wird, dann diese: Die ungeheuerliche, ins Verbrechen ausbrechende Energie, von der Menschen angetrieben werden, um Beachtung und Anerkennung zu gewinnen, ja zu erzwingen, sie läßt sich nicht beruhigen durch die Errichtung einer gut funktionierenden Gesellschaft, die vor allem die Erfolgreichen belohnt. Im Menschenreich herrscht eine Unruhe, die sich in politischen und religiösen Konflikten entlädt, die aber in Wirklichkeit auf ein Bleibendes und Endgültiges, auf die Errichtung eines Gottesreiches zielt, in dem wir bestimmen, ‚was zum Frieden dient und zur Erbauung‘ (Römer 14 V. 19). Die einen nennen es die universale Geltung von Freihandel und Menschenrechten, die anderen wollen Allahs Willen als Gesetz über die Ungläubigen werfen“ (S. 149f). Und wie kommt das wirkliche Gottesreich zu uns? Baur formuliert im Anschluß an Johannes 18, 35 („Mein Reich ist nicht von dieser Welt“) so: „(Gott) hat sich in Christus diesen zerstörerischen Energien ausgeliefert und hingegeben und den Widerspruch des Zornes Gottes getragen. An seinem Kreuz endet das Lügennarrchen vom guten Menschen, und die Wahrheit von der Güte des Schöpfers, der sich nicht zu gut ist, für seine Geschöpfe den Einsatz seines Liebsten, seines Sohnes, zu erbringen, wird wirklich“ (S. 152). Wie gesagt: Konzentration!

Da Baur mit großer Um- und Hellsicht Zeitgenosse ist – sprachlich und intellektuell! – bemüht er sich, mögliche Einwände, Befremdung aufzufangen, jedoch ohne die biblische Aussage abzuschwächen. Doch die heilige Schrift will ja nicht nur niederreißen, sondern auch pflanzen, aufbauen (Jeremia 1, 10), also trösten und ermutigen. Dürfen wir das bei einem scharfdenkenden und mit sich selbst strengen Professor wie Jörg Baur erwarten?

Er zeigt, wo sein Herz schlägt. Seine intellektuelle Redlichkeit erschöpft sich nicht in Kritik und Gesetz. Der Zuspruch des Evangeliums in Christus wird – vielleicht nicht ganz so ausführlich wie das Gesetz – uneingeschränkt deutlich in diesem Predigtband ausgesprochen. So gegen Ende der Epiphaniaspredigt:

Mit Jesus „ist untrennbar die Glut und Wärme, das Licht und die Klarheit des Ewigen so vereint, daß, wer immer von diesem Jesus angerührt, angesprochen, aus der Bahn seiner selbst gewählten Lebenswege, der gelungenen und der schuldverstrickten, herausgeholt wird, nur noch dieses Lebenslicht kennt: ‚die Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi‘ (2. Korinther 4 V. 6)“ Eine solche Formulierung bewegt sich ganz in der gut lutherischen und biblischen Spur der *communicatio idiomatum*: Jesus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, und beide Naturen sind nicht voneinander zu trennen oder miteinander zu vermischen. Im Menschen, im gekreuzigten und auferweckten Menschen Jesus ist Gott, der allmächtige und allwissende, zu uns gekommen. Bei ihm wird unsere Krankheit und Schuld aufgehoben.

Der Predigtband bietet *meditatio*, *tentatio* und *oratio* – Konzentration, Wachrütteln und Lob des dreimaleinen Gottes. Die Mühe der Lektüre lohnt sich!

Johann Hillermann

**Klaus Berger, Jesus.** Pattloch Verlag, München 2004, ISBN 3-629-00812-7, 704 S., 28.00 €.

Der Verfasser, ursprünglich römisch-katholischer Christ, der eine Professur für das Neue Testament in der evangelischen theologischen Fakultät in Heidelberg innehat, hat ein umfangreiches Buch vorgelegt: 691 Seiten fortlaufender Text. „Ich möchte modernen Menschen sagen, was sie von Jesus haben. Ich möchte Menschen antworten, die fragen, ob Jesus heute noch irgendeine Bedeutung für sie hat.“ So kennzeichnet Berger die Absicht, die er mit diesem Buch verfolgt (S. 13).

Daher verzichtet er auf die Auseinandersetzung mit der Wissenschaft seines Faches. Dem Leser werden keine Fußnoten zugemutet; Fachausdrücke werden sogleich in Klammern erklärt. Auf den ersten 50 Seiten gibt der Verfasser Rechenschaft über seinen „Einstieg“ bei diesem Buch. Er berichtet aus seiner Biographie, wie es ihm mit Jesus ergangen ist, wie er zu ihm geführt wurde. Mit der Heiligen Schrift, die in Gemeinschaft mit anderen gelesen wird und vom Ende Jesu her, also von seinem Kreuz und seiner Auferstehung her, verstanden wird, geht alles an.

Der vorwissenschaftliche Zugang, man kann ihn als Glauben kennzeichnen, läßt die wissenschaftliche Auslegung des NT in den vergangenen 250 Jahren in fremdem Licht erscheinen. Hier diktierte die Naturwissenschaft, ja, „Otto Normalverbraucher“, was man am Bericht der Evangelien für tatsächlich geschehen ansehen durfte. Eine „Hermeneutik des Verdachts“ bestimmte die Auslegung (S. 51 f). Ganz zu Unrecht, urteilt Berger. Vier vollständige und 68 teilweise erhaltene Evangelien berichten über Jesu Erdenleben! Keine Person der Alten Welt ist derartig vielfältig bezeugt. Bis zum Erweis des Gegenteils muß man also die Berichte der Evangelien als historisch wahr annehmen. Gewiß, meint Berger, wir haben es mit „einem eigenständigen Bereich der Wirklichkeit“ zu tun: Wunder, Engelserscheinungen und Nachrichten über Dämonen und den Teufel sind im „Sinn mystischer Faktizität“ Geschehnisse, die mit dem Gottesbild zu tun haben, der Physik jedoch fremd und unerkennbar sind (S. 52).

So kommt es, daß Berger die in den Evangelien überlieferten Worte Jesu auch als solche gelten läßt. Sie verdanken sich nicht etwa „Gemeindebildungen“ aus nachösterlichem Erleben der ersten Christen; Jesu Worte sind „echt“.

Auch Jesu Geschick sieht der Verfasser so, wie davon berichtet wird. Jesus ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria Mensch geworden. Ganz und gar abwegig sind die oft verhandelten vorgeblichen Analogien aus heidnischen Mythen, als gehe eine Gottheit eine Ehe mit einem Menschen ein. Nein, die Jungfrauengeburt wird vom biblischen Zusammenhang her gedeutet: Jeremia wird gesagt, daß er von Mutterleib an zum Dienst Gottes ausgesondert ist (Jer. 1,5). Ähnlich spricht der Gottesknecht in Jesaja 49,1 und dann auch Paulus in Galater 1,15 von solchem Erleben. „Der große, unfaßbare Gott kommt den

Menschen, diesem Mädchen aus Palästina, so nahe, daß diese Nähe die physische Entstehung eines lebendigen Menschen bedeutet“ (S. 56). So muß man auch die Auferweckung Jesu aus dem Tode verstehen: Gott ist dem wirklich Gestorbenen so nahe gekommen, daß er zu neuem Leben erwachte.

Die Verklärung Jesu ist für Berger „die geheime Achse des Evangeliums“ (S. 68). Denn hier begegnen einander der alte Bund, vertreten durch Mose und Elia, und der neue Bund, den Jesus bringt. Jesus bringt dem Volk nicht wie einst Mose Tafeln mit Worten Gottes, die beachtet werden müssen, sondern lebendige Worte, seine Worte, aufgeschrieben in den Evangelien. So entsteht kein Lehrbuch und kein Ratgeber; das Evangelium ist „ein Lebensbericht, eine Biographie. Das Leben Jesu ist die Lehre, die Satzung, der Rat“ (S. 74). Der neue Bund, der in Jesus geschlossen wird, ist wie eine „Novellierung“ des alten Bundes (ebd).

Nun nennt Berger die Fragen, die der moderne Mensch stellt und deren Beantwortung deutlich machen soll, was Jesus auch heute für die Menschen bedeutet. Das Vorgehen des Verfassers erinnert an ein Interview, in welchem der Frager ihn interessierende Dinge erfragt. „Wie denkt Jesus über Gott?“ ist ein Kapitel überschrieben (S. 99). Es folgt: „Jesus und das menschliche Glück“ (S. 151). Weiter ist die Rede von Jesus und den Frauen; von Jesus und den Juden; auch von Jesus und dem Geld; Schließlich von Jesus und der Kirche. Am Ende steht dann die Frage: „Was könnte Jesus heute bewirken?“ (S. 651).

Solche Fragen aus der Gegenwart können Einzelheiten in der Überlieferung der Evangelien zu Bewußtsein bringen, die man leicht übersieht.

So zeigt Berger, wie aus Jesu Wort an die Jünger: „Ruht doch etwas aus!“ (Mk. 6,31) Anregungen für sinnvolle Ferien und Erholungsphasen hervorgehen (S. 188 ff). Oder das Aufatmen der Ehebrecherin in Joh. 8,2 ff gibt die Möglichkeit, von Sinn und Hilfe der Beichte zu sprechen (S. 239 f). Und Jesu Weisheit läßt sich auch einmal in kernigen Grundsätzen weitersagen, die in den Alltag des Lebens führen (S. 202-210). Von „Selbstverwirklichung auf Umweg“ spricht Jesus, wenn er dazu aufruft, sich selbst zu vergessen (S. 246-249). Jesu Anregungen gehen oft gegen die sonst überall anerkannten Regeln des Zusammenlebens, denn er sieht die Dinge und den Menschen, wie sie wirklich sind. Mit diesen Hinweisen, die man natürlich fortsetzen könnte, erfaßt der Leser auch, daß die Fragen an die Überlieferung in den Evangelien in journalistischem Stil vorgebracht werden: Berger liebt einen flotten Stil; sein Buch liest sich daher gut, nämlich abwechslungsreich, ja durchaus auch unterhaltsam. Der Umfang von 691 Seiten läßt doch den Leser nicht müde werden.

Kritisch sind, von Einzelheiten abgesehen, vor allem die folgenden Fragen an den Autor zu richten:

1. Der Leser erhält durch dieses Buch einen Überblick über die Überlieferung aus dem Leben des irdischen Jesu in einander ablösenden Teil-Auskünften. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis bereitet ihn darauf vor (S. 7-11). Was ihn heute interessiert, wird angesprochen.

Doch – wird dabei auch deutlich, was die Evangelien selbst sagen wollen? Das ist leider kaum zu erkennen.

Jesus auf der Seite der Opfer, so heißt es. Trifft das die Aussage der Evangelien? Eindeutig: nein. Vielmehr: Er, der Eine, der ohne Sünde ist, ist der „Zöllner und Sünder Geselle“ (Mt. 11,19). Er rechnet auch diejenigen, die in ihren Augen nicht Sünder sind, doch zu diesen. Er ißt mit Armen so gut wie mit Reichen (oder doch Wohlhabenden) (Lk. 7,36-50; 14, 1-24). Er will auch dem reichen Oberzöllner Zachäus sein Heil widerfahren lassen und „sucht“ diesen Verlorenen (Lk. 19,9 f). Sein Volk (!) von ihren Sünden zu retten, besagt sein Name und nennt so seine Sendung (Mt. 1,21).

Sicherlich, der postmoderne Mensch, also der Mensch des 21. Jahrhunderts, pflegt nicht nach Sünde, nach Gottes Geboten und einem entsprechenden Leben zu fragen. Von seinem Befinden und Denken her wird man zu diesem Jesus kaum finden, den die Evangelien verkündigen. Aber sollte Jesu Sendung darum nicht klar genannt werden? Dieses „Vorverständnis“ muß geweckt werden, damit man nicht trotz aller Teil-Auskünfte doch an ihm selbst vorbeiläuft.

## 2. Wie kann man Jesu Tod und Kreuz verstehen?

Berger antwortet, daß die Menschen in ihrer Bosheit Jesus ermordet haben, daß Gott aber angesichts dieses Geschehens doch seine Vergebungsbereitschaft bekräftigt hat und den Mördern Jesu Feindesliebe erzeigt hat (S. 315). Gott mußte nicht so handeln; Jesus mußte nicht sterben. Gott stand nicht unter irgendeinem Zwang, Jesu Tod zuzulassen. Er war auch durch sein eigenes Gesetz oder durch einen vorgefaßten Plan nicht gebunden. Er handelte aus freier Gnade.

Ganz gewiß spricht das wiederholt begegnende „muß“ in solchen Zusammenhängen nicht von einer Nötigung, der Gott ausgesetzt wäre oder die er über Jesus verhängt hätte (Mk. 8,31 parr.; Lk. 24, 26. 46). Nein, jenes „muß“ hat seinen Grund in den Schriften des AT, wie Christus selbst sagt. Jesus Christus ist vielmehr durch Kreuz und Auferstehung „in seine Herrlichkeit eingegangen“. Davon ist im AT die Rede: Daß er dem Tode durch seinen Tod die Macht nimmt; dessen Reich zerbricht, in welchem der Tod ihn festhalten wollte wie alle Menschen sonst; daß er so den „Sold der Sünde“ in Leben bei Gott umwandelt; daß die Gewalt der Zerstörung überwunden und die neue Schöpfung begründet wird – das alles ist der Weg, auf dem das Heil zu denen kommt, die an ihn glauben. Ein heiliges „muß“, das aus letzter Freiheit kommt, nichts als freier Gehorsam ist und darin die Offenbarung des Erbarmens Gottes mit seinen Geschöpfen.

Sicherlich, das übertrifft die „mystische Faktizität“, von der Berger spricht, bei weitem. Jenes „muß“ deutet einen Blick in das Herz Gottes an, den niemand mit Worten angemessen benennen kann. Wir lassen es mit den Evangelien in Anbetung stehen.

3. „Was könnte Jesus heute bewirken?“ fragt Berger mit der Überschrift zum 19. Kapitel (S. 651). Die Antwort liegt in Aufforderungen an die Christen:

für die Einheit der Christenheit zu beten und im Handeln der Wahrheit den ersten Rang einzuräumen; gegen die Tötung ungeborener Kinder einzutreten; in der Auseinandersetzung mit den Religionen der Welt aber „das Eigene wiederzuentdecken“ und statt allerlei „Psycho-Spielchen“ im Gottesdienst „das Schwarzbrot von Schrift und geistlicher Tradition uns wieder anzueignen“ (S. 660).

Diesen Aufforderungen möchte man gern zustimmen. Doch – was bewirkt Jesus Christus heute wirklich? Nicht was er könnte, sondern was er tut, sagt das NT an. Er ist durch den „anderen Tröster“ bei seinen Jüngern und erhält sie im Glauben und in der Liebe – wenn sie an seinem Wort bleiben (Joh. 14, 15; 15, 9 ff u. ö.). In der Fügung: Was könnte Jesus heute bewirken? Meldet sich unser Wunsch, unsere Hoffnung. Was er aber wirklich tut, spricht uns seine Verheißung zu, und wir warten darauf, daß er sie einlöst, und das in seiner Weise und zu seiner Zeit.

Bergers Zugang zu den Evangelien und damit zu Jesus ist durch die römisch-katholische Kirche bestimmt. Das macht es ihm beispielsweise leichter als Christen in der evangelischen Kirche, von „mystischer Faktizität“ zu sprechen. Denn Mystik als Meditation und Kontemplation ist ihm geläufig. Das läßt ihm auch die Gottesmutter Maria so besonders wichtig erscheinen. Und wenn auf Tun und Werk Nachdruck liegt, ist das wohl auch Erbe aus seiner Kirche, wenn auch nicht im Sinn von Werkgerechtigkeit. Auch der Zölibat der Priester als Zeichen ganzheitlicher Hingabe an Jesus Christus wird vom katholischen Erbe getragen. Wer Bergers Buch liest, sollte diesen Hintergrund im Gedächtnis haben.

In der Reihe der Bücher über Jesus ist dieses Buch sicherlich besonders lesenswert. Der Leser kann sich neu in die Evangelien einweisen lassen und sie so lesen – ohne die verwirrenden Angaben historisch-kritischer Wissenschaftler, die der Nicht-Fachmann schlecht verstehen und vor allem sich nicht beantworten kann.

Hartmut Günther

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**a priori** = von vorn herein – **Axiom** = unbeweisbarer Grundsatz, Grundwert – **Dekonstruktivismus** = Abbau der Überbewertung des formalen Satzbaus – **Doxologie** = Lobpreis – **Exeget** = Ausleger – **Familia Dei** = Familie Gottes – **Fides infantium** = Kleinkinderglaube – **hedonistisch** = alles um des eigenen Glückes willen getan – **hermeneutisch** = der Lehre von der Auslegung gemäß – **heterogen** = ungleichartig – **homo sapiens** = der verständige Mensch – **Hybris** = Frevelhafter Übermut, Selbstüberhebung, Vermessenheit – **Kontemplation** = Betrachtung (Stufe der Meditation) – **Linguistik** = Sprachwissenschaft, Sprachforschung – **Meditation** = Nachdenken, im Herzen bewegen – **missa catechumenorum** = Katechumenenmesse – **missa fidelium** = Gläubigenmesse – **opus magnum** = großes Werk, Hauptwerk – **Paradigmenwechsel** = Wechsel von Beispielen, Vorbildern, Mustern oder Weltbildern – **particula veri** = Teilstücke des Wahren – **Paternoster** = Vaterunser – **Präteritum** = abgeschlossene Zeitform ohne Bezug auf die Gegenwart – **prima facie** = auf Grund des ersten Anscheins – **propter** = um...willen – **poimenisch** = der Lehre vom Hirtenamt entsprechend, seelsorgerlich – **Proprium** = wechselnde liturgische Stücke – **Scholastik** = an die Geltung von Autoritäten gebundene Schulwissenschaft im Mittelalter – **Semiotik** = Wissenschaft vom Ausdruck, Bedeutungslehre – **soteriologisch** = der Lehre vom Versöhnungswerk Christi entsprechend – **Strukturalismus** = sprachwissenschaftliche Richtung, die die Sprachenstruktur erforscht und die Bedeutung der Wörter zunächst nicht beachtet – **Textlinguistik** = sprachwissenschaftliche Erforschung biblischer Texte.

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

Dipl. theol. Wolfgang Fenske	Augustana-Hochschule, Waidstraße 11 91564 Neuendettelsau
Christoph Goos	Juristische Fakultät, Adenauerallee 24-42 53113 Bonn
Professor Dr. theol. Hartmut Günther	Haus „Lutterloh“, Dorfstraße 45 29345 Unterlüß
Pfarrer Johann Hillermann	Ludwig-Wilhelm-Straße 9 76530 Baden-Baden
Professor Dr. Christian Hillgruber	Juristische Fakultät, Adenauerallee 24-42 53113 Bonn
Propst i.R. Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle
Propst i.R. Günther Kuhlmann	Schulenburgstraße 57 44803 Bochum
Professor Dr. Ingetraut Ludolph	Schwanenhaus, Holzhofgasse 8/10 01099 Dresden
Superintendent Wolfgang Schillhahn	Daimlerstraße 38 65197 Wiesbaden

# Nächst dem Predigtamt ist das Gebet das höchste Amt in der Christenheit

Martin Luther

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- D. Scaer: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes ...“  
M. Vaahtoranta: Triplex usus legis  
J. Schöne: Rechtfertigung und Gottesdienst  
S. Meier: „... Solche Helden, solche Waffen ...“

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

---

Jetzt auch im Internet: [www.lutherischebeitraege.de](http://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](mailto: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, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz

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

10. Jahrgang 2005 – ISSN 0949-880X

# Lutherische Beiträge

Nr. 3/2005

ISSN 0949-880X

10. Jahrgang

## Aufsätze:

D. Scaer:	„Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes...“	139
M. Vaahtoranta:	Islam in Deutschland – Wie sollten wir damit umgehen?	157
S. Meier:	„...solche Helden, solche Waffen...“ Gottes Engel und Johann Sebastian Bachs Kantaten zum Michaelisfest	167



## Inhalt

### Aufsätze:

D. Scaer:	„Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes...“	139
M. Vaahtoranta:	Islam in Deutschland – Wie sollten wir damit umgehen?	157
S. Meier:	„...solche Helden, solche Waffen...“ Gottes Engel und Johann Sebastian Bachs Kantaten zum Michaelisfest	167

### Umschau:

G. Kelter:	„Brimborium“ oder zukunftsweisende Positionierung?	179
J. Junker:	Aufseherregende Bischofsweihe	184

### Dokumentation:

W. O. Omwanza:	Festpredigt „Warum sind wir heute hier?“	186
----------------	--	-----

### Rezensionen:

A. Volkmar:	Achim Behrens, Verstehen des Glaubens	193
A. Wenz:	Oswald Bayer (Hg.), Johann Georg Hamann	197
W. Fenske:	Günter R. Schmidt, Christentumsdidaktik	200

## Zum Titelbild

*Der Sieg des Erzengels Michael über den Drachen (Offenbarung 12, 7-12) zum Michaelisfest und zum Artikel von Siegfried Meier, „... Solche Helden, solche Waffen ...“ (Seite 167 in dieser Nummer).*

*Quelle: Die Bibel in Bildern, 240 Darstellungen erfunden und auf Holz gezeichnet von Julius Schnorr von Carolsfeld, Dresden 1860; Verlag Lothar Borowsky, München, Seite 253.*

J.J.

David Scaer:

## „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes...“

### ↳ Ein Versuch über Johannes 6 ↵\*

Sicherlich wäre es schwierig, ein Thema theologischer Auslegung zu finden, zu dem es mehr Debatten unter bekennnistreuen Lutheranern gegeben hat als zu der Bedeutung des Ausdrucks „das Fleisch des Menschensohnes essen“ in Joh. 6,53. Auch die Diskussion in einschlägigen Fachkommentaren hat die Frage nicht entschieden. Nach einer Auslegungsrichtung bedeutet das Essen von Christi Fleisch das sakramentale Essen im heiligen Abendmahl. Nach anderer Auffassung, genannt die geistliche Sicht, wird „essen“ als Hinweis, an Christus zu glauben, verstanden. Nach Luther und den lutherischen Bekenntnissen schließen sich diese Auslegungen nicht gegenseitig aus, während das für Zwingli schon der Fall war.

Die erstgenannte sakramentale Sicht versteht diese Worte so, wie sie dastehen, wie wir ja auch den Satz „das ist mein Leib“ verstehen. Dieser sakramentalen Sicht gemäß bezieht sich der Text auf das wirkliche, mündliche Essen des Leibes Christi. Die Dogmatik bezeichnet das als *manducatio oralis*, und diese ist eine von drei Betrachtungsweisen des Herrenmahles, welche die Lutheraner von den Reformierten unterscheidet. (Die anderen beiden Positionen, die Lutheraner von Reformierten unterscheidet, bestehen darin daß Christus wahrhaft gegenwärtig ist unter Brot und Wein, und daß sein Leib und Blut auch von Ungläubigen empfangen wird, die *manducatio indignorum*.)<sup>1</sup> Die Lutheraner gründen ihre Lehre von der *manducatio oralis* auf Jesu Wort „Nehmt, eßt, das ist mein Leib“. Jedoch von dem Wort „werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes“ in Joh. 6 scheuen sie zurück, obwohl diese Worte die Sache selbst noch klarer definieren als die Einsetzungsworte. Aber genau darüber wird ja die Auseinandersetzung geführt.

Der frühe Luther hat in Joh. 6 wohl auch den sakramentalen Bezug gesehen, aber gewisse Faktoren führten ihn schließlich dazu, das Essen des Fleisches Christi als sich auf den Glauben beziehend zu verstehen. Obwohl Luther seine Position in Bezug auf Joh. 6 in seiner Auseinandersetzung mit Zwingli bezog, begegnete er dem Mißbrauch von Joh. 6 zuerst in der röm.-kath. Praxis der Kelchverweigerung für die Laien. Die römische Argumentation verlief in

\* Dieser Artikel ist ein Vortrag, den Prof. Dr. David Scaer (Fort Wayne, Indiana USA) auf der Freien Lutherischen Theologischen Konferenz in Klaipeda, Litauen, im August 2003 gehalten hat. Er wurde von Propst Wilhelm Torgerson ins Deutsche übersetzt.

1 Diese drei sind so etwas wie der Lackmestest zur Erkennung des genuin Lutherischen. Leider sind sie in letzter Zeit in allen Übereinkünften mit den Reformierten kompromittiert worden.

etwa so: Da Fleisch immer auch Blut enthält, kann man das Sakrament getrost unter *einerlei* Gestalt darreichen; das konsekrierte Brot enthält ja auch das Blut. Nun mag man diesem Argument physiologisch einiges abgewinnen können: Fleisch enthält in der Tat auch Blut. Und die biblische Argumentation scheint dem ja zuzustimmen. Ob zusammen genannt oder einzeln aufgeführt, „Fleisch“ und „Blut“ werden auf die gefallene Menschheit bezogen, wie zum Beispiel in diesen Stellen: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben“ (1. Kor. 15,50); oder „Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart“ (Mt. 16,17); sowie „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch“ (Joh. 3,6).

Diese Bedeutung ist aber auf Joh. 6 nicht anwendbar, wo die Bedeutung von „Fleisch“ verstanden werden muß im Kontext des Passamahles, in dessen Verlauf diese Worte gesprochen wurden (V. 4). Blut, das aus dem Leib oder aus dem Fleisch fließt, ist das Zeichen dafür, daß das Passalamm geschlachtet worden war und jetzt bereit ist für das Braten und Essen. An dieser Stelle ist die Parallele zur christlichen Eucharistie offenkundig. Christus selbst ist getötet worden und wurde so die sakramentale Speise der Kirche, die das neue Israel ist. Auch Paulus benutzt das Wort „Passa“ in Bezug auf die Eucharistie<sup>2</sup>; und die drei ersten Evangelisten berichten übereinstimmend, daß das Passamahl der Anlaß war für die Einsetzung des Abendmahls und des Todes Christi. So befindet sich Johannes mit diesem Argument in guter Gesellschaft anderer Quellen. Und während die ersten drei Evangelisten den Tod Christi in der Eucharistie auslegen, geht Johannes noch einen Schritt weiter und sieht diesen Tod als Erlösung für die Welt.<sup>3</sup>

Das römische Argument, das Blut sei ja im Fleisch vorhanden, diene denn wohl auch nur als Begründung für eine schon lange geübte kirchliche Praxis. Dazu dieser Hinweis: die Römische Kirche stellt den Bischöfen heutzutage für ihre Diözesen die Austeilung des Kelches frei. Die damaligen Auseinandersetzungen mit Rom hatten oft mit der kirchlichen Praxis zu tun; aber mit Zwingli handelte es sich oft um lehrmäßige Streitigkeiten, die dementsprechend ernster einzuschätzen waren. Der Züricher Reformator bestritt die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament und begründete genau das mit Joh. 6, insbesondere mit Jesu Schlußbemerkung: „Das Fleisch ist nichts nütze“ (6,63).

Um nun Zwingli keinen Vorteil einzuräumen, eliminierte Luther Joh. 6 aus der Diskussion um das Sakrament und gründete seine Position auf die Einsetzungsworte: „Das ist mein Leib“, insbesondere auf das lateinische *est*. Ein guter Schlachtenführer weiß, wann Verluste zu begrenzen sind und auf wel-

2 1. Kor. 5,7: „Darum feget den alten Sauerteig aus, auf daß ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ja ungesäuert seid. Denn auch wir haben ein Osterlamm (Urtext: Pascha), das ist Christus, für uns geopfert.“

3 Joh. 6,51: „Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.“

chem Schlachtfeld ein Sieg gewisser scheint.<sup>4</sup> Für Zwinglis Argument, daß der Leib und das Blut Christi nicht als physische Substanzen mit dem Munde verzehrt werden, war die Schlußbemerkung Jesu in Joh. 6,63 „das Fleisch ist nichts nütze“, von entscheidender Bedeutung. Nun stimmte Luther zwar mit Zwingli überein, daß das Reden vom Essen und Trinken in Joh. 6 den Griff des Glaubens nach dem Heil beschreibt, also die sogenannte geistliche Sichtweise.<sup>5</sup> Es gab aber nach Zwingli keinen realen, sondern nur einen geistlichen Empfang Christi im Abendmahl. In Luthers Anschauung jedoch ging es um wirkliches oder physisches Essen. Zwinglis Argument, das auf dem Spruch „das Fleisch ist nichts nütze“ gründete, schien Luther gar zu viel beweisen zu wollen. Wenn diese Worte als Beweis zuträfen, daß Christus physisch im Herrenmahl nicht anwesend sei, dann könnte man sie auch zur Leugnung der Inkarnation anwenden: „Das Wort ward Fleisch“ (1,14).<sup>6</sup>

Selten haben sich die Lutheraner im Umgang mit Joh. 6 als souverän erwiesen und – was wohl nicht weiter erstaunt – ihr Umgang mit dieser Rede Jesu ist oft zweideutig. *Sic et non*, sowohl als auch, beschreibt wohl korrekt ihren Zugang zu diesem Text: Ob Joh. 6 von der Eucharistie spricht oder nicht, das komme darauf an, welchen Zugang man zu diesem Text wählt. In andern Worten, ja, da ist die Rede von der Eucharistie, und nein, das ist nicht der Fall. Man entscheidet sich für beide Lösungen. Der selige Raymond Brown (im „Anchor Commentary“) hat die verschiedenen Argumente für und wider aufgeführt, ohne sich zu entscheiden, was denn nun die ursprüngliche Intention dieser Worte gewesen seien, als Jesus sie sprach oder als der Evangelist sie niederschrieb. An unserer theologischen Hochschule in St. Louis hat vor ca. 20

- 4 Selbst nachdem Luther sich die nicht-eucharistische Interpretation 1520 zu eigen gemacht hatte, gebrauchte er immer noch die Sprache von Joh. 6, wenn er das Herrenmahl als „Arznei der Unsterblichkeit“ bezeichnete. In seinem Traktat von 1527 gegen Zwingli, *Dies ist mein Leib*, benutzt Luther die Sprache von Joh. 6,63, wenn er zum Ausdruck bringt, daß der Leib Christi die gleiche unvergängliche Speise sei, „ob es nun eingeht durch den Mund oder das Herz, es ist derselbe Leib.“ Luther zeigte sich ähnlich inkonsequent, indem er aus dem Jakobusbrief zitierte, obwohl er ihn aus dem Kanon gestrichen wissen wollte. Wie schon erwähnt, der letzte Vers von Luthers Osterchoral, „Christ lag in Todesbanden“, entspringt direkt aus Joh. 6, wenn gleich man sagen kann, daß er diese Worte relativ früh verfaßt hat. In irgendeiner Art und Weise sah sich der Reformator in der damaligen Situation dazu veranlaßt, von seiner üblichen Vorgehensweise abzuweichen, weil er damit einem höheren Zweck dienen wollte. Und ohne Frage war dieser höhere Zweck in der damaligen eucharistischen Debatte das Beharren auf dem physischen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi im Sakrament. Das war für Luther umso bedeutsamer, da Zwingli prahlte, er würde mit Joh. 6,63 Luther den Hals brechen.
- 5 „...daß auch das Sakrament des Altars sei ein Sakrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi, und die geistliche Nießung desselbigen Leibes und Blutes einem jeglichen Christen vornehmlich vonnöten“ (Marburger Artikel Nr. 14).
- 6 Obwohl Luther den nicht-sakramentalen Zugang zu Johannes wählte, war doch seine sonstige Exegese biblischer Texte grundlegend sakramental. Sein nicht-sakramentaler Zugang zu Johannes ist eher untypisch für den Reformator. Zeugnisse dafür sind seine Genesis-Vorlesung, die er im letzten Lebensjahrzehnt hielt (1535-1545). Genesis war nicht einmal eine neutestamentliche Schrift, doch Luther fand überall sakramentale Hinweise. Man kann durchaus argumentieren, daß unter anderen Gegebenheiten Luther anders mit Joh. 6 umgegangen wäre.

Jahren ein Pfarrer – bis heute ein geschätzter Theologe in konservativen Kreisen – sich so geäußert: Er stimme mit Luthers geistlicher Exegese überein, aber er behalte sich das Recht vor, über Joh. 6 sakramental zu predigen. Was die Linke genommen hat, das hat die Rechte wieder zurückgegeben. Wie viele unserer Pfarrer predigen über die Eucharistie aufgrund von Joh. 6, obwohl sie behaupten, daß weder Jesus, noch der Evangelist, noch der Heilige Geist solch eine Auslegung intendierten! Einfach erstaunlich! Wenn ein Prediger in Joh. 6 etwas findet, was weder Jesus, noch der Evangelist, noch der Heilige Geist intendierten, dann müssen wir allerdings die Frage stellen, ob dieser Prediger nicht auch in anderen Abschnitten der Schrift etwas findet, was so von den Autoren nie intendiert war. Soviel zum *sola scriptura*! Wieder ein anderer Zugang geht zwar von der eucharistischen Bedeutung von Joh. 6 aus, setzt sich aber nicht intensiv mit dem eigentlichen Text auseinander.<sup>7</sup> Damit bleibt dem Leser kaum mehr als die Meinung des Schreibers, ohne die Beweise und Argumente, die seinen Befund stützen. Und schließlich ein weiterer Zugang, nennen wir ihn den historischen: da werden lutherische Choräle und Andachtstexte zitiert, in denen Joh. 6 eucharistisch verstanden wird; aber eine textliche Untersuchung der Rede Jesu findet nicht statt. Im Widerspruch zu der beinahe schon kirchenoffiziellen nicht-eucharistischen Auslegung von Joh. 6 nutzen Lutheraner die Sprache von Joh. 6 in ihren Predigten, Chorälen und Andachten, um ihr charakteristisch lutherisches Verständnis des heiligen Abendmahls zu unterstreichen. Da bräuchte ich nur auf einige markante alte lutherische Abendmahlslieder verweisen. Nun mag es bei Dichtern angehen, historische Schwierigkeiten einfach zu ignorieren und in einer Art mystischer Vision zu den göttlichen Geheimnissen des Wortes Gottes durchzublicken; uns aber, die wir uns den biblischen Texten historisch belastet und mit dem Meißel der Gelehrsamkeit nähern, bleiben sie jedoch oft verschlossen.<sup>8</sup>

Einem Teil des Problems, die sakramentale Intention von Joh. 6 zu erkennen, stehen wir schon in Luthers Kleinem Katechismus gegenüber. Seine Diskussion über das Altarsakrament beginnt mit einem Kompositum der Einsetzungsworte: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesus Christus, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christus selbst

7 John R. Stephenson, *The Lord's Supper*, in der Reihe „Confessional Lutheran Dogmatics“ XII; ed. John R. Stephenson (Saint Louis: The Luther Academy, 2003), S. 39–40.

8 Vor einigen Jahren predigte ein jetzt verstorbener Kollege und lebenslanger Gegner der eucharistischen Auslegung von Joh. 6 über diesen Text. Als Professor war er ein hervorragender Grammatiker, aber seine Auslegung war existenzialistisch ausgerichtet. Seine exegetischen Prinzipien verhinderten, in Joh. 6 irgendwelche eucharistischen Hinweise zu erkennen, aber seine Treue zum Wortlaut des Textes führten ihn genau in die entgegengesetzte Richtung. Bei seiner Predigt über diese strittige Perikope wurde er vom Textfluß mitgerissen und er geriet in eine extemporierte eucharistische Interpretation. Und nicht nur er steht vor diesem Dilemma. Obwohl Luther jeglichen sakramentalen Anklang in Kapitel 6 der Auslegung des Vierten Evangeliums bestritt, so hat er doch einen wunderschönen Osterchoral verfaßt, dem klar ein eucharistisches Verständnis von Joh. 6 zugrunde liegt. Auch die Abendmahlsandachten von Johann Gerhard stehen in scharfem Gegensatz zu seiner formellen Exegese.

eingesetzt.“ Danach folgt die Frage: „Wo steht das geschrieben?“ Und die Antwort: „So schreiben die heiligen Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und St. Paulus...“ Johannes fehlt! Und natürlich fragen wir, warum? Zum grundlegenden christlichen Wissen gehört, daß es vier Evangelisten gibt und nicht nur drei.

Nun, der Kleine Katechismus folgt der alten Vorgehensweise in der Dogmatik, die Lehren der Kirche aus offiziell anerkannten Versen, den *sedes doctrinae*, in den ersten drei Evangelien und aus den Schriften des Apostel Paulus zu begründen. Jedem Versuch, eucharistische Themen anderswo als in den Einsetzungsworten zu entdecken, begegnete man mit Ungläubigkeit und oft auch mit Spott. Aber wenn man die eucharistischen Hinweise bei Johannes einfach übergeht, dann steht man eigentlich vor noch größeren Problemen. In der Konkordienformel finden wir die Artikel über Christus und über das Herrenmahl Seite an Seite und der eine hängt von dem anderen ab. Die falschen Ansichten der Sakramentierer über das Herrenmahl sind nämlich gleicher Art wie ihre falschen Ansichten über Christus. Das falsche Verständnis des einen führt zu einem falschen Verständnis des anderen, wie bei den Reformierten zu sehen ist. Das führt zu der Frage, wie denn Johannes, mit der tiefstinnigsten Christologie des Neuen Testaments, es versäumt haben sollte, eine ebenso tief sinnige eucharistische Theologie darzulegen oder sie auch nur zu erwähnen. Dann besteht auch noch die Korrelation zwischen Taufe und Herrenmahl, immerhin kirchliche Riten mit dem Sonderstatus von Sakramenten. Wie kann es angehen, daß ausgerechnet der Evangelist, der uns in der Geschichte von Nikodemus (3,1-36) die ausführlichste Darlegung der Taufe, auf die wir heute am meisten verweisen, bietet daß der die Eucharistie nicht erwähnt haben soll? Da scheint mir etwas ernstlich unstimmig zu sein in der Annahme, daß Johannes nichts über die Eucharistie zu sagen habe.

Nicht nur die Verbindung der Eucharistie mit der Inkarnation und der Taufe berechtigt uns zu der Annahme, daß Johannes etwas zum Thema Eucharistie zu sagen hat, sondern auch der Ursprung der neutestamentlichen Dokumente. Wir alle stimmen überein, daß die Bibel inspiriert ist, doch wie und wo diese Inspiration stattfand, ist entscheidend für die Auslegung der Schrift. Wenn man die Inspiration definiert als eine isolierte, private Handlung des Heiligen Geistes, an dem biblischen Schreiber insgeheim vollzogen, dann könnten einige dieser biblischen Dokumente in der Tat jeglichen eucharistischen Bezug vermissen lassen. Wenn diese Dokumente jedoch ihren Ursprung innerhalb des eucharistischen Gottesdienstvollzuges hatten, in welchem sie zur Verlesung bestimmt waren, dann können eucharistische Hinweise schon aus diesem Grunde erwartet werden.

Hier geht es nicht um Spekulation. Eine frühkirchliche Tradition berichtet, daß Markus sein Evangelium verfaßte aufgrund der von ihm während der Predigten des Petrus erstellten Notizen. Sicherlich ist es sehr bewegend gewesen für die römische Gemeinde, der Verkündigung des unmittelbar vor dem Marty-

rium stehenden ersten Jüngers des Herrn zu lauschen. Aber das Altarsakrament war die sie alle verbindende Wirklichkeit, um deretwillen sich die Gemeinde Sonntag für Sonntag versammelte. In seinem Buch *The Ongoing Feast* hat Arthur A. Just auf solche eucharistischen Themen im Lukasevangelium hingewiesen. Und in meinem Buch *Sermon on the Mount: The Church's First Statement of Gospel* habe ich mich auch damit auseinandergesetzt. Ich habe zu beweisen versucht, daß die Vierte Bitte des Vaterunsers, „Unser tägliches Brot gib uns heute“, mit Sicherheit einen eucharistischen Bezug hat. In dem Werk *Jesus' Discourses in Matthew: Catechesis and Theology* – habe ich auf eucharistische Themen an vielen Stellen des Matthäusevangeliums hingewiesen, insbesondere in den Speisungen der 5000 und der 4000. Es ist nun meine Aufgabe, darzulegen, daß mit einiger Berechtigung das Johannesevangelium, und nicht nur sein sechstes Kapitel, zu diesem eucharistischen Gesamtkomplex gezählt werden muß. Zunächst einmal aber bin ich so vermessen und behaupte von vornherein, noch bevor wir den Beweis aus Joh. 6 erheben, daß der Vierte Evangelist eine Lehre vom Herrenmahl darlegt, und daß diese noch dazu sehr profund ist. Ich nehme also Abstand von der Ansicht, daß unsere Lehre vom Herrenmahl zunächst aus den klassischen *sedes doctrinae* erhoben werden muß, bevor es uns erlaubt wäre, Johannes in die Diskussion einzuführen. Solch ein Zugang, so typisch er für die lutherische Dogmatik ist, scheint mir herabwürdigend gegen den Evangelisten, den Heiligen Geist und gegen Christus selbst zu sein.

Die ersten drei Evangelien beschreiben die Dinge aus dem gleichen Blickwinkel; sie werden daher die synoptischen Evangelien genannt. Im Vergleich dazu ist sowohl der Stil wie auch die Methode der Darlegung bei Johannes einzigartig, um nicht zu sagen, beinahe unorthodox. Das sollte uns jedoch nicht davon abhalten anzuerkennen, daß Johannes gleiche Themen anders behandelt als die synoptischen Evangelien, gerade auch sakramentale Themen. Unfair wäre es und geradezu zerstörerisch für das Genie des Johannes, wenn man ihm das Konzept und Vokabular der anderen Evangelien als Maßstab überstülpen würde, und aus diesem Grunde schlußfolgerte, daß er sich nicht mit der Eucharistie befaßt hat. Genau das aber ist immer wieder gemacht worden.

In Joh. 6 kommen die Lehren von der Inkarnation, der Versöhnung, der Vergebung und der Auferstehung zusammen und werden quasi mit einem eucharistischen Band umgeben. Vielleicht der überzeugendste, wohl auch der am meisten übergangene Beweis dafür, daß Joh. 6 eucharistischer Art ist, ist der Vergleich zwischen den Einsetzungsworten in den synoptischen Evangelien und Johannes. Bei Matthäus nennt Jesus das Brot seinen Leib: „Das ist mein Leib“ (26,26). Bei Johannes ist das in umgekehrter Reihenfolge; Jesus nennt sich das Brot: „Ich bin das Brot des Lebens“ (6,48). Wenn Jesus auf seinen Leib verweist, dann meint er damit nicht einen Leib getrennt von seiner Gottheit oder seiner Seele; sondern vielmehr meint er sich als Gott und Mensch, Leib und Seele. Sein Leib ist das göttliche „Ich“. Mit dem Blut zusammen bedeutet sein

Leib das Opfer Jesu vor Gott für die Sünden. Die Umkehrung von Subjektnomina und Prädikatnomina hat natürliche auch logische Konsequenzen. In diesem Fall sind „das ist mein Leib“ in den synoptischen Evangelien und das johanneische „ich bin das Brot“ aufeinander bezogene Informationen für eine umfassende eucharistische Theologie. Fast ist es, als ob die ersten drei Evangelisten und Johannes sich gegenseitig kommentieren.<sup>9</sup>

Nun wollen wir die Einwände gegen das eucharistische Verständnis von Joh. 6 betrachten.

Bei Joh. 6,54 heißt es: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben.“ Für manche bedeutet dies, daß der Empfang des Herrenmahles für das ewige Heil so nötig ist wie der Glaube.<sup>10</sup> Da aber allein der Glaube Voraussetzung für das Heil ist, betrachtete man die eucharistische Auslegung als unmöglich. Erachtet man die Eucharistie als absolut notwendig, so würde das mit dem Grundprinzip der Rechtfertigung kollidieren. Die Reformierten lehnen die Heilsnotwendigkeit der Taufe ab, um die besondere Rolle des Glaubens zu betonen. Doch der Glaube und die Sakramente sind die jeweils unterschiedlichen Seiten einer Münze und sollten nicht als Rivalen angesehen werden.<sup>11</sup> Dann ist noch auf den Unterschied zwischen den Ausdrücken *notwendig* und *absolut notwendig* zu verweisen, aus dem sich eine der unergiebigsten dogmatischen Diskussionen ergeben hat. Eine solche Unterscheidung gehört wohl eher in die pastorale Praxis und sollte aus der eigentlichen Theologie herausgehalten werden, gerade auch weil ein theologisches Gedankensystem der ihm eigenen Ordnung folgt. Der Evangeliumsreduktionismus verweist nur auf die im Evangelium enthaltene Rechtfertigung durch den Glauben als einzig notwendiger Hauptlehre. Das führte zu einem lehrmäßigen *Minima-*

9 Die Auslegung von Andreas Karlstadt – die nicht einmal Zwingli akzeptierte – war, daß bei den Worten „das ist mein Leib“ Jesus auf sich selbst deutete und nicht auf das konsekrierte Brot. Das ist ohne jede Beweiskraft im Lichte von Joh. 6, wo Jesus sich selbst als das Brot vom Himmel und das rechte Lebensbrot bezeichnet.

10 Aufgrund dieser Bibelstelle empfangen Kinder in den byzantinischen Kirchen die Kommunion, ein Brauch, den Luther nicht kannte, da er im Westen lange vor der Reformation aufgegeben worden war. Aber er hat ihn auch nicht verurteilt. Siehe dazu Hermann Sasse, *This is my Body* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1959) S. 179-180.

11 Es war Zwingli und nicht Luther, der in einem physischen Verständnis der Sakramente einen Gegensatz zum Glauben als einziger Notwendigkeit für das Heil sah. Leider sind auch Lutheraner nicht davor gefeit gewesen, diesem zwinglianischem Grundsatz eine Art lutherischen Anstrich zu geben. Wenn man den Glauben gegen die Eucharistie ausspielt, dann wird aus dem Glauben eine Art Sache, eine eigenständige Substanz, die dem Sakrament den Vorrang im christlichen Leben streitig machen will. Eine sakramentale Auslegung von Joh. 6 – so wird argumentiert – würde dem Hauptartikel von der Rechtfertigung in CA IV widersprechen, demzufolge der Glaube allein heilsnotwendig ist. Der Glaube jedoch hat kein Leben aus sich selbst, sondern er lebt von dem, was ihm Christus im Sakrament schenkt. Die Eucharistie verdrängt also nicht die Funktion des Glaubens innerhalb des Heilsplans, sondern gibt dem Glauben eine Substanz. Die Rolle des Glaubens im Johannesevangelium streitet nun wirklich nicht gegen die eucharistische Auslegung, sondern sie erfordert sie geradezu. Ein Argument des Entweder-Oder – man hat sich zu entscheiden zwischen Glaube oder Christi Leib und Blut – ist gänzlich zwinglianisch.

*lismus*. Fragen nach der absoluten Notwendigkeit sollten der Bibelauslegung nicht übergestülpt werden, insbesondere weil Jesus uns *alles* zu halten befohlen hat, was er lehrte. Wenn wir nun gezwungen wären, zwischen Glaube und Eucharistie als heilsnotwendig zu wählen, warum wäre uns dann nicht aufgegeben, nach Joh. 3,5 zwischen Glaube und Taufe zu wählen? „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“ Während die traditionelle lutherische Exegese eine eucharistische Auslegung von Joh. 6 nicht für tragbar hält, hält sie dagegen die Auslegung von Joh. 3, wonach die Taufe heilsnotwendig ist, für tragbar. Die Inkonsequenz eines solchen Zugangs und seines Resultates ist offenkundig. Für die Reformierten dagegen fehlt sowohl in Joh. 3 wie auch in Joh. 6 jeder sakramentale Bezug; sie sind da also ganz konsequent. Die lutherische Theologie ist es nicht. Sie steht in ihrer Auslegung von Joh. 6 weithin unter Zwinglis Einfluß.<sup>12</sup> Er gab den Ton an für die reformierten Bibelausleger, und die wiederum haben auch lutherische Gelehrte beeinflusst. Da ist z. B. Leon Morris, dessen Johanneskommentar auch von konservativen lutherischen Lehrern regelmäßig benutzt wird. Er ist der Auffassung, daß eine eucharistische Auslegung eine Verdammung derjenigen erfordern würde, die das Sakrament nicht empfangen haben. Und für Morris steht auch fest, daß die auf die Taufe sich beziehende Auslegung von Joh. 3,5: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und dem Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen,“ die Taufe absolut notwendig machen würde und von daher eine solche Auslegung nicht statthaft ist. Darum kann sich das nicht auf die Taufe beziehen. So manche lutherischen Theologen sind sich der Tatsache nicht bewußt, daß ihre Interpretation von Joh. 3 und 6 sehr inkonsequent sind. Ich zögere danach zu fragen, ob das aus bewußter und oder nur vorgeblicher Unkenntnis geschieht.

Ein weiteres Argument gegen die eucharistische Auslegung behauptet, daß damit der Lehre von der Taufe als dem grundlegenden Sakrament der Kirche Schaden zugefügt würde.<sup>13</sup> Damit wäre dann aber des Guten zuviel bewiesen. Nimmt man das ernst, dann sollten wir vielleicht ganz und gar von der Eucharistie lassen, damit wir die Taufe noch höher achten können. Oder wir sollten gar von der Taufe zugunsten der Predigt lassen. Beides ist unvergleichlich töricht, denn dieses Argument berücksichtigt nicht das einzigartige Wesen, die Charaktereigenschaften, die Funktionen und den Zweck von Predigt, Taufe und Herrenmahl.

12 W.P. *Stephens* macht die folgende Bemerkung über Zwinglis Auslegung von Joh. 6,29: „Das Werk, durch welches wir Nahrung bekommen, ist der Glaube an Christus und nicht das leibliche Essen des Leibes. Sonst gäbe es ja zwei Wege zum Heil.“ *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, S. 169.

13 Es wird argumentiert, daß der eucharistischen Interpretation zufolge Kinder zur Kommunion zugelassen werden müßten. Für Luther und die Lutheraner ist das Zulassungsalter jedoch keine Sache der Lehre, sondern der Praxis, und die Kirchengemeinschaft kann niemals davon abhängig gemacht werden, was eine Kirche diesbezüglich praktiziert.

Ein weiterer Einwand gegen die eucharistische Lesart von Joh. 6 zwingt den Worten Jesu ein dogmatisches Argument auf, die *analogia fidei*. Es verläuft folgendermaßen: Da nur die Gläubigen das Herrenmahl empfangen dürfen, kann Joh. 6 nicht sakramental gemeint sein, so das dogmatische Argument (theologoumenon), weil diese Worte sich an Ungläubige richten. Letzteres aber ist nur eine Vermutung, zumal bei diesem Argument übersehen wird, daß sowohl die Jünger wie auch die anonyme Menge je auf ihre Weise ungläubig sind (6,60). Die Frage Jesu an Philippus über den für die Menge bestimmten Brotkauf sollte dessen Glauben prüfen. Und es kam dann eben nicht die Glaubensantwort, daß von Jesus solches Brot zu erwarten ist; vielmehr kam die ungläubige Antwort, daß selbst wenn Geld vorhanden wäre, so doch kein Geschäft für einen solchen Kauf in der Nähe sei. In ähnlicher Weise glaubt auch Andreas nicht, daß die Fische und Brote des Knaben für die Speisung einer solchen Menge ausreichen (6,5-9). In Joh. 6 wird nicht nur der Unglaube evident, daß Jesus solche Speise geben kann, sondern auch der Unglaube an die Inkarnation. In dieser Hinsicht ist das nicht nur ein Fehler ungläubiger Juden; auch Jesu eigene Jünger erkennen nicht die Implikation davon, wer Jesus nach eigenem Bekunden ist. Keiner sieht in Jesus wirklich den Sohn Gottes. Nach Jesu Einladung, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, murren die Ungläubigen gegen ihn und verspotten ihn als Josephs und nicht als Gottes Sohn.<sup>14</sup> In der Weigerung, Jesu Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, tritt eine Leugnung der Inkarnation zu Tage. Und einige der bisherigen Jünger verlassen Jesus (6,66). Die Menge glaubt nicht an Jesus, und die Jünger sehen jetzt ein, daß die vermehrten Brote nur ein vorläufiger Schatten des wahren Brotes Jesus sind. Am Schluß dieser Rede bekennt Petrus, daß Jesu Worte im Wortsinn zu nehmen sind und zur Erlangung des ewigen Lebens geglaubt werden sollen. Petrus glaubt, doch ohne völlig zu verstehen.

Wenn nun aber das Essen in Joh. 6 sich auf den Glauben bezieht – und das ist Zwinglis Argument<sup>15</sup> – warum richtet es sich dann an jene, die schon an Jesus glaubten? Die geistliche, nicht-sakramentale Lesart von Joh. 6 zwingt uns ja beinahe, den Glauben als ein Gnadenmittel zu verstehen. Wenn die Forderung, Christi Leib und Blut zu essen und zu trinken, eine Einladung ist, dadurch an einer umfassenderen Wirklichkeit teilzuhaben, als was sie bisher durch den Glauben an das Evangelium erlebt hatten – und davon bin ich überzeugt – dann ist die eucharistische Auslegung gewiß nicht nur möglich, sondern sie ist alle-

14 Joh. 6,41-43: „Da murrten die Juden über ihn, weil er sagte: Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist, und sprachen: Ist dieser nicht Jesus, Josephs Sohn, des Vater und Mutter wir kennen? Wie spricht er denn: Ich bin vom Himmel gekommen? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Murret nicht untereinander.“

15 Zwinglis Position lautet: Christus spricht hier nicht vom Sakrament, sondern er predigt das Evangelium unter der Metapher vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes. Siehe dazu W.P. Stephens, *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, S. 174.

mal wahrscheinlicher im Lichte solcher eucharistischen Sprache wie „essen“, „trinken“, „Blut“ und auch „Fleisch“.<sup>16</sup>

Ein weiteres Argument gegen die eucharistische Auslegung von Joh. 6 impliziert, daß dann ja auch am Abendmahl teilnehmende Ungläubige das ewige Leben empfangen würden, was aber der paulinischen Ansicht widerspräche, daß einige Abendmahlsteilnehmer das Sakrament zu ihrem Gericht empfangen. Das ist aber ein zutiefst fehlerbehaftetes Argument. Denn Paulus spricht hier von der zeitlichen Strafe der Krankheit oder vom Sterben der Gläubigen, die achtlos das Sakrament empfangen (1. Kor. 11,29f). Er redet hier nicht von der ewigen Verdammnis der Ungläubigen, die ja sowieso nicht zugelassen waren.

Leon Morris argumentiert nun, daß das Vokabular von Joh. 6 nicht dem eucharistischen Vokabular der anderen neutestamentlichen Stellen vom Herrenmahl entspricht.<sup>17</sup> Er verweist darauf, daß „im Neuen Testament Fleisch nicht das allgemein übliche Wort für die Eucharistie ist“.<sup>18</sup> Nun ist Morris dafür bekannt, daß er manch neue Sicht auf biblische Sachverhalte eröffnet hat, aber er kann seiner reformierten Neigung nicht ganz entfliehen. Um Morris zu antworten und all denen, die sich seiner Argumente bedienen: „Leib“ in den synoptischen Evangelien und „Fleisch“ bei Johannes geben beide das hebräische und das aramäische *basar* wieder. Die anderen Ausdrücke wie „essen“, „Brot“, „trinken“ und „Blut“ sind sowohl den synoptischen Evangelien wie auch Johannes und Paulus gemeinsam. Und bei allen fünf herrscht Übereinstimmung darüber, was mit dem Mund verzehrt wird, das ist Ursache des Heils.<sup>19</sup>

Die Aussage des Johannes: „Das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt“ (6,51), gleicht nicht nur zufällig dem Wort des Lukas: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“ (22,19). Das Blut, das als Opfer für viele vergossen wird, so Matthäus (26,28), entspricht bei Johannes dem Brot, das als Christi Fleisch gegeben wird für das Leben der Welt (6,51). Matthäus lokalisiert die Heilsursache im Blut Christi; für Johannes liegt das Heil im Essen des Fleisches Christi; und Paulus und Lukas schreiben sowohl dem Leib wie dem Blut Heilskraft zu. Schon hingewiesen habe ich auf die Aussage des Matthäus, daß Christi Blut eine Versöhnung ist für „viele“, d. h. für die versammelte Gemeinde. Johannes erweitert den Bezug der Versöhnung auf die Welt, was durchaus zu seinem „universalistischen“ Thema paßt.<sup>20</sup> Paulus und Lukas personalisieren das Werk Christi und

16 Zwingli lehnt die Anschauung ab, nach der Christus zu glauben einlädt, das eucharistische Brot sei sein Leib, denn das würde einen weiteren Weg zum Heil eröffnen. Siehe W.P. Stephens, S. 173.

17 Was das einschlägige Vokabular betrifft, siehe James Voelz „The Discourse on the Bread of Life in John 6: Is it Eucharistic?“, in Concordia Journal 15/1 (Januar 1989), S. 31f.

18 Leon Morris, John, S. 376 – 377.

19 Voelz schreibt dazu: „Darum hat die Rede diesen Wortlaut, daß die Worte die christlichen Hörer veranlassen, über das mündliche Essen des Altarsakramentes nachzusinnen, ... gleichzeitig weisen sie über das mündliche Essen hinaus auf das geistliche Essen ...“

sagen, sein Leib und Blut ist „für euch“, für die einzelnen Empfänger. Auch darin stimmt Joh. 6 mit den synoptischen Evangelien und Paulus überein, daß das, was in der Eucharistie verzehrt wird, heilsursächlich ist.

Ein weiteres, gern vorgetragenes exegetisches Argument gegen die eucharistische Interpretation lautet, das Sakrament sei zu diesem Zeitpunkt „noch gar nicht eingesetzt gewesen“.<sup>21</sup> Dieser Einwand amüsiert mich ebenso wie er mich erstaunt. Jesus, wie auch die alttestamentlichen Propheten, haben wiederholt Ereignisse erklärt noch bevor sie stattfanden. Denn nichts geschieht plötzlich als Überraschung, ob das nun die Sintflut ist, die Zerstörung von Sodom, der Fall Jerusalems oder die Kreuzigung Christi und seine Auferstehung. Diese Ereignisse sind nicht nur vorhergesagt worden, sondern sie wurden schon im Vorfeld und auch nachträglich erläutert. Aus welchem Grunde sollte es bei Taufe und Eucharistie eine Ausnahme geben? Selbst reformierte Gelehrte geben zu, daß Jesus auch vor der Einsetzung Anweisungen bezüglich der Eucharistie erteilte. Ob das auch mancher lutherische Theologe konzedieren würde, da bin ich mir nicht gewiß.

Unentbehrlich für das Argument, daß Jesus das Sakrament noch nicht eingesetzt hatte und sich also auch nicht darauf bezogen habe, ist die Annahme, daß der Erzählstoff in den Evangelien chronologisch aufgeführt wird. Beispiele dafür sind jene englischsprachigen Bibeln, die sehr bequem und nahezu immer falsch die Worte und Taten Jesu datieren. Dieser Zugang ist nicht nur falsch, sondern für die Auslegung der Evangelien geradezu zerstörerisch. Sie sind eben keine Tagebücher! Sie sind auslegende, theologische und nach der Auferstehung verfaßte Kommentare darüber, was Jesus sagte und tat (Joh. 2,22;

---

20 Was das Vokabular angeht, so ist festzustellen, daß Johannes auf ihm eigene Weise nicht nur das Wort „Fleisch“ anstelle von „Leib“ benutzt, sondern daß er auch „Wasser“ anstelle von „Taufe“ setzt, wie in Joh. 3. Paulus und alle Evangelisten, einschließlich Johannes, gebrauchen „Fleisch“ sonst als die völlig negative Beschreibung der menschlichen Opposition gegen Gott. „Fleisch und Blut“ verstehen nichts von den Dingen Gottes und können sein Reich nicht erben. Johannes dagegen hebt das Wort „Fleisch“ auf eine neue Ebene, da ja zur Erlösung des Menschen das ewige Gotteswort selbst Fleisch angenommen hat. Das Fleisch, das der Sohn Gottes angenommen hat, steht nicht mehr im Widerstreit zu Gott, sondern gibt der Welt das Leben. Wenn jemand ewig leben will, dann muß er das Fleisch essen, das durch die Menschwerdung Leben schenkt. Dieses Fleisch, und nicht das Manna, ist das rechte Himmelsbrot. „Das Fleisch ist nichts nütze“ (6,63) hebt weder die Inkarnation auf noch die lebensspendende Eigenschaft des Fleisches Christi in der Eucharistie; vielmehr verweist das Wort auf jene, die das Essen des lebensspendenden himmlischen Brotes ablehnen. Sie sind noch „im Fleisch“, da sie nicht erkennen, daß Gott selbst in Jesu Fleisch verborgen ist. Daher formuliert der Satz des Credo, „incarnatus est de Spiritu Sancto“, von Anfang an den eucharistischen Glauben, daß Jesu Fleisch das lebensspendende Brot des Sakramentes ist. Johannes bleibt bei seiner ursprünglichen Deutung, daß Fleisch an und für sich etwas sündhaftes darstellt, aber in Christus hat „Fleisch“ Anteil an Gottes Herrlichkeit. Das heißt: Das Fleisch ist überaus nütze, so wie Luther das schon andeutet: „... so ist's gewißlich, daß auch hier Joh. 6,63: „Fleisch ist kein nütze“, nicht kann von Christi Leib verstanden werden.“ Walch<sup>2</sup>, Band XX, Sp. 840.

21 Luther machte auch von diesem Argument Gebrauch (siehe LW AE 36,19). Dieser Ansicht widersprechend, siehe James Voelz.

12,16; 21,25). Jeder der vier Evangelisten, nicht nur Johannes, verfaßte sein Evangelium nach und im Lichte der Auferstehung, mitten in der real vorherrschenden kirchlichen Lebenswirklichkeit, in der die Autoren sich befanden. Mit der Ausnahme der Geburts-, der Todes- und der Auferstehungserzählungen, welche die Evangelien eröffnen und beschließen, sind sie theologisch und thematisch geordnet. Die Themen in den Evangelien stehen in einer thematisch aufsteigenden Ordnung, deren Höhepunkt die Taufe und die Eucharistie darstellen. Durch diese haben die Gläubigen Anteil an den Mysterien von Jesu Tod und Auferstehung. Das hat mit einer Chronologie gar nichts zu tun! Darum behandeln wir diese Sache.

Ein chronologischer Zugang zu den Evangelien, auf dem die Gründe gegen eine eucharistische Auslegung von Joh. 6 basieren, erweist sich als völlig ungeeignet. So berichtet z.B. der Evangelist Matthäus vom Verrat Jesu durch Judas, obwohl der in seiner Erzählung noch gar nicht stattgefunden hat (10,4)! Sowohl Markus (3,19) wie auch Lukas (6,16) bezeichnen Judas als Verräter zu einem noch früheren Zeitpunkt in ihren Evangelien. An anderer Stelle sagt Jesus den Christen voraus, daß sie verfolgt werden (Mt. 5,10-12) und daß sie ihr Kreuz werden auf sich nehmen müssen (Mt. 10,38). Wenn man diese Schreckensworte nicht im Lichte von Christi Leiden versteht – das ja erst am Ende der Evangelien offenbart wird – so könnte man leicht meinen, daß das Leiden in sich selbst einen Wert hat. Schließlich trägt ein jeder von uns sein Kreuz. Auch die Worte des Vaterunser: „Und vergib uns unsere Schuld“, stehen bei Matthäus zehn Kapitel vor dem Hinweis auf Jesu Tod, und vierzehn Kapitel vor der Erläuterung seiner Bedeutung als Sühnetod. Sollen wir in der Tat glauben, daß Gottes Vergebung nach dem Vaterunser oder unser gegenseitiges Vergeben nichts mit Jesu Versöhnung und Tod zu tun hat? (Sie haben nun wirklich alles damit zu tun.) Ohne seine Begründung in Christi Tod sinkt das Vaterunser auf die Ebene von Moralismen herab, nach denen gegenseitiges Vergeben schlicht eine gute Verhaltensweise ist. Diese Art von ethischem Verhalten dürfte dann allerdings auch von Ungläubigen erwartet und an ihnen bewundert werden.

Schon zuvor hatte Johannes offenkundige Hinweise darauf gegeben, daß diejenigen, die sein Evangelium hörten, mit den abschließenden Ereignissen des Lebens Jesu vertraut waren (2,22; 6,70f). Das trifft sowohl auf Christi Tod und Auferstehung zu wie auf die Taufe und die Eucharistie. Die Evangelien sind nicht missionarische Dokumente mit dem Ziel der Bekehrung, sondern katechetische Dokumente, die den Glauben vertiefen sollen. Johannes hat in aller Offenheit getauft, so daß diese Praxis unter den Christen auch außerhalb der Kirche nicht unbekannt war. Frühkirchlicher Brauch machte es erforderlich, daß die Ungetauften vor der Eucharistie hinausgeführt wurden, aber die Tatsache dieses heiligen Mahles war ihnen deswegen nicht unbekannt. Das Argument, Joh. 6 sei deshalb nicht eucharistisch, weil das Herrenmahl noch nicht

eingesetzt war, zeigt auf, daß wir über das Wesen und das Ziel der Evangelien verstärkt nachzudenken haben.<sup>22</sup>

Wie ich schon sagte, verhalten sich die Reformierten konsequent, indem sie alle Bezüge auf die Sakramente in Joh. 3 und 6 bestreiten. Die Lutheraner nehmen da eine sehr selbstgefällige Inkonsequenz für sich in Anspruch, wenn sie ausnahmsweise in Joh. 3 die Taufnotwendigkeit bejahen,<sup>23</sup> solche Ausnahme bei Joh. 6 aber nicht zulassen.<sup>24</sup> Nun gibt es aber eine Lösung in Bezug auf das Dilemma der absoluten Notwendigkeit der Sakramente im Johannesevangelium. Der Evangelienprolog des Johannes sagt, daß Jesus, von Anfang bei Gott und selber Schöpfer der Welt, das Licht ist, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen (1,9). Ohne jede Ausnahme! Eigentlich ein wunderschöner, absoluter Universalismus – ein jeder wird gerettet – wenn da nicht das nahezu totale Ergriffensein der Menschen durch die Sünde wäre. Vom universellen Heil bleibt da nur noch ein letzter Rest. Jesus wird nicht nur von der durch ihn geschaffenen Welt abgelehnt, sondern auch von den Menschen, die er sich zum Eigentum erwählte (1,11). Das ist doppelt verhängnisvoll. Gottes Gericht über den Unglauben aber hebt seine ursprüngliche Intention, jeden zu erleuchten, der in die Welt kommt, nicht auf. Obschon die Gläubigen uns wie ein letzter Rest erscheinen, so ist dieser Rest doch für Gott jene Welt, die er erschafft, rettet und heiligt. Die in Unglauben leben und darin sterben, werden in diese Heilsvision nicht einbezogen. Mit dem Leben der Gläubigen verhält es sich analog. Obwohl sie selbst sich als unvollkommen und von Sünde befleckt sehen, erscheinen sie bei Gott heilig, untadelig und unbefleckt, vollkommene Heilige, die ihm ohne Zweifel glauben. Sie sind ausnahmslos getauft und folgen seiner Einladung, die Eucharistie unter beiderlei Gestalt zu empfangen. Die göttliche Wirklichkeit – was Gott sieht und was wir nur im Glauben wissen können – widerspricht jenen Realitäten, die wir wahrnehmen: daß die Welt Jesus zurückweist, daß die Jünger bis an den Rand des Unglaubens zweifeln, daß Nikodemus die Taufe abweist, und daß für die Juden Christi Einladung, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, der Anlaß für ihren Unglauben ist.

In dieser Welt der Realität des Unglaubens hat die Kirche immer gelebt, und das trennt Christen voneinander. Jahrhundertlang hat die Mehrheit der Christen das Sakrament unter einerlei Gestalt empfangen. Viele Protestanten sehen keinen großen Wert in der Taufe, und so schieben manche sie auf, und andere empfangen sie nie. Mit dem Herrenmahl ist es ähnlich. Selbst bei jenen, die vom

---

22 C. Robert Hogg bemerkt dazu: „Der Trugschluß bei diesem Einwand liegt darin, daß man wohl nicht vom Sakrament reden kann außer in Verbindung mit seiner Einsetzung.“ Dazu „John 6 and the Eucharist“, *Journal of English District Pastors* 8/1 (Herbst 1995), S. 24. Wie der Titel schon andeutet, ist dieser Artikel besonders wertvoll im Rahmen dieser Diskussion.

23 Joh. 3,5: „Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“

24 Joh. 6,53: Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch.“

Wert des Abendmahls für ihr Heil wissen, vergehen manchmal Jahre vor dem nächsten Empfang. Die Inkonsequenz zwischen Überzeugung und Praxis ergibt sich notwendigerweise in einer bösen Welt, die sogar Gottes Reich infiziert; aber Gottes Intentionen sind unveränderlich und bleiben auf ewig absolut.

Zu Beginn ihrer Hochschulausbildung werden die Theologiestudenten ernstlich vor einer Allegorisierung der Bibel gewarnt. Die nicht-eucharistische Auslegung von Joh. 6 tut aber genau das. Essen und Trinken werden dabei zu Code-Wörtern für den Glauben, Fleisch und Blut stehen für die Lehre Christi. Dieser Text erfordert nichts dergleichen. Die Gegner der eucharistischen Interpretation von Joh. 6 berufen sich dabei auf Grundsätze, die sie bei anderen Menschen und in anderen Bibelstellen für unakzeptabel halten. Sie stehen vor dem Problem, erklären zu müssen, wie das geistliche Essen des Leibes Christi etwas anderes ist als das geistliche Trinken seines Blutes (V. 53-56). Kann man denn das Sakrament geistlich empfangen unter einerlei Gestalt?

Die rein geistliche Auslegung von Joh. 6 ist mit weiteren Problemen behaftet. Wenn das Essen nichts anderes bedeutet als an Christus glauben, war dann das Essen des Mannas in der Wüste auch nur ein geistliches Essen (6,49)? Wenn dieses aber ein physisches Essen war, dann folgt daraus, daß von Christen dieselbe Art des Essens erwartet wird.<sup>25</sup> Die geistliche Auslegung von Joh. 6 verstößt gegen die hermeneutische Regel, daß die Bedeutung eines Wortes von seinem Kontext bestimmt werden muß.<sup>26</sup> Wenn wir nicht zugestehen, daß das Essen des Mannas in der Wüste nur zeichenhaft oder gleichnismäßig gemeint war – ich kenne keinen mit dieser Auffassung – dann muß man wohl auch zugestehen, daß Joh. 6 sich auf das reale Essen des Leibes Christi bezieht und nicht auf einen gleichnishaften Bezug zum Glauben.<sup>27</sup>

Ebenso problematisch für die zeichenhafte Auslegung des Essens wäre, daß Johannes nicht nur vom Essen des Fleisches Jesu spricht, sondern sogar davon, es mit den Zähnen zu beißen. (Sollte das Beißen des Leibes Christi mit den

25 Joh. 6,49-51: „Eure Väter haben das Manna gegessen in der Wüste und sind gestorben. Dies ist das Brot, das vom Himmel kommt, auf daß, wer davon isset, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, das ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.“

26 Joh. 6,49-50: οἱ πατερες υμων εφαγον εν τη ερημω το μαννα και απεθανον. ουτος εστιν ο αρτος ο εκ του ουρανου καταβαινων, ινα τις εξ αυτου ραγη και μη αποθνη.

27 In der Auseinandersetzung über das Herrenmahl war Luther sogar bereit, einen Ungläubigen entscheiden zu lassen, ob die Worte „das ist mein Leib“ in irgendeiner Weise bildlich zu verstehen sind, oder ob sie nicht doch ihrem schlichten Wortsinn gemäß zu verstehen seien. Nun halte ich das nicht unbedingt für eine vertretbare Form biblischer Auslegung. Aber um der Sache willen verweise ich auf den Fall des Porphyry von Tyrus (um 233-305 n. Chr.). Er war der Kirche feindlich gesonnen und Verfasser eines Kompendiums mit dem Titel „Gegen die Christen in Fünfzehn Büchern“ (um 270 n. Chr.). Für ihn stellte die Bedingung aus Joh. 6,54 Christi Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, etwas weitaus Schlimmeres dar als alles, was Kannibalen tun. Porphyry war mit dem Christentum sehr vertraut und kannte die Stellung der Kirche in dieser Sache. Siehe dazu David Laird *Dugan*, *A History of the Synoptic Problem* (New York: Doubleday, 1999), S. 89 – 97.

Zähnen gar eine besonders intensive Form des Glaubens sein?) Die beiden benutzten Wörter werden mit „essen“ übersetzt, aber das zweite davon bedeutet so viel wie Fleisch „kauen“, eine Ausdrucksweise, die so plastisch ist, daß sie beinahe schon als grotesk zu gelten hat.<sup>28</sup> Diese überzogene Ausdrucksweise wird von Johannes zur Betonung eingesetzt. Mit dem Ausdruck, das Fleisch kauen, soll betont werden, daß der Leib Christi wirklich mit dem Mund verzehrt wird. Jesus wurde nicht nur anthropos, ein Mensch, sondern er wurde sarx, Fleisch. Er hat das Menschsein angenommen und wurde dem gleich, was alle Menschen in ihrer Gegnerschaft gegen Gott besitzen. Fleisch essen als Metapher für den Glauben ist insofern problematisch, als jemandes Fleisch essen eine Metapher ist für eine feindliche Handlung. Satan, der Lügner und Feind schlechthin, ißt das Fleisch.<sup>29</sup> Menschliches Blut zu trinken ist den Juden verboten. Das einzige zulässige Essen des Fleisches und Trinken des Blutes ist der Verzehr des Fleisches Christi und das Trinken seines Blutes zu unserm Heil.<sup>30</sup>

Der Bericht der Eucharistie in den synoptischen Evangelien beinhaltet auch den Verrat Jesu durch Judas, ein Ereignis von solcher Tragweite, daß Paulus sogar seinen Bericht vom Abendmahl mit den Worten beginnt: „In der Nacht, da er verraten ward, nahm Jesus das Brot.“ Bei jeder Eucharistiefeier wird die Kirche an den im Zusammenhang mit der Einsetzung stehenden Verrat Jesu durch Judas erinnert. Aber auch Joh. 6 schließt mit einem Hinweis auf den Verrat des

---

28 Das Zeitwort τρώγω bedeutet „nagen“, „knabbern“ oder „kauen“. Es wird von Johannes benutzt 6,54; 56; 57; 58, und zuletzt 13,18 in der Schilderung des Abendmahls. Sonst erscheint τρώγω nur noch Matth 24,38. Johannes gebraucht sowohl τρώγω wie auch εσθίω in der Rede Joh. 6, insbesondere V. 58. Wird hier nicht in der Tat eine theologische Unterscheidung gemacht neben allen „stilistischen Variationen“?

29 Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I-XII)*, in der Reihe „The Anchor Bible commentary (Garden City, New York: Doubleday, 1966 und 1987), I, S. 284.

30 Sowohl der Pietismus wie auch der Rationalismus haben der Kirche die Bibel und das Recht zu ihrer Auslegung entwendet. Unsere Erfahrungen mit der Bibel in Klassenzimmern und bei Vorlesungen stehen eigentlich im Widerspruch zu den Ursprüngen des Alten Testaments in der gottesdienstlichen Gemeinde Israel, und zu denen der Evangelien und den Episteln. Die Gemeinden waren ja nicht Menschenansammlungen auf den Feldern und in den Arenen, sondern vielmehr Versammlungen Getaufter zur Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie. Die Sakramente waren konstitutiv für das Leben der apostolischen Kirche und gaben ihr die äußerliche Form. Ohne die Sakramente gab es keine Kirche, konnte es sie auch nicht geben. Christus selbst war nicht nur in den sakramentalen Elementen, er hat sie selbst auch dargebracht. Eben weil sie getauft worden waren, waren die Gläubigen heilig, und indem sie den Leib des Auferstandenen empfangen, empfangen sie die Arznei der Unsterblichkeit und die Verheißung der Auferstehung. Die heilige Schrift war zunächst in dem Sinne sakramental, daß sie den Bekehrten zur Taufe und zum Herrenmahl führte und so in die Kirche als den Leib Christi einführte. Aber auch für die Gläubigen war sie weiterhin sakramental, weil sie nicht nur Berichte über das Leben Christi waren, sondern weil Christus selbst ihr Verfasser war und er sich darin auch jetzt noch um sie mühte, doch in ihm das Leben zu finden durch das Hören der Schrift. Das ist so mit den synoptischen Evangelien, es ist aber auch insbesondere so bezüglich des Johannesevangeliums, in welchem eucharistische und Taufthemen vom Anfang bis zum Ende eingeflochten sind. Es geht nicht nur darum, das eucharistische Thema in Joh. 6 herauszuarbeiten, sondern in der Rede vom Himmelsbrot die sakramentale Anlage des ganzen

Judas (V. 70f).<sup>31</sup> So wußten schon die ursprünglichen Hörer des Evangeliums, indem sie Joh. 6 vernahmen, daß Judas in Verbindung mit dem Herrenmahl Jesus verraten hatte. Diese Auslegung findet ihre Bestätigung, da Jesus dem Judas den Bissen reicht (13,24-30).

In der apostolischen Kirche bedeutet *Pascha*, der Begriff für das Passafest, die Feier des Todes und der Auferstehung Jesu als zusammengehörendes Ereignis, dessen in der Eucharistie gedacht wurde (1. Kor. 5,7). Dieses Passafest ist der Anlaß für Joh. 6 (V. 4).<sup>32</sup> Tod und Auferstehung fügen sich zusammen zu einer christologischen und eucharistischen Wirklichkeit. Von den vier Passafesten des Johannesevangeliums ergibt das letzte den Anlaß für Jesu Tod. Jesus, und nicht die für den jüdischen Festtag geschlachteten Lämmer, ist das wahre

---

Evangeliums zu erkennen. „Der Prolog erfordert ein sakramentales Bewußtsein, um die Theologie dieses Evangeliums zu erkennen. Durch seine Inkarnation ist Jesus das Hauptsakrament des Heils geworden und sakramentalisiert dadurch die ganze Schöpfung. Soteriologie und Christologie sind im Johannesevangelium eng miteinander verbunden und der sakramentale Christus, der in der sakramentalen Gemeinde gegenwärtig ist, bildet ihren Verknüpfungspunkt.“ Bei der Hochzeit zu Kana werden Wasser und Wein als sakramentale Elemente eingeführt. Das Wasser weist auf die Johannestaufe zurück und auf die folgenden Berichte von Nikodemus und der Frau am Brunnen, die Jesus einlädt, von dem lebendigen Wasser zu trinken. Das Weinwunder zu Kana bereitet den Hörer auf Jesu Anspruch vor, daß er der rechte Weinstock ist. Zwei Elemente fließen in wunderbarer Weise aus der Seite des Heilandes. Der neue, wahre und wirkliche Adam gibt der neuen Eva, seiner Kirche, das Leben. Die Gläubigen, für die auf Jesus hingewiesen wurde als dem Gotteslamm, das der Welt Sünden trägt, wissen, daß das Brot der Eucharistie das Fleisch ist, das Jesus für das Leben der Welt hingibt. Einmal kann Wasser ein Hinweis auf die Taufe sein, andererseits auf die Eucharistie, oder es bedeutet beides gleichzeitig. Die Metaphern Jesu – die Tür, der Weinstock, der gute Hirte – sind sakramentaler Art.

- 31 Joh. 6, 70f: „Jesus antwortet ihnen: Hab ich nicht euch zwölf erwählt? Und euer einer ist ein Teufel. Er redete aber von Judas, des Simon Ischarioth Sohn. Der verriet ihn hernach und war der Zwölfe einer.“
- 32 In seinem Tod ist Christus durch das Wasser (Meer) gegangen, und durch die Taufe hat die Kirche Anteil an seiner Rettung durch Gott. Das alles ist den Lesern des Johannes schon klar geworden durch den Hinweis des Täufers, daß Jesus das Lamm Gottes ist, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt. Dieses Thema erscheint noch einmal in Joh. 6. Dort spricht Jesus davon, daß das Fleisch, welches er den Gläubigen zum Essen darreicht, dasselbe Fleisch ist, durch welches die Welt das Leben empfängt. Der Welt, die ja in derselben feindlichen Beziehung zu Gott steht wie das Fleisch, geht es nun wie dem Fleisch – sie wird verwandelt. Die Welt, zur ewigen Verlorenheit verdammt, wird durch den Tod Christi verwandelt, jetzt nicht mehr für den Tod bestimmt, sondern zum Leben verwandelt. Wer teilhat an Christi Fleisch im Sakrament, der hat teil an seiner Auferstehung; so wird das Fleisch des Sakramentes ihm die Arznei der Unsterblichkeit. Der Glaube ist bei diesem Abschnitt von wesentlicher Bedeutung. Die im Glauben stehen, wie Petrus und die Jünger, wissen, wovon Jesus spricht. Auch Ungläubige wissen, daß Jesus hier nicht nur von der Notwendigkeit des Glaubens redet, sondern von der Notwendigkeit, an ihm Anteil zu haben durch das Sakrament. Weil sie genau wissen, wovon er redet, wenden sie sich gegen ihn. Tierblut zu trinken ist verboten und widerwärtig; Menschenblut zu trinken ist unentschuldbarer Kannibalismus. (Das Apostelkonzil von Jerusalem hat den Verzehr von Blut enthaltendem Fleisch ausdrücklich verboten – Apg. 15,20.29) Und wie die Versöhnung die Welt verwandelt hat, so hat die Inkarnation Jesu Fleisch und Blut verwandelt in das Fleisch und Blut Gottes. Es ist das Fleisch und Blut Gottes, welches all jene verwandelt, die die Sakramentelemente empfangen.

Passa: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen“ (19,36). Das jüdische Passa war eine sakramentale Feier der göttlichen Errettung Israels aus Ägypten. Das Blut eines geschlachteten Lammes, das die Türpfosten des Hauses zeichnete und dessen Fleisch gegessen wurde, rettete den erstgeborenen Sohn vom Tod. Jesus wird schon bei seiner Taufe als Gotteslamm bezeichnet (Joh. 1,29) und dann wieder bei seinem Tod (Joh. 19,36). Sein Blut erspart uns den Tod und sein Fleisch ist für uns genauso Heilsspeise wie das Passalamm für die Juden. Johannes erweitert das Passathema dahingehend, daß er auf Jesus als das himmlische Manna verweist, das rechte Lebensbrot (6,31f). Jene Juden, die das Manna gegessen hatten, und die 5.000 die das Wunderbrot gegessen hatten, sind gestorben. Aber wer Jesus isst, der wird vom Tode erweckt und lebt ewig (6,49.58). Passalamm und himmlisches Manna sind einerlei Fleisch und Nahrung. Ein weiterer eucharistischer Hinweis in Joh. 6 ist darin zu sehen, daß Jesu Segen über Brot und Fische eucharistisch formuliert ist (6,11) und den Einsetzungsworten in den anderen Evangelien und bei Paulus ähnelt. Gleichermaßen verhält es sich mit den heiligen Brocken, den *klasmata*, die gesammelt und nicht vernichtet werden sollen (V. 12), so etwas wie *relicta sacramenti*. Diese Brocken, wie das Brot bei der Eucharistie, sind durch des Herrn Segen geheiligt worden.

Einen weiteren eucharistischen Anhaltspunkt erkennen wir in der Rede Jesu, daß wer zu ihm kommt, nimmermehr dürsten wird (6,35).<sup>33</sup> Das ist deswegen ungewöhnlich, weil doch das Essen von Brot und Fisch nichts mit Trinken zu tun haben, jedoch das Trinken selbst sehr viel mit der Eucharistie zu tun hat. Das Trinken erinnert an die Geschichte von der Samariterin am Brunnen (4,4-43), eine Erzählung, die Jesu Vorhersage vorausnimmt, daß aus seinem Herzen lebendiges Wasser strömen wird (7,38; bes. 4,10f). Der Jordan, Kana und der See Genesareth sind als Orte von grundlegender Bedeutung, denn dort begann Jesus mit der Gestaltung der Sakramentsformen (Joh. 21,1-25). Noch in seinem Tod gab Jesus der Kirche die Sakramente, indem Blut und Wasser aus seiner Seite floß.<sup>34</sup>

In Joh. 6 kommen die Themen Menschwerdung, Opfertod und die Sakramente zusammen. Sie ergeben eine gemeinsame Wirklichkeit. Wo es sich um

33 Joh. 6,35: „Jesu aber sprach zu ihnen: Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.“

34 Joh. 4,46: „Und Jesus kam abermals nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser hatte zu Wein gemacht.“

Joh. 6,23: „Es kamen aber andere Schiffe von Tiberias nahe zu der Stätte, wo sie das Brot gegessen hatten unter des Herrn Danksagung.“

An diesen Orten hat Jesus uns die Eucharistie zu geben begonnen, wie er auch im Jordan uns die Taufe gab.

Joh. 10,40: „Und er zog hin wieder jenseits des Jordan an den Ort, da Johannes zuvor getauft hatte, und blieb allda.“

Wir nehmen auch zur Kenntnis, daß sowohl bei der Hochzeit zu Kana wie auch bei den Wunderspeisungen die Jünger glaubten.

die Inkarnation handelt, da geht es auch um den Opfertod Jesu; wo es sich um den Opfertod handelt, da geht es auch um die Sakramente. Die Hochzeit zu Kana, die Tempelreinigung, das Heilswasser an der Samariterquelle, die bildhaften Worte vom Hirten und Weinstock, das aus der Seite Jesu fließende Wasser und Blut, dies sind nur einige der sakramentalen Themen des Johannes. Nun wird der *unus sensus literalis* oft gegen die sakramentale Auslegung ins Feld geführt. Aber genau umgekehrt erfordert dieser Grundsatz in klarer Weise, daß wir die sakramentale Interpretation aus der Gesamtheit des Johannesevangeliums erheben.

Die Jünger, denen Jesus seine Worte anvertraut hatte, verstehen nichts von den Dingen, die Jesus getan hatte, bis er von den Toten auferweckt worden war (2,22). Und das ist das hermeneutische Prinzip für das ganze Evangelium. Allein die Auferstehung Jesu vermittelt uns die endgültige Bedeutung seiner Worte. Die Kirche verstand Joh. 6 und andere Stellen im Lichte ihrer eigenen Sakramentspraxis. Im Johannesevangelium spricht Jesus nicht mehr zu seinen ersten Jüngern, sondern, zu allen seinen getauften und sich um den Altar versammelnden Jüngern. Die Speisung der 5.000 war ein Wunder, aber noch größer war das Wunder, das später am Altar vollzogen wird, wo Jesus mit seinem Fleisch und Blut seine Kirche speist als die von ihm erlöste Welt und Gottes neue Menschheit.

Joh. 6 ist das Schachbrett, auf dem die herkömmlichen Regeln biblischer Auslegung entweder ignoriert werden oder sich als unzureichend erweisen. Wenn man aus Joh. 6 eine Rede über den Glauben macht, dann wird dem *unus sensus literalis* (die Bibel ist ihrem eigenen Wortlaut gemäß auszulegen) Gewalt angetan. Essen, Trinken, Fleisch und Blut verlieren ihre normale Bedeutung und werden zur Allegorie des Glaubens. Und dann gibt es noch die Regel, daß die sogenannten klaren Bibelstellen die Bedeutung der unklaren bestimmen. Zwinglis Bestreitung eines physischen Essens im Sakrament bezog sich genau auf diese Regel! Für ihn waren die Worte: „Das Fleisch ist nichts nütze“, so klar, daß sie für die Worte: „Das ist mein Leib“ eine figurative und keine buchstäbliche Auslegung erforderten.<sup>35</sup> Natürlich ist die Lösung, beides wörtlich zu nehmen, sowohl das Essen des Fleisches in Joh. 6 wie auch „das ist mein Leib“ in den synoptischen Evangelien.

Unter andern Umständen wäre Luther wohl seiner sakramentalen Intuition gefolgt und hätte eine eucharistische Interpretation von Joh. 6 entwickelt. Aber weil Rom mit einer Spitzfindigkeit den Laien den Kelch entzog und Zwingli die Sakramente als kaum mehr denn zeichenhaft ansah, darum hat Luther sich eine wortwörtliche Auslegung von Joh. 6 versagt. In der zunehmend antisakralen Haltung des amerikanischen Protestantismus ist es unsere Aufgabe, auf der vollen sakramentalen Exegese der ganzen Bibel zu bestehen, so wie Luther das in seiner Genesisvorlesung getan hat.

35 Siehe W.P. Stephens, S. 171f.

Martti Vaahtoranta:

## Islam in Deutschland ≠ (! Wie sollten wir damit umgehen?)

### Das „Ausland“ ist unter uns

Früher war die Welt anders. So wird häufig behauptet.

Ob die Welt damals besser war, sei dahingestellt. Doch sicher ist, daß vieles nicht mehr so ist, wie vor fünfzig oder dreißig Jahren. Zum Beispiel ist das „Ausland“ nicht mehr da, wo wir immer glaubten es zu haben: weit weg von uns oder zumindest hinter der nächsten Landesgrenze.

Nein; das Ausland ist zu uns gekommen. Es ist nicht mehr lediglich in Afrika, in Asien oder im Vorderen Orient. Natürlich ist es immer noch *auch*, aber nicht mehr *ausschließlich* da.

In Deutschland hat es mit dem „Wirtschaftswunder“ und dem Bedarf an Arbeitskräften angefangen. Seitdem befindet sich das Ausland nicht nur virtuell in unseren Wohnzimmern, sondern wohnt und lebt millionenweise, unübersehbar und unüberhörbar mitten unter uns.

Dieses Ereignis hat unser Leben mit den einst klaren Verhältnissen grundsätzlich und endgültig verändert. Nie mehr wird die Zeit der ethnisch einheitlichen Nationalstaaten in Europa zurückkehren, zumindest nicht in den Ländern mit einer effektiven Wirtschaft und hoher sozialer Sicherheit. Nie mehr wird die Welt so sein, wie noch die Kinder der 50er Jahre sie kennengelernt haben.

Zwar dürften manche Mitbürger immer noch davon träumen, daß die ehemaligen Gastarbeiter mit ihren großen und wachsenden Familien doch zurück in ihre ehemalige Heimat kehrten. Das ist aber Tagträumerei, die nichts mit den Realitäten zu tun hat.

Das „Ausland“ ist unwiderruflich ein Teil unseres „Inlands“ geworden. So ist die Welt heute. Auch die restriktivste Flüchtlingspolitik kann es auf Dauer nicht verhindern, daß zwischen den armen, aber kinderreichen Regionen der Welt und den alternden reichen Ländern ein Ausgleich so oder so geschieht, egal, ob wir es wollen oder nicht. Als Privatpersonen, aber auch als demokratische Bürger oder gar als Akteure des öffentlichen Lebens haben wir keine andere Wahl, als uns daran anzupassen.

### Der Islam als eine politisch-kulturelle Herausforderung

Doch es geht nicht nur um etwas, was auf uns erst später zukommen wird. Wir haben schon jetzt die Millionen Migrant\*innen unter uns! Die Öffentlichkeit hat auch auf diese neue Situation reagiert. Die Ausländerpolitik ist eines der heißesten Themen, die heute diskutiert werden, und die unterschiedlichsten Po-

sitionen werden dabei vertreten. Sie reichen von einer „Ausländer raus!“-Mentalität bis hin zu einer „Multi-Kulti“-Begeisterung – wobei die beiden Extreme keineswegs in der Lage sind, die Situation realistisch wahrzunehmen, um den Grund für sachgemäße Handlungen zu bilden. Sie sind als Panikreaktionen vor einer unbeherrschbaren Lage einzuschätzen; als Versuche, entweder die Ausländer unter uns auf einmal doch loszuwerden und die Grenzen dicht zu machen oder ihnen ihre eigene Identität, ihr reales Anderssein ganz und gar zu verweigern.

Neben diesen unnützen und gefährlichen Panikreaktionen gibt es auch vernünftige Versuche, die neue Situation zu meistern. Dabei wird meistens etwas Wesentliches wahrgenommen: Die Ausländer unter uns und hinter unseren Grenzen sprechen nicht nur eine andere Sprache als die Deutschen, vertreten nicht nur eine etwas andere Kultur als wir. Nein; sie haben meistens auch eine andere *Religion* als das Christentum, das trotz aller Säkularisation immer noch im Hintergrund unserer europäischen Kultur steht. Es wird die Frage gestellt, ob und inwieweit die jeweilige Religion die von ihren Anhängern vertretene Kultur beeinflusst.

Dabei geht es meistens um den *Islam*. Die meisten Ausländer und neuen deutschen Mitbürger mit einem ausländischen ethnischen Hintergrund sind *Muslims*. Mehr als drei Millionen gibt es von ihnen unter uns, und sie vertreten eine Religion, die jedoch nicht nur solch eine ist wie wir Christen die Religion verstehen. Eher ist der Islam eine ganzheitliche, allumfassende Ideologie, die auch deutliche kulturelle und politische Konsequenzen haben kann. Dies ist spätestens in den letzten vier Jahren klar geworden, und die Politiker, die etwas Einsicht haben, haben diese Tatsache auch wahrgenommen.

Der Gründer des Islams, so, wie wir als Außenseiter die Sache verstehen, der arabische Kaufmann *Muhammad*, hat sich am Anfang des 7. Jahrhunderts aufgrund seiner Visionen zum Prophet Gottes berufen verstanden. Nicht jedoch, wie wir Christen von einem Propheten erwarten möchten, ist er etwa als weltfremder Eremit oder als subtiler Philosoph, sondern als glorreicher Feldherr und kluger politischer Führer mitten im militärisch geführten Siegeszug des jungen Islam gestorben. Schon damals war der Islam eine *politische* Größe.

## Der Islam als eine theologische Herausforderung

Was aber die Inhalte des Islams und seines heiligen Buches *Koran* betrifft, stoßen wir auf Bekanntes. Die christliche Tradition ist ihm keineswegs fremd. Der Islam ist im Schnittpunkt des Judentums, des Christentums und der arabischen Volksreligion entstanden.

Als Muhammad seine Visionen zu empfangen begann, glaubte er allem Anschein nach, daß sowohl die Juden als auch die Christen in seiner Umgebung ihn als den gewählten Propheten Gottes anerkennen würden und seine Botschaft für echt hielten. Tatsächlich gibt es besonders in den ältesten Suren des

Korans vieles, was an die Botschaft der alttestamentlichen Propheten, Johannes des Täufers und sogar von Jesus erinnert: warnende Worte an die stolzen Reichen sowie die Erinnerung an das baldige Ende der Zeit und das Jüngste Gericht Gottes. Viele biblische Gestalten begegnen uns im Koran. Fragmente der Heilsgeschichte, zwar öfters in einer veränderten Form, können wir darin finden.

Es kam jedoch anders. Die Juden und Christen haben Muhammad die Gefolgschaft verweigert und ihn, sein Prophetenamt und seine Botschaft abgelehnt. Das hat zu einer Konkurrenz und sogar Feindschaft zwischen den Muslimen und Christen bzw. Juden geführt, auch, wenn sie alle, insbesondere der Islam und das Christentum religionsgeschichtlich, wohl aber auch religionspsychologisch und -soziologisch betrachtet sehr nah miteinander verwandt sind.

Die Christen gehören auch für die heutigen Muslime und im Unterschied zu den Heiden zum „Volk des Buches“. Doch aus ihrer Sicht haben die Christen die ursprüngliche, klare, einfache Botschaft Gottes verfälscht, übertreiben in ihrem Glauben an die Dreieinigkeit Gottes und sündigen mit der Behauptung, der große Prophet Jesus sei der Sohn Gottes, ja, Gott selber, der aber trotzdem am Kreuz gestorben sei. Daher ist der Islam eine bestehende Reaktion unter anderen auch gegen das Christentum. Man könnte vielleicht von einer „Haßliebe“ reden.

Andererseits ist es für die Christen seit dem Entstehen des Islam eine strittige Frage gewesen, ob er eine eigenständige Religion oder nur eine christliche Häresie sei. Auch wenn dabei die Meinungen auseinander gehen, ist es jedem Kenner klar, daß der Islam mit seiner dauerhaften Beziehung zur christlichen Tradition und mit seinem Anspruch auf viel mehr als nur auf eine private Religionsfreiheit seiner Anhänger, nicht nur eine kulturelle und politische Herausforderung für den demokratischen Staat, sondern auch eine theologische Herausforderung für das Christentum bildet. Daher können wir die Muslime unter uns nicht lediglich aus einer ethnischen oder politischen Perspektive betrachten. Es muß ein religiöser, ja, theologischer Blickwinkel hinzukommen.

## **Reaktionen der Kirchen und Christen**

So wie die Fragen des weltlichen Zusammenlebens primär eine Sache der weltlichen Obrigkeit sind, so wäre die theologische Herausforderung durch die Muslime unter uns eine Sache der kirchlichen Obrigkeit. Von der Kirche muß man erwarten können, daß sie nicht nur ethische Ratschläge aufgrund der christlichen Moralvorstellungen in bezug auf das menschliche Leben gibt, sondern auch die spezifisch religiöse Dimension dieses Zusammenlebens der alten und neuen Europäer, der Christen und Muslime, sowie die dazugehörigen theologischen Herausforderungen und Spannungen wahrnimmt.

In der Tat haben die großen Kirchen auf die Anwesenheit der Muslime in Deutschland vielfach reagiert. Dialogveranstaltungen und praktische Hilfen

scheinen mehr oder weniger zum Programm von der Lokalebene bis zum gesamtkirchlichen Raum zu gehören. In Frankfurt/M. befindet sich das renommierte römisch-katholische Forschungsinstitut CIBEDO. Es hat die Aufgabe, sich mit der Begegnung des Islams mit dem Christentum zu befassen. Von der Lausanner Bewegung in Deutschland wurde vor ein Paar Jahren das Institut für Islamfragen unter der Leitung von Dr. Christine Schirmmayer gegründet. Einige der evangelischen Landeskirchen haben Materialien zu diesem Thema veröffentlicht, die EKD sogar ein ganzes Buch mit dem Titel „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland; Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen“.

Dieses Buch, wie wohl auch die Handreichung der bayrischen Landeskirche, *Erste Schritte wagen*, dürften mitverantwortlich dafür gewesen sein, daß auch die SELK auf die Herausforderung der wachsenden muslimischen Bevölkerung mitten unter uns reagiert hat. Es wurde eine Arbeitsgruppe zusammengerufen, aus deren Bemühungen die Vorlage der im Jahr 2002 von der Kirchenleitung herausgegebenen „Wegweisung für evangelisch-lutherische Christen für das Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ entstand.<sup>1</sup>

In den Veröffentlichungen der EKD und der bayrischen Landeskirche gibt es viel Interessantes und Nützliches, Informationen, die bei der Bewältigung der neuen Situation in Europa und in Deutschland behilflich sein könnten. Auf jeden Fall lohnt sich ihre Lektüre.

Dabei muß man aber kritisch sein, sogar sehr kritisch. Es wäre nicht angebracht gewesen, lediglich diese Bücher und Broschüren der Gemeinde weiterzuempfehlen, wenn es darauf kommt, wie mit der Tatsache „Islam unter uns“ umzugehen ist. Ihnen fehlen die theologische Klarheit und die ausgezeichneten Mittel, die wir Lutheraner in unserer Tradition haben, um solche komplizierten, zugleich weltlichen und geistlichen Sachverhalte richtig zu behandeln.

### **Gottes verborgenes Weltregiment als Liebe und Gerechtigkeit**

In der Tat findet der Leser der „Wegweisung“ der SELK eine gewisse Struktur vor, die auf der lutherischen Teilung der gesamten Offenbarung Gottes in das „Gesetz“ und in das „Evangelium“ basiert. Dabei bedeutet das „Gesetz“ nicht nur die Moral und Ethik, nicht nur die fordernden Gebote Gottes in ihrem „politischen“ und im „theologischen Gebrauch“, sondern die ganze empirische Welt, so wie sie uns nach dem Sündenfall vorliegt, und Gottes Herrschaft, sein verborgenes Weltregiment darin. Und so paradox es auch klingen mag, gehört unser Leben in diesem Machtbereich eben zu dem, was in der *Wegweisung* unter den Begriff „Liebe“ fällt.

Das endgültige Ziel des Gesetzes ist die Ehre Gottes. Weil aber Gott selbst die Liebe ist, wird Gott gerade durch die Liebe geehrt. Daher ist sie auch das innerweltliche Ziel des Gesetzes.

1 S. dazu auch die Rezension in *Lutherische Beiträge* Jg. 8/2003 Nr. 3, Seite 192.

Die Sünde aber trägt die Verantwortung dafür, daß das Ganze doch tragisch endet: Gott verhüllt sein liebendes Angesicht, das Leben wird für die meisten Menschen trotz seiner Schönheit von unerklärlichen Schicksalsschlägen und von der Bosheit nicht nur der Mitmenschen, sondern auch jedes Menschen selbst geprägt. Letztendlich, am Jüngsten Tag, verurteilt das Gesetz der Liebe die Menschen, die eben nicht geliebt haben. Da gibt es keine Ausnahmen: Alle Menschen, die Christen und die Muslime, die Deutschen und die Türken, leben in einer Welt des Leidens und Sterbens und sind, auf sich gestellt, verlore-  
ne Sünder.

Durch diese Einsicht kommen wir aber schon zum Rand des geistlichen Gebrauchs des Gesetzes. Er wird zwar erst durch das Licht des Evangeliums klar und deutlich. Doch schon an der Schwelle zum Glauben zeigt uns das Gesetz, was für Wesen wir Menschen sind, es sei denn, wir wollen es nicht sehen: Trotz unserer relativen Güte sind wir böse, verwundbar und sterblich auf jeden Fall. Das ist eine der innerweltlichen Früchte des Gesetzes. Wir sehen, daß wir auch im weltlichen Sinne hilflose Geschöpfe sind, die auf die gegenseitige menschliche Liebe angewiesen sind.

Deshalb befiehlt uns das Gesetz, einander zu lieben. Jedem Menschen soll gerade in der Not geholfen werden, in der er sich befindet. Das Wohl des Nächsten soll die Liebe leiten. So wird auch Gott geehrt.

Zugleich gehört es zum Wesen der Liebe, daß sie nicht blind ist. Auch der Verstand muß gebraucht werden. Daher gehört ebenfalls die Gerechtigkeit, sogar die strafende Gerechtigkeit, zum Wesen der Liebe, zum Weltregiment Gottes.

In diesem Wirkungsbereich des Gesetzes, das uns die gegenseitige Liebe gebietet, bilden die Muslime keineswegs eine Ausnahme. Eher umgekehrt: Viele von ihnen sind immer noch Fremde hier; ihnen fehlt vieles, was diejenigen für etwas Selbstverständliches halten, die seit Generationen in ihrem Dorf oder in ihrer Stadt mit Verwandten und Freunden und mit der vertrauten Kirchengemeinde wohnen.

Auf diese selbstlose Liebe den unter uns lebenden Muslimen gegenüber wird auch in der *Wegweisung* hingewiesen. Ob in den alltäglichen Problemen, in den Fragen der Religionsfreiheit oder etwa in bezug auf den Moscheebau, müssen wir von der Liebe geleitet werden, deren Grund die „Solidarität der Sünder“ und Gottes allumfassende Liebe uns gegenüber ist.

Zugleich müssen wir aber auch in der Politik und im Alltagsleben aufpassen, damit diese Liebe und ihre Freiheiten weder von uns noch von den Muslimen mißbraucht werden. Das geschieht, wenn z.B. unter dem Vorwand des Bedarfs der islamischen Bevölkerung an einer Gebetsstätte mit Hilfe der Ölmilliarden ein Missionszentrum radikalislamischer Prägung da gebaut wird, wo eventuell kaum Muslime wohnen. Sich dagegen zu wehren, gehört ebensogut zu den Aufgaben der tätigen Liebe, wie der Einsatz für die Religionsfreiheit der Muslime.

## Das Reich des Glaubens

Dieses „Gesetz“ verstehen mehr oder weniger alle Menschen guten Willens. Anders ist es mit dem „Evangelium“. Das ist einzig und allein die Sache der Christen.

Unter dem Vorzeichen des „Evangeliums“ läuft vieles anders. Wo im Bereich des Gesetzes bzw. der Liebe oft nach dem Augenmaß gehandelt wird und Kompromisse nötig sind, wie die Politik und überhaupt das gemeinsame Leben sonst gar nicht zu denken wären – da sind wir mit dem Evangelium im Bereich der „rechten Hand Gottes“, d.h. im Bereich des „Glaubens“. Da sind gar keine Kompromisse möglich.

In diesem Reich Gottes herrscht allein sein Wort. Auch die Politik hat da nichts zu sagen, weil das Evangelium der Bereich der Kirche ist. Die Kirche wiederum ist nichts anderes als das gläubige Volk Gottes um das Wort und die Sakramente versammelt, die Schäflein, die die Stimme des Guten Hirten hören.

Dieser Bereich des *Evangeliums* liegt dem Bereich des „Glaubens“ in der *Wegweisung* zugrunde. „Liebe und Glaube“ werden dort wie ein roter Faden durch den Text gezogen und an unterschiedliche Situationen im Zusammenleben mit den Muslimen angepaßt.

Gerade da glaube ich auch die größten Unterschiede zu dem gefunden zu haben, wie die Sache allgemein in der kirchlichen Landschaft gesehen wird. Wenn im Bereich der „Liebe“ alle Christen die Lage ziemlich ähnlich schätzen, zwar mit deutlich unterschiedlicher Akzentuierung, gehen nicht nur die Akzente, sondern auch die Meinungen im Bereich des „Glaubens“ deutlich auseinander.

Zwar gibt es im Bereich der „Liebe“ auch solche Akteure in der christlichen Szene, die fast zu vergessen scheinen, daß Gott befohlen hat, nicht nur – wenn überhaupt – die eigene Kultur und das eigene Land zu verteidigen, sondern auch den Nächsten zu lieben, und zwar ohne Rücksicht auf seine Herkunft, Kultur oder Religion. Viel üblicher ist es aber, daß diese Liebe so in den Vordergrund drängt, daß sie naiv oder tatsächlich blind wird und kaum mehr die Realitäten wahrnimmt.

## Glauben die Christen und Muslime an denselben Gott?

Das alles ist aber längst nicht so gefährlich, wie das, was im Bereich des „Glaubens“ auch in den kirchlichen Kreisen heutzutage hin und wieder passiert: Das Christentum und der Islam werden zwar nicht identifiziert, aber die Christen und Muslime doch als Geschwister in der Kindschaft Abrahams und sogar als Weggefährten im Glauben gesehen. Manchmal geschieht dies nur dadurch, daß sehr nebelhaft auf diese Verwandtschaft hingewiesen wird oder einfach die entscheidenden religiösen Unterschiede zwischen diesen beiden Religionen verschwiegen werden. Manchmal, so besonders in der modernen religionstheologischen Literatur, wird offen von einer „abrahamitischen Ökume-

ne“ gesprochen, womit gemeint ist, daß – ähnlich, wie zwischen den voneinander getrennten christlichen Kirchen und Denominationen – die „Kinder desselben Vaters“, die Christen, Juden und Muslime, nicht miteinander konkurrieren oder gegeneinander geistlich kämpfen, sondern nur freundlich miteinander diskutieren sollten. „Dialog“ heißt das im allgemeinen Sprachgebrauch.

Es ist auch selbstverständlich, daß „Dialog“ zwischen Christen und Muslimen geführt werden müssen. Das gebietet schon die Liebe: Man soll, und zwar freundlich, dem anderen zuhören, lernen, was er denkt, an was er glaubt, was ihm wichtig ist, und umgekehrt.

Dieser Dialog muß aber ehrlich sein. Das gebietet ebenfalls die Liebe. Dabei kann und darf man als Christ und Kirche auch nicht das vergessen, was in der *Wegweisung* der SELK unter den Begriff „Glaube“ fällt. Und gerade das wird meines Erachtens oft in dem modernen Religionsdialog, aber auch in den vielen alltäglichen offiziellen und inoffiziellen Begegnungen verschwiegen.

Die Christen und Muslime glauben nämlich *nicht* an denselben Gott. Zwar ist es richtig, daß uns im Bereich der Vernunft, wo wir uns im Bereich des „Gesetzes“ bzw. unter dem Weltregiment Gottes befinden, vieles auch im Gottesbegriff mit den Muslimen verbindet. Das kann man sogar von den Hindus im Vergleich mit den Materialisten und den Atheisten sagen: Wir alle glauben an eine Gottheit oder an einen oder mehrere Götter, und wenn wir alle gläubig sind, sind wir auch von dieser Gewißheit ergriffen. Wenn wir aber mit den Zeugen Jehovas, den Mormonen, aber ganz besonders mit den Juden und den Muslimen sprechen, haben wir alle nicht nur eine Ahnung davon, daß es etwas mehr als nur den Menschen gibt, sondern dazu noch teilweise ähnliche Offenbarungstraditionen und ein mit den anderen verwandtes Weltbild, das uns etwa von den Buddhisten unterscheidet.

Diese Tatsache wird auch vom heiligen Paulus im Römerbrief bestätigt: „Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so daß sie keine Entschuldigung haben“ (Röm 1, 19-20.). Doch etwas ganz anderes ist zu behaupten, wie Dr. Andreas *Renz* in „Lutherische Kirche“ (Nr. 3, Jg. 2003), daß wir zu demselben Gott mit den Muslimen beteten.

Fast alle Menschen beten, wenn es darauf kommt, sogar solche Menschen, die sich Atheisten nennen, und die vielen Anhänger der unzähligen Religionen ohnehin. Dieses Gebet in diesem Zusammenhang zu nennen nützt jedoch der Wahrheit nicht:

Man betet in diesem Fall nicht Gott, sondern das Bild an, das man aufgrund der vom Fall übriggebliebenen natürlichen Religiosität sich von Gott gemacht hat oder sozusagen das Bild des Menschen selbst im Spiegel der gefallenen Gottesebenbildlichkeit, die wir immer noch in uns in einer verzerrten Form tragen. Den einzigen, wahren, dreieinigen Gott in seiner Liebe erreichen wir aber

mit diesem natürlichen Gebet nicht. Wir sehen lediglich die Werke Gottes und verwechseln sie mit ihm selbst.

Das reicht nicht zum Heil. Das reicht nur zum Gericht am Jüngsten Tag. Das ist die unendlich tragische Situation des gefallenen Menschen mit all seinen eigenen Fähigkeiten auch da, wo Bruchteile der richtigen Offenbarung Gottes, wie im Islam, übriggeblieben sind.

Es ist zwar nicht auszuschließen, daß Gott die Gebete aller Menschen hört, die sie in ihren irdischen Nöten sprechen, auch ohne ihn zu kennen, und ihnen in ihrer innerweltlichen Not hilft. Diese Hilfe teilt Er ja ununterbrochen allen Menschen, Tag und Nacht und überall aus. Im wahrsten Sinne des Wortes, eigentlich, heilsam kann Gott jedoch nur im „Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,24) angebetet werden. Und so kann man zu ihm lediglich im Glauben an Christus, in ihm, mit ihm und durch ihn beten.

Jesus Christus ist kein „Zusatz“ zu dem uns allen „Abrahamiten“ gemeinsamen Glauben an den einen Gott, sondern er, das wahre Opferlamm Gottes, unser Erretter und Versöhner, er ist der eine und einzige Weg zu Gott schlechthin, ja, er ist dermaßen selber der einzige Gott, daß Luther in seinem Kampflied auf folgende Weise singen kann: „Mit unsrer Macht ist nichts getan, wir sind gar bald verloren, es streit' für uns der rechte Mann, den Gott hat selbst erkoren. Fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, *und ist kein anderer Gott, das Feld muß er behalten*“ (ELKG 201,2).

Tatsächlich geht es dabei um eine „Heilsexklusivität“, an die wir Christen fest gebunden sind, so anstößig es auch klingen mag und auch, wenn Gott in seiner Allmacht völlig frei ist. Doch *wir* als Menschen, die an seine Offenbarung und an seine Verheißungen gebunden sind, wir kennen und wir haben kein anderes Evangelium und keinen anderen Weg zu Gott als Jesus Christus, unseren Herrn und Heiland, ja, unseren Gott in der Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geiste so, wie er in der Heiligen Schrift offenbart wird.

Für diese Exklusivität gibt es natürlich auch eine große Menge biblischer Belege. Auch die rechtgläubige lutherische Tradition steht fest dahinter. Es ist schlichtweg falsch, etwas anderes zu lehren.

Zwar ist es nicht eindeutig klar, ob Dr. Renz meinte, die Muslime wären gemeinsam mit den Christen in denselben Himmel unterwegs. Auch in den oben genannten kirchlichen Dokumenten kann man sicherlich vieles, was nur angedeutet wird, in unterschiedliche Richtungen verstehen.

Wir Lutheraner sollten aber um so eindeutiger in unseren Stellungnahmen sein. Das ist die *Wegweisung* auch in dieser Frage: „So sehr wir versuchen, den Muslimen durch Einladung und Besuch zu begegnen und menschlich näher zu kommen, so sehr müssen wir deutlich machen, daß es mit ihnen keinen gemeinsamen Gottesdienst und kein gemeinsames Gebet geben kann, denn Allah im Islam ist ein anderer Gott als der Vater Jesu Christi“ (S. 14). Und weiter: „Viele Wege der Liebe führen zum friedlichen, irdischen, politisch-kulturellen Zusammenleben der Christen mit Anhängern der verschiedensten Religionen.“

Zum ewigen Leben aber führt nur ein Weg: Jesus Christus. Die christliche Liebe respektiert die Religion des muslimischen Nachbarn oder Arbeitskollegen als einen Teil seiner Identität. Der christliche Glaube aber sieht im Islam seinen Konkurrenten und Herausforderer, mit dem keine Kompromisse möglich sind. Wer hier nachgibt, der schämt sich des Evangeliums und des Herrn Christus und gibt den Glauben und die wirkliche Liebe preis. Die christliche Liebe entsteht aus dem Glauben, und das Beste, was die Liebe schaffen kann, ist die Weitergabe dieses Glaubens“ (S.10).

## Die Antwort auf die Herausforderung „Islam“

Das Zitat aus der *Wegweisung* ist auch die Antwort darauf, wie wir als Kirche auf die Tatsache reagieren sollten, daß das „Ausland“ mit vielen Nichtchristen jetzt unter uns wohnt. Es ist die gleiche Antwort, die schon in *Marzahn*, Berlin, gegeben wurde. Mitten unter uns waren plötzlich Menschen, die bis zu Hunderttausenden dicht miteinander wohnend meistens nicht getauft waren. Man konnte sie nicht mit einem Achselzucken da vergessen, wo sie ohne Christus ihrem Tod entgegen liefen. Es reichte auch nicht aus, lediglich menschlich mit ihnen leben zu wollen. Nein – es wurde ein Missionszentrum gegründet. Man wollte da missionieren, wo die Heiden waren, egal, ob in Afrika oder in Berlin.

Genau das müßte auch mit den zu uns geschickten Muslimen passieren. *Mission* ist die richtige Antwort auf unsere Frage. Zwar sind auch viele andere Dinge nötig. Sie sind aber etwas, was alle Menschen guten Willens tun können. Das Evangelium weiterzusagen kann aber nur die Kirche. Es ist die Aufgabe, die einzig und allein den Christen gegeben wurde.

Diese Aufgabe sollten auch wir wahrnehmen, also den Muslimen ein Zeugnis von Christus geben. Darum geht es ja. Es ist besser, nicht von der „Mission“ hierbei zu reden, denn die Muslime verstehen mit diesem Wort etwas anderes, als wir Christen: Kreuzzüge, Kolonisation und Unterdrückung. Das wollen wir aber gar nicht, sondern lediglich ein authentisches, echtes Zeugnis von Gottes rettender Liebe in Jesus Christus geben. Das verstehen wir unter der Mission, und nur das meinen wir damit.

Wenn das aber gerade unter den Muslimen geschehen muß, stehen wir vor einer äußerst schwierigen Aufgabe. Die Muslime sind keine Anhänger einer Naturreligion, sondern wie Zwillingenbrüder der Christen und können ebenfalls in eine prächtige Geschichte mit subtiler Philosophie, großartiger Theologie und tiefsinniger Frömmigkeit zurückblicken. Und jeder Muslim ist gegen das Christentum theologisch geimpft.

Deshalb ist der Islam eine eminent *theologische Herausforderung* für die Kirche. Nur die Liebe den muslimischen Nachbarn gegenüber, so wichtig sie auch ist, reicht nicht dazu, daß die Fragen, die der Islam an uns stellt, beantwortet werden. Mit Hilfe nur eines guten Zusammenlebens bleibt der lebendi-

ge Gott in Christus für die Muslime in der häretischen Ecke. Denn dort ist für sie der Glaube an den dreieinigen Gott zu verorten.

Der Herausforderung zu begegnen, dafür sind aber tiefe Kenntnisse des Islams, aber auch des eigenen Glaubens nötig. Es reicht nicht, daß man lediglich orientalistisches Wissen und Fakten über den Islam sammelt, so wichtig es auch sein mag. Nein, es ist notwendig, theologisch und ständig mit dem Blick auf den eigenen Glauben vorzugehen.

Gerade das will *ELRIM* – das *Evangelisch-Lutherische Religionsinstitut Mannheim*. Es hat für sich die Aufgabe übernommen, sozusagen in die Geheimnisse des Islams mit Hilfe der christlichen Theologie hineinzudringen. Mit Hilfe dessen, was bei diesen Bemühungen gelernt wird, werden direkte Kontakte mit Muslimen gesucht, und nicht nur auf der Straße und in den Cafés, sondern ebenfalls und sogar vorrangig in den Moscheen und Universitäten.

Noch wichtiger ist aber die Aufgabe, den Christen und Gemeinden zu helfen, die bereit sind, selbst das Christus-Zeugnis unter den Muslimen in ihrer Umgebung zu verbreiten. *ELRIM* ist bereit, die Willigen und Kundigen für diese große Aufgabe theologisch auszurüsten. Gerade das ist eine seiner wichtigsten Aufgaben.

Siegfried Meier:

## „...solche Helden, solche Waffen...“

### // Gottes Engel und Johann Sebastian Bachs Kantaten zum Michaelisfest<sup>1</sup>

„...solche Helden, solche Waffen...“ – es ist ein ganz anderes und ganz eigenes Engelbild, was uns die Bach-Kantaten vor Augen stellen. Und nicht nur ein Bild. Wen wundert's, daß wir immer Bilder vor Augen haben, wenn wir an Engel denken, – haben wir doch auch ein Bild vor uns, wenn wir zu den Glasfenstern Ihrer Kirche schauen.

Solche Helden. Groß. Unüberwindlich. Und wir so klein daneben. – Was muß seit Bach passiert sein, daß sich alles umgedreht hat? Wir die Großen. Die Engel die kleinen, süßen, dickbäuchigen Wesen, die zwar zum Barock, zu Rubens passen, aber nicht zu Bach. Ach, Bach! Gottlob, daß deine Michaeliskantaten nicht nur in den Gesamteinspielungen, sondern auch in der Michaeliskirche zu hören sind. Wo Michael ist, da ist Kirche, da ist Kampf, da ist Christus am Werk. Da erhebt sich ein Streit, da muß gestritten werden, da braucht es keine Friedens- oder Toleranzapostel – die hat es in der Kirche Christi nie gegeben! – da braucht es handfesten Streit und handfesten Sieg, sonst werden unter der Hand Siege gefeiert, an denen wir nicht mehr teilnehmen.

#### 1

Engel – da schlägt der lutherische Christenmensch seine Bibel auf – und da treten sie ihm schon entgegen, wörtlich, der Engel mit dem Flammenschwert am Paradiesesgarten (Gen 3, 24), die Engel, die zu Abraham gehen und vorher schon zur verzweifelten Hagar (Gen 16, 7), mit Bedacht, dann zu Abraham und Sara, um den Träger der Verheißung anzukünden (Gen 18), dann gehen sie zu Lot, ihn zu retten (Gen 19, 1-23), später einer zu Abraham und Isaak, um diesen zu retten (Gen 22, 11), dann kommt der Engel oder der Herr selbst ungefragt zu Jakob, am Jabbok, um mit ihm zu kämpfen (Gen 32, 25b-33), derselbe Jakob, dem die Engelheere Gottes erscheinen (Gen 32, 2f), hebräisch Mahanajim, die uns in der Kantate Nr. 19 noch beschäftigen werden, dergestalt, daß sie auch zu uns unterwegs sind und immer schon waren, wie der erwähnte Jakob schon auf seiner Flucht erfahren hat (Gen 28, 10-19). Nach den Vätern sind es auch die Mütter, genauer, die werdenden Mütter, die von Engeln besucht werden, wir blättern zurück zu Sara, zu Hagar, zu der für uns namenlo-

<sup>1</sup> Vortrag am Michaelistag, 29.9.2004, in der St. Michaeliskirche zu Jena im Rahmen einer geistlichen Abendmusik, in der die Kantaten BWV 130 „Herr Gott, dich loben alle wir“, BWV 19 „Es erhub sich ein Streit“, BWV 149 „Man singt mit Freuden vom Sieg in den Hütten der Gerechten“ und BWV 50 „Nun ist das Heil und die Kraft“ von der Kantorei an St. Michael (Jena) und dem collegium musicum unter Leitung von LKMD Martin Meier (Jena) musiziert wurden.

sen Mutter Simsons (Richter 13), wer es eilig hat, weiter vor zu Maria (Lk 1, 26-38), und, damit keine Mißverständnisse entstehen, auch zu Josef (Mt 1, 18ff). Väter, Mütter und Kinder, ja, Kinder auch, denen man gerne das Psalmwort mit auf den Weg gibt, daß Gott seinen Engeln befohlen hat, daß sie sie behüten auf allen ihren Wegen, daß sie sie auf Händen tragen und sie ihren Fuß nicht an einen Stein stoßen (Ps 91, 11f), oder von denen die Rede ist, daß ihre Engel im Himmel allezeit das Angesicht des Vaters Jesu Christi im Himmel sehen (Mt 18, 10), aufgegriffen in der Kantate „Es erhob sich ein Streit“ (BWV 19): „Was ist der schnöde Mensch, das Erdenkind? Ein Wurm, ein armer Sünder. Schaut, wie ihn selbst der Herr so lieb gewinnt, daß Er ihn nicht zu niedrig schätzt und ihm die Himmelskinder, der Seraphinen Heer zu seiner Wacht und Gegenwehr, zu seinem Schutze setzt.“<sup>2</sup> Hier sind wir allerdings von den Kindern aus Mt 18 über den Umweg Ps 8, 5 („Was ist der Mensch?“) zu den Erdenkindern allgemein gegangen, denen dann – genialer Kunstgriff! – die „Himmelskinder“<sup>3</sup> entgegengestellt bzw. nebengestellt werden.

Nun von den Kindern zu den Königen, wir sind ja noch im Alten Testament. Bei den Königen sind die Engel zurückhaltend, bei Propheten eher weniger, denn Jesaja schaut die Seraphim (Jes 6), sechsflügelige Wesen, deren geflügelte Gestalt<sup>3</sup> später allen Engeln eigen wird – zumindest nach dem Willen bildender Künstler.

An den Wendepunkten sind die Engel da, auch wenn sich das nicht systematisieren läßt<sup>4</sup>, und ihr Eingreifen läßt sich nur selten von dem Handeln Gottes unterscheiden, der Sprachgebrauch ist fließend. Es war der elf Jahre hier lehrende und auch in dieser Kirche predigende Gerhard von Rad, der bei diesem Engel von der „persongewordene(n) Hilfe Jahwes für Israel“<sup>5</sup> sprach.

2 BWV 19, 4.

3 Engelsflügel spielen hier im Umfeld der Musik keine Rolle. Flügel sind den Engeln wohl durch die Seraphim in Jes 6 zugewachsen (!), und helfen im übrigen auch die Kinderfrage lösen, warum Engel so schnell am Ort und wieder verschwunden sind. Daß der Flügel auch ein Schutzsymbol ist und in der bildenden Kunst nicht unerheblich gewirkt hat, ist offensichtlich. Im übrigen ist auch hier eine Wechselwirkung zwischen Schutz durch die Engel und Schutz durch Jesus Christus festzustellen, der Mt 23, 37 das Bild der Henne und ihrer Flügel auf sich bezieht. Wie wenig die Engelvorstellung an den Flügeln klebt, zeigt eine Geschichte wie Gen 28, 10ff, wo die Engel über eine Rampe den Abstand zwischen Himmel und Erde überbrücken. Vgl. mein Buch Weiße Kleider – Goldene Flügel? Die Engel – Gottes Boten, Wuppertal/Zürich 1991.

4 „Es sind zwei Nöte, in die hinein der Bote Gottes die Botschaft von der Rettung bringt, die Urnot der Frau und die Urnot des Mannes in jener Welt. Der Frau wird die Botschaft gebracht, daß sie ein Kind bekommen soll; dem Mann wird verkündet, daß er von der Bedrückung frei werden soll.“ Claus Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, Stuttgart 1989, 51f. Westermann stellt hier eine sehr gezwungene Verbindung her, die überindividuelles (Befreiung des Volkes) mit individuellem (Kinderlosigkeit) vermengen will. Sicher hat das eine mit dem anderen zu tun, und die Kinder, die angekündigt werden, sind für die Heilsgeschichte ja von besonderer Bedeutung (Isaak, Simson, Johannes, Jesus Christus – obgleich gerade Maria hier besonders aus dem Rahmen fällt).

5 Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1982, 299.

Schlagen wir das Neue Testament auf, so tritt uns eine weitere Fülle der Engel entgegen, sogar mit Namen, verknüpft mit der Geschichte Jesu Christi. Ankündigungen seiner Geburt (Mt 1, 18-25; Luk 1, 26-38) und Johannes des Täufers (Lk 1, 5-25), der Geburt selbst in Bethlehem (Lk 2, 1-20) einschließlich Lobgesang der Engel (Lk 2, 14) – Jesus spricht auch vom Lob, von der Freude, die im Himmel herrscht, wenn auf Erden auch nur ein Sünder Buße tut (Lk 15, 7)! – schließlich geht es auch in der Passion nicht ohne den stärkenden Engel (Lk 22, 43) und bei der Auferstehung bringen sie ebenfalls wie an Weihnachten die frohe Botschaft zu den Menschen (Mt 28, 5-7; Mk 16, 6-7; Lk 24, 5-7; stumm in Joh 20, 12), Himmelfahrt (Apg 1, 11) und die Wiederkunft (stellvertretend für viele Belege Mt 24, 31) nicht zu vergessen. Stets sind die Engel dabei, deutend, verkündigend, lobend, vorbereitend, Aufträge weitergebend.

Und da lutherische Christen nicht nur ihre Bibel aufschlagen, sondern zumal in ihrer Kirche auch das Gesangbuch, haben sie auch den Kommentar zur Bibel in Form des Lobgesangs zur Hand, ebenso von der Bibel und den Engeln angeleitet. Und wo in der Bibel zuerst der Cherub mit dem Flammenschwert sich in den Weg stellte, da singen unsere Väter und Mütter mit dem Sündenfall vor Augen, Weihnachten im Herzen und Ostern in den Ohren (EG 27, 6) „Der Cherub steht nicht mehr dafür. Gott sei Lob, Ehr und Preis!“ Und staunen über das Zeugnis der Engel, ohne das Weihnachten nicht das Christfest wäre (EG 24, 1): „Vom Himmel hoch da komm ich her, ich bring euch gute neue Mär, der guten Mär bring ich so viel, davon ich singen und sagen will.“ Wiewohl Luther sich hier der entlehnten Melodie und des parodierten Textes bedient, so bedienen wir uns der Worte der Engel und machen sie im Singen zu unseren Worten, die Botschaft übernehmen wir im Singen. Das machen wir zu Ostern genauso und singen dann „Christ ist erstanden!“ (EG 99). Woher wüßten wir das – wenn nicht von den Engeln.

Ostern und die Frage nach Leben und Tod gibt uns das Stichwort für den Bereich, den ich bislang ausgespart habe: Michael, der Erzengel, im Kampf mit dem Erzfeind, Offb 12, 7-12, von Philipp Melanchthon in einer Dichtung *Dicimus gratias tibi* besungen, in Latein freilich, wie sollte der Lehrer der Deutschen denn auch anders dichten. Die deutsche Umdichtung gelang zwei Poeten im Umfeld der Reformation, Paul Eber und Nikolaus Herman<sup>6</sup>. Der Inhalt des biblischen Textes ist schnell erzählt: Michael und seine Engel kämpfen gegen den δράκων, der im deutschen naheliegenderweise mit „Drache“ übersetzt wird, was ihn in den Dunstkreis märchenhafter Fabelwesen versetzt. Darüber vergessen wir, daß dieser Name mit „alte Schlange, die da heißt: Teufel und Satan“ erklärt wird, was ihn eindeutig als Gegner Gottes ausweist und von Bach in der folgenden Kantate sich windend abgebildet wird „die rasende Schlange,

6 Wenigstens Nikolaus Hermans Lied darf im EG ein bescheidenes Fortleben führen (in der Bearbeitung durch Detlev Block; EG 143); Paul Ebers Fassung, an die sich Bach anschließt, war noch im EKG (115), ist aber nun entfallen.

der höllische Drache“<sup>7</sup>. Verkläger, Ankläger, derjenige, der will, daß wir in der Anfechtung verlieren. Michael gewinnt, kein Platz mehr im Himmel für andere, allerdings: der Teufel bleibt auf der Erde, und von ihm heißt es bezeichnenderweise, daß er wenig Zeit hat. Damit ist er der einzige, von dem das geschrieben steht.

Auf diesem Hintergrund haben wir Melanchthons Dichtung und Bachs Kantaten, die Gott darüber loben, daß er uns „solche Helden, solche Waffen“<sup>8</sup> gegeben hat – und Waffen muß er ja haben, sonst kann er nicht streiten, sonst bleibt er bestritten, umstritten, ob es ihn überhaupt gibt, den Engel, und wir würden Michaelis feiern, ohne Grund dazu zu haben.

Gott sendet uns Mahanajim zu – das heißt, man braucht nicht nur Ohren, zu hören, sondern auch Augen zu sehen, freilich mehr: aufgetan werden müssen sie uns. Und für die Ohren gibt es die Kantate mit dem Choral im Hintergrund, die Bach vor 280 Jahren aufführte<sup>9</sup>.

Engel sind Kämpfer, der Kampf wird von Pauken und Trompeten begleitet. Damit haben wir das Bach-Fest-Orchester seiner Michaeliskantaten schon gehört: drei Trompeten, die sich im Wechsel mit drei Oboen hören lassen, Pauken, Flöte, Streicher und Basso Continuo; und bevor sich im Orchester Streit erhebt, vielleicht auch im Oktavsprung aufwärts wie in der folgenden Kantate, erwähnen wir die in dieser Kantate hinzutretende Oboe da caccia, flankiert von der Oboe d’amore, die lieblich von der Nähe Gottes spricht, „so nah, als fern“<sup>10</sup> und zum Sopran tritt, wo von den Mahanajim die Rede ist, der Gegenwart der Engelheere, „so können wir in sichrer Ruh für unsern Feinden stehen“<sup>11</sup> und mit einem zusätzlichen Fagott „mit Freuden vom Sieg“ in den Hütten der Gerechten singen, wie Kantate Nr. 149 überschrieben ist. Der Chor wird sich schließlich für Bach-Kantaten völlig einmalig in der letzten Kantate teilen, wobei noch offen ist, ob wir hier eine ganze Kantate vor uns haben oder nur einen besonders prunkvollen Eingangssatz<sup>12</sup>, denn auf solch gewaltige Besetzungen wie heute Abend konnte Bach nur selten zurückgreifen.

7 BWV 19, 1.

8 BWV 130, Nr. 2 Recitativo.

9 Vgl. Alfred Dürr, Johann Sebastian Bach. Die Kantaten (Bärenreiter Werkeinführungen), München – Kassel/Basel/London 2000, 769.

10 BWV 19, 3. Zur Oboe d’amore vgl. auch Renate Steiger in: Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit (DOCTRINA ET PIETAS II/2) Stuttgart-Bad Canstatt 2002, 168.

11 BWV 19, 3.

12 Vgl. Alfred Dürr aaO 778f. Allerdings ist die Diskussion darüber noch offen. Während William H. Scheide („Nun ist das Heil und die Kraft“ BWV 50: Doppelchörigkeit, Datierung und Bestimmung, in: Bach-Jahrbuch 1982, 81-96) die Meinung vertritt, wir hätten es mit einer Bearbeitung des Bach-Zeitgenossen Carl Gotthelf Gerlach zu tun, der eine fünfstimmige Vorlage (SAATB) für Doppelchor bearbeitet hat, verteidigt Klaus Hofmann (Bachs Doppelchor „Nun ist das Heil und die Kraft“ (BWV 50). Neue Überlegungen zur Werkgeschichte, in: Bach-Jahrbuch 1994, 59-73) Bach „gegen seine Liebhaber“ (ebd. 67), weist die Bearbeitung Bach selbst zu, ohne eine Vielzahl von stilkritischen Argumenten Scheides entkräften zu können.

## 2

Wer auch immer das Lied „Herr Gott, dich loben alle wir“ in kantatenhafte Form gebracht hat, er zieht die biblisch-reformatorische Linie der Engel aus – kein Wunder bei dem lateinischen Melanchthon und dem deutschen Paul Eber, die gleicherweise von Luther zehren, klang doch schon in dem Satz „Wie nötig ist doch diese Wacht bei Satans List und Macht“<sup>13</sup> der Luthersche Morgen- und Abendsegen an: „Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde“.

Das hat die Menschen bis zur Bachzeit mit den Engeln verbunden. Bis zur Bach-Zeit? Vielleicht nicht mehr. Warum ist der Ton hier drängender? Im letzten Rezitativ der ersten Kantate sangen Sopran und Tenor in Anspielung auf die wundersame Errettung der Freunde Daniels (Dan 3, 24f): „Wenn dort die Glut in Babels Ofen keinen Schaden tut, so lassen Gläubige ein Danklied hören, so stellt sich in Gefahr noch jetzt der Engel Hilfe dar.“ Bach läßt weitgehend beide Stimmen gleich nebeneinander laufen, doch am Ende singen sie sich gegenseitig dreimal das „noch jetzt“ zu. „So stellt sich in Gefahr noch jetzt, noch jetzt, noch jetzt der Engel Hilfe dar.“ Und in der folgenden Kantate gibt es die eindringliche Arie „Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir“. Fünfzehnmal „bleibt“, dreizehnmal „bleibt bei mir“, dann erst „Führet mich auf beiden Seiten, daß mein Fuß nicht möge gleiten, aber lehrt mich auch allhier euer großes Heilig singen und dem Höchsten Dank zu singen.“ Dann wieder vierzehnmal „bleibt“ und zwölfmal „bei mir“. Und über allem e-moll singt die Trompete in einem anderen, einem deutendem Licht<sup>14</sup>, in G-Dur ihre eigene Bitte „Ach Herr, laß dein lieb Engelein“.

Der feinfühlig Kenner theologischer Strömungen und Bedrohungen, Walter Nigg, kommt in einem Resümee zu Bach zu dem Schluß: „Offensichtlich hat Bach gespürt, daß der Christenheit etwas ganz Zentrales verloren zu gehen drohte. Es schien ihm, die Engel würden die Menschen langsam verlassen. Er empfand dies als ein schweres Unheil, weshalb er sich mit seiner Musik und den Gebetsworten ‚Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir!‘ geradezu entgegenstemmte. Wir müssen in dieses Flehen einstimmen und diese Bitte zum täglichen Gebet werden lassen.“<sup>15</sup>

Wie kam es denn dazu? Ich nenne drei Gründe, die sich aber auch vermehren lassen: zunächst aus der Zeit- und Theologiegeschichte, dann aus der Geschichte der Frömmigkeit, schließlich aus der Kunstgeschichte.

In der Geschichte der Theologie nehmen wir mehrere Strömungen in der Bachzeit und auch der Zeit davor wahr: einmal die Tendenz, Lehre rein zu hal-

13 BWV 130, 2 (Recitativo).

14 So Renate Steiger zum Eingangschor der Matthäuspassion und zu dieser Arie, in: Gnaden Gegenwart, aaO 297f.

15 Walter Nigg/Karl Gröning, Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir ... Frankfurt / Berlin 1987, 17.

ten<sup>16</sup>, wiederum eine andere, die mehr Wert auf die Innerlichkeit der Gottesbeziehung legt, dann eine Gleichgültigkeit, eine Verdünnung des Glaubens, die in den Generationen nach Bach ihren Ausdruck fand, die Verengung des Gottesbegriffs auf den Vater, kaum noch Theologie des Heiligen Geistes, und weg von Christus hin zu Jesus, der nachahmenswerten Figur – was blieb dann übrig außer einem „Herrgott“ – und wozu dann noch Engel? Schleiermacher endlich in seiner Glaubenslehre kommt auch ohne sie aus<sup>17</sup>, und dieses Erbe belastet heute noch.

Zweitens. Die Geschichte der Frömmigkeit ist ein weites Feld. Bach – und seine Kantatendichter – halten an der Lehre fest: die Erfahrung der Engel steht außer Frage. Spätere Generationen haben auch das aufgegeben. Bis auf wenige Ausnahmen schweigen heutige Dogmatiken von den Engeln. Allerdings: von jeglichem biblischen Denken unberührt hat sich die Frage nach den Engelerfahrungen wieder durch die Hintertür eingeschlichen. In manchen Buchhandlungen finden sie in der religiösen Ecke ein ganzes Regal mit Büchern, die von Engelerfahrungen reden. Freilich kaum nachprüfbar. Ist es die Berührung des Übersinnlichen, die manche Menschen für das Thema Engelerfahrungen so aufnahmefähig macht wie einen Schwamm? Oder ist es ein Zwang unserer Zeit, daß Erfahrungen machbar sind? Was der andere erfahren hat, kann ich auch erfahren? Aber bleiben dann nicht die Engel der Bibel sowieso auf der Strecke? Weil sie kommen, wann Gott will? Weil sie an Christus gebunden sind? Lesen sie mal die Engelbücher der Esoterik-Ecke. Diese Engel haben alles mögliche zu sagen, vom gelingenden Leben bis zu neuen Offenbarungen. Aber von der Bibel ist das nicht gedeckt. Doch auch bemüht christliche Schriftsteller haben ihre liebe Mühe mit den Engeln und den Erfahrungen<sup>18</sup>. Dann wird der Engel zum Boten verdünnt, ein Platz, den angeblich auch wir einnehmen können. „Willst du für mich, will ich für dich der Engel sein?“ heißt das dann. Ende der Christologie. Alles, was der Engel kann, kann ich auch. Ist das die neue Variante zu „ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3, 5) – „ihr werdet sein wie die Engel“?

16 An dieser Stelle muß ich mich im Nachhinein bei Christian Friedrich Henrici genannt Picander entschuldigen, dem ich einen theologischen Fehltritt angelastet habe, indem ich seine Rede vom „unerschaffnen Michael“ in BWV 19, 2 kritisiert habe (Weiße Kleider – goldene Flügel aaO 58). Lothar Steiger, Die ecclesia militans in Joh. Seb. Bachs Michaeliskantaten, in: Albrecht Immanuel Herzog (Hg.), Was die Kirche Jesu Christi, ihre Verheißung und ihr Auftrag ist. Berichtsband vom 6. Falkensteiner Theologischen Symposion vom 30. September bis 4. Oktober 1991 in Eisenach, zugleich 112. Thüringer Kirchliche Konferenz, Fürth 1993, 101 hebt den beabsichtigten Kontrast hervor, den Picander hier mit dem „unerschaffnen Michael“ (von Mi-ca-el, „Wer ist wie Gott?“ Nur der vere deus vere homo, Jesus Christus!) gegenüber dem erschaffenen Michael (von dem in Offb 12, 7ff die Rede ist) schafft.

17 Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (hg. v. M. Redeker), Berlin 1960, 205.

18 Kurt Marti und Rudolf Otto Wiemer habe ich in dem theologischen Schreckenskabinett meiner Arbeit zu den Engeln erwähnt (Weiße Kleider – Goldenen Flügel? Die Engel – Gottes Boten, Wuppertal/Zürich 1991, 55f).

Der Fehler steckt hier in der Trennung der Person der Engel – so wenig uns diese als selbständiger Gegenstand interessiert – von der Funktion, von ihrem Auftrag. Wer die Funktion absolut setzt, kommt zu dem Schluß, daß jeder, der Bote sein kann, auch ein Engel sein kann. Umgekehrt gilt auch, wer die Person von ihrem Auftrag trennt, kommt zu nicht nachprüfbaren Ergebnissen, was die Engel wohl noch sein können und sagen können. Das ist pure Esoterik, möglicherweise in unheiliger Allianz mit Bibelversen, die verselbständigt wurden. Ich erwähnte bereits Ps 91, 11 mit dem Behüten auf allen deinen Wegen, bei Bach tritt auch noch aus dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus eben Lazarus hinzu, der von Engeln in Abrahams Schoß getragen wird (Lk 16, 22). Das klingt erst mal individuell, jenseits von Christus und der Gemeinde möglich. Die Engel bekommen ein bedenkliches Eigengewicht, wenn die Rede von ihnen nicht in den von Christus her gelebten Rahmen eingebettet wird, von der Taufe bis zum geleiteten Sterben<sup>19</sup> – bei Bach wahlweise durch die Engel, die zu Abrahams Schoß geleiten (Lk 16, 22)<sup>20</sup> oder durch den prächtigen Wagen des Propheten Elia, der schnurgerade zum Himmel führt (2. Kön 2, 11f)<sup>21</sup>, auch wenn bei der Himmelfahrt des Elia mit den „chariots of fire“ die Engel nicht vorkommen – da müssen wir schon das Spiritual singen, was die „band of angels coming after me“ nennt.

Aber es gibt noch einen dritten Grund. Und der hat mit der Kunst zu tun, freilich theologisch gefüllt. Neben der Verengung des Gottesbildes und der umstrittenen Erfahrung stehen wir in der Bach-Zeit in einer kunstgeschichtlichen Epoche, die als Barock bezeichnet wird und römisch-katholischerseits ein gegenreformatorisches Programm umgesetzt hat, was nun seine Wirkung zeigt. Barocke Prachtentfaltung ist die Selbstinszenierung der Fürsten- und Königshäuser wie der römischen Kirche. Die Marienverehrung hat längst größere Formen angenommen, bildnerische zumal und greift um sich. Wo vorher Engel prominente Plätze auf den Bildern einnahmen, sind sie nun Randfiguren geworden. Die Kunstgeschichte zeigt uns, daß in der Antike und im Mittelalter die Engel ein ernstes Gesicht tragen<sup>22</sup>. Kaum zu sagen, was für Wesen es sind, menschlich sind sie nicht. Dann beginnen sie, menschlich zu werden, lächeln

19 Vgl. Renate Steiger, Die ecclesia militans in Johann Sebastian Bachs Michaeliskantaten, in: Albrecht Immanuel Herzog (Hg.), Was die Kirche Jesu Christi, ihre Verheißung und ihr Auftrag ist (aaO 126) mit einem schönen Zitat aus einer Predigt von Martin Moller, Görlitz 1601. Warum wohl haben die Michaeliskantaten sonst einen so starken frömmigkeitsgebundenen Bezug zum Sterben, wenn nicht Engel als Sterbebegleiter eine so große Rolle spielen? Vgl. dazu – neben BWV 149, 5 – auch Luthers Abendsegen und Bachs Johannespassion, wo im Kontext des Todes Jesu ebenfalls der Choral „Ach Herr, laß dein lieb' Englein“ am Ende steht. Ich danke Frau Dr. Steiger für die freundliche Zusendung ihres Aufsatzes sowie den ihres Mannes.

20 BWV 19, 7; BWV 149, 5, 7.

21 BWV 130, 5; BWV 19, 3, 6, 7; BWV 149, 3.

22 Dazu vgl. den (redaktionellen) Artikel „Engel“ in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1968/1994, bes. Sp. 631f.

sogar mal, Ansätze gibt es im Mittelalter schon, in der Renaissance werden sie männlich-herb, verlieren schließlich die kämpferischen Attribute, längst bevor Bach seine Michaelis-Kantaten schrieb, werden weiblich-weichlich und schließlich kindlich-kindisch. Was haben solche Engel noch für einen Sinn? Randfiguren, wie bei dem übelsten Beispiel, was die ganze Epoche kennt, die Sixtinische Madonna von Raffaello Santi, die große Maria, und darunter die längst auf Servietten und T-Shirts weiterlebenden Engelchen, die an Lächerlichkeit nicht mehr zu überbieten sind. Ihre Rolle entfällt, ihre Schutzfunktion übernehmen nun andere: Maria und die Heiligen. Sicher gibt es später nochmals Darstellungen von Schutzengeln in großer Zahl, vor allem im römisch-katholischen Lager, aber die sehen so aus, als bräuchten sie selbst einen Schutzengel, so klein, dick und schwerfällig sind sie geworden.

Im evangelischen Lager, das sei zur Schande gesagt, wußte man auch positiv nicht viel mehr mit ihnen anzufangen. Man gab ihnen wenigstens keine anzubetenden Mittlerfunktionen, weil das schon in der Bibel abgewehrt wird (Offb 22, 8f). Bedeutungsvoll wurde, daß man ihnen mit dem unverwüsthlich Harfe spielenden David einen Platz an der Orgel zuwies. Als Instrumentalisten erhoben sie ihre Stimme oder wenigstens ihre Instrumente zum Gotteslob und stehen damit in einer veritablen Tradition, die sich von der alten Kirche her erstreckt<sup>23</sup>. Somit haben sie – für uns vorbildhaft – auch eine dienende und eine hinweisende Funktion, die den Engeln ja seit jeher zukommt.

Auch der Abschnitt aus der Johannesoffenbarung, der sich durch die Michaeliskantaten wie ein roter Faden zieht, führt ja zum Lob und zur Freude in den Hütten der Gerechten. In der Johannesoffenbarung sind es ja auch die Engel, die Posaunen blasen, die auf das nahe Ende hinweisen<sup>24</sup>. Freilich: die Posaunen selbst der neutestamentlichen Zeit sind nichts anderes als durchdringende, weit hörbare Signalinstrumente, und wenn mehr als ein Ton spielbar gewesen wäre, dann höchstens die Naturtöne, wie das bei den Blechblasinstrumenten abgesehen von Zugposaunen und Zugtrompeten bis zur Einführung der Ventiltechnik ausschließlich möglich war. Stellen sie sich vor: das ist Musik, die den Sieg ankündigt und zum Loben der Gemeinde führt. Hat Bach etwa nicht darum gewußt, wenn er seine Trompeten fanfarenmäßig<sup>25</sup> einsetzt, mit Signalwirkung? Wenn es keine andere Reihe von Kantaten gibt, die so vom Bläser- und Paukenklang leben wie diese? Wir kommen später noch darauf zu

23 Gerda Laube-Przygodda, Das alttestamentliche und neutestamentliche musikalische Gotteslob in der Rezeption durch die christlichen Autoren des 2. bis 11. Jahrhunderts (Kölnner Beiträge zur Musikforschung 104, hg. v. Heinrich Hüsch), Regensburg 1980, z.B. 236f.

24 Dazu vgl. meine Arbeit Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder. Studien zur musikalischen Exegese und biblischen Grundlegung evangelischer Kirchenmusik (Kontexte Bd. 36, hg. v. Johannes Wirsching), Frankfurt et. al. 2004, 215ff, 238f, 253ff.

25 BWV 130 1, 3; 19, 1, 7; 149, 1, 7; 50.

sprechen. Walter Blankenburg sprach von der „Transzendenz“<sup>26</sup> der Trompeten – hier spricht Gott selbst. So sind die Trompeten erst wieder im 20. Jahrhundert eingesetzt worden, das Bach nachfolgende Zeitalter schwärmte eher für den Streicherklang und das 19. Jahrhundert entfaltete nur mehr oder weniger echtes Pathos mit immer mehr Blech. Trompeten als Stimme Gottes, Pauken und Trompeten als Stimme des gewonnenen Kampfes – das gibt es so nur bei Bach.

### 3

Wir haben einen weiten Weg zurückgelegt, vom Sieg Gottes bis zur Hoffnung, daß auch wir bei Gott sind, und das nicht erst nach unserem Tod. Dabei schien das große Wort von den kämpfenden Engelhelden in die kleine Münze des in-Abrahams-Schoß-Tragen umgewechselt. Wir haben auch die biblische Redeweise gehört und ihre Verdünnung und Verflachung bis zur Unkenntlichkeit in Theologie und bildender Kunst wahrgenommen. Ist das die Art, von Engeln zu reden?

Tun wir nicht so, als wäre das ein modernes Problem. Bach hat es ja auch gewußt. Und Luther erst recht. Die Anfechtung mangelnder Erfahrung, mangelnder Gotteserfahrung wie auch Engelerfahrung – was aber auch darauf hinausläuft! – kannten beide auch. Und – wie Luther Jes 28, 19 übersetzte – „allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.“

Bach lehrt uns aufs Wort merken. Der Kraft des Wortes trauen. Und dem Herrn, der dadurch bezeugt wird. Die Überwindung der Anfechtung geht nur von Gott selbst aus, bezeugt in seinem Wort und Sakrament. Da werden wir ihn finden. Da haben auch die Engel ihren Ort, nicht in uns, nicht in unserer Seele, nicht in einer unbiblischen Psychologisierung á la Drewermann oder Anselm Grün<sup>27</sup>. Es geht nicht um die Engel an sich. Das führt wieder zu einem unangemessenen Eigengewicht, zu vermehrter Ehre ihnen gegenüber und Hand in Hand damit von dem drei-einen Gott weg. Haben sie bemerkt, wie wichtig es Bach ist, daß wenn Trompeten, es schon drei sein müssen? Ein Hinweis auf die Trinität, vermutet nicht nur Blankenburg<sup>28</sup>.

Bach schafft Klarheit über die biblische Lehre der Engel, er gibt die Stichworte hinsichtlich Engelerfahrung und er leitet zum Loben an. Und in allem bezeugt er: Gott handelt an uns, er hat seine Mittel, die Engel gehören dazu, – und sehen wir, was Gott durch die Engel tut, dann sehen wir auch, was er überhaupt tun kann. Die Antwort von uns Menschen darauf lautet, Gott groß zu machen, ihn zu loben und zu preisen, anderen zu sagen, wie er ist und was er getan hat

26 Walter Blankenburg, Von der Verwendung von Blechblasinstrumenten in Bachs kirchenmusikalischen Werken und ihrer Bedeutung, in: Kirche und Musik. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik, hg. v. E. Hübner und R. Steiger, Göttingen 1979, 204.

27 An Anselm Grüns Engelbuch („50 Engel für das Jahr. Ein Inspirationsbuch [!]“ Freiburg 2004) ist der theologische Verfall eines großen Seelsorgers nur mit Kopfschütteln zu betrachten.

28 Blankenburg, Von der Verwendung 201.

– Verkündigung, wie eben auch jede geistliche und auch Kirchenmusik Verkündigung ist (oder sein sollte). Es ist das „hymnische Evangelium“<sup>29</sup>, was hier angestimmt wird und von Mensch zu Mensch weitergegeben wird – und zwar so, daß wir es verstehen können und mit hinein genommen werden. Und wer gerade mit den beiden biblischen Büchern vertraut ist, die Bach und seine Texter hier besonders heranziehen, der merkt, daß es mit dem Propheten Daniel und der Johannesoffenbarung gerade die Bücher sind, die für die angefochtene Gemeinde geschrieben sind, die das Vokabular liefern: Engel als Kämpfer (Offb 12), als Wächter (Dan 4, 10.20) – wie in der letzten Arie der eben verklangenen Kantate<sup>30</sup> –, als Helfer (Dan 6, 23) und die auch als einzige biblische Bücher – neben dem Judasbrief (Jud 7) – den Namen des Engelfürsten Michael<sup>31</sup> belegen (Dan 10, 13.21; 12, 1; Offb 12, 7). Und wer das Handeln der Engel hier wie dort zur Kenntnis nimmt – Bewahrung im Feuerofen (Dan 3, 24–25), in der Löwengrube (Dan 6, 23)<sup>32</sup>, der sieht, wie das zum Loben Gottes der Menschen drum herum führt (Dan 3, 28; 4, 34; 6, 27–28), ein missionarischer Impuls sozusagen.

Ich habe ihnen versprochen, sie mit hineinzunehmen in dieses Loben. Dazu werfen wir einen Blick auf die letzte Kantate des Abends, BWV 50 „Nun ist das Heil und die Kraft“.

Hören sie auf den Sprachfluß des Textes: „Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich und die Macht unsers Gottes seines Christus worden.“ So stand es auch in Bachs Lutherbibel, Offenbarung 12, 10. Wie würden Sie das betonen? Doch wohl so, Luthers Sprachfluß folgend: „Nun ist das HEIL und die KRAFT und das REICH und die MACHT unsers GOTtes ...“ So macht es auch Bach. Triumph im Text bedeutet C-Dur<sup>33</sup> wie in den Kantaten „Herr Gott, dich loben alle wir“ (BWV 130) oder „Es erhub sich ein Streit“ (BWV 19) oder wie im Weihnachtsoratorium D-Dur. Hier ist es D-Dur. Bach schreibt eine große Fuge, eine Permutationsfuge<sup>34</sup>, wie man die Art Fugen nennt, die ohne Zwischenspiele auskommen und jeweils das Thema und den Kontrapunkt weitergeben. Eine Fuge stellt sicher, daß keiner zu kurz kommt und daß jeder das Wichtige sagt.

Folgen Sie Bach in Gedanken, um nun vom Betonen zum Vertonen zu kommen. D-Dur, großes Orchester, ausnahmsweise zwei Chöre, Thematik Michaelis, Kampf Michaels mit dem Drachen, Sieg Gottes, Jubel auf der Erde, Christus ist Herr. Jubel auf der ganzen Linie, im Himmel wie auf Erden und –

29 Ich bediene mich hier einer Formulierung von Klaus-Peter Jörns.

30 BWV 149, 6, aber auch als „Wacht“ in BWV 130, 2 sowie BWV 19, 4.

31 BWV 19, 1.2

32 BWV 130, 4.

33 Vgl. Renate Steiger, Die ecclesia militans aaO 130, die Johann Mattheson zitiert, der für die Tonart C-Dur militärische Konnotationen zur Aufmunterung nennt.

34 Vgl. Dürr aaO 28.779.

wir ergänzen nach einem anderen hymnischen Wort aus der Offenbarung (5, 12f), daß auch die unter der Erde sind, einstimmen sollen. Das ist das theologische Programm.

Nun die musikalische Umsetzung. Fangen wir unten an, Bach baut gerne Fugen von unten nach oben auf, das haben wir bei den drei vorangehenden Kantaten auch gehört. Der Takt ergibt sich beinahe zwangsläufig „Nun ist das HEIL und die KRAFT“ – ein  $\frac{3}{4}$ -Takt. Das Thema sollte nicht bloß gut singbar, sondern auch spielbar sein, damit die Bläser glänzen können. Die erste Betonung liegt auf dem HEIL, darum bleiben wir in D-Dur einfach mit den drei ersten Worten auf einem Ton, auf dem D.



Wie akzentuiert Bach nun das Heil? Er bleibt im Rahmen des D-Dur-Akkordes:



Wie könnte es nun weitergehen? Etwa so:  
Falsch.



„Heil“ muß sich von allem anderen absetzen.

Ergo: zurück zum Grundton.



Jeder erwartet nun:



Und liegt schon daneben. Das würde den Bläsern Spaß machen, den Komponisten in der Fuge aber um etliche Möglichkeiten ärmer machen. Kontrapunkte müssen schon in der Themenformulierung beachtet werden. Demnach ein „g“:



und das Reich? Nun, nach „fis“ und „g“ muß wohl das „a“ kommen. Tut es auch.



Und weiter im Text: „Macht unsers Gottes“. Nach vier Takten mit Viertelnoten muß eine Auflockerung kommen, sonst würde der Kontrapunkt unnötig gefesselt. Die nächsten vier Takte sehen wie folgt aus:



Hier tauchen auch die ersten Sechzehntelnoten auf und die Modulation nach A-Dur ist geglückt. Text und Thema sind noch nicht zu Ende bzw. liefern

bei diesem Typ Fuge direkt das nächste Thema. Doch das Viertel-dominierte Thema des Anfangs weicht einem neuen rhythmischen und dazu passenden Motiv, wie es auf den Worten bzw. Silben „wor-den, weil der ver-“ auftritt:



Und so geht es weiter, Themen bzw. Kontrapunkte werden von den anderen Stimmen übernommen. Als der Sopran auch durch ist, setzt der zweite Chor ein, der auch das Thema hätte übernehmen können, was er aber einer Trompete überläßt.

Mittlerweile haben wir auch den ganzen Vers gehört: „Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich und die Macht unsers Gottes seines Christus worden, weil der verworfen ist, der sie verklagete Tag und Nacht vor Gott.“

Der Anfang ist oft genug wiederholt, der bleibt im Gedächtnis, der muß im Gedächtnis bleiben, doch der Schluß des Bibelverses macht es dem Komponisten schwer. Was soll er tun. Da Capo? Das würde die schöne Symmetrie seiner Fuge zerstören, zweimal fast gleich lange Entwicklungen und Fugendurchführungen, das wäre zu schade. Aber kann Bach so enden „... der sie verklagete Tag und Nacht vor Gott“? Muß da nicht noch etwas kommen? Nun, mehr haben wir nicht. Aber was wir haben, ist viel. Und wie im Brennspeigel bündelt es unsere Gedanken: von Engeln ist nicht selbstständig die Rede, es geht um die Macht des Christus – und da gehören die Engel dazu. Und sie helfen im täglichen und nächtlichen Kampf gegen den Verworfenen. Sie halten den Blick auf Jesus Christus frei, bei dem Heil, Kraft und das Reich und die Macht unseres Gottes ist. Daran erkennen sie die biblische, die christliche Redeweise von den Engeln, wenn sie an Christus gebunden sind und auf Christus hinweisen.

Lothar Steiger sagt<sup>35</sup>: „Was die guten Engel vormachen – Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen! (Lk 2, 14) – sollen wir ihnen nachtun.“ Wer da nachtut, wer da einstimmt, der gehört mit Philipp Nicolais bekanntem Lied zu den „Consorten der Engel hoch um deinen Thron“<sup>36</sup>. Da ist noch Platz. Oder, wer die gegenwärtige Fassung des Liedes eher im Ohr hat (und mit dem Blick zur Kantorei gewandt): „wir stehn im Chore der Engel hoch um deinen Thron.“

35 Lothar Steiger, *Die ecclesia militans* aaO 104.

36 So die ursprüngliche Fassung von EG 147, 3, vgl. Johannes Kulp, *Die Lieder unserer Kirche. Eine Handreichung zum Evangelischen Kirchengesangbuch*, bearbeitet von Arno Büchner und Siegfried Fornaçon (HEK, hg. v. Chr. Mahrenholz et al., Sonderband), Göttingen 1958, 198.

## Umschau

Gert Kelter:

### „Brimborium“ oder zukunftsweisende Positionierung?

#### (( Eine kommentierte Untersuchung zum Identitätsverlust einer lutherischen Kirche

Als kürzlich in der Kirchenzeitung der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche anläßlich einer Ordination in der St. Mariengemeinde Berlin-Zehlendorf ein Bild erschien, das den Ordinierten und zahlreiche Geistliche in altkirchlichen liturgischen Gewändern zeigte, führte dies zu einer hitzigen Leserforums-Diskussion. Ausgelöst wurde sie durch die veröffentlichte Zuschrift eines Pfarrers der SELK, der den Vorwurf erhob, durch solche alt- und hochkirchlichen Meßgottesdienste, die er als „Brimborium“ bezeichnete, „die Kirche vor die Wand zu fahren“ und die Menschen abzuschrecken, anstatt Christus zu verkündigen. Nun bräuchte sich der Pfarrer der St. Mariengemeinde diese undifferenzierte und lieblose Äußerung nicht besonders zu Herzen zu nehmen, da seine Gemeinde die am stärksten wachsende Gemeinde der SELK ist und offensichtlich alles andere als abschreckend empfunden wird.

Der Leserbrief ist aber kein isolierter Ausrutscher, sondern Ausdruck eines theologischen Identitätsverlustes der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, der langfristig dazu führen wird, daß die SELK entweder – auch numerisch – in der Bedeutungslosigkeit versinkt oder aber zu einer unter vielen protestantischen Freikirchen verkommt, deren Proprium im Wesentlichen darin besteht, nicht zur EKD zu gehören, sich nicht durch Kirchensteuern zu finanzieren, „irgendwie bibelgläubig“ zu sein oder einen ethischen Rigorismus mit häufig recht seltsamen Koalitionspartnern zu teilen.

Überaus peinlich ist es dabei, daß in den Landeskirchen schon seit längerer Zeit das altkirchliche Erbe der Reformation wiederentdeckt und fruchtbar gemacht wird. Die ostfriesische Superintendentin Oda-Gebbine Hölze-Stäblein etwa darf geradezu als „Missionarin für die Feier des Heiligen Abendmahls“ bezeichnet werden und läßt fast keine Ausgabe der in Niedersachsen erscheinenden „Evangelischen Kirchenzeitung“ aus, um die Bedeutung und die geistliche Wichtigkeit der regelmäßigen Feier des Herrenmahles in allen Gemeinden zu betonen. Man entdeckt liturgische Gewänder wieder, Formen und Gesten neu, entwickelt ein Gespür für die religionssoziologische und -pädagogische Relevanz des Rituals und des Symbols, pflegt gregorianischen Gesang.

Die „einzige unionsfreie lutherische Kirche Deutschlands“ dagegen ergeht sich in der Bergwöhnung und Verketzerung vermeintlich romanisierender Tendenzen.

Dieser festzustellende Identitätsverlust ist freilich kein erst in jüngster Zeit aufgekommenes Phänomen, sondern steht in einer protestantisierenden, geschichts- und theologievergessenen Tradition lutherischen Freikirchentums, das den Anschluß an die Ursprünge der lutherischen Kirche verloren zu haben scheint.

Diese Ursprünge lassen sich mit dem Datum des 25. Juni 1530 verbinden, als die heute so genannten „Lutheraner“ dem Kaiser auf dem Reichstag von Augsburg ein später „Augsburgische Konfession“ genanntes Glaubensdokument übergaben, in dem sie beanspruchten darzulegen, was „dem reinen göttlichen Wort und der christlichen Wahrheit gemäß ist“ und im übrigen „in der Heiligen Schrift klar begründet (...) und außerdem der allgemeinen katholischen, ja auch der römischen Kirche, soweit das aus Schriften der Kirchenväter festzustellen ist, nicht zuwider noch entgegen“<sup>1</sup> ist. Es ist übrigens beachtlich und häufig übersehen, daß Schrift und Tradition hier in einem Atemzug genannt werden, wenn auch eine Vorordnung der Schrift gegenüber den Kirchenvätern klar erkennbar ist.<sup>2</sup>

Die Bekenner von Augsburg, und das ist die theologisch und historisch einzig zutreffende Einordnung, verstanden sich als Teil einer innerkatholischen Reformbewegung mit dem Ziel, die ganze abendländisch-katholische Kirche zum Evangelium und zu Christus zurückzurufen. Dieses grundlegende Selbstverständnis der lutherischen Kirche als innerkatholische Reformbewegung ist bis heute die gültige Legitimation ihrer ekklesialen Existenz. Daraus ergibt sich aber zwingend, daß das Augsburgische Bekenntnis von 1530 eben nicht die Gründungsurkunde einer neuen Kirche sein kann und also auch nicht so verstanden werden darf, wenn man sich nicht des Schismas, also der selbstgefälligen Separation schuldig machen will.

Um an dieser Stelle richtig verstanden zu werden: Sich nicht der Jurisdiktion und Glaubenshoheit des römischen Papstes und seiner Bischöfe zu unterstellen, eigene kirchliche Strukturen zu haben und zu bewahren, ist bedauerlicherweise auch heute noch geboten, wengleich sich die römische Kirche in mancherlei Hinsicht reformatorischen Einsichten positiv geöffnet hat. Die Existenz lutherischer Kirche ist also keinesfalls obsolet und per se schismatisch oder separatistisch. Im Gegenteil: In der lutherischen Kirche sollte (!) die Kirche Jesu Christi in ihrer irdischen Gestalt in Übereinstimmung mit dem Evangelium sichtbar und verwirklicht sein. Das beanspruchten die Bekenner von Augsburg für ihre (katholischen!) Gemeinden, die in der *Confessio Augustana* immer wieder als „*ecclesiae nostrae*“ bezeichnet werden.

1 Vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD hg. vom Lutherischen Kirchenamt, bearbeitet v. H.G. Pöhlmann, Gütersloh 2. Auflage 1987, S. 80 Abschn. 32.

2 Auch die Tatsache, daß dem Konkordienbuch von 1580 ein umfangreicher *Catalogus Testimoniorum* (Verzeichnis der Kirchenväterzeugnisse) angefügt ist, macht deutlich, wie sehr sich die „Lutheraner“ als Teil der abendländisch-katholischen Kirche und Tradition verstanden und dieses Selbstverständnis geradezu zur Grundlage ihrer Reform erhoben.

Die Existenz der lutherischen Kirche ist, von ihrem Ursprung her als innerkatholische Reformbewegung verstanden, bis heute eine Proexistenz für die ganze abendländisch-katholische Kirche.

Proexistenz meint aber soviel wie stellvertretende Existenz. Und hier sei an ein sehr tief sinniges Wort von Dorothee Sölle erinnert, die – wenn auch in anderem und dort leider schiefen Zusammenhang – sagte, Stellvertretung sei nicht der endgültige Ersatz eines Menschen für den anderen, sondern das vorläufige Eintreten des einen für den anderen, also eine Art des Platzfreihaltens.

Die lutherische Kirche als proexistente Kirche kann sich also diesem ursprünglichen Selbstverständnis gemäß gar nicht als endgültigen Ersatz verstehen, sondern muß in ihrer gesamten Ausrichtung die Vorläufigkeit ihrer stellvertretenden Existenz im Blick haben. Sie kann sich also mit der Trennung zwischen lutherischen und römischen Altären nicht zufrieden geben oder gar diese Trennung zementieren wollen. So ist sie diakonische Kirche, weil sie das Ganze und damit nicht nur sich selbst, sondern die anderen im Blick hat. So ist sie ökumenische Kirche, weil sie in ihrer Zugewandtheit zum Ganzen auch Entwicklungen und Veränderungen wahrnehmen und positiv würdigen wird und daraus gegebenenfalls auch neue Einsichten gewinnt.

Eine proexistente lutherische Kirche wird ihre Identität dann aber nicht an Äußerlichkeiten festmachen. Weder an strukturell-organisatorischen, noch an liturgischen. Das geschieht nur, wenn die Kirche sich ihrer eigentlichen Identität nicht mehr bewußt ist und Ersatzidentitäten braucht, um ihre Existenz zu rechtfertigen.

Aus ihrem historischen Selbstverständnis heraus wird die lutherische Kirche jedoch keine separate Eigenkirchlichkeit zum Selbstzweck erheben und ängstlich pflegen, sondern in der schon beschriebenen diakonisch-ökumenischen Offenheit und Weite das Gespräch und die theologische Auseinandersetzung insbesondere und gerade mit der römischen Kirche suchen. Sie wird ehrlichen Herzens an der im 16. Jahrhundert eingetretenen Trennung der Altäre leiden und sich eine Sehnsucht nach der Einheit in der Wahrheit des Evangeliums lebendig bewahren, die die Bekenner von Augsburg jedenfalls noch beflügelte und im wahren Sinne des Wortes Kopf und Kragen riskieren ließ.

Dabei – das sei kritisch eingefügt – muß man sich darüber im klaren sein, daß eine Protestantisierungstendenz bereits seit Jahrzehnten auch in der römischen Kirche festzustellen ist und die lutherische Kirche hier sehr differenziert zu prüfen hat, ob sie nicht durch ein Bewahren des seit Augsburg Bewährten Rom gegenüber in mancherlei Hinsicht heute eine konservative Proexistenz zu vertreten hat. Auch so bliebe sie dem Grundansatz treu, innerkatholische Reformbewegung zu sein. Das Zurück-Rufen zum Evangelium hat nun einmal zu allen Zeiten gewissermaßen eine konservative, bewahrende Tendenz und der Begriff „Reform“ oder „Reformation“ meint eben etwas anderes als Progression oder gar Destruktion.

Wo ist aber erkennbar, daß die heutige Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche diesem Grundansatz lutherischen Selbstverständnisses überhaupt treu sein will?

Es ist zu begrüßen, daß Bischof Dr. Roth dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, eine Kondolenzadresse zum Tod Papst Johannes Pauls II gesandt hat und man dies in den Medien der SELK auch zur Kenntnis nahm. Es wäre zu begrüßen, wenn der Bischof der Altlutheraner in Deutschland dem neugewählten, immerhin aus Deutschland stammenden, Papst Benedikt XVI zum Amtsantritt als Bischof von Rom ein Grußwort übermittelte.

Es wäre zu begrüßen, wenn im Pressedienst der SELK nicht nur „evangelische Nüchternheit“ gegenüber dem neuen Papst empfohlen und vor allzu hohen Erwartungen gewarnt worden wäre, sondern zugleich auch positiv wahrgenommen und gewürdigt worden wäre, was Benedikt XVI in seiner Antrittspredigt am 20.04.2005 zur Ökumene gesagt hat: „Der theologische Dialog ist notwendig, ebenso unerlässlich ist die Aufarbeitung der historischen Begründungen der in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen. Am dringendsten erforderlich ist aber jene von Johannes Paul II so oft beschworene ‚Reinigung des Gedächtnisses‘, die allein die Herzen für die volle Wahrheit Christi verfügbar machen kann. Vor IHN, den obersten Richter jedes Lebewesens, muß jeder von uns in dem Bewußtsein hintreten, eines Tages IHM Rechenschaft geben zu müssen für alles, was er gegenüber dem großen Gut der vollen und sichtbaren Einheit aller seiner Jünger getan oder unterlassen hat.“<sup>3</sup>

Was der römische Bischof hier sagt, ist die Umschreibung dessen, was in der lutherischen Kirche gemeinhin „das Streben nach der Einheit in der Wahrheit“ genannt wird. Aber Benedikt XVI sagt eben noch mehr. Und gerade hier gälte es, sorgfältig zu hören: Ökumene ist nicht das Hobby einzelner Theologen, die – vielleicht aufgrund ihrer Lebensgeschichte – hier ein besonderes Spezialgebiet für sich entdeckt haben, sondern im ökumenischen Dialog geht es um eine heilige Verpflichtung, einen Auftrag, über dessen Ernstnahme wir vor dem Richterstuhl Christi Rechenschaft abzulegen haben. Hier wird der Ökumenismus eschatologisch verankert.

Ob diese Ernsthaftigkeit vor dem Hintergrund des Jüngsten Gerichtes nicht gerade der lutherischen Kirche gut zu Gesichte stünde?

Daß es sie gibt, daß es auch diese ehrliche Sehnsucht nach der Einheit gibt, die oft genug eben auch mit einem inneren Widerwillen gegen Separatismus und provinzieller Kleinkirchlichkeit Hand in Hand geht, ist allerdings unbestritten.

Die St. Mariengemeinde in Berlin-Zehlendorf mit ihrem Pfarrer ist nur ein gutes Beispiel dafür. Gerade dort „funktioniert“ – nicht überraschenderweise – auch die Ökumene vor Ort.

3 Nach KNA; Predigt v. 20.04.2005 „Das Konzil als Kompaß“.

Oder wenn der römische Bischof der Diözese Görlitz zur Amtseinführung eines altlutherischen Pfarrers in seinem Grußwort sagt: „Die St. Jakobus-Gemeinde denkt noch gern in großer Dankbarkeit an die gastfreundliche Aufnahme für ihre Gottesdienste in der Heilig-Geist-Kirche während der umfangreichen Renovationen, die in der Jakobuskirche vorgenommen werden mußten. Hier zeigte es sich, wie kostbar es ist, daß wir uns durch unseren Herrn Jesus Christus im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Geist christlicher Solidarität verbunden wissen. So wollen wir es auch in Zukunft weiter halten. Unser Gebet für unsere lutherischen Glaubensbrüder und -schwestern aus der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche sei unser geistliches Geschenk.“<sup>4</sup>

Diese bewegenden Worte beschreiben, was – in diesem Falle sogar gegenseitige – Proexistenz der Kirche bedeutet, nicht zuletzt, weil gerade in Görlitz die altlutherische Kirche unmittelbar neben der römisch-katholischen Kathedrale steht und daraus eben auch die noch nicht vorhandene volle und sichtbare Einheit überdeutlich ins Auge springt und an unsere ökumenische Verantwortung nicht nur hier und jetzt, sondern auch vor dem wiederkommenden Herrn gemahnt.

Es wird sich zeigen, welche die zukunftsweisende Positionierung der lutherischen Kirche ist. Aus dem Augsburgischen Bekenntnis läßt sich lernen, welche sie einmal war und an einzelnen leuchtenden Beispielen läßt sich erfahren und erleben, wie sie heute aussehen und praktisch (und „erfolgreich“!) umgesetzt werden kann.

Und nur so, das ist meine feste Überzeugung, kann es gelingen oder noch verhindert werden, daß sich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche nicht eines nahen Tages selbst überflüssig macht.

Den „Katholiken Augsburgischen Bekenntnisses“ in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche möchte ich ganz entschieden Mut machen, ihren klaren Kurs beizubehalten und gewiß zu sein, daß er an keiner „Wand“ endet.

Man sollte sich da nicht irren: Wir werden, auch wenn man das mit dem bei uns manchmal etwas schwach entwickelten kirchlichen Selbstbewußtsein kaum glauben möchte, ökumenisch wahrgenommen. Was aus unserer Mitte publiziert wird, ist öffentlich und wird registriert. So oder so. Und nicht zuletzt davon hängt es ab, ob man uns kirchlich ernst nimmt, auch als theologischen Gesprächspartner ernst nimmt, oder achselzuckend unter „Protestantismus“ verbucht und ignoriert.

---

4 Bischof Rudolf Müller, Görlitz, zu meiner Amtseinführung am 16.05.2005.

## Umschau

Johannes Junker:

### Aufsehenerregende Bischofsweihe in Schweden

Am 5. Februar 2005 hat Bischof Walter Obare Omwanza von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kenia (ELCK)<sup>1</sup> in Göteborg/Schweden den bereits emeritierten Pfarrer Arne Olsson zum Bischof der „Missionsprovinz“ geweiht.<sup>2</sup> Die Bischofsweihe fand, da es sich als unmöglich erwiesen hatte<sup>3</sup>, „eine Kirche hinreichender Größe angemietet zu bekommen“, in der Aula des Schilergymnasiums in Göteborg statt. „Vier Bischöfe aus konservativen Kreisen assistierten bei der Bischofsweihe: Ulf Asp und Borre Knudsen aus Norwegen, David Tswaedi aus Südafrika und Leonid Zviki aus Weißrußland.“ Unter den Mitwirkenden seien auch viele schwedische Pfarrer gewesen.

Als aufsehenerregend hat auch die Predigt des afrikanischen Bischofs zu gelten, dem schon vor zwei Jahren ein nicht minder aufsehenerregender Briefwechsel mit dem schwedischen Erzbischof Hammar vorausgegangen war<sup>4</sup>. Da seine Predigt meistens nur in Auszügen so zitiert wird, daß die Zusammenhänge nicht mehr nachvollziehbar sind und damit auch ein verzerrtes Bild entsteht, erlauben wir uns, die gesamte Predigt im Anschluß an diese Umschau als Dokumentation abdruckend.<sup>5</sup> Sie ist keine – im homiletischen Sinn – Auslegung eines vorangestellten biblischen Textes, sondern eher eine vielschichtige Rechtfertigung und Erklärung der Frage: „Warum sind wir heute hier?“ Er führt vier Gründe dafür an: Weil die christliche Liebe und Solidarität es erfordert, wegen des Wortes Gottes, wegen des Lutherischen Bekenntnisses und wegen des Kirchenrechts und der Rechtspraxis. Man wird die markanten Aussagen nicht einfach damit abtun können, daß die europäischen Kirchen eben in der Sicht eines Afrikaners zwar durchaus einen solchen Eindruck machen können, dies aber eben darum für uns nicht als relevant angesehen werden könne. Ich finde es außerordentlich mutig, wenn ein Afrikaner, der selbst alles was er ist, von seiner Mutterkirche in Schweden empfangen hat, diese nun zur Re-

1 Vgl. W. Obare *Omwanza*, Konfessionelles Luthertum in Ostafrika, LUTHERISCHE BEITRÄGE Nr. 1/2005 S.43 ff.

2 Gründe und Vorbereitungen hierzu haben wir bereits in LUTHERISCHE BEITRÄGE Nr. 1/2005 dargestellt: J. Junker: Umschau. Eine Missionsprovinz in Schweden S. 52 ff; Dokumentation. Briefwechsel K. G. Hammar/ W. Obare Omwanza S. 57 ff.

3 Wo nicht anderes vermerkt, benutzen wir für die folgenden Informationen die Dokumentation vom 22.3.05 aus dem Internet <http://www.luther-in-bs.de/doku050205>. Dort sind auch Links vermerkt, über die man in schwedisch, norwegisch und dänisch Presseberichte abrufen kann. Wer dort keinen Zugang hat, kann das Pressematerial auch in einer Dokumentation des Pfarrers em. Jürgen Diestelmann einsehen, die dem BRÜDERN-Rundbrief Nr. 3 April/Mai 2005 beigelegt ist. Dort ist von dem gleichen Verfasser der Vorgang auf den Seiten 11-16 ausführlich kommentiert.

4 LUTH. BEITR. a. a. O. S. 57 ff.

5 A.a.O.S. 181-187, nach: J. Diestelmann, Dokumentation, a. a. O. S. 8-15.

chenschaft zu ziehen wagt, weil gerade sie ihre Bindung an Schrift und Bekenntnis vernachlässigt oder aufgegeben hat.

In diesem Sinn dürfte auch die Tatsache von erheblicher Bedeutung sein, daß der südafrikanische Bischof der *Lutheran Church in Southern Africa* (LCSA), die aus der Arbeit der Lutherischen Kirchenmission der *Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (SELK) erwachsen ist, bei der Bischofsweihe in Göteborg mit assistiert hat und sich damit ganz in die Reihen derer einordnete, die gegen Frauenordination und Homosegnungen, Abtreibungen und dergleichen eintreten, weil dies alles nicht mit der Heiligen Schrift und den Lutherischen Bekenntnisschriften begründet und gedeckt werden kann. Da auch in der SELK die genannten Themen noch nicht ausdiskutiert zu sein scheinen, sollten sich deren Befürworter auch darüber im Klaren sein, welche Konsequenzen es geben könnte, wenn auch die mit der SELK verbundene afrikanische Schwesterkirche eine „Schaukeltheologie“ vielleicht nicht nur in Schweden sondern auch in Deutschland nicht mehr verstehen und mittragen kann. Könnte nicht daran eine Kirchengemeinschaft zerbrechen, die nun schon über 110 Jahre lang besteht?

Inzwischen beginnen auch die üblichen Zwangsmaßnahmen und Verfolgungen: Die Tageszeitung „Nya Dagen“ vermutet, daß die schwedische Staatskirche dem Bischof Olsson die Ordination aberkennen könnte. Inzwischen hat der Bischof jedoch bereits in einem zweiten Gottesdienst ebenfalls am 5. Februar drei weitere Theologen ordiniert, denen die Ordination von der Staatskirche verweigert worden war – die üblichen Maßnahmen gegen solche, die für Schrift und Bekenntnis eintreten. Wegen seiner Bischofsweihe in Schweden soll auch der kenianische Bischof vom Lutherischen Weltbund (LWB) „abgestraft“ werden, wo ihm sein Beraterstatus entzogen werden soll.<sup>6</sup> Eine endgültige Entscheidung darüber soll auf der LWB-Ratstagung Anfang September in Jerusalem getroffen werden. Dort soll Omwanza auch Gelegenheit zur Stellungnahme erhalten. Er gehört beim LWB dem Programmausschuß für Theologie und Studien an.

Bengt Birgersson VDM, Provinzsekretär der Missionsprovinz hingegen versucht, nüchtern und sachlich die Geschehnisse darzustellen. Über die Zukunft heißt es bei ihm: „Über die Zukunft kann man nichts anderes sagen als das, was Gottes Wort verheißt. Darum weiß niemand, wie sich die Zukunft der Missionsprovinz gestalten wird. Aber man kann planen. Zu den Plänen gehört, daß zwei weitere gewählte Bischöfe geweiht werden sollen, wahrscheinlich innerhalb eines Jahres. Zu den Plänen gehört auch, daß mindestens fünf weitere Kandidaten innerhalb eines Jahres zu Pfarrern ordiniert werden sollen. Es gibt innerhalb der Missionsprovinz die feste Überzeugung und Gewißheit, daß es der Herr der Kirche ist, der die Gebete seiner Kinder erhört und den Festtag am 5. Februar möglich gemacht hat. Darum ist man auch gewiß, daß der Herr das, was er begonnen hat, auch vollenden wird.“<sup>7</sup>

6 Nach *idea-Spektrum* Nr.9, 2.3.2005, S. 12.

7 B. Birgersson, Zum Selbstverständnis der Missionsprovinz, J. Diestelmann, Dokumentation.

## Dokumentation

4335 Festpredigt von Bischof Walter Obare Omwanza

1320 „Warum sind wir heute hier?“

– **Evangelisch-Lutherische Kirche in Kenia (ELCK)** –  
 – **anläßlich der Bischofsweihe und Ordination**  
 – **am 5. Februar 2005 in Göteborg** –

Das Datum „5. Februar 2005“ wird in Zukunft einen dauerhaften Platz in der lutherischen Geschichte haben. An diesem besonderen Tag bekommt die Missionsprovinz innerhalb der lutherischen Kirche in Schweden mit Arne Olsson ihren ersten Bischof. Am gleichen Tag bekommen die lutherischen Christen in den lutherischen Kirchen Schwedens und Finnlands neu ordinierte Pastoren, die ihnen mit Gottes Wort und den heiligen Sakramenten dienen sollen. In all diesem, was wir hier in Göteborg ausgerichtet haben, wird aufs Neue der Satz Wirklichkeit, den der Apostel Paulus den Ephesern schrieb: „*Er [der Herr] ist aufgefahren zur Höhe und hat Gefangene mit sich geführt und hat den Menschen Gaben gegeben*“ (Eph 4,8).

Dieses Datum, der 5. Februar 2005, stellt natürlich die Frage: Warum sind wir hier, wir, die aus verschiedenen Teilen der ganzen Welt hierher gekommen sind? Warum wir aus Afrika, aus Osteuropa, Deutschland, Skandinavien und Nordamerika? Diese Frage kann uns auch bis zu einem gewissen Grad aus Entrüstung gestellt werden, aber auch aus Verwirrung oder, weil man peinlich berührt ist. Aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß es lutherische Christen in Schweden und Finnland gibt, die auf diese Frage mit tiefster Dankbarkeit antworten. Deren Gebete wurden auf die gleiche Weise erhört wie damals, als der Apostel Paulus den Bitten aus Mazedonien und dem Ruf Folge leistete: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9). Wir sind nicht nach Göteborg aus leichtsinniger Vorliebe zu Abenteuern gekommen. Die Ursache, warum wir hierher gekommen sind, will ich allen, die aus dem einen oder andern Grunde diese Frage stellen, unzweideutig erklären.

*1. Wir sind hier, weil die christliche Liebe und Solidarität dies erfordert.*

Immer wieder wurde die Motivation für meinen Entschluß, hierher zu kommen, um lutherischen Christen aus Schweden und Finnland zu helfen, mit den Worten des Apostels in seinem ersten Brief an die Korinther im Hinblick auf das Befinden des mystischen Leibes Christi, der Kirche, zum Ausdruck gebracht: „*Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit*“ (1.Kor 12,26). Dies war auch meine biblische Antwort an den Erzbischof der lutherischen Kirche in Schweden

vor einem Jahr: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit“.

Mein Entschluß, diesen Schritt zu tun, war nicht leicht. Ich habe mit diesem Ruf gekämpft, aber es ist eine Berufung, eine Berufung von Gott. Ich habe diesen Entschluß nicht leichtfertig gefaßt. So manches Mal hat mich das Gefühl gelockt, dem wohlgemeinten Rat derer zu folgen, die mir rieten: Komme nicht hierher! Ich habe zahlreiche Ratschläge dieser Art bekommen. Gleichwohl: Mein Gewissen ist an die Wahrheit gebunden. Ich habe mein bischöfliches Amt in einer lutherischen Kirche empfangen, um der göttlichen Wahrheit und der christlichen Liebe zu dienen. Die christliche biblische Wahrheit und Liebe kann in der Begegnung mit dem Leiden nicht gefühllos sein. Dieses Leiden hat man zugleich auch auf anderen Kontinenten empfunden und dies ist die Ursache, weshalb wir hier sind.

Die Notlage, in der sich unsere Brüder und Schwestern in Europa, insbesondere in Skandinavien befinden, hat man gehört und erkannt. Diese Notlage ist nicht ein Resultat von gestern. Sie ist in den letzten Jahrzehnten wirklich zu einer offenen Wunde am lutherischen Körper geworden, zumindest seit 1983, als man in Schweden nach den heftigen, politisch organisierten Medienkampagnen die Gewissensklausel von 1958 abschaffte. Um so schlimmer für Finnland, wo es eine solche Klausel niemals gab. Was dies praktisch bedeutete, war, daß lutherische Christen ihrer grundsätzlichen Freiheit, apostolische Gottesdienste in ihren Kirchen zu besuchen, beraubt wurden.

Statt dessen wurden verschiedentlich Versuche unternommen, sie zu Gottesdiensten zu zwingen, die nicht in Übereinstimmung standen mit der Bibel und mit den Ordnungen, die uns von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi überliefert sind. Zivile und kirchliche Regime, die auf Zwang und sogar Tyrannei zurückgreifen, befördern niemals eine gute Sache, sondern das Gegenteil. Schon im 18. Jahrhundert gab man in England die tyrannische Gewalt auf, die Erzbischof William Laud anwandte, der eine wasserdichte kirchliche Einheitlichkeit mit Hilfe gewissenloser, unbarmherziger und weltlicher Mittel anstrebte.

Deutschland hat die preußischen Könige hinter sich gelassen, die sogar Militär einsetzten, um den friedlichen Widerstand seiner lutherischen Untertanen zu unterdrücken, die eine Kirchenunion mit den Reformierten, die die lutherische Lehre untergruben, nicht akzeptieren konnten. Skandinavien sollte die Art von Zwangsgewalt gegen christliche Gewissen des 19. Jahrhunderts hinter sich gelassen haben, in dem durch Regierungen, Gesetze, Staatskirchenbischöfe und Domkapitel vielfach lutherische Volkserweckungen verfolgt wurden. Lutherischer Gottesdienst und das Amt gehören zusammen.

Es ist merkwürdig, daß die lutherischen Kirchen in Skandinavien, die früher in mancher Hinsicht ein Vorbild für die allgemeine Wohlfahrt in der ganzen Welt waren, die Liebe aufgegeben haben, um stattdessen Gewissen zu unterdrücken. Wieweit es das langsam absterbende Erbe, eine Staatskirche zu sein,

ist, daß man weiterhin Jagd auf lutherische Christen macht, weiß ich nicht. Aber wenn die Kirchen auf diese Weise handeln, werden sie zu einem Spiegelbild der Gesellschaft, die sie umgibt, und werden immer intoleranter gegenüber dem christlichen Glauben.

Einer von uns, Bischof Børre Knudsen, hat in Norwegen im Gefängnis gesessen, weil er bei seinem Protest gegen die Abtreibung unüberhörbar für die ungeborenen Kinder eintrat. Neulich wurde ein Pfingstkirchenpastor zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, weil er seine Gemeinde über die Wahrheit unterwies, die wir alle im ersten Kapitel des Paulusbriefes an die Römer lesen können. Wir dürfen keine Versuche zulassen, die biblischen Stimmen des wahren Glaubens zum Verstummen zu bringen.

In Wahrheit ist es falsch, Menschen die Ordination zu verweigern, die von Gott und von christlichen Gemeinden eine Berufung empfangen und deren einziger Fehler ihre wahre Stärke und die wahre Stärke der Kirche ist, nämlich die Treue zu Gottes Wort und den lutherischen Bekenntnissen. Diejenigen, die aufrichtig zum pastoralen Amt berufen sind und die die wirklichen Erfordernisse dieses Amtes erfüllen, müssen zu diesem Amt ordiniert werden.

Dies ist nicht das erste Mal, daß Lutheraner einem Dilemma dieser Art begegnen. Wir brauchen nur an Dietrich Bonhoeffers Leben und Beispiel zu denken, der einer Kirchenleitung nicht dienen konnte, die sich selbst kompromitierte. Als er als Lehrer in Zingst und Finkenwalde arbeitete, vertrat er eine ähnliche Richtung wie wir heute. Wo Gottes Königsweg durch politische und kulturelle Vorurteile blockiert wird, von menschlichen Autoritäten und Traditionen, gegen Gottes Wort und das lutherische Bekenntnis, müssen wir, die wir frei sind, kommen und unseren unterdrückten Mitchristen helfen. Christliche Liebe erfordert das. Darum sind wir hier.

## 2. *Wir sind hier wegen des Wortes Gottes.*

Ich habe kurz über die christliche Liebe geredet. Weil wir uns alle an den rechten Weg halten müssen, wenn wir das Wort „Liebe“ in den Mund nehmen, zitiere ich, was unser Herr und Heiland Jesus Christus selbst im Johannesevangelium gesagt hat: *„Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch sei in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit ... Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist's, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“* (Joh. 14,15-16.21).

Es gibt keine christliche Liebe, die von der Wahrheit Gottes geschieden ist. Was erhebt in dieser Welt nicht alles Anspruch auf den edlen Namen „Liebe“ und nimmt doch zugleich Abstand von Gottes wahren Wort, erhebt nur einen menschlichen Anspruch oder kleidet sich in Wolfskleidern. Es ist kein Zufall, daß kirchlicher Druck auf christliche Gewissen mit verschiedenen Arten der Leugnung der Wahrheit des Wortes Gottes Hand in Hand geht. Was als eine

Verwässerung der Bibel im Namen des Liberalismus beginnt, wird bald zu einer unerschütterlichen Intoleranz gegenüber dem christlichen Glauben. Dies ist die Entwicklung, die wir in der westlichen Welt erkannt haben.

Früher kamen aus den nordischen Ländern viele gute Theologen in die ganze Welt. Heute stehen wir vor der traurigen Tatsache, daß der größere Teil der Kirchen in der westlichen Welt das Licht des Wortes Gottes total verloren hat. Das Königszepter Christi, der nach seiner ausdrücklichen Verheißung (Mt. 28,20) gegenwärtig ist in seiner Kirche, ist durch menschlichen, intellektuellen Hochmut fortgestoßen worden. Diese Krise im Hinblick auf das Wort Gottes ist in der Kirche weiterhin aktuell. Die Krise dauert in einigen traditionellen Kirchen seit Jahrzehnten an. In der anglikanischen Kirchengemeinschaft haben die Fragen, die die biblischen Wahrheiten, die christliche Moral betreffen, besonders die Frage der Homosexualität in der Kirche, dazu geführt, daß deren Kirchen in Amerika und Asien die Geduld verlieren. Ihre starken Proteste gegen deren verheerenden Abfall von Gottes Wort hat die Kirchenführer in der westlichen Welt gezwungen, ihre Standpunkte ernsthaft zu überprüfen. Dieselbe Frage spaltete fast die Generalversammlung des Lutherischen Weltbundes. Der größere Teil des Christentums lebt außerhalb des Westens. Die Zeit ist schon gekommen, in der Afrika und Asien gelernt haben, deutlich ‚Ja‘ und ‚Nein‘ zu sagen, wenn Gottes Wort dies fordert. Die berühmten Worte des englischen Premierministers Harold Macmillan lauten: *„Der Wind der Veränderung bläst über den Kontinent (Afrika). Ob wir das mögen oder nicht, diese Entwicklung nationalen Bewußtseins ist ein politisches Faktum.“* Wir sind nicht mehr die kindlichen Geschöpfe eines exotischen Missionsfeldes. Wir sind vielmehr Christen, die erwachsen geworden sind. Wenn ich diese kritischen Worte sage, vergesse ich nicht all das geistliche und materielle Gute, das wir von der westlichen Welt empfangen haben. Der Apostel sagt: *„Denn Gott ist nicht ungerecht, daß er vergäße euer Werk und die Liebe, die ihr seinem Namen erwiesen habt, indem ihr den Heiligen dientet und noch dient“* (Hebr. 6,10).

Unsere lutherische Kirche in Kenia steht in großer Dankesschuld bei den schwedischen lutherischen Missionaren, die in der Vergangenheit zu uns kamen und uns halfen. Wir möchten ihre biblische lutherische Lehre, unseren Glauben nicht auf dem Markt der Eitelkeiten verkaufen. Die Unterweisung, die wir vor langer Zeit von Schweden empfangen haben, kommt nun zurück aus Afrika. Wir empfangen sie von euch und wir geben sie euch zurück mit dankbarem und festem Herzen. Wenn wir daran denken, was jene Menschen lehren, die versuchen, den apostolischen Gottesdienst und die Ordination zu behindern, und was diejenigen lehren, die deren Druck ausgesetzt sind, ist die Entscheidung selbstverständlich.

Die eine wahre Kirche ist die Kirche, in der Gottes Wort die unbestrittene und souveräne Autorität ist, genau so, wie Dr. Martin Luther in den Schmal kaldischen Artikeln schrieb: *„Wir wollen's auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten. Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind*

von sieben Jahren, was die Kirche ist: nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. ... Denn die Heiligkeit besteht ... im Wort Gottes und rechtem Glauben“ (Schmalkaldische Artikel, 12). Wo auch immer Gottes Wort bei Christen, die an seinem Wort festhalten, unterdrückt wird, ist es Christenpflicht ihnen, so gut man kann, zu helfen. Wir sind wirklich wegen des Wortes Gottes hier.

### 3. Wir sind wegen des lutherischen Bekenntnisses hier.

Wir glauben, lehren und bekennen, daß Gottes Wort eindeutig und klar ist, weil unser Herr und Heiland Jesus Christus selbst dieses Wort ist, wie der Apostel Johannes uns am Anfang seines Evangeliums (Joh. 1, 1) wunderbar unterweist. Weiter: Es gibt keine Veränderung, keine Verminderung des Wortes Gottes, da ja „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ ist (Hebr. 13,8). Das lutherische Bekenntnis ist eine richtige Zusammenfassung dieser Lehre dieses Wortes.

Es war das Werk Dr. Martin Luthers als Reformator, die einzige, legitime Autorität der Kirche wieder aufzurichten, nämlich die Autorität des Wortes Gottes. Alle Konflikte in der Kirche müssen mit Gottes Wort und in Übereinstimmung mit Gottes Wort gelöst werden. Das lutherische Bekenntnis ist im Hinblick auf alle Fragen der Autorität in der Kirche, des Gottesdienstes, des Amtes und der Ordination kristallklar. Als ich den Notruf erhielt, zu kommen und zu helfen, war meine Frage, ob man diesen Konflikt in diesen nordischen Kirchen mit Hilfe der legitimen Autorität lösen würde, nämlich mit Gottes Wort und dem lutherischen Bekenntnis oder ob man anderen Autoritäten folge und gehorche. Wir kennen alle die Antwort.

Diejenigen, die in der Kirche unterdrückt werden, leiden wegen der Bibel und des Bekenntnisses. Diejenigen, die unterdrücken, folgen anderen Autoritäten. Also war die Wahl völlig eindeutig. Ich möchte uns nur an die prophetischen Worte erinnern, die der berühmte Theologe, Bischof Anders Nygren, 1958 sprach: „Durch die Veränderung der Amtsordnung, die schon seit Beginn der christlichen Kirche galt, indem man sich gegen das Gebot des Herrn (1 Kor. 14,37) erhebt, hat die Kirche nichts anderes vor sich als gnostische Irrlehren.“

Heute müssen alle geistlich Einsichtigen zugeben, daß der heimgegangene Anders Nygren ein wahrer Prophet war. Aber – Gott sei Dank! – gibt es gläubige bibelfeste Lutheraner, die alles, was in ihrer Macht liegt, tun, daß Gottes Lampe in seinem Haus nicht verlöscht (1. Sam. 3,3). Das sind die wahren Erben des lutherischen Bekenntnisses.

### 4. Wir sind hier wegen des Kirchenrechts und der Rechtspraxis.

Man wird es glauben, daß dies der empfindlichste Punkt ist: Die rechtliche Grundlage dafür, daß wir heute hier sind. Christliche Liebe, die Bibel und das lutherische Bekenntnis – die sind vielleicht auf unserer Seite, aber das Kirchenrecht? Parlament und Kirchensynoden bestimmen in den nordischen Län-

dem die Mehrheitsentscheidungen und die verabschiedeten Gesetze. Legale kirchliche Organe bringen diese Gesetze im Alltagsleben der Kirche zur Anwendung. In dieser Hinsicht kann unsere Angelegenheit schwach aussehen und können unsere Aussichten schwinden.

Wie auch immer, diese Art zu denken, daß man das Kirchenrecht vom Wort Gottes und dem lutherischen Bekenntnis trennt, ist überhaupt nicht lutherisch, erst recht nicht biblisch. Diese Trennung, bei der auf der einen Seite die Bibel und das lutherische Bekenntnis steht und das Kirchenrecht auf der anderen, ist ein unrechtmäßiges, betrügerisches Luthertum. Sie ist ein Kind des deutschen philosophischen Idealismus des 18. und 19. Jahrhunderts verbunden mit dem alten Staatskirchendenken. Sie kommt eher von Friedrich Schleiermacher als von dem Reformator der Kirche, Dr. Martin Luther.

Das idealistische Erbe in der Form, wie es Schleiermacher und seine Nachfolger verstanden, schuf eine scharfe Unterscheidung zwischen Religion und Recht. Dieser Vorstellung nach ist das Recht nur als ein weltliches Thema verstanden, abseits der Religion. Neue weltliche Ideen haben diesen juristischen Wirrwarr noch mehr durcheinander gebracht. Die Idee, daß der selbtherrliche Volkswille die oberste Autorität auch in der Kirche ist, stammt von den Schriften des Schweizer Philosophen J. J. Rousseau, nicht von der Bibel und dem lutherischen Bekenntnis. Gegen was sonst als gegen die „allgemeine Meinung“ sollen wir denn beten: „*Vater unser im Himmel ... Dein Wille geschehe!*“ Der göttliche, väterliche Wille ist nicht eine Art Entwicklung, ein positivistisches Bewußtsein oder ein sich selbst entwickelnder Zeitgeist, sondern ist niedergelegt in Gottes Wort. Die einzige und höchste Autorität ist Gottes Wort.

Dieses ewige Wort ist nicht eine Sache innerhalb der Religion. Es ist ebenso Kirchenrecht, weil es nichts rechtlich Bindendes in der Kirche geben kann, was dem Worte Gottes widerspricht. Alles in der Kirche muß in Übereinstimmung mit Gottes Wort ausgeübt werden. Das ist es, was das lutherische Bekenntnis lehrt. Dieses juristische Prinzip steht auch klar in den lutherischen Kirchenordnungen, sowohl in Schweden wie auch in Finnland. Es ist ein Unglück, daß diese Jurisdiktion in der Kirchenverwaltung nicht praktiziert wird. Wir haben bezeugt, wie die nichtlutherische Trennung zwischen Glaube und Recht sich fortsetzt unter denen, die zwischen der christlichen Liebe, der Bibel und dem lutherischen Bekenntnis unterscheiden. Nur drei Monate später wurde der zweite „illegale“ Kurs des „illegalen“ Seminars in Finkenwalde in Schweden herzlich willkommen geheißen. Auch empfing der berühmte Erzbischof von Uppsala, Dr. Erling Eidem am 4. März 1936 offiziell Bonhoeffer mit seinen Studenten.

Dadurch daß er dies tat, erkannte Erzbischof Eidem die Wahrheit an, an die wir uns erinnern und in unserer Zeit respektieren müssen, nämlich daß Notrecht auch Recht ist. Zuhause in Deutschland erklärte man Bonhoeffer zum Staatsfeind, und lauthals verlangte man, es dürfe nicht mehr zugelassen werden, daß er deutsche Theologen unterrichte. So gesehen war unser Handeln in

Göteborg nach den Begriffen des Kirchenrechts legitim, da es vom Worte Gottes her autorisiert ist. Darum ziehe ich die Konsequenz dadurch, daß ich im Hinblick auf Ordination und Berufung das lutherische Bekenntnis zitiere, wie dies in den Schmalkaldischen Artikeln zusammengefaßt ist. Dieses Zitat ist nicht nur eine theologische Meinung, sondern es ist Kirchenrecht in Übereinstimmung mit dem göttlichen Recht, da es biblisch ist:

*„Wenn die Bischöfe rechte Bischöfe sein und sich der Kirche und des Evangeliums annehmen würden, so könnte man um der Liebe und Einigkeit willen, jedoch nicht aus einer Notwendigkeit heraus, das zugegeben sein lassen, daß sie uns und unsere Prediger ordinierten und bestätigten, jedoch unter Beseitigung alles Schein- und Blendwerks unchristlichen Wesens und Gepränges. Nun aber sind sie keine rechten Bischöfe ... sondern verfolgen und verdammen diejenigen, die ein solches Amt als dazu Berufene treiben. Trotzdem darf um ihrer willen die Kirche nicht ohne Diener am Wort bleiben. Darum wollen und sollen wir, wie die alten Vorbilder der Kirche und der Väter es uns lehren, selber tüchtige Personen zu diesem Amt ordinieren.“*

Schließlich: Wir danken Gott für seine Treue. Er hat uns, seine Diener, in dem jetzigen Zustand der Hilfsbedürftigkeit kompetent gemacht, seine göttliche Berufung zu erkennen und den Auftrag, den er uns gab, zu erfüllen. „Er ist aufgefahren zur Höhe und hat Gefangene mit sich geführt und hat den Menschen Gaben gegeben“ (Eph. 4,8). Wir danken ihm demütig dafür. Es ist unser innigster Wunsch, daß durch das, was wir heute in Göteborg getan haben, den nordischen lutherischen Kirchen geholfen wird. Da der Königsweg des Gottesdienstes und der Ordination aus menschlicher Gewinnsucht und politischem Kalkül nicht für ewig blockiert werden darf, ist dies nicht die Stunde, da wir uns beiseitesetzen dürfen, sondern legen alle Arroganz und alle Bitterkeit beiseite und sprechen miteinander als christliche Brüder und Schwestern, in dem einen Glauben, in dem einen Herrn, als der einen Taufe teilhaftig und gehorchen der einen Autorität, nämlich dem Wort Gottes, das eins ist, „EIN Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4,6).

## Von Büchern

**Achim Behrens, Verstehen des Glaubens.** Eine Einführung in die Fragestellung evangelischer Hermeneutik, Neukirchener Verlag, 2005, ISBN 3-7887-2084-0, 242 S., 19,90 €

1. Behrens' Buch wurde mit Hilfe von „namhaften Druckkostenzuschüssen“ u.a. der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Neukirchener Verlag (vgl. Vorwort, IX) veröffentlicht.

2. Da dieser Verlag u.a. Fachliteratur für die wissenschaftliche Theologie und ihr Studium verlegt, legte sich eine Veröffentlichung hier wohl nahe. Denn zum einen wirkt Behrens nebenamtlich als Lehrbeauftragter für Altes Testament an der TU Darmstadt und der Lutherisch-Theologischen Hochschule Oberursel. Zum andern wurden die Ausführungen ursprünglich als VIII. Einheit des Theologischen Fernkurses für engagierte Kirchenglieder der SELK veröffentlicht. Dieser Umstand wirkt sich auf die Form der Darstellung aus. Immer wieder wird der Leser direkt angesprochen und jedes Teilkapitel endet mit Fragen und Aufgabenstellungen zur Vertiefung des Gelesenen. Die Aufforderungen z.B. die ersten 10 Artikel der CA durcharbeiten (13) oder bestimmte Bibelstellen wie Römer 3,28 und Micha 6,8 (41) in verschiedenen Übersetzungen zu vergleichen, regen an, das Gelesene zu vertiefen. In dieser Beziehung ist das Buch als Arbeitsgrundlage für Seminare, Konvente und andere Bildungsveranstaltungen gut geeignet.

3. Behrens' geht es nicht nur um ein sachgerechtes Verstehen der Bibel, sondern um ein genaues hermeneutisches Durchdenken des Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses heutiger Menschen. „Verstehen des Glaubens beschränkt sich nicht auf das Verstehen der Bibel“ (Vorwort VIII). In der Begegnung mit den Texten der Bibel soll der Mensch sich zunächst als Sünder erkennen, dessen Beziehung zu Gott und dem Nächsten (vgl. 205) gestört ist. Aber die biblische Überlieferung kommt nur zu ihrem Ziel, „wenn die Begegnung des heutigen Lesers oder der heutigen Hörerin mit dem personalen Zentrum Jesus Christus gelingt, d.h.: Glaube geweckt wird“ (71). Die Mitte der ganzen Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ist für ihn das Evangelium von Jesus Christus. „Daß das Evangelium von Jesus Christus der zentrale Inhalt der Bibel ist, gilt ungeachtet der jeweiligen historischen oder theologischen Eigenheiten der einzelnen Schriften für die ganze Heilige Schrift“ (139).

4. Schon diese Bestimmung von „Christus als Mitte der Schrift“ zeigt, daß Behrens' hermeneutischer Ansatz aus der lutherischen Theologie und Tradition fließt. Das „simul justus et peccator“ (vgl. 164), die Unfreiheit des menschlichen Willens, aus sich heraus die Gottesbeziehung zu knüpfen (vgl. 170), und das Ernstnehmen der „Zwei-Reiche-Lehre“ (vgl. 175) sind für ihn Leitlinien des Verstehens. Im Gegensatz zu anderen gegenwärtigen hermeneutischen Entwürfen will Behrens auch an einer christozentrischen Auslegung des AT fest-

halten. „Als Christen versuchen wir das AT bewußt unter der Voraussetzung des Glaubens an Christus und vom NT herkommend zu verstehen“ (109f.). Alles, was bisher gesagt wurde, kann von einer bekennnistreuen, schriftgebundenen Theologie nur bejaht werden. *Leider bleibt jedoch Behrens in der Einzelexegese nicht konsequent auf dieser Linie*, sondern bedient sich theologischer Quellen und Zuflüsse, die das Ganze trüben und geeignet sind, seine eigenen Programmsätze grundsätzlich in Frage zu stellen. Damit bewahrheitet sich wieder, daß die Einzelexegese häufig den Nachweis der eigentlich angewandten Hermeneutik offenlegt.

5. Gerade in seinen Ausführungen zum Verstehen des Alten Testaments wird deutlich, daß sich Behrens im starken Maße der historisch-kritischen Methode verpflichtet weiß. „Daß Christus die Mitte der Schrift ist, gilt auch für das Alte Testament, wenn man das, was bereits über das Verhältnis von AT und NT gesagt wurde, mit bedenkt. Historisch oder gar ‚objektiv‘ kommt Christus im Alten Testament nicht vor. Auch wird sich die christliche Theologie und Exegese davor hüten, Christus in unsachgemäßer Weise in das Alte Testament hinein zu lesen“ (139). Obwohl er auf ihre Grenzen und die Relativität ihrer Erkenntnisse hinweist (vgl. 77), hält er doch immer wieder dem Leser gewisse oder sichere Ergebnisse dieser Forschung vor Augen (96).

Ebenfalls wird immer wieder betont, daß auf die Geschichtlichkeit oder Faktizität bestimmter biblischer Ereignisse (vgl. 62) oder Personen (vgl. 231 Petrus) nicht soviel Wert gelegt werden soll. Hauptsache der Glaube wird geweckt.

Die Anwendung dieser Methode führt u.a. dazu, daß Jakob entgegen dem Wortlaut in Gen. 32 angeblich ursprünglich gegen einen „Flußdämon“ und nicht mit Gott selbst ringt. „Dort wird er von einem geheimnisvollen Mann überfallen, in dem die historische Exegese seit langem das religionsgeschichtliche Motiv des ‚Flußdämons‘ erkannt hat, der die Furt bewacht“ (86). Behrens, der sonst immer beim Verstehen alttestamentlicher Texte großen Wert auf den ursprünglichen Wortlaut legt, übernimmt ungeprüft eine „Eisegese“ religionsgeschichtlich orientierter Alttestamentler. M.E. handelt es sich hier um ein Konstrukt von Hermann Gunkel, das unbedarft immer weiter überliefert wurde. Während Gunkel beim Schöpfungsbericht und der Flutgeschichte altorientalische Quellen (vgl. H. Gunkel, Genesis, HK 1902–2. Aufl., 103ff zu Gen. 1–2,4; 59ff zur Sintflut) aufführt, rekonstruiert er in Gen. 32 aus seinen Vermutungen heraus: „Doch wird irgendein Mythos von einem Kampf gegen einen Giganten zu Grunde liegen“ (ders. 323).

Auch unter Berufung auf die historische Forschung kann Behrens Gen. 3,15 nicht mehr als „Protevangeliem“ verstehen. „Aus der Sicht der historischen Exegese spricht nichts für diese bis heute beliebte Deutung. ... Auch innerhalb des NT findet sich keine Auslegung des Verses auf Christus hin“ (70).

Die kritisierte Auslegung ist jedoch keine willkürliche Deutung der christlichen Kirchenväter. Franz Delitzsch, der auch historisch-kritisch zu arbeiten

verstand, führt in seinen „Messianischen Weissagungen“ (vgl. F. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig 1890, S. 23ff) trefflich aus, wie Gen. 3,15 von seinem unmittelbaren Kontext her als messianische Verheißung verstanden werden muß und auch so vom vorchristlichen Judentum gedeutet wurde. Die Benennung der Frau als „Eva“, Lebensmutter, macht deutlich, daß durch einen ihrer Nachkommen der Tod und damit das Böse überwunden werden wird. In diesem Sinne konnte das vorchristliche, palästinische Targum bezeugen, „daß in Gen. 3,15 eine Heilung vom Fersenbiß der Schlange verheißen wird, welche bevorsteht ,am Ende der Tage, in den Tagen des Messias““ (ders. 28).

Auch die Behauptung, daß „innerhalb des NT sich keine Auslegung dieses Verses auf Christus hin befindet“, trifft so nicht zu. So weist der namhafte Neutestamentler U. Wilckens darauf hin, daß Röm. 16,20 Gen. 3,15 zugrunde liegt (vgl. U. Wilckens, *EKK VI,3*, 198). Dort wird den Christus-Gläubigen verheißen: „Der Gott des Friedens wird (euch) in Kürze den Satan unter euren Füßen zertreten lassen“ (Röm 16,20). In Offb. 12,9-11 wird die alte Schlange mit dem Satan gleichgesetzt, der im himmlischen Krieg mit Michael und dessen Engeln unterliegt. Überwunden wird er wegen des „Blutes des Lammes“ und des Zeugnisses der bis zum Tod getreuen Glaubenden.

6. Dieses „Ja“ zur historisch-kritischen Methode könnte erklären, warum Behrens so deutliche Vorbehalte gegen die Lehre der „Inspiration“ hegt. Er weiß durchaus zu würdigen, daß sie zu einer bestimmten Zeit half, die Klarheit und Selbstgenügsamkeit der Schrift festzuhalten (vgl. 130). So gut er sonst andere Positionen darstellt, zeichnet er hier fast eine Karikatur. So hätten ihre Vertreter diese Lehre von außen an die Schrift herangetragen und sie nicht aus ihr heraus gewonnen. Die Eigenarten der einzelnen biblischen Schriften und Verfasser seien teilweise völlig ignoriert worden. Unter Berufung auf Elert fallen gegen bestimmte Ausformungen dieser Lehre sogar die Begriffe „gotteslästerlich“ und „Irrlehre“ (vgl. 131). Es bleibt unklar, ob Behrens nur Elert referiert oder dies auch sein ureigenstes Urteil ist. Auffällig ist aber, daß bei der Beurteilung von Bultmanns existenzialer Interpretation, bei der feministischen Bibellektüre oder der Tiefenpsychologischen Auslegung Behrens trotz aller kritischen Bedenken nie so scharfe „Begrifflichkeiten“ verwendet. Es stellt sich weiter die Frage, gegen wen Behrens „starke Begriffe“ überhaupt gerichtet sein sollen. In den letzten 200 Jahren ist eine rein mechanische Inspiration zumindest in der lutherischen Theologie nicht mehr vertreten worden und davor auch nur ansatzweise von einigen Wenigen. Ein Blick in die sog. „Einigungssätze“ von 1947 zwischen der alllutherischen Kirche und der Evangelisch-lutherischen Freikirche zeigt, daß die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift in den Vorgängerkirchen der SELK nie im Sinne der Karikatur von Behrens verstanden wurde: „Diese These schließt in sich, daß die Schreiber der Schrift nicht calami (Schreibfedern) gewesen sind im dem Sinne, daß ihr eigenes seesisches Leben ausgelöscht war“ (Einigungssätze, Frankfurt a.M. 1947, S. 2).

7. Die Überschrift des Unterkapitels 4.4 „Die Wahrheit in der Zeit – ‚Alles fließt?‘“ (S.67ff) – stellt einen roten Faden dar, der das ganze Buch durchzieht. Behrens will das heraklitische „Alles fließt“ allerdings nicht im Sinne eines völligen Relativismus verstehen. Laut Heraklit bleibt ja der Fluß immer derselbe, nur das Wasser verändert sich (vgl. 68). Die entscheidende Flußrichtung will auch Behrens festhalten: Christus die Mitte der Schrift, zu dem wir eine Vertrauensbeziehung gewinnen sollen.

Allerdings sei eine unmittelbare Berufung auf den ursprünglichen Wortlaut von Bibelstellen nicht mehr immer so einfach möglich. Die Geschichte der Bibelauslegung belege, daß es zu Streichungen, Zusätzen und überraschenden Neuinterpretationen komme.

Welche Möglichkeiten hat nun die Kirche oder Christenheit hier Klarheit zu gewinnen? Für Behrens bietet sich als Lösungsweg der „magnus consensus“ der evangelischen Christenheit an: „Es mag sein, daß die Kirche auf der einen oder anderen Seite zu neuen Einsichten gelangt oder Kategorien wie ‚Gesetz und Evangelium‘ oder ‚Glaube und Liebe‘ durch bessere ersetzen möchte. Dies vollziehe dann aber nicht ein einzelner Christ oder ein einzelner Theologe und auch nicht eine Kirchenleitung (ein höchstes lutherisches Lehramt gibt es nicht!). Dies wäre der evangelischen Christenheit nur in einem Konsens möglich, der letztlich zu der Formulierung ‚Wir glauben, lehren und bekennen...‘ ... und damit zu einem neuen und öffentlichen Bekenntnis führen müßte“ (157).

Da ist zu fragen, warum nur der Konsens der evangelischen Christenheit gefordert wird? Müßte nicht die ganze Christenheit, die ganze Kirche, einbezogen werden? Wie sollte ein solcher Konsens zustande kommen? Wie gewönnen wir Gewißheit, daß bei neuen und unerwarteten Erkenntnissen, die dem Wortlaut der Schrift widersprechen, wirklich der Heilige Geist die Kirche geführt hat? Grenzt das nicht an Schwärmerei? Oder soll hier der Weg das Ziel sein? Soll alles im Fluß bleiben, damit am Ende doch wieder jeder Theologe und Christ seinen eigenen Weg gehen kann? Der Weg des „Konsenses der Kirche“ führt uns nicht aus dem Dilemma. Schon F. Piper führte dazu aus: „Alle, die neben die Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre den Konsens der Kirche stellen wollen, sagen sich eo ipso vom Schriftprinzip los. Das ist auch der Fall, wenn sie den Konsens der Kirche nur das sekundäre Prinzip nennen wollen, denn in der Praxis wird das sekundäre Prinzip bald zum primären“ (F. Piper/ J.T. Mueller, *Christliche Dogmatik*, St. Louis 1946, 88).

Folglich bleibt nur, weiter am „sola scriptura“ im strengen Sinne festzuhalten und die volle Inspiration der Schrift zu lehren. Diese war im übrigen keine Neubildung oder Überzeichnung der altprotestantischen Orthodoxie, sondern schon Luther lehrte und hielt fest: „Die heilige Schrift ist Gottes Wort, geschrieben (daß ich so rede) gebuchstabet und in Buchstaben gebildet, gleichwie Christus ist das ewige Gotteswort, in die Menschheit verhüllet“ (WA 48,31,4ff).

■ Noch hält die SELK in der vom Amt für Gemeindedienst herausgegebenen Selbstdarstellung „Kirche auf festem Glaubensgrund“ fest: „Die ganze Heilige Schrift ist von Gott eingegeben (siehe 2. Tim. 3, 14-17). Sie ist Gottes persönliche Anrede für uns. ‚Gottes Brief an die Menschen‘ nennt Martin Luther die Bibel. Überfordert würden wir alle, müßten wir in diesem Buch unterscheiden lernen zwischen menschlichen Ansichten und göttlicher Weisheit, zwischen Irrtum und Wahrheit. Alles, was uns die Schreiber im Auftrage Gottes mitzuteilen haben, sagen sie aus der Vollmacht Gottes. ‚Inspiration‘ nennt die Kirche dieses Wirken des göttlichen Geistes an den Propheten und Evangelisten und an den Schriften selbst“ (Kirche auf festem Glaubensgrund. Fast alles über die Selbständige Evangelische-Lutherische Kirche, Groß Oesingen 1996 – 3. Auflage, 35).

Oder sind diese Aussagen anachronistisch und zeigt der „namhafte Druckkostenzuschuß“ der SELK zu Behrens' Buch, daß mancher Verantwortungsträger einen neuen, einen anderen Weg gehen will?

Andreas Volkmar

**Oswald Bayer (Hg.), Johann Georg Hamann.** „Der hellste Kopf seiner Zeit“, Attempto Verlag, Tübingen 1998, ISBN 3-89308-289-1, 272 S., 29,- €

Kenntnisse der Philosophie und ihrer Geschichte gehören zum Programm des Theologiestudiums, wenn sie auch leider gegenüber den sogenannten Humanwissenschaften zunehmend ins Hintertreffen geraten. Das mag daran liegen, daß Philosophie und Theologie oft unverbunden nebeneinander stehenbleiben und der Student kaum Hilfen erhält, beide aufeinander zu beziehen. Eine solche Hilfe nicht nur für weite Bereiche der Aufklärungsphilosophie liegt in dieser lesenswerten Sammlung über Johann Georg Hamann vor, den Goethe als „hellsten Kopf seiner Zeit“ bezeichnet hatte. Die Beiträge renommierter Hamannforscher gehen zurück auf eine Ringvorlesung, die 1997 an der Universität Tübingen gehalten wurde. Selbst herausragender Hamannkenner, streicht Oswald Bayer im Vorwort die Gründe heraus, weshalb sich eine Beschäftigung mit Hamann gerade heute lohnt. So erscheint Hamann in seiner Kritik an der Aufklärungsphilosophie immer wieder als ein Denker, der postmoderne Aspekte vorwegnimmt, zugleich freilich die Philosophie daran erinnert, daß sie im Nihilismus enden wird, sollte sie sich von der Theologie lösen. Im Unterschied zu Kant ist Hamann kein Systemdenker, sondern ein „edifying philosopher“, ein erbauender und den Leser durch beharrliche Rückfragen tieferführender, (Herzens-), „bildender“ Philosoph, der es gerade als seine Aufgabe sieht, die Systemdenker in ihrer Selbstsicherheit zu erschüttern und an ihre eigene Kontextualität zu erinnern. Da es nun Hamann aufgrund seines aphorismenreichen Stils dem heutigen Leser nicht immer leicht macht, sind die verschiedenen Auf-

sätze willkommene Einführungen in Teilaspekte seiner Autorschaft und der Philosophie seiner Zeit.

Oswald Bayer selbst eröffnet den Reigen, indem er unter dem Titel „Hamann als radikaler Aufklärer“ an die biographischen Wurzeln des Königsbergers erinnert. Insbesondere seine Londoner Bekehrung und die damit einhergehende Hinwendung zur (Luther-)Bibel und zur lutherischen Theologie macht ihn zu einem der sprachgewaltigsten Kritiker der Kantschen Aufklärung wie des damit wunderbar harmonisierenden absolutistischen preußischen Regimes seiner Zeit. Angesichts von Kants anbiedernder Laudatio auf das Zeitalter Friedrichs wirft Hamann diesem „selbstverschuldete Vormundschaft“ vor. Heutige vermeintlich neue Einsichten der Rezeptionsästhetik über das Wechselspiel zwischen Autor und Leser eines Textes nimmt er bereits vorweg. Dabei hält er freilich zusammen, was damalige wie heutige Ausleger gerne auseinanderreißen: Verstand und Sinnlichkeit, Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Vernunft, Gesinnung und Handlung. Die lutherische Zweinaturenchristologie mit ihren hermeneutischen Folgerungen führt ihn über die Scheinalternativen seiner Zeit hinaus, indem er immer wieder daran erinnert, daß der göttliche Logos allem Denken des Menschen vorausgeht und auf dieses zugleich kritisch einwirken will. So sehr Hamann daher die Gewißheiten des Rationalismus erschüttert, so sehr bleibt er doch vor der Beliebigkeit der Neuzeit bewahrt, weil er seine Kritik theologisch, mithin im Ersten Gebot und in der Kreuzestheologie des Neuen Testaments verankert. Daß die damit einhergehende Bindung an die Schrift und ihren Buchstaben gerade in die Freiheit führt, läßt sich an Hamann wunderbar studieren. „Indem Hamann die Bibel sein konkretes historisches Apriori sein läßt, wird er in einen unerschöpflich weiten Erfahrungsraum geführt“ (S. 20).

Joachim Ringleben nimmt die Hamannsche Redewendung „Gott als Schriftsteller“ auf, um ihre theologischen Ursprünge zu ergründen. Vorbildlich ist demnach, wie Hamann die Inspirationslehre trinitätstheologisch entfaltet und so vor mancher Engführung bewahrt. Hamanns Besonderheit ist dabei, daß er nicht die Bibel einer allgemeinen Hermeneutik unterwirft, sondern vielmehr nun umgekehrt die Prinzipien der biblischen Hermeneutik kritisch auf die Weltliteratur anwendet, die er gleichsam als – freilich auch durch Sünde entstellte – Antwort des Menschen auf das ursprüngliche Schöpferwort verstehen lehrt. Wer mit Hamann so „lesen lernt“, der hat nach ihm zugleich das Zeug zum Autor: „Aus Kindern werden Leute, aus Jungfern werden Bräute, und aus Lesern entstehen Schriftsteller. Die meisten Bücher sind daher ein treuer Abdruck der Fähigkeiten und Neigungen, mit denen man gelesen hat und lesen kann“ (S. 36). Der Leser der Bibel aber wird zum Autor, weil er seine gesamte Lebenswirklichkeit im Text der Bibel wiederentdeckt. Jeder Prediger des Evangeliums – aber auch jeder Christ – findet hier reiche Anregungen für das eigene Glaubensleben wie für den Predigtbefehl, der ja in nichts anderem besteht,

als daß der Leser zum Autor wird. Die Auslegung seiner Worte freilich hat Gott selbst sich vorbehalten und in Christus verwirklicht (Hebr. 1,1f).

Friedemann Fritsch stellt „Überlegungen zur Verallgemeinerung einer christologischen Bestimmung im Denken Hamanns“ an, indem er aufzeigt, wie seine Aufnahme der Lehre von der Idiomenkommunikation der beiden Naturen Christi Hamanns ganzes Denken prägt und vor den späteren Einseitigkeiten Kierkegaards und Hegels bewahrt. In diesem Zusammenhang sind auch kritische Fragen an Hamanns Sündenverständnis zu stellen, wie Fritsch andeutet. Freilich schlägt Hamanns Einsicht in das Durchwaltetsein der Welt durch den göttlichen Logos niemals in Pantheismus um, sondern bleibt der biblischen Eschatologie verpflichtet.

Wolfgang-Dieter Baur würdigt Hamann als Publizisten, dessen Hauptintention es gewesen ist, die falschen Götzen seiner Zeit zu Spott zu machen. So wendet Hamann sich in Wort und Tat gegen die Sünde des Schweigens, z.B. wenn er nach dem Vorbild der Psalmen feststellt: Die falsche Bescheidenheit, „nichts von dem Gott der Christen verlauten zu lassen, gehört zum hohen Geschmack des erleuchteten Jahrhunderts, wo die Verleugnung des christlichen Namens eine Bedingung ist, ohne die man zu dem Titel eines Weltweisen keine Ansprüche wagen darf“ (S. 80). Der durchs Wort zur Kritik ermächtigte Autor macht freilich zugleich die biblische Erfahrung: „Ich glaube, darum rede ich, wenn ich aber rede, so fangen Sie Krieg an“ (S. 85). Die Rede von der Unwiderlegbarkeit der gesunden Vernunft entlarvt Hamann ebenso als „Evangile du jour“ (S. 89) wie er die Berufung auf die öffentliche Meinung als Berufs-ideologie der Publizierenden demaskiert. Daß berechtigte Kritik nicht nur zur Öffentlichkeit drängt, sondern – wo Erkenntnis ist – geradezu verpflichtet, auch dieser wichtige ekklesiologische Grundsatz läßt sich bei Hamann lernen. Gerade freilich wer mit dem Glauben eine Wahrheit zu verkünden hat, die „nicht kommunikabel wie eine Ware“ ist, darf sich getrost der Tyrannei der Öffentlichkeit entziehen. Denn Freiheit und Wahrheit gehören nach Hamann untrennbar zusammen. Publizistik, nicht verstanden als Selbstdarstellung auf dem Markt konkurrierender Möglichkeiten, sondern als „Dienst der Wahrheit“, das ist Hamanns bleibend bedeutende Empfehlung an Kirchen und Gemeinden heute.

Als hoch aktuell erweist sich auch Arno Kriegs Einführung in Hamanns Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über den Ursprung der Verlässlichkeit im gesellschaftlichen Miteinander, insbesondere auch im Miteinander verschiedener Religionen. Hamann entlarvt Mendelssohns Einsatz beim Streben des Menschen nach Glückseligkeit als freiheitsfeindliche Maxime und erinnert dagegen an die Sprache als grundlegendes – gottgegebenes – Band der Geselligkeit. So birgt die Sprache nach Hamann nicht nur in ihrer Struktur das Naturrecht, sondern entlastet den, der ihr vertraut, von der eigenen Lebenssicherung. Recht und Eigentum verdanken sich einer vorgängigen Selbstverpflichtung Gottes. Hamann führt vor, wie durch die Anwendung der Lehre von

der Rechtfertigung und des seligen Tausches in der politischen Ethik der Vergöttlichung des Menschen gewehrt werden kann.

Hans Graubner widmet sich dann Hamanns fruchtbarer Weiterführung des Empirismus David Humes; Hans-Georg Kemper wiederum wendet sich dem Gespräch zwischen Hamann und Herder zu. Johannes von Lübke vergleicht die vernunftkritische Rede vom Tode Gottes bei Hamann mit dem radikalen Denken Nietzsches. Günter Figal referiert die Aufnahme Hamanns im Werk des Schriftstellers Ernst Jünger. John Milbank stellt Hamann und seinen Gesprächspartner Friedrich Heinrich Jacobi als Propheten radikaler Orthodoxie, als vernachlässigte Lutheraner und große Vermittler vernachlässigter Traditionen vor, bevor Gwen Griffith-Dickson grundsätzlich Hamanns relationale Metakritik entfaltet.

So wird von verschiedenen Seiten beleuchtet, wie es Hamann gelingt, von seiner Prägung durch den biblisch-lutherischen Schöpfungs- und Christusglauben her zahllose Einseitigkeiten des modernen Denkens zu überwinden. Hamann ist der Philosoph der Freiheit und darin zugleich ein vorbildlicher Theologe, weil er daran erinnert, daß der Mensch erst zum wahrhaft frucht- (und nicht tod-) bringenden „Gestalter“ wird, wenn er sich zuvor ganz und gar mit allem, was ihn ausmacht, aus der Hand Gottes „empfangen“ hat. Sowohl methodisch als auch inhaltlich bleibt Hamann mit seinem metakritischen Denken vorbildlich für Christen, die darum wissen, daß mit der Demokratisierung und Globalisierung noch keineswegs die eschatologische Heilszeit angebrochen ist.

Armin Wenz

**Günter R. Schmidt, Christentumsdidaktik.** Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2004, ISBN 3-374-02103-4, 224 S., 18,80 €

Der Erlanger Religionspädagoge Günter R. Schmidt hat mit seiner „Christentumsdidaktik“ ein Buch vorgelegt, das man mit Fug und Recht als Einleitung zu einer Didaktik des konfessionellen Religionsunterrichts (RU) in der Schule bezeichnen könnte.

Schmidt will die Didaktik des konfessionellen RU auf ihren Begriff bringen. Bereits im Vorwort heißt es: „Klares Denken setzt klare Begriffe und Beziehungen zwischen Begriffen voraus. Wissenschaft fängt damit an, daß man weiß, wovon man redet. Das gilt sowohl für die Didaktik als auch für einen Unterricht, der wissenschaftsorientiert sein soll. Deshalb wird in diesem Buch viel Wert auf die Klärung von Begriffen und begrifflichen Strukturen gelegt. [...] Aber wenn Religionsunterricht der christlichen Theologie verpflichtet ist und Theologie sich als Gottesdienst des Denkens verstehen läßt, dann muß sowohl in der Religionsdidaktik als auch im Religionsunterricht möglichst klar gedacht werden. Diese Überlegung schließt spielerische, meditative und liturgische (Gebet, Gesang) Phasen des Unterrichts nicht aus“ (9).

„Konfessionell“ ist für Schmidt ein Religionsunterricht (RU), der von der (jeweiligen) Kirche getragen und als einladende (konfessorische) Selbstdarstellung des Glaubens gestaltet ist. Dabei ist auch der konfessionell verantwortete RU dem Ganzen des Christlichen verpflichtet und „Christentumsdidaktik“ in diesem Sinne ein ökumenisches Unternehmen. Schmidt „schreibt aus evangelischer Perspektive, meint aber, in dem ganzen Buch nichts gesagt zu haben, was katholischer Lehre widerspricht“ (9).

Im ersten Kapitel (11-81) legt Schmidt die allgemeindidaktischen Grundlagen. Didaktik, Lernen, Lehren und Unterrichten werden begrifflich hergeleitet, systematisch dargestellt und in die Kontexte Curriculum, Lernziele und Lehrverfahren eingetragen. Wer die Abbildungen, Diagramme und Schemata dieses Kapitels betrachtet, könnte meinen, ein mathematisches oder naturwissenschaftliches Lehrbuch in den Händen zu halten. Damit illustriert Schmidt nicht nur sein Bemühen um klare Begriffe nach dem Vorbild der sog. exakten Wissenschaften, sondern positioniert die Christentumsdidaktik zugleich als ebenbürtige Gesprächspartnerin der anderen Fachdidaktiken.

Im zweiten Kapitel (82-118) benennt Schmidt die „Determinanten“ des RU in der öffentlichen Schule – Gesellschaft, Kirche, Schüler, Wissenschaften – und fragt nach der Vereinbarkeit ihrer jeweiligen „Spitzenziele“ im Hinblick auf das Verhältnis von christlichem Profil und Allgemeinbildungswert des RU. Summarisch läßt sich sagen, daß Schmidt in der freien (also auch affirmativen) Entfaltung des RU in der Schule die legitimen Eigeninteressen des Staates am RU am ehesten gewahrt und verwirklicht sieht.

Im dritten Kapitel (119-140) erörtert Schmidt Inhalt und Erschließungsrichtungen des RU. Dabei geht er von einem Gegenüber von Christentum und Schüler aus, das durch den RU in beide Richtungen überbrückt werden kann: „Der Schüler soll, indem er christliche Inhalte verstehen lernt, sich selber verstehen lernen und, indem er sich selber verstehen-lernt, das Christentum als Antwort auf die Grundfragen des Lebens begreifen“ (120). Was Schmidt unter christlichen Inhalten versteht, entfaltet er dann – teilweise sehr konkret – für die Wissensgebiete Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Dogmatik und Ethik.

Das vierte Kapitel (141-203) greift noch einmal „Einzelprobleme“ der Christentumsdidaktik auf, wobei Schmidt gleich zu Beginn an die notwendige „Konzentration auf das Wesentliche“ (141) erinnert. Um das „Wesentliche“ für den Lehrer stets gegenwärtig zu halten und es für die Schüler zugänglich zu machen, bietet Schmidt ein (wiederum schematisch aufbereitetes) Strukturmodell christlichen Glaubens und führt (nach 1. Petr. 3,15) in die Erarbeitung von „Konzentrationsformeln des Glaubens“ ein, die an allgemeine menschliche Erfahrungen anknüpfen, leicht verständlich sind und Ansatzpunkte zu weiterer Entfaltung bieten.

Im fünften Kapitel (204-215) bietet Schmidt einen Leitfaden, um „Unterricht theoriegeleitet verantworten“ zu können. Die abschließenden Literatur-

hinweise (216-224) beschreiben und kommentieren knapp die angeführte Literatur und regen dadurch zu selbständiger Weiterarbeit an.

Schmidts Ansatz mag dazu verleiten, ihn sogleich als themenorientierten Vertreter des religionspädagogischen Paradigmas „Kirche in der Schule“ einzuordnen. Doch so leicht läßt sich Schmidts Position nicht verrechnen. Immer wieder erinnert er daran, daß alle Aspekte eines gelingenden RU aufeinander bezogen bleiben und unterschiedliches methodisches Vorgehen ermöglichen, ja notwendig machen. Ausdrücklich und wiederholt beschreibt er dabei christliche Didaktik als eine *Ars didactica*, als ein Kunstverfahren, das jeder stereotypen Abarbeitung von Inhalten fremd ist.

Wichtiger als die Verteidigung eines bestimmten Ansatzes ist Schmidt die begriffliche und sachliche Grundlegung dessen, was sich im RU überhaupt ereignen soll. Die systematische Aufbereitung solcher scheinbaren Selbstverständlichkeiten erhellt schlagartig, wo Defizite des didaktischen Selbstverständnisses, des Verhältnisses der Determinanten des RU zueinander, aber auch der inhaltlichen Konzentration und Rückbindung an das Wesentliche verborgen sind. Umgekehrt hilft sie, erkannte Defizite kompetent und praxisorientiert zu beheben. Im Kontext von teilweise weit auseinanderführenden Schüler- und Elternerwartungen, curricularen Vorgaben und didaktischem Selbstverständnis kann Schmidts Christentumsdidaktik gerade erfahrenen Lehrern helfen, sich auf die „Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule“ zu besinnen und das eigene Lehren neu auszurichten.

In einer Zeit, in der in praktisch-theologischer Literatur durch inklusive oder geschlechtsalternierende Sprache der Gender-Diskurs in unsachgemäßer Weise als allgegenwärtiger Paralleldiskurs etabliert wird, verdient Schmidts Mut zu einer klaren, am herkömmlichen generischen Maskulin ausgerichteten Sprache ausdrückliches Lob und Anerkennung.

Wolfgang Fenske

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Allegorisierung** = Anderssagen (Auslegung, die hinter dem Wortlaut des Textes einen verborgenen Sinn sucht) – **analogia fidei** = Übereinstimmung einzelner Glaubensaus-sagen mit der Gesamtheit des christlichen Glaubens – **Antinomismus** = Bestreitung der Verbindlichkeit des a.t.lichen Gesetzes und grundsätzliche Ablehnung von Weisungen – **Christologie** = Lehre von der Person und dem Werk Christi – **Da Capo** = von vorn! (Wiederholung) – **Dicimus gratias tibi** = Lateinisches Original des Liedes ELKG 115: Herr Gott, dich loben wir – **est** = ist – **Eucharistie** = Mahl der Danksagung (altkirchliche Bezeichnung für das Abendmahl) – **explizit** = in aller Deutlichkeit – **Häresie** = Irrlehre – **Idiemenkommunikation** = das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Christi – **implizit** = mitenthaltend, mitgemeint – **Inkarnation** = Menschwerdung – **Intention** = Absicht – **Kompositum** = aus Teilen zusammengesetztes Wort – **Kontext** = Zusammenhang – **Korpus** = Körper, Gesamtwerk – **Korrelation** = Wechselbeziehung, Aufeinanderbezogenheit – **magnus consensus** = große/grundlegende/gemeinsame Übereinstimmung – **Mahanajim** = Engel (hebr.) – **manducatio indignorum** = Genuss von Leib und Blut Christi durch Unwürdige (Ungläubige) – **manducatio oralis** = mit dem Munde geschehendes Essen des Leibes Christi – **Metapher** = übertragener Ausdruck – **Minimalismus** = Vereinfachung, Verflachung – **Protevangeliem** = Erstevangelium, Gen. 1,15 als Weissagung auf Christus hin gedeutet – **relicta sacramenti** = Reste der konsekrierten Elemente beim Abendmahl – **sarx** = Fleisch – **sedes doctrinae** = biblische Begründung einer Lehre – **sensus literalis** = Wortsinn – **sola scriptura** = allein durch die Schrift – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung durch Christus – **Stringenz** = Bündigkeit, strenge Beweiskraft – **Targum** = aramäische und samaritanische Übersetzungen des AT – **vere deus vere homo** = wahrer Gott und wahrer Mensch – **verifizieren** = durch Überprüfen die Richtigkeit von etwas bestätigen

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

Dipl. theol. Wolfgang Fenske	Augustana-Hochschule, Waidstraße 11 91564 Neuendettelsau
Pastor Dr. Siegfried Meier	Hausergarten 17 35583 Wetzlar
H.H. Bischof Walter Obare Omwanza	P.O.Box 44685 Nairobi 60100 Kenya
Professor Dr. David P. Scaer	Concordia Theol. Seminary, 6600 Clinton St. Fort Wayne, IN 46825 USA
Pfarrer Dr. Martii Vaahtoranta	Robert-Koch-Straße 3b 55232 Alzey
Pastor Andreas Volkmar	Schatenstraße 19 33604 Bielefeld

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

**Martin Luther**

---

**Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):**

**Aufsätze:**

- J. Schöne:           Rechtfertigung und Gottesdienst  
R. Quirk:            Rechtfertigung und Predigt  
H. Günther:        „Die Juden und ebenso die Griechen“ (Römer 1,16)  
D. Preuss:          Rechtfertigung und Christozentrik

**Rezensionen:**

- J. Willems:         Lutheraner und lutherische  
                          Gemeinden in Rußland  
O. Bayer (Hg.):     Martin Luthers Theologie  
S. Meier:            Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder

u.a.m.

**Änderungen vorbehalten!**

---

**Jetzt auch im Internet: [www.lutherischebeitraege.de](http://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, E-Mail: [johannes.junker@freenet.de](mailto:johannes.junker@freenet.de)

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen  
Fax: (0 58 02) 98 79 00, E-Mail: [Eisen.Andreas@t-online.de](mailto: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, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz  
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  
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen  
10. Jahrgang 2005 – ISSN 0949-880X

these

# Lutherische Beiträge

Nr. 4/2005

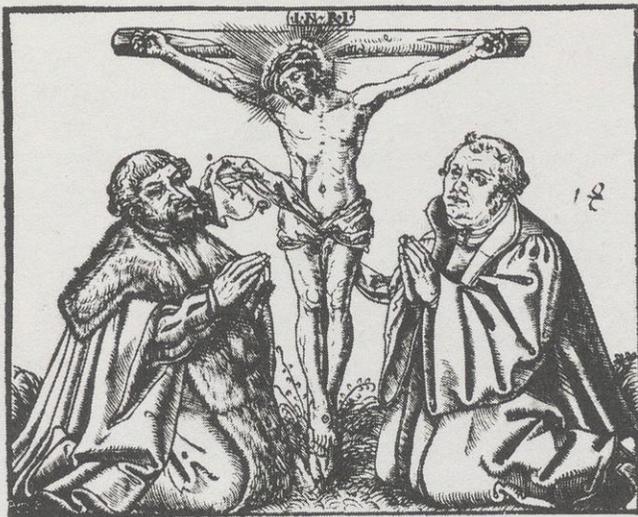
ISSN 0949-880X

10. Jahrgang

## Aufsätze:

J. Schöne:	Rechtfertigung und Gottesdienst	207
D. Preus:	Die Rechtfertigungslehre und Christus als Zentrum des Glaubens	218
H. Günther:	„Die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Römer 1,16)	235
K.-H. Kandler:	Abschied von einem falschen Konsens	246

Als newe Testament.  
auffs new zugericht.



Doct: Mart: Luth:

• Witteberg.

Gedruckt durch Hans Luft.

1 5 4 6.

31

## Inhalt

### Aufsätze:

J. Schöne:	Rechtfertigung und Gottesdienst	207
D. Preus:	Die Rechtfertigungslehre und Christus als Zentrum des Glaubens	218
H. Günther:	„Die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Römer 1,16)	235
K.-H. Kandler:	Abschied von einem falschen Konsens	246

### Umschau:

J. Junker:	Mission in Osteuropa	250
------------	----------------------	-----

### Rezensionen:

A. Wenz:	Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie	253
A. Wenz:	Traugott Koch, Johann Habermanns „Betbüchlein“ im Zusammenhang seiner Theologie	256
A. Wenz:	Traugott Koch, Die Entstehung der lutherischen Frömmigkeit	259
A. Wenz:	Hans-Joachim Eckstein, Du hast Worte des Lebens	260
A. Wenz:	Kenneth G. Appold, Orthodoxie als Konsensbildung	261
A. Wenz:	Bengt Hägglund, Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius	265

### Editorial:

### Inhalt des 10. Jahrgangs:

270

## Zum Titelbild

*Unser Titelbild zeigt das Titelblatt des Neuen Testaments in der letzten von Luther selbst redigierten Fassung, gedruckt durch Hans Lufft in Wittenberg 1546. Der Titelholzschnitt stammt von Lucas Cranach d.J. aus dem gleichen Jahr und zeigt Martin Luther und Kurfürst Johann Friedrich kniend und betend unter dem gekreuzigten Herrn Jesus Christus, wodurch die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in angemessener Weise bildlich dokumentiert wird*

*Der leicht retuschierte Ausschnitt stammt aus: Hans Volz, Martin Luthers deutsche Bibel, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg, Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1978, einer Ausgabe, die „nur zum Vertrieb in der DDR und den sozialistischen Ländern bestimmt“ war, Seite 153, Bild Nr. 240. Das Original ist in der Königlichen Bibliothek Kopenhagen zu finden.*

J.J.

## Über die Rechtfertigung

Jobst Schöne:

### Rechtfertigung und Gottesdienst\*

( „... Daß unser lieber Herr selbst mit uns rede ...“

Im Oktober 1544 reiste Martin Luther von Wittenberg nach Torgau. Die rund fünfzig Kilometer waren kein allzu weiter Weg, aber doch beschwerlich genug für den alternden Reformator. Indes, sein Kurfürst, Johann Friedrich der Großmütige, hatte ihn gerufen. Johann Friedrich war der Neffe Friedrichs des Weisen, jenes Mannes, der Luther in seiner Frühzeit Schutz gewährt hatte. Er war zudem ein bewußt lutherischer Christ, und weil er gerade den Bau der Schloßkirche zu Torgau vollendet hatte, sollte nun die Weihe vollzogen werden und Luther sollte im Weihegottesdienst am 17. Sonntag nach Trinitatis 1544 die Predigt halten.

Die Kirche im Schloß Hartenfels, der kurfürstlichen Residenz zu Torgau, wurde später häufig als das erste Kirchengebäude bezeichnet, das nach lutherischen Grundsätzen erbaut sei und ein neues Verständnis von Kirchbau und Gottesdienst widerspiegele. Ob diese These zutrifft, mag man füglich bezweifeln. Ja, ob es überhaupt im Luthertum ein neues Verständnis von Kirchbau gegeben hat, steht in Frage. Luther und seine Anhänger waren viel tiefer in der Tradition und im mittelalterlichen Erbe verwurzelt, als man gemeinhin annimmt, und sahen sich gar nicht veranlaßt, neue und andere Kirchgebäude zu errichten oder die alten umzugestalten – ganz im Unterschied zu Zwinglianismen, Calvinisten und Schwärmern, die sich deutlich von herkömmlichen Kirchbau und Gottesdienstformen absetzen wollten. Es kam Luther und den Lutheranern nicht in den Sinn, neue Gottesdienstformen zu erfinden, wie dies die Reformierten taten. Luther wollte allerdings den gewohnten Gottesdienst, die Messe, von Verunstaltungen und evangeliumswidrigen Stücken reinigen – mehr aber nicht.

Die Predigt, die Luther in Torgau hielt, ist uns überliefert. Sie hinterließ offenbar einen tiefen Eindruck. Der Kurfürst muß davon förmlich begeistert gewesen sein – vier Wochen später schickte er dem Reformator ein Fäßchen Most, offenbar um seinem Dank Ausdruck zu geben.<sup>1</sup>

Seither hat man immer wieder einen Satz aus dieser Predigt zitiert und ihn für eine zutreffende Beschreibung lutherischen Verständnisses vom Gottesdienst ausgegeben.

Ob das so zutrifft, darf man freilich hinterfragen, denn Luther selbst ging es zunächst nicht um den Gottesdienst, sondern um das Gotteshaus und wozu die-

\*) Vortrag auf der International Lutheran Conference for Eastern and Central Europe, gehalten in Wittenberg am 26. August 2004. Vom Verfasser aus der englischsprachigen Originalfassung ins Deutsche übertragen, überarbeitet und ergänzt.

1 Angaben über Luthers Reise nach Torgau und die kurfürstliche Gabe nach Georg Buchwald, Luther-Kalendarium, Leipzig 1929, S. 153.

ses allein dienen sollte: „... daß nichts anderes darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“.<sup>2</sup> Damit machte Luther klar: diese neue Kirche sollte nicht allen möglichen Zwecken dienen, Zusammenkünften jedweder Art und beliebiger Unterhaltung, sondern ausschließlich dem Gottesdienst gewidmet sein. Das müssen manche Lutheraner heutzutage wieder lernen, zumindest sollten sie es nicht vergessen. Mit seiner Zweckbestimmung verwarf Luther zugleich aber eine zu seinen Zeiten weitverbreitete Vorstellung, daß nämlich Kirchen gebaut werden sollten oder konnten zur Ehre von Menschen, um deren Macht und Einfluß zu dokumentieren – wobei es keine Rolle spielt, ob dies der Kaiser oder ein Fürst war, eine Handwerker Gilde oder der Rat einer Stadt oder welche menschliche Einrichtung oder Person auch immer. Oder, noch schlimmer, daß Kirchen als eine Opfergabe errichtet würden, eine Leistung sein könnten um Gnade und Vergebung zu erlangen. Das europäische Spätmittelalter kennt genügend Beispiele dafür, daß Kathedralen, Kirchen und Kapellen genau in dieser Absicht gebaut wurden. In solchem Falle spürte Luther instinktiv den Konflikt zwischen dem „sola gratia“, „allein aus Gnaden und um Christi Willen“, und allen menschlichen Bemühungen, göttliche Gnade zu erwerben oder zumindest durch verdienstliche Werke zur eigenen Seligkeit beizutragen. Das heißt: Luthers Torgauer Feststellung trägt also die Frage nach der Rechtfertigung schon in sich.

Genau genommen bezog er sich auf das neue Kirchgebäude und darauf, welchem Zweck es dienen sollte. Was er aber als Bestimmung für das neue Gebäude ausgab, war letztlich allein der Gottesdienst. Denn die Aussage, „daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“, läuft letztendlich auf eine kurzgefaßte, auf den Punkt gebrachte Beschreibung und Definition rechten Gottesdienstes hinaus.

### **Der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Gottesdienst**

Hält man sich die Torgauer Situation im Oktober 1544 vor Augen, nämlich Luthers Warnung, daß man niemals eine Kirche, eine Kapelle, ein Heiligtum bauen oder gebrauchen solle um eigene, menschliche Bedeutung, Verdienste oder Größe vor Gott herauszustreichen, auch daß sie niemals weltlichen oder weltförmigen Zwecken nutzbar gemacht werden dürfe, denn Kirchen sind allein dazu bestimmt, daß sich darin Gottes Volk versammle, um seine Stimme zu hören und ihm in Demut zu antworten – hat man dies also vor Augen, dann läßt sich leicht erkennen, wie Gottesdienst und Rechtfertigung miteinander verknüpft sind.

Nun hat Luther nicht erst 1544, also gegen Lebensende (er starb ja schon anderthalb Jahre später), in dieser Weise über den Gottesdienst gedacht. Viel-

2 WA 49, 588, 15ff. Rörers Nachschrift gibt die Stelle folgendermaßen wieder: "Ut nihil in ea fit quam ut ipse nobiscum loquatur per verbum et nos per orationem et lobgesang", WA 49, 588, 4f.

mehr finden sich bei ihm schon lange vorher ganz ähnliche Definitionen. Als Beispiel sei nur aus der Erklärung des Dritten Gebotes im Großen Katechismus zitiert, wo wir lesen: „Feiertage“ (und das meint für Christen den Sonntag) seien zu halten „allermeist darümb, daß man an solchem Rugetage ... Raum und Zeit nehme, Gottesdiensts zu warten, also, daß man zuhaufe komme, Gottes Wort zu hören und handeln, danach Gott loben, singen und beten“.<sup>3</sup> Das klingt schon ganz ähnlich dem, was wir aus der Torgauer Predigt vernehmen. Und „Gottes Wort zu hören und zu handeln“ läßt sich schwerlich als Diskussionsveranstaltung verstehen, bei der jedem Rederecht und Meinungsfreiheit zugestanden ist, sondern zielt auf den Vollzug eines in sich wirkungsmächtigen Wortes, das seine Kraft am Menschen und über den Menschen erweisen will. Luther macht das im weiteren Verlauf seiner Auslegung des Dritten Gebotes sehr deutlich: „Hier aber muß ein solch Werk geschehen, dadurch ein Mensch selbst heilig werde, welchs alleine (wie gehört) durch Gottes Wort geschieht, dazu dann gestiftet und geordnet sind Stätte, Zeit, Personen und der ganze äußerliche Gottesdienst, daß solchs auch öffentlich im Schwang gehe“.<sup>4</sup> „Darümb muß du immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und für die Ohren haben. ... es (hat) die Kraft, wo man's mit Ernst betrachtet, höret und handelt, daß es nimmer ohne Frucht abgehet, sondern allezeit neuen Verstand, Lust und Andacht erwecket, rein Herz und Gedanken machet. Denn es sind nicht faule noch tote, sondern schäftige [= wirksame], lebendige Wort“.<sup>5</sup>

### **Gottes machtvolles Wort bewirkt die Rechtfertigung**

Luther stellt ganz deutlich heraus: „... dazu ... gestiftet und geordnet sind Stätte, Zeit, Personen und der ganze äußerliche Gottesdienst, daß solches auch öffentlich im Schwang gehe“. Stätten, das sind Kirchgebäude; Zeiten, das sind „Feiertage“, vor allem der Sonntag; Personen, das sind die Diener, die zum Amt der Kirche bestellt sind. Sie alle tragen ihren Wert und ihre Würde nicht in sich selbst, sondern gewinnen sie aus dem Dienst am Worte Gottes, „daß solches auch öffentlich im Schwang gehe“. Im Schwang gehen, das zielt auf das „Werk“, „dadurch ein Mensch selbst heilig werde“. Kein Zweifel, hier meint Luther die Rechtfertigung – sie ist eben dies „Werk“. Je deutlicher Luther das Ergebnis, die Frucht dieses „Werkes“ allein dem Worte Gottes zuschreibt, desto klarer wird, daß er die Rechtfertigung meint, die doch in seinen Augen allein das Werk Christi ist, dem menschliches Tun und Verdienst nichts hinzufügen kann noch darf.

Über die Rechtfertigung nachzudenken und von ihr zu sprechen heißt bei Luther immer, sie als eine Realität zu erfassen, die sich am Menschen vollzieht. Rechtfertigung geschieht, wird zur Wirklichkeit, ereignet sich in Raum und

3 Gr. Katechismus, Drittes Gebot, § 84; BSLK S. 581.

4 Ebd., § 94; BSLK S. 584.

5 Ebd., § 100f; BSLK S. 586.

Zeit. Sie ist keine abstrakte Lehre, die der Diskussion und akademischen Debatte ausgeliefert ist, keine Kathederweisheit, kein Sachverhalt, den man in gelehrten Büchern abhandelt oder zur Verhandlung stellt. Vielmehr richtet Gottes Wort aus, wovon es spricht, als ein schöpferisches und wirksames Wort, wie es im Psalm 33 heißt: „Alle Welt fürchte den HERRN ... Denn so er spricht / so geschichts / so er gebeut / so stehets da.“<sup>6</sup> Diese Vollzugskraft traut Luther dem göttlichen Wort nicht nur für die Vergangenheit zu, in der Schöpfung oder zur irdischen Lebenszeit Jesu; das gilt auch für die Gegenwart und wird sich auch in Zukunft erweisen. Denn das Wort offenbart und vollzieht immer den Willen Gottes.

Dieses göttliche Wort erreicht uns in der Doppelgestalt von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz offenbart uns, was Gott von uns fordert und zeigt auf diese Weise zugleich des Menschen Sündhaftigkeit auf; das Evangelium offenbart uns die stellvertretende Genugtuung, die Christus für uns geleistet hat durch sein Leiden und Sterben am Kreuz, und zeigt uns damit die erbarmende Liebe Gottes zu dem Sünder und die Vergebung. Das Evangelium, das dem Verlorenen die Rettung bringt, dem Kranken die Heilung, dem Toten die Auferweckung, enthält und überträgt damit die Rechtfertigung, die doch in nichts anderem besteht als in der Zuteilung der Vergebung, Rettung und Erlösung – allein und ausschließlich durch Gottes Tun, durch Christi Werk, das uns die göttliche Gnade erwirbt, niemals aber auf Grund irgendeiner menschlichen Leistung in Form von guten Werken, ehrbarem Verhalten, anständiger Lebensführung. Denn dies alles könnte niemals für unsere Sünde gut tun und unsere Rechtfertigung erwirken. Man spricht ganz zu Recht von einer „forensischen“ Rechtfertigung, was ja nur bedeutet: Sie ist allein durch Gottes Handeln bewirkt und uns zugesprochen und kein prozessuales Aufsteigen zu höherer Gottgefälligkeit. Folglich ist dann auch der gerechtfertigte Sünder in Gottes Augen schon geheiligt, zu einem Heiligen erklärt, und wird – nach erfahrener und empfangener Rechtfertigung – anfangen, ein neues Leben im Gehorsam gegen Gottes Willen zu führen, also „den alten Adam in uns durch tägliche Reue und Buße“ zu „ersäufen“ und sterben zu lassen „mit allen Sunden und bösen Lüsten“.<sup>7</sup> Dies Geschehen nennt man dann füglich „die Heiligung“, die man allerdings deutlich und scharf von der Rechtfertigung zu unterscheiden hat, denn Heiligung kann immer nur Frucht und Folge der Rechtfertigung sein, niemals aber deren Voraussetzung oder Bedingung.

## Rechtfertigung und Christologie

Diese Rechtfertigung des reuigen Sünders hat ihr Fundament im Werk Christi, ist damit unlöslich verbunden und kann ohne diesen Rückbezug gar

6 Psalm 33, v. 8f; zitiert aus *Luther, Biblia ... Faksimile der ersten vollständigen Lutherbibel von 1534, Leipzig 1983, Bd. 1, o. S.*

7 Kl. Katechismus, Das Sakrament der heiligen Taufe, § 12; BSLK S. 516.

nicht verstanden werden. Als Luther die Rechtfertigung wiederentdeckte als alles entscheidenden Angelpunkt des Verhältnisses zwischen Gott und seinen gefallenen Geschöpfen, da geschah dies aus einem neuen Durchdenken des christologischen Dogmas der Alten Kirche. Was Luther über die Rechtfertigung zu sagen hat, wurzelt in den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche. Er bezieht diese Christologie auf die Anthropologie und findet so zur Rechtfertigung. Man darf also das Rechtfertigungsverständnis Luthers nicht ableiten aus seinen persönlichen Erlebnissen, aus subjektiver Erfahrung, wie das bei manchen Lutherforschern der Fall ist, vielmehr erwächst es aus der klassischen Christologie und deren soteriologischen Implikationen. In der Tat degeneriert die Rechtfertigung zu einer aus psychologischen Prämissen entwickelten Theorie, wenn sie nicht von ihrem christologischen Hintergrund her verstanden wird. Luthers „simul justus et peccator“ (gerechtfertigt und doch zugleich noch ein Sünder) korrespondiert dem „Christus simul Deus et homo“ (Christus, „wahrer Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren“, wie es im Kleinen Katechismus in der Erklärung zum zweiten Glaubensartikel heißt). Es ist Gott in seiner Inkarnation, der Mensch wurde „um unserer Seligkeit willen“ (Nicänum), von dem wir unsere Rechtfertigung empfangen. So kann das eine nicht ohne das andere verstanden werden: Die Inkarnation würde ihren Sinn und ihre Bedeutung verlieren, wäre sie nicht um unserer Erlösung Willen geschehen.

Aus gutem Grunde folgt deshalb in der Augsburgischen Konfession auf den Artikel III „Von dem Sohne Gottes“, in dem die Christologie der Väter ausdrücklich bestätigt wird, unmittelbar der Artikel IV „Von der Rechtfertigung“: „... daß wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtu, sonder ... aus Gnaden um Christus Willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe...“<sup>8</sup> Und aus dem gleichen guten Grunde verbindet dann Artikel V „Vom Predigtamt“ die Rechtfertigung mit dem Kerngeschehen des Gottesdienstes, das von den ordentlich („rite“, Artikel XIV) berufenen und ordinierten Amtsträgern vollzogen wird: „Solchen Glauben [sc. an das uns rechtfertigende Werk Christi] zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben...“ (lateinisch: „...institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“).<sup>9</sup>

So kann nach lutherischem Verständnis die Rechtfertigung niemals bestehen ohne ihre Bindung an das Werk Christi – und Christus ist allemal der lebendige Christus, der in seiner Kirche gegenwärtig ist. An uns ist es, danach zu fragen, wo wir Christus finden und wie er sein Werk heute vollbringt.

8 CA IV, § 1f; BSLK S. 56.

9 CA V, § 1f; BSLK S. 58.

## Der Gottesdienst – Das Gefäß für das Werk Christi

Diese Rückfrage führt uns in den Gottesdienst, wie er an jedem Sonntag und vielen anderen Tagen des Jahres in den christlichen Kirchen rund um den Erdball begangen wird. Solcher Gottesdienst ist in der Tat das Gefäß für Gottes Handeln, der Rahmen, in dem Christus sein Werk an uns tun will, oder – um mit Luther zu sprechen – der Ort, an dem „unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort“.

Eine bloße Beschreibung des Gottesdienstes, seiner Form und seines Inhaltes würde freilich nicht genügen, um uns wissen zu lassen, was eigentlich vor sich geht, wenn er gefeiert wird. Man könnte alles aufzählen, was zu einem Gottesdienst von Anfang bis Ende gehört, und hätte – ohne fehlzugehen – damit doch nur all die Aktivitäten aufgelistet, die von Menschen vollzogen werden mit ihren Worten, ihren Gesten, ihrem Handeln, nicht aber das Eigentliche getroffen. Denn hinter dem, was von Menschen vollzogen wird, verbirgt sich ja erst jenes Eigentliche, das man mit Auflistung der Bestandteile eines Gottesdienstes nicht erfassen kann. In, mit und unter den menschlichen Worten und dem menschlichen Tun „redet unser lieber Herr selbst mit uns“ – und diese verborgene Wirklichkeit läßt sich nur im Glauben erkennen.

Sein Wort, das der Herr selbst spricht, zielt darauf, uns die Erlösung zu bringen, unsere Rechtfertigung zu bewirken. Rechtfertigung ist eben nicht nur die Proklamation einer zeitlosen Wahrheit oder einer Entscheidung, die Gott in der Vergangenheit getroffen hat. Rechtfertigung besteht nicht darin, Gott zu beschreiben als den, der sich von seinem Zorn abgewandt und zur Liebe hingewandt hat. Rechtfertigung meint nicht, die Geschichte unserer Erlösung nachzuerzählen als ein Geschehnis, das längst vergangen ist. Dies alles ist zwar wahr und nicht zu leugnen. Aber wenn das Evangelium im Gottesdienst verkündet und gehandelt wird, geschieht noch etwas ganz anderes: Wir sind mit dem austeilenden, mächtigen und wirksamen Wort konfrontiert, in dem „unser lieber Herr selbst mit uns rede“, und dieses Wort ist schöpferisch, es bewirkt, was es sagt.

Wäre dies nicht der Fall, so könnten wir vielleicht von einer „Rechtfertigungsbotschaft“ sprechen, einer „Rechtfertigungslehre“ (wie heute weithin üblich), würden aber Gefahr laufen, den entscheidenden Gesichtspunkt zu verfehlen, daß nämlich die Rechtfertigung eine Realität ist, die sich da vollzieht, wo das Evangelium ausgeteilt wird an sündige Menschen, die nach Vergebung verlangen. Nach dem lutherischen Bekenntnis bindet sich der Dreieinige Gott an die Gnadenmittel, an Wort und Sakrament, „dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt“. Wo diese Mittel in Gebrauch stehen, also Wort und Sakrament verkündigt und gehandelt werden, geschieht es, daß Menschen von ihrer Sünde befreit werden. Indem sich Gott an die Gnadenmittel bindet, garan-

tiert er uns die Zuverlässigkeit unserer Rechtfertigung als ein wirkliches Geschehen, das uns zugesprochen wird und verlässlich gilt. Gottes Wort kündigt Rechtfertigung nicht nur an oder verheißt sie, sondern vollzieht und bewirkt sie. Die Botschaft von der Rechtfertigung, ihre Proklamation auf der einen Seite und ihre Ausführung und Erfüllung auf der andern fallen in eins.

### **Wo die Kirche ihren Herrn trifft**

In der Tat kann man die Rechtfertigung in ihrer Realität nicht besser entdecken, als daß man nach dem Ort sucht, an dem die Befreiung von Sünde wirklich und wahrhaftig an einem Sünder vollzogen wird. Dafür ist der Gottesdienst der Rahmen, in dem sich solches Geschehen ereignet. Wir haben dabei natürlich den „Gottesdienst“ nicht zu verstehen allein im Sinne des (Sonntags-)Gottesdienstes einer Gemeinde, sondern in weiterem Sinne. Er kann viele Formen und Weisen annehmen. So ist eine Taufe selbstverständlich ein „Gottesdienst“ in diesem Sinne; ebenso die Beichte mit der heiligen Absolution, wo eventuell nur ein einzelner Beichtender und sein Beichtiger zugegen sind; und nicht minder gilt es für den Zuspruch des Evangeliums am Kranken- oder Sterbebett und bei vielen anderen Gelegenheiten. Dennoch bringt gerade der traditionelle Gottesdienst, wie er mit der Gemeinde gefeiert wird, in klassischer Weise zum Ausdruck, ja zum Vollzug, was das entscheidende Geschehen ist: Sünder werden wirksam und gültig zu Heiligen erklärt und gemacht, Heiligen in Gottes Augen, und das ist – Rechtfertigung.

Das darf man nicht mißverstehen als umfasse der Gottesdienst in seiner traditionellen Form nicht noch erheblich mehr als das Rechtfertigungsgeschehen. Luther hat ja der Zweckbestimmung „daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort“ sogleich den zweiten Aspekt hinzugefügt, nämlich: „und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“. Und selbst dies ist nicht alles. Gottes Wort erweist sich in jeder Hinsicht als vielfältig und reich: es lehrt uns, unsere Sündhaftigkeit zu begreifen und unsere Heilsbedürftigkeit zu erkennen; es ermutigt uns, sich Christus zuzuwenden und ihm zu vertrauen; es entzündet uns zum Dank für alle großen Gaben, die wir aus Gottes Hand empfangen; es leitet uns an, unseren Erlöser zu loben; es zeigt uns den Weg im täglichen Leben und hilft uns, gute Werke zu tun. Diese Liste ließe sich noch um vieles erweitern. Aber das Herzstück des Evangeliums ist und bleibt die Befreiung des Sünders aus den Banden der Sünde.

Die herkömmliche Form des lutherischen Gottesdienstes, aus dem Meßgottesdienst der Alten und mittelalterlichen Kirche hervorgegangen, ist natürlich nicht das einzig mögliche Gefäß für das Rechtfertigungsgeschehen. Der Heilige Geist, nach Artikel V der Augsburgischen Konfession an Wort und Sakrament gebunden als seine Instrumente zur Erzeugung des heilbringenden Glaubens, bindet sich damit noch keineswegs an ein bestimmtes Ritual. Vielmehr hat die Kirche die Freiheit, ihren Gottesdienst den Erfordernissen der Zeit anzupassen, der Sprache, den Gebräuchen und der Kultur derjenigen Menschen,

die sie erreichen will. Gleichwohl geben Liturgie und Predigt des Gottesdienstes sehr wohl wieder, was sich zwischen der Kirche und ihrem Herrn abspielt: Er spricht, wir antworten; wir hören ihn und beten zu ihm; wir empfangen von ihm und danken dafür; wir verkündigen und bekennen, er segnet uns. Es ist ein Wechselspiel, wobei wir sorgfältig darauf zu achten haben, daß die Gottesdienstform dies angemessen wiedergibt und beide Seiten, Gottes Handeln und unsere Antwort, seine Aktion und unsere Reaktion in rechtem Gleichgewicht bleiben.

Die herkömmliche Gottesdienstform mag heutigen Zeitgenossen nicht immer als die beste erscheinen, und mancher möchte dies oder jenes in Liturgie und Predigt ändern. Aber dabei sollte nicht übersehen werden, daß gerade diese klassische Form sehr gut deutlich machen kann: im Gottesdienst steht der Mensch vor dem Dreieinigen Gott, vor dem lebendigen Christus und dem Heiligen Geist, der da lebendig macht, und ist mit seinen heiligen, authentischen und autoritativen Wort konfrontiert – wenn es denn angemessen und klar verkündigt wird. Der Gottesdienst muß nicht „gefallen“, dient nicht der Unterhaltung, sondern dem Heil des Menschen. Wir treten in den Gottesdienst ein, um unseren Schöpfer, unseren Richter, unsern Erlöser und unsern Heiligen zu finden. Die heute häufig anzutreffenden „Gottesdienste in neuer Form“ scheinen manchmal auf ganz anderes angelegt zu sein, nämlich attraktiv zu wirken, zu unterhalten, zu gefallen, jedermann ein bißchen glücklich zu machen und zufrieden zu stellen. Aber weder Zufriedenheit noch der Unterhaltungswert sind Kriterien für einen rechten Gottesdienst, sondern allein das, was Gott uns mitteilen will: Er zielt darauf, daß wir seine Gerechtigkeit annehmen und Vergebung erlangen – wirklich und wahrhaftig, als reales Faktum.

### **Rechtfertigung und die Gnadenmittel**

Unsere Pfarrer werden ordiniert, um treue „Haushalter über Gottes Geheimnisse“ (1.Kor. 4,1f) zu sein. Wenn wir uns darüber klar geworden sind, daß der Gottesdienst das Gefäß ist für das Werk und Handeln Christi, daß in ihm die „Geheimnisse Gottes“ zur Wirkung kommen, so folgt daraus, daß sie treue Haushalter über die Liturgie und über ihre Predigt sein müssen und sich dessen bewußt werden, was ihnen da anvertraut ist.

Unsere Predigt läßt das Wort Gottes hörbar werden, verleiht dem Reden Christi selbst eine (hoffentlich verständliche) Sprache – vorausgesetzt, sie bleibt substantiell identisch mit dem Wort der Propheten und Apostel, ja mit dem Wort Christi selbst. Die Predigt der dazu berufenen Menschen, so armelig sie immer sei, soll durch die Kraft des Geistes zum Instrument werden, mit dem der Dreieinige Gott die Rettung anbietet und „überträgt“, die Jesus Christus uns erworben hat. Diese Rettung beruht auf der Vergebung, die allen geschenkt wird, die sie im Glauben annehmen. Die Austeilung der Vergebung aber ist – nach einem Wort Peter Brunners – „die verborgene Mitte der Predigt“ und „tritt in der Absolution als besonderer Akt heraus. In der Absolution ist das

mündliche Wort des Evangeliums in stärkster Konzentration zusammengefaßt“. <sup>10</sup> Vergebung der Sünden wird damit ausgeteilt, zugeeignet und empfangen. Es ist eine Wirklichkeit, daß „man die Absolutio oder Vergebung vom Beichtiger empfahe als von Gott selbs und ja nicht dran zweifel, sondern fest gläube, die Sunde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel“. <sup>11</sup> Das alles ist eingeschlossen in das Wort Gottes, das ein „lebendig, ewig, allmächtig Wort“ (Luther) ist, das alle großen Gaben, die Gott uns zu unserm Heile schenken will, zu uns bringt. Ein mächtiges Wort, das den Sünder vor Gottes Gericht stellt, ihn aber um Christi Willen von seiner Schuld löst.

Die Macht des göttlichen Wortes ist nicht begrenzt auf seine mündliche Verkündigung in Schriftlesung, Predigt und Zuspruch der Absolution. Es ist nicht minder wirksam in der heiligen Taufe und in der Feier der Herrenmahles. Dieses Wort war nicht nur mächtig und wirksam in der Vergangenheit, etwa in der Stunde der Einsetzung des heiligen Abendmahls „in der Nacht, da er verraten ward“, sondern hat die gleiche Wirkmacht auch heute. Wir hören zwar Christi Einsetzungsworte aus dem Munde des Pfarrers, aber sie gelten und wirken, als wenn sie „unser lieber Herr selbst rede“. Luther sagt: „Denn wir hören diese Wort DAS ist mein Leib / nicht als jnn der Person des Pfarrhers oder Dieners gesprochen / Sondern als aus Christus eigenem munde / der da kegenwertig sey / und spreche zu uns / nehmet hin esset / das ist mein Leib“. <sup>12</sup> Christus selbst konsekriert die Elemente mit und unter dem Sprechen oder Singen der Einsetzungsworte durch den Pfarrer. Christi Realpräsenz schließt ein, daß er selbst ganz konkret an der Gemeinde und den Kommunikanten handelt. Und was tut er? Zusammen mit der Gegenwart seines Leibes und Blutes schafft er „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit“. <sup>13</sup> Er schenkt dem reuigen Sünder die Rechtfertigung.

Zu Luthers Zeiten brachte der Gottesdienst in den Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses dies klar zum Ausdruck. Die Augsburgische Konfession verpflichtet uns, die heiligen Sakramente „lauts des Evangelii“, „dem göttlichen Wort gemäß“ darzureichen. <sup>14</sup> Das wird zum Kennzeichen rechter Kirche und ihrer Einigkeit erhoben. Und es verpflichtet uns nicht nur dazu, die Sakramente vor dogmatischer Irrlehre zu schützen, sondern sie überhaupt in ihrer Bedeutung und zentralen Stellung anzuerkennen und keinesfalls als ein unwesentliches Anhängsel an den Gottesdienst anzusehen. Wer die Sakramente im Winkel läßt und dies dadurch dokumentiert, daß er sie nur selten verwaltet, verletzt den Willen Christi und widerspricht dem Bekenntnis der lutherischen Kirche.

10 Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde; in: *Leiturgia* Bd. 1, Kassel 1954, S. 199.

11 Kl. Katechismus, Lehrstück von der Beichte, § 16; BSLK S. 517.

12 Luther, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533, WA 30, 240.

13 Kl. Katechismus, Das Sakrament des Altars, § 6; BSLK S. 520.

14 CA VII, § 1f; BSLK S. 61.

So wenig man Gott selbst, Christus, unsern Herrn, und den Heiligen Geist trennen kann vom Worte Gottes – (man hat zu unterscheiden, aber nicht zu trennen!) –, so wenig kann man die Eucharistie und die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi trennen von Vergebung und Rechtfertigung. John Stephenson hat ganz zutreffend festgestellt: „Das Luthertum und der christliche Osten treiben keinen Keil zwischen die Realpräsenz und die Tatsache, daß sie Vergebung der Sünden auf den bußfertigen Glaubenden überträgt“.<sup>15</sup> Luther drückt es so aus: „Nu ist je das ganze Evangelion und der Artikel des Glaubens: ‚Ich gläube eine heilige christliche Kirche, Vergebung der Sunde‘ etc. durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns furgelegt“.<sup>16</sup> Und an anderer Stelle lesen wir bei Luther: „Es ist unaussprechlich, wie groß und mächtig diese Worte [sc. der Einsetzung] sind, denn sie die Summa sind des ganzen Evangelii“<sup>17</sup>

### Laufen wir Gefahr, dies Evangelium zu verlieren?

Zu solcher Gleichsetzung von Evangelium und Sakrament bei Luther hat sich Hermann Sasse folgendermaßen geäußert:

„Nirgends wird uns Luthers Feststellung in ihrer Bedeutung klarer, als wenn wir versuchen, die Worte Jesu zu verstehen ‚Für euch gegeben‘, ‚für euch vergossen‘, ‚vergossen für viele‘, ‚zur Vergebung der Sünden‘. Denn das Evangelium ist Vergebung der Sünden, nichts anderes. Es ist keine Theorie über die Möglichkeit der Vergebung, auch nicht eine religiöse Botschaft, daß es einen barmherzigen Gott gäbe ... nur ein paar Worte sind nötig, um aufzuzeigen, was dieser Aspekt des Sakraments für die Kirche heute bedeutet. Die Kirche heute lebt in einer Welt, die das Verständnis für Sünde und Schuld in erschreckendem Umfang verloren hat. Claus Harms und Tholuck meinten im Blick auf die Reformation, daß die Menschen im 16. Jahrhundert noch wenigstens hätten Geld bezahlen müssen, um von ihren Sünden loszukommen, daß aber Ablaßhandel im 19. Jahrhundert zu einem kümmerlichen Geschäft werden würde, weil sich ja kein Gewissen mehr durch Sünde belastet fühle. Unser Jahrhundert hat es da noch viel weiter gebracht...“ Und Sasse mahnt dann zur Umkehr: „eine echte Umkehr wäre eine Umkehr der Herzen, eine Umkehr des ganzen Menschen, wenn er seine Sünde bereut und um Vergebung bittet. In solch einer Situation ist das Altarsakrament von unschätzbbarer Bedeutung. Für die Kirche ist es das beste Mittel, den Intellektualismus zu überwinden, der ihr Leben bedroht ... Das Herrenmahl kann man nicht mit dem Intellekt erfassen ... Es erfordert

15 „Lutheranism and the Christian East drive no wedge between the real presence and its conferral on penitent believers of the forgiveness of sins ...“; John R. Stephenson, *The Lord's Supper*, Confessional Lutheran Dogmatics Bd. XII, St. Louis 2003, S. 196.

16 Gr. Katechismus, Vom Sakrament des Altars, § 32; BSLK S. 713f.

17 *Luther*, Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi 1523; WA 11, 432.

vollkommene Selbsterniedrigung und Unterwerfung unter Christi Worte ... Hier wird von den Gläubigen die Vergebung empfangen als eine Realität ...<sup>18</sup>

Die Christenheit in der Gegenwart ist dadurch gekennzeichnet, daß viele Christen ihr Vertrauen in die Zuverlässigkeit und Wirksamkeit des Wortes Gottes, nämlich das es ausrichten und bewirken kann, was es sagt, größtenteils verloren haben. Zugleich ist es üblich geworden, von der Rechtfertigung zu reden als einer Botschaft, einer Lehre, einer Information, als von etwas, das man lernt, bespricht, diskutiert und formuliert. Aber wissen wir eigentlich noch, wo wir die Rechtfertigung erlangen? Wissen wir noch, daß sie ein wirkmächtiges Geschehen ist, das sich vollzieht, uns trifft, aus dem Sünder einen Heiligen macht und uns vom Tode ins Leben bringt? Rechtfertigung ist keine Sache, die man in der Vergangenheit sucht oder erst für die Zukunft erhoffen kann. Nein, sie geschieht heute, in unserer Mitte, wenn wir uns zum Gottesdienst versammeln und „unser lieber Herr selbst mit uns redet“. Rechtfertigung ist das Herzstück des Evangeliums. Sie wird uns zuteil, wenn wir Christus und seinem Evangelium glauben.

Zu solchem Glauben werden wir im Gottesdienst entzündet. Das zu wissen ist entscheidend.

---

18. Hermann Sasse, *This is my Body*, Minneapolis, MN 1959, S. 382ff. Revised Australian edition, 2. Aufl. 1981, S. 311 (Übersetzung J. S.).

Daniel Preus:

## **Die Rechtfertigungslehre und Christus als Zentrum des Glaubens**

Der Titel meines Aufsatzes\*) wirkt auf den ersten Blick ein wenig redundant. Unter Lutheranern sollte es wahrlich nicht nötig sein, den Zusammenhang zwischen Christus als Zentrum des Glaubens und dem Rechtfertigungsartikel erläutern zu müssen. Jedoch habe ich seit einiger Zeit Erfahrungen gemacht, die mich eines Besseren belehren. In Predigten, Bibelstunden, öffentlichen Verlautbarungen und privaten Gesprächen fällt mir immer mehr auf, daß, wenn die Rechtfertigungslehre zur Sprache kommt, kaum noch auf die Person Jesu Bezug genommen wird. Ich höre Predigten, in denen zwar das Heil allein aus Gnade verkündigt, auf den Sühnetod des Gottessohnes aber kein Bezug genommen wird, obwohl der doch die alleinige Grundlage der göttlichen Gnade ist. In Bibelstunden oder in Äußerungen über die Sündenvergebung fallen oft Sätze wie: „Gott ist die Liebe und vergibt uns“, aber meistens fehlt die Erklärung, daß bei der Vergebung dem Sünder die Verdienste Jesu angerechnet werden. Häufig finde ich die Hoffnung ausgedrückt, daß der Friede Gottes zu den Menschen kommt, aber auch dabei werden Worte der Versöhnung und des göttlichen Friedens nicht in Verbindung gebracht mit der Botschaft, daß ausschließlich durch das Leiden und Sterben des Gottessohnes der Zorn Gottes gestillt und die Feindschaft zwischen Gott und Mensch überwunden wird. Ich erlebe Predigten und Vorlesungen über Gottes Liebe zum Menschen ohne jeglichen Bezug dazu, wie seine Liebe zu uns offenbar wurde – nämlich darin, daß er seinen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Als Lutheraner wissen wir, daß die Rechtfertigungslehre im Zentrum aller christlichen Theologie steht und daß Jesus das Zentrum der Rechtfertigungslehre ist. Besonders auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Pluralismus, so meine ich, müssen wir, die wir in der Kirche lehren, unbedingt bewußt dafür sorgen, daß Person und Werk Jesu im Zentrum unserer Verkündigung bleiben.

Im ersten Teil meines Aufsatzes werde ich den theologiegeschichtlichen Kontext meines Themas umreißen. Im zweiten Teil will ich mich auf den Rechtfertigungsartikel selbst und seine christozentrische Natur konzentrieren. Dabei werde ich besonders Artikel IV der Apologie berücksichtigen.

### **Erster Teil**

Hermann Sasse ließ 1935 in einem Artikel mit der Überschrift „Konfessionelle Unbußfertigkeit“ einen Münsteraner Pastor zu Wort kommen, der in Basel Vorlesungen hielt. Dieser führte aus, „es gebe in der Kirche zwei Richtun-

---

\*) Vortrag auf der International Lutheran Conference for Eastern and Central Europe, gehalten in Wittenberg am 26. August 2004. Übersetzung: Pastor Matthias Krieser, Fürstenwalde.

gen, die Rechte und die Linke, „die die von Natur aus gegebenen Seiten des einen Leibes darstellen und erst zusammen das Ganze der Kirche bilden ... während die Rechte nach der alten Kirchenlehre trinitarisch denkt, also an einen dreieinigen Gott glaubt, so denkt die Linke unitarisch, indem sie den Sohn dem Vater nicht gleichstellt ... Die Rechte sieht ferner in Gott ein persönliches, höheres Ich, das dem eigenen Ich gegenübersteht, die Linke verehrt in ihm den überpersönlichen, unendlichen Geist, der zu groß ist, um sich um das einzelne Menschlein zu kümmern. Heute neigen die Anschauungen von beiden Seiten mehr der Mitte zu, so daß eine Verständigung in der Gottesauffassung nicht ganz ausgeschlossen scheint“<sup>1</sup>.

Sasse sieht in diesen Äußerungen selbstverständlich einen destruktiven „Unsinn“. Aber in einem sehr erhellenden Artikel in der Zeitschrift LOGIA mit dem Titel „Magnus Consensus“ stellt Reinhard Slenczka m. E. gut dar, daß das, was Sasse in den Dreißiger Jahren beklagte, später der vorherrschende Ansatz bzw. das vorherrschende Verfahren all jener Kirchenmänner wurde, die die sichtbare Einheit der Kirchen in der Welt vorantrieben. Und sie wandten dieses Verfahren natürlich nicht nur bei ihrem Gottesverständnis an, sondern grundsätzlich bei allen Lehrthemen. Slenczka schreibt über den Studienplan des Weltrats der Kirchen 1964 („Schöpfung, Neuschöpfung und Einheit der Kirche“) Folgendes: „Für die Methode zwischenkirchlicher Verständigung wurde nunmehr der Weg eines ‚Konvergenzverfahrens‘ eingeschlagen. Dies beruht auf der Vorstellung, daß getrennte Entwicklungslinien in der Geschichte der Kirchen aufeinander zulaufen, um sich irgendwann zu treffen. Bezeichnenderweise werden solche Konvergenzen nicht hergestellt, wie es beim Konsens herkömmlicher Art der Fall ist. Sie werden vielmehr ‚aufgedeckt‘, sie ‚wachsen‘, ‚entwickeln sich‘, ‚nehmen zu‘. Das sind Metaphern aus einem biologischen Organismus- und Wachstumsprozeß, der eine eigene Dynamik oder auch Eigengesetzlichkeit hat, die zu erkennen und der zu folgen ist. In der Wachstumsvorstellung liegt zugleich ein Bewertungsmaßstab, nach dem Fortschrittlichkeit und Rückständigkeit im Blick auf das vorgegebene Ziel sichtbarer Einheit beurteilt werden können. ... Daß der Konsens in der zwischenkirchlichen Verständigung als Prozeß aufgefaßt und angestrebt wird, ist eine wichtige Voraussetzung für das, was nun auch in innerkirchlichen Erklärungen begegnet. Allerdings muß man dabei sehen, was in einer solchen Vorstellung impliziert ist: Wenn das Schriftprinzip in das Traditionsprinzip aufgelöst wird, bekommen Bewegungen und Entwicklungen eine eigenständige Bedeutung und Funktion. Man hat nicht mehr das Gegenüber von Gottes Wort und Menschenwort, das eine wichtige Voraussetzung und zugleich einen kritischen Maßstab für alle kirchlichen Entscheidungen bildet. Statt dessen gewinnt der Prozeß eine eigene Bedeutung aus der Dynamik, in der er sich vollzieht. Der Grad der Annähe-

1 AELKZ 1935, Sp. 271.

rung an das vorgestellte Ziel der Verständigung wird zum Kriterium kirchlicher Entscheidungen<sup>42</sup>.

Anschließend zeigt Slenczka, wie dieser Ansatz eines *Magnus Consensus* in einem Papier der Theologischen Kommission der Arnoldshainer Konferenz beibehalten wurde (Titel: „Was gilt in der Kirche?“). Der *Magnus Consensus* wird in jenem Dokument vor allem unter dem Gesichtspunkt eines innerkirchlichen Pluralismus der Kirche betrachtet, der den Pluralismus in der Gesellschaft widerspiegelt. „Das besondere Verständnis von ‚magnus consensus‘ erscheint in diesem Dokument vor allem unter dem Gesichtspunkt, den Pluralismus in der Kirche, wie er auch in der Gesellschaft besteht, auf einer gemeinsamen Grundlage zusammenzuhalten, und das geschieht als Prozeß, der als ‚langer Weg zum >magnus consensus< (volle Übereinstimmung)‘ verstanden und beschrieben wird“<sup>43</sup>. Slenczka bemerkt abschließend: „Das Problem ist in diesem Dokument sehr gut getroffen, und vor allem zeigt sich, daß einerseits die Konsensfindung als Verständigung in einer Meinungsvielfalt und zur Vermeidung von Meinungsgegensätzen als Verfahren herangezogen wird. Andererseits zeigt sich aber auch, daß hier nicht mehr mit einem vorausgesetzten Konsens auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis gerechnet wird“<sup>44</sup>.

Robert Preus stellt denselben ökumenischen Ansatz im Dialog zwischen Lutheranern und Rom fest, der zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ führte. In seinem Buch „Justification and Rome“ weist Preus nach, daß weder die römisch-katholische noch die lutherische Auffassung bzw. Überzeugung bezüglich des Evangeliums sich geändert haben. Geändert hat sich dagegen die Art und Weise, wie die Kirchen mit Lehrdifferenzen umgehen: Beide Seiten fühlten sich bei diesem Dialog gegenseitig dazu verpflichtet, mit imposanten mehrdeutigen Formulierungen einen Schein-Konsens herbeizuführen, ohne die Unterschiede im Verständnis wirklich lösen zu wollen. Dagegen sollten nach Robert Preus „Wörter, Begriffe und theologische Konzepte von beiden Seiten in derselben Weise und mit übereinstimmenden Definitionen gebraucht werden, um zu einen Lehrkonsens und einem gemeinsamen Bekennen des Glaubens zu gelangen“<sup>45</sup>. War dies der Fall in den Gesprächen, die zur „Gemeinsamen Erklärung“ führten? Leider nicht. Vielmehr arbeiteten beide Seiten mit unterschiedlichen Verständnissen und Definitionen von gemeinsam benutzten Begriffen. Dabei versuchten sie nicht, die offensichtliche Mehrdeutigkeit auszumerzen, die solche Vorgehensweise unausweichlich mit sich bringt. – Es fällt auf, daß nicht einmal das Wort „Gnade“ in der „Gemeinsamen Erklärung“

2 Reinhard Slenczka, „Magnus Consensus“, in: Ders.: Neues und Altes, Band 3, Dogmatische Gutachten und aktuelle Stellungnahmen. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, herausgegeben von Albrecht Immanuel Herzog, Neuendettelsau 2000, S. 13-57, hier: S. 16f.

3 Slenczka, a. a. O., S. 18.

4 Slenczka, a. a. O., S. 19.

5 „To arrive at doctrinal consensus and a common confession of faith, words and terms and theological concepts must be used by both parties in the same sense and defined equivocally“.

definiert ist. – Das Ergebnis: Ein Konsens wurde zwar erklärt, aber keineswegs erreicht – zumindest kein Konsens im klassischen Sinne.

Wie kann es zu so mehrdeutigen Dokumenten kommen? Es liegt am Ansatz, der dem entspricht, was Slenczka beschrieben hat. Preus zufolge haben jene Theologen, die 1985 das Dokument „Rechtfertigung durch Glauben“ (ein Vorläufer der „Gemeinsamen Erklärung“) verfaßten, sehr ähnlich wie die Teilnehmer der Arnoldshainer Konferenz gearbeitet, welche im selben Jahr stattfand „Die Teilnehmer stellten bei einer Reihe von Gebieten, die für die Rechtfertigungslehre relevant sind, ‚Konvergenz‘ fest. Im Teil ‚Über die Rechtfertigung‘ führten sie ‚Verständnisse‘, ‚Einsichten‘ und historische Entwicklungen nach der Reformation ins Feld, die sehr dazu beigetragen hätten, ‚die konfessionellen Feindbilder der Vergangenheit zu überwinden.‘ Lehrmäßige Einheit jedoch, Einheitlichkeit und Übereinstimmung wurden nicht erreicht, wie die Teilnehmer am Dialog auch offen zugaben ... Außerdem führten ‚neue Denkweisen‘, eine Art neuer Logik, dazu, daß Lehrdifferenzen als ‚nicht unbedingt trennend‘ angesehen wurden“.<sup>6</sup>

Preus befremden solche Entwicklungen. Für Christen, die an absolute und unveränderliche Wahrheiten glauben, ist diese Verfahrensweise bei einem theologischen Dialog in der Tat befremdlich, frustrierend und sogar empörend, geht es doch bei solchen Auseinandersetzungen nicht nur um Lehrgewißheit, sondern letztlich um die Heilsgewißheit.

Traurigerweise ist das, was Sasse 1935 in der Schweiz beobachtete und was Slenczka sowie Preus in den auf moderne Konsensus-Dokumente abzielenden ökumenischen Lehrgesprächen zwischen einzelnen Kirchen wahrnahmen, in vielen Kirchen des liberalen Protestantismus heute an der Tagesordnung – auch ohne den Zwang zur Union, wie es in Sasses Tagen der Fall war. Heutzutage ist etwas anderes die treibende Kraft, nämlich die unermüdliche Stimme der Postmoderne, die nach Toleranz ruft und dem gewissenhaften Trachten nach Reinheit der Lehre sowie dem rigorosen Bestehen auf der Faktizität dogmatischer Wahrheit eine Absage erteilt. Und die Menschen hören diese Stimme und glauben ihr. Auf diese Weise entsteht in Amerika eine relativistische Art von Spiritualität, die einerseits offen ist für persönliche Vorlieben und subjektive Meinungen, andererseits Dogmen verachtet und Gewißheit haßt. Da mögen dann getrost alle Götter gemeinsam ins Rampenlicht kommen, so lange keiner von ihnen den anderen überlegen sein will. Das „Gebet für Amerika“, an dem am 23. September 2001 ein Distriktspräses der Missouri-Synode zusammen mit Geistlichen verschiedener christlicher Konfessionen sowie auch anderer Religionen teilnahm, führt diese neue, postmodern-tolerante (und doch auch

6 „The participants found a number of areas pertaining to the doctrine where there were ‚convergences‘ and, like On Justification, pointed to ‚understandings,‘ ‚insights,‘ historical developments since the time of the Reformation, etc., which did much ‚to overcome the confessionally and polemically based pictures of the past.‘ But **doctrinal** unity, uniformity, and consensus were not attained, and the participants in the dialogue frankly admitted so ... Also, ‚new modes of thinking,‘ a kind of new logic, made doctrinal differences ‚not necessarily divisive‘“.

intolerante!) Art von Spiritualität treffend vor. Auch ein großer Teil der Missouri-Synode hat den postmodernen Geist begierig in sich aufgesogen und erkennt nicht mehr, was eigentlich los ist.

Fraglos ist diese Art von Spiritualität charakteristisch für das religiöse Leben des typischen Amerikaners. In Europa, denke ich, wird es kaum anders sein, weil alle Menschen im Grunde ihres Herzens Zweifel an Gottes Wort hegen. Diese Art von Spiritualität hat sich auch zu weiten Teilen in die zeitgenössischen Gottesdienstformen eingeschlichen, die im Protestantismus allgemein und auch bei vielen Lutheranern gebraucht werden. Ebenso zeigen sich ihre Spuren heute im Bereich der Seelsorge.

Als Lutheraner können wir uns Gottes Liebe nicht ohne sein Heilswerk in Christus vorstellen. Heute jedoch sehen viele christliche Kreise Gottes Liebe immer mehr als ein allgemeines göttliches Wohlwollen an, als Güte und Wohlgefallen am Menschen unter Absehung von der Person und dem Werk Jesu. Wo dies geschieht, wird die Dreieinigkeit Gottes entweder geleugnet oder zumindest ignoriert: Man weist ihr einen Platz in den staubigen Annalen der Dogmengeschichte zu oder drängt sie an den Rand kirchlicher Verkündigung – Wahrheit zwar, aber nicht sehr relevante Wahrheit. Der Glaube vieler Namenschristen und sogar bekennender Christen unterscheidet sich nunmehr kaum noch von den anderen monotheistischen Religionen Islam und Judentum.

Die meisten Amerikaner haben anscheinend kaum eine differenziertere Gottesvorstellung als die der „höheren Macht“ bei den Anonymen Alkoholikern. Jesus wird zwar geachtet, aber nicht länger als der ewige Gottessohn angesehen – sogar von vielen, die sich für Christen halten. In Neil Diamonds Song „Done Too Soon“, der m. E. die Sicht eines großen Teils der amerikanischen Bevölkerung repräsentiert, stellt der Text Jesus auf eine Stufe mit Mozart, Dschingis Khan, Ho Tschu Min, Alexander den Großen, Karl Marx, H. G. Wells, John Wilke Booth und sogar Humphrey Bogart und Buster Keaton: Gemeinsam sei ihnen allen, daß es mit ihnen „zu früh zu Ende ging“ – „done too soon“.

Auch gläubige Christen, besonders die aus dem evangelikalen Lager, scheinen mitunter die zweite Person der Dreieinigkeit nur als einen Teilaspekt des Glaubens anzusehen. In der Johannes-Offenbarung lesen wir jedoch über Jesus, er sei „das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Offb. 22,13). In Johannes 1,1 lesen wir: „Am Anfang war das Wort.“ Im Matthäus-Evangelium sagt uns Jesus: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28,20). Er steht am Anfang, er steht am Ende, und er steht immer in der Mitte. Ich wundere mich aber, wie oft er nicht als Mitte akzeptiert wird von Menschen, die sich Christen nennen. Ich wundere mich, wie wenig viele Menschen von der Person Jesu halten.

Jesus Christus ist nicht lediglich ein Teilaspekt des christlichen Glaubens; man kann den Glauben nicht einfach in verschiedene Kategorien aufgliedern, von denen Jesus eine neben anderen ist. Mit Jesus verhält es sich eben nicht so

wie mit der Schöpfung (das wäre eine Kategorie), mit den Geboten (das wäre eine andere Kategorie), mit der Sünde (das wäre wieder eine andere Kategorie), mit den Engeln, der Trinität, Himmel, Hölle, Gottesdienst, den Sakramenten, dem Heil – das sind alles Kategorien bzw. Themen, die man je für sich behandeln kann. Und dann ist da natürlich noch Jesus – ein weiteres Thema. Aber nein, so geht es nicht – als ob man den christlichen Glauben säuberlich in verschiedene Themen zergliedern könnte, die jedes für sich verständlich sind.

Es ist eine Tatsache, daß es diesen einen Aspekt des christlichen Glaubens gibt, ohne den kein anderer verstanden werden kann, und das ist die Person und das Werk Jesu. Ohne ihn wäre die christliche Religion nicht einzigartig und würde sich kaum von anderen Religionen unterscheiden. Denn ohne ihn wäre da keine Gnade, sondern nur das Gesetz. Ohne ihn wäre da keine Vergebung, sondern nur Verdammnis. Ohne ihn wäre da kein Heil, sondern nur Gericht, Tod und Hölle. Ohne ihn wäre da keine Hoffnung, sondern nur Verzweiflung. Die Person und das Werk Jesu geben dem christlichen Glauben seine Bedeutung; Christus ist die Mitte von allem. Ohne ihn würde man beim christlichen Glauben nichts richtig verstehen; mit ihm jedoch taucht die ganze christliche Lehre ins Licht seiner Gnade und Liebe. So wird sie recht verstanden. Es ist daher nicht falsch zu sagen, daß alle Theologie Christologie ist.

Noch einmal: Die Person Jesu ist nicht bloß ein Teilaspekt des christlichen Glaubens. Jesus ist vielmehr die eigentliche Mitte des Glaubens, von der her alle Dinge ihre wahre Bedeutung erhalten. Ich möchte diese Erkenntnis kurz mit 11 Sätzen darlegen (man könnte natürlich noch viel mehr solcher Sätze formulieren).

1. Gott hat aus Liebe zur gesamten sündhaften Welt Jesus gesandt.
2. Jesus ist der Eine, der als Stellvertreter das Gesetz vollkommen erfüllt hat und den Tod der Sünder gestorben ist.
3. Gott rettet uns durch Jesu Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen.
4. Der Heilige Geist wirkt Glauben, indem er uns dazu bringt, daß wir dem Werk und Verdienst Jesu vertrauen.
5. In der Taufe werden uns alle Heilsgaben des Erlösers zugeeignet und wir werden in ihr mit Jesus begraben.
6. Im heiligen Abendmahl empfangen wir mit dem wahren Leib und Blut Jesu Vergebung und das Leben.
7. Es macht das Wesen des Hirtenamts aus, daß die Verdienste Jesu verkündigt und ausgeteilt werden.
8. Alle unsere Gebete erreichen den himmlischen Vater durch Jesus.
9. Alle unsere guten Werke kommen aus einem Herzen, das Jesus vertraut.
10. Wenn wir in diesem Jammertal das Kreuz tragen müssen, sind unsere Augen auf Jesus gerichtet.
11. Mit freudiger Hoffnung und Erwartung sehen wir dem Tag entgegen, an dem wir das Angesicht Jesu erblicken werden.

Der ganze christliche Glaube und darum auch das lutherische Bekenntnis handeln in Wahrheit nur von Jesus. Es kann auch nicht anders sein, denn in Je-

sus (und nur in ihm) ist Gottes Gnade über uns ausgegossen. Darum sagt St. Paulus: „Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Korinther 3,11). Darum sagt St. Petrus: „In keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden“ (Apg. 4,12). Darum singen wir in der Kirche: „On Christ, the solid Rock, I stand. / All other ground is sinking sand“<sup>7</sup>.

Christus, der Felsengrund, bleibt stets der Bekenntnismittelpunkt für uns Lutheraner und für das ganze Gottesvolk. Wenn er die Mitte bleibt, kann der Glaube leben und wachsen. Ohne ihn stirbt der Glaube schnell. Denn der Glaube macht gerecht, indem er sich an Christus festhält. Christus allein bringt die Gerechtigkeit – durch seinen vollkommenen Gehorsam und durch sein Opfer, mit dem er ein für alle Mal Genüge getan hat.

## Zweiter Teil

Wir kommen zum eigentlichen Anliegen dieser Darlegung, nämlich zu Christus als Zentrum des Glaubens im Rechtfertigungsartikel. Wenn man von der Rechtfertigung spricht, muß man von Christus sprechen, und wenn man von Christus spricht, muß man von der Rechtfertigung sprechen. Die Person Christi kann niemals getrennt werden von dem Zweck seines Kommens in die Welt. St. Paulus sagt: „Das ist gewißlich wahr und ein Wort, des Glaubens wert, daß Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen, unter denen ich der Erste bin“ (1. Tim. 1,15). Die Inkarnation war also kein Selbstzweck; vielmehr geschah sie, weil Gott Sünder gerecht machen wollte. Aus diesem Grund nennt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln die Rechtfertigungslehre wiederholt den „ersten Hauptartikel“.

Die meisten von uns sind mit Luthers redundantem, jedoch wirksamen Refrain in den Schmalkaldischen Artikeln vertraut. Über die (römische) Messe sagt Luther mit Bezug auf die Rechtfertigung, sie strebe „stracks und gewaltiglich wider diesen Hauptartikel“, und über das Fegefeuer, es sei „auch wider den Häuptartikel“, und über das Heiligen-Anrufen, es streite „wider den ersten Hauptartikel“, und über Stifte und Klöster, sie seien „auch wider den ersten Hauptartikel“, und schließlich über das Papsttum, es sei ein Teufelsgeschäft „zu verstoren den ersten Hauptartikel“.

Melanchthon hat sich Jahre zuvor in der Apologie derselben Terminologie bedient. Dort nennt er ganz am Anfang des Artikels IV die Kontroverse über die Rechtfertigung einen „Zank ... über dem höchsten fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre“. In seinen *Loci Communes* beginnt Melanchthon den Abschnitt über Gnade und Rechtfertigung mit dem Bekenntnis<sup>8</sup>: „Dieser Artikel enthält die Summe des Evangeliums“.

7 „Mein Felsengrund heißt Jesus Christ. / All' anderer Grund nur Treibsand ist“.

8 „Hic locus continet summam Evangelii“. Melanchthons Werke in Auswahl, II. Band, 2. Teil, Gütersloh 1953, S. 353.

In seiner Untersuchung über das Augsburger Bekenntnis legt Nestor Beck seine Sicht überzeugend dar, daß die ganze Augustana vom Rechtfertigungsartikel her aufgebaut ist. Wenn er recht hat (und davon bin ich überzeugt), tritt diese zentrale Stellung der Rechtfertigung noch deutlicher in der Apologie hervor.

Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie ich zum ersten Mal das Augsburger Bekenntnis las. Es war der Sommer nach meinem Oberschulabschluß. Ich war damals 18 Jahre alt und jobbte auf einem Erzfrachter eines amerikanischen Stahlkonzerns. Ich hatte viel Leerlauf, und darum nutzte ich die gute Gelegenheit und beschäftigte mich mit den lutherischen Bekenntnisschriften, auf die ich eines Tages als Pastor verpflichtet werden würde. Ich las interessiert das ganze Augsburger Bekenntnis und arbeitete mich mit demselben Interesse durch die ersten drei Artikel der Apologie. Als ich zum Artikel IV kam, stellte ich überrascht fest, daß ich ihn kaum wieder aus der Hand legen konnte. Nicht, daß ich vorher noch nie das Evangelium vernommen hätte; vielmehr hatte ich es jeden Sonntag gehört und war mit ihm im Konfirmandenunterricht und in den täglichen Abendandachten zu Hause vertraut gemacht worden. Aber noch nie war mir eine so gründliche, evangelische, biblische und überzeugende Erklärung der Rechtfertigungslehre gegeben worden wie diese. Auch alles, was ich seither gelesen habe, hat diesen Artikel nicht übertroffen.

Als ich mich auf diese Darlegung hier vorbereitete, habe ich die Apologie erneut aufmerksam durchgelesen und war wiederum erstaunt über die Größe dieses Artikels IV, so zeitlos in seiner Botschaft und so großartig ausgeführt. Wenn wir bloß diesen Artikel aufmerksam lesen würden, dann würde der Heilige Geist uns durch Sturm und Wellen der zeitgenössischen Theologie sicher hindurchsteuern, davon bin ich überzeugt. „Durch Christum kommen wir zum Vater“, sagt Melanchthon im vierten Artikel der Apologie. Der ganze Artikel zielt darauf ab, diese einfache Wahrheit auszuführen. Natürlich ist hier nicht der Ort für eine tiefschürfende Untersuchung der Rechtfertigungslehre von Apologie IV. Aber um einfach das Verdienst dieses Artikels herauszustreichen, ist es gut, wenn wir uns bewußt machen, wie Melanchthon auf der bedingungslosen Rechtfertigung insistiert, nämlich der Rechtfertigung um Christi willen durch den Glauben.

Zu Anfang möchte ich ein wenig über Melanchthons Wortwahl und Wortgebrauch sprechen, denn die Begriffe, die er verwendet, sind äußerst aufschlußreich für seine Entfaltung des Rechtfertigungsartikels.

Melanchthon geht darauf ein, daß die Gegner der Reformation den lutherischen Gebrauch des lateinischen Wortes „sola“ im Sinne von „allein“ oder „nur“ beanstandeten. Die Lutheraner haben das Wort „sola“ selbstverständlich auf den Glauben bzw. auf Christus bzw. auf den Glauben an Christus bezogen, um auf diese Weise die menschlichen Werke auszuschließen. Das Wort „sola“ ist ein ausschließender Begriff; er bedeutet, daß Werke für unsere Rechtfertigung keine Rolle spielen, und weist den Sünder auf den Einen, der rechtfertigt,

nämlich Christus. Wir sind allein durch die Verdienste Christi gerecht, allein durch den Glauben an Christus. Das Wort „sola“ kommt so häufig im Artikel IV der Apologie vor, daß man es überhaupt nicht übersehen kann: Es erscheint über fünfzigmal.

Ein anderer ausschließender Begriff, den Melanchthon in diesem Artikel gebraucht, ist das lateinische Wort „gratis“ („umsonst“). Wenn Melanchthon betont, daß uns die Sünden „umsonst“ vergeben werden um Christi Willen, schließt er wieder die menschlichen Werke als Rechtfertigungsgrund aus und weist den Sünder erneut allein auf Christus. Das lateinische Wort „gratis“ erscheint nicht weniger als 43-mal in der Apologie. Aus reiner Neugier schaute ich in den vierten Artikel der Augsburger Konfession, den der vierte Artikel der Apologie erklären will. (Wenn man also wissen will, was CA IV bedeutet, kann man das leicht herausfinden, indem man Apologie IV liest.) Ich entdeckte, daß das Wort „sola“ in CA IV überhaupt nicht vorkommt und das Wort „gratis“ nur ein einziges Mal. CA IV ist in der „Triglotta“ genannten dreisprachigen Ausgabe des Konkordienbuchs im Deutschen 87 Wörter lang, im Lateinischen 51 Wörter und in der englischen Übersetzung des lateinischen Texts 67 Wörter. Die Apologie gebraucht allein die Wörter „sola“ und „gratis“ mindestens 93-mal. Achtet man also nur auf diese Wörter in der Apologie, dann stellt man fest, daß sie zusammengenommen häufiger auftreten als der ganze entsprechende Artikel im Augsburger Bekenntnis, wo „gratis“ nur einmal, „sola“ überhaupt nicht erscheint!

Was will ich damit zeigen? Folgendes: Der Rechtfertigungsartikel ist im Augsburger Bekenntnis knapp und einfach dargelegt. Melanchthon erklärt darin kurz und äußerst klar die Rechtfertigung. Als er die Augustana schrieb, hofften die Lutheraner, die Macht einer so klaren und kräftigen Stellungnahme würde die Widersacher überzeugen, daß die Lutheraner keineswegs Ketzer seien, sondern nur für jene Wahrheiten kämpften, die die Kirche allezeit hochgehalten hat. Jedoch wurde diese einfache und klare Stellungnahme zur Frage, wie der Mensch vor Gott gerecht wird, von der römischen Confutatio verdammt, und zwar deshalb, weil es menschliches Verdienst von der Rechtfertigung ausschloß. Mit der Apologie sagt Melanchthon nun gewissermaßen: „Weil ihr die Botschaft beim ersten Mal nicht kapiert habt, will ich jetzt besonders deutlich werden.“ Und dann gebraucht er diese ausschließenden Begriffe „sola“ und „gratis“ immer wieder. Er bombardiert den Leser geradezu mit ihnen, so daß alle Zweifel bezüglich der Rechtfertigungsursache ausgeräumt werden: Rechtfertigung gibt es nur durch Glauben an Christus; sie wird umsonst gegeben in Christus. An einer Stelle gebraucht Melanchthon das Wort „sola“ viermal und das Wort „gratis“ einmal in einem einzigen Absatz, und zwar mit Bezug auf den Glauben und die Annahme der Sündenvergebung, so daß niemand etwas falsch verstehen kann.

Zusätzlich erklärt Melanchthon den „Widersachern“ ausdrücklich, warum er die Exklusivbegriffe hier gebraucht, und macht es ihnen auf diese Weise un-

möglich, die Lehre von der Rettung allein durch Glauben an Christus mißzuverstehen. Er sagt: „Etliche fechten groß an das Wort SOLA ... So nun dieses Wort und diese exclusiva SOLA etlichen so hart entgegen ist, so übel gefällt, die mögen an so viel Orten in den Episteln Pauli auch diese Worte auskratzen: aus Gnaden, item nicht aus Werken, item Gottes Gabe etc., item daß sich niemand rühme etc. und dergleichen, denn es sind ganz starke exclusiva ... Und durch das Wort SOLA, so wir sagen: allein der Glaub macht fromm, schließen wir nicht aus das Evangelium und die Sakramente, daß darum das Wort und Sakrament sollten vergeblich sein, so es der Glaube alles allein tut, wie die Widersacher uns alles gefährlich deuten ... Darum schließen wir die Werke durchs Wort SOLA nicht also aus, daß sie nicht folgen sollten; sondern das Vertrauen auf Verdienst, auf Werk, das schließen wir aus und sagen, sie verdienen nicht Vergebung der Sünden. Und das wollen wir noch richtiger, heller und klärer zeigen“<sup>9</sup>.

Melanchthons Gebrauch ausschließender Begriffe findet sich nicht nur in der Apologie, sondern prägt auch seine anderen Schriften. In den *Loci Communes* schreibt er zum Beispiel über das Evangelium: „Daher schärft Paulus dieses Wörtchen ‚gratis‘ uns fleißig und häufig ein. So in Römer 4: ‚Deshalb gratis aus Glauben, damit die Verheißung gewiß sei.‘ Denn dieses Wörtchen ‚gratis‘ um Christi Willen macht den Unterschied von Gesetz und Evangelium aus“<sup>10</sup>.

Dasselbe Argument führt Melanchthon in dem Abschnitt über Gnade und Rechtfertigung an. Er schreibt, das Wörtchen „gratis“ verursache den unermeßlich großen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Wenn es verloren gehe, müsse das Evangelium in tiefe Finsternis versinken. Denn als sich die irrige Meinung eingeschlichen habe, daß Sünden um unserer Werke Willen vergeben würden, seien die Glaubenslehre, die wahre Ehre Christi sowie auch der verlässliche Gewissenstrost zu Bruch gegangen.

Und in seinen Ausführungen über Römer 4,16 stellt Melanchthon in den *Loci* fest: „Also schließt das Wörtchen ‚gratis‘ nicht den Glauben, sondern unsere Würdigkeit als Bedingung aus und verlegt die Heilsursache von uns zu Christus. Darum schließt es auch nicht unseren Gehorsam aus, sondern verlegt lediglich die Heilsursache von der Würdigkeit unseres Gehorsams zu Christus, damit unser Heil gewiß sei“<sup>11</sup>.

9 Apol. IV,73f.

10 „Ideoque Paulus hanc particulam Gratis nobis diligenter et saepe inculcat. Ut Rom. 4.: ‚Ideo gratis ex fide, ut sit firma promissio.‘ Nam haec particula, Gratis propter Christum, facit discrimen Legis et Evangelii“. A. a. O., II. Band, 1. Teil, Gütersloh 1952, S. 345.

11 „Proinde particula, Gratis, non excludit fidem, sed conditionem nostrae dignitatis excludit, et transfert causam beneficii a nobis in Christum. Itaque neque obedientiam nostram excludit, tantum causam beneficii a dignitate nostrae obedientiae transfert in Christum, ut beneficium sit certum“. *Corpus Reformatorum* XXI, Braunschweig 1865, S. 415.

Wo Melanchthon in Apologie IV die Wendung „lex semper accusat“ gebraucht („das Gesetz klagt stets an“), tut er das mit derselben Intention, mit der er die ausschließenden Begriffe gebraucht: Er will alles menschliche Verdienst bei der Rechtfertigung des Sünders ausschließen. Durch beharrliches Wiederholen der Sentenz „lex semper accusat“ möchte Melanchthon all jene an sich selbst verzweifeln lassen, die noch Hoffnung in menschliches Können, menschliche Tugend oder sonst irgend etwas im Menschen setzen als Ursache (oder wenigstens Teilursache) zum Erlangen von Gerechtigkeit vor Gott. Und natürlich ist bei all dem sein Zweck, die Blicke auf Christus zu lenken – weg von menschlichen Werken und hin zu Christi Werken, weg vom menschlichen Verdienst und hin zu Christi Verdienst, weg von menschlicher Gerechtigkeit und hin zu Christi Gerechtigkeit.

Beim Lesen von Apologie IV fällt interessanterweise auf, daß Melanchthon die ausschließenden Begriffe, die die Werke als Rechtfertigungsgrund verwerfen, an vielen Stellen gehäuft benutzt. An mehreren Stellen erscheint zum Beispiel das Wort „sola“ mehrmals hintereinander in einem einzigen Satz oder in wenigen Sätzen. Dasselbe gilt für das Wort „gratis“. Es ist, als ob Melanchthon sich gezwungen fühlte, diese ausschließenden Begriffe dauernd zu wiederholen. Melanchthon gebraucht dieselbe hervorhebende Wiederholungstechnik an mindestens einer Stelle der Apologie mit dem Wort „immer“ („semper“; nur im lateinischen Text): „Christus bleibt der Mittler und wir müssen **immer** festhalten, daß wir um desselben willen einen gnädigen Gott haben, obgleich wir nicht würdig sind ... Jene Vergebung nun wird **immer** durch Glauben angenommen. Ebenso geschieht die Zurechnung der Gerechtigkeit des Evangeliums durch Verheißung; daher ist **immer** festzuhalten, daß wir durch Glauben um Christi Willen für gerecht erachtet werden. Wenn die Wiedergeborenen hernach meinen müßten, daß sie im Gericht wegen der Gesetzeserfüllung angenommen werden, wann würde das Gewissen sicher sein, daß es Gott wohlgefällig ist, wenn wir doch niemals dem Gesetz Genüge tun können? Daher muß **immer** auf die Verheißung zurückgegriffen werden“<sup>12</sup>.

Nachdem ich nun ein Stück weit Melanchthons Gebrauch der Wörter „allein“, „nur“, „umsonst“ und „immer“ betrachtet habe, drängt sich mir der Gedanke auf, daß Melanchthon ein Satz aus dem Abschnitt „Antwort auf die Argumente der Widersacher“ in Artikel IV besonders am Herzen lag. Dort schreibt er in großer Dichte (nur im lateinischen Text): „Die Rechtfertigung ist

12 „Manet mediator Christus, et **semper** statuere debemus, quod propter ipsum habeamus placatum Deum, etiamsi nos indigni sumus ... Illa autem remissio **semper** accipitur fide. Item imputatio iustitiae evangelii est ex promissione; igitur **semper** accipitur fide, **semper** statuendum est, quod fide propter Christum iusti reputemur. Si renati postea sentire deberent, se acceptos fore propter impletionem legis, quando esset conscientia certa, se placere Deo, cum nunquam legi satisfaciamus? Ideo **semper** ad promissionem recurrendum est“. Apol. IV, 163.

nur eine Sache, die **umsonst** verheißen ist wegen Christus, weswegen sie vor Gott **immer allein** durch Glauben angenommen wird<sup>13</sup>. „Nur“, „umsonst“, „immer“, „allein“!

Melanchthon hat in seinen Loci Communes und in der Apologie, besonders im vierten Artikel, die Worte mit Bedacht gewählt. Er will Sünder mit dem Evangelium trösten. Zu diesem Zweck muß er jegliches Menschenwerk ausschließen, ja, er muß alles ausschließen bis auf Christus, die Hoffnung für Sünder. Der Glaube muß auf ihn allein gerichtet sein. „Christus nur ist unser Heiland; / dieser Fels hat Halt und Stand. / Außer diesem festen Grunde / gibt es nichts als weichen Sand. / Christi Kreuz und Auferstehung / sind des Sünders Trost allein, / wenn er an dem heiligen Throne / um den Freispruch kommet ein“<sup>14</sup>.

Diesen einfachen Gedanken führen CA IV und Apologie IV aus. Aber gleich zu Beginn von Melanchthons Ausführungen in Apologie IV wird deutlich, daß die Gegner, nämlich die Papisten, diesen Gedanken nicht verstanden haben – und damit ebensowenig die Person und den Auftrag Jesu. Der zweite Absatz von Artikel IV beginnt mit den Worten: „Dieweil aber solcher Zank ist über dem höchsten fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre ...“ Es folgt dann die Aussage, daß dieser Artikel „zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset ..., ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen ein rechten, beständigen, gewissen Trost haben oder die Reichtümer der Gnaden Christi erkennen mag“ (2f). In diesem Satz verknüpft die Apologie aufs Engste die Bedeutung der Ehre Christi mit dem daraus fließenden reichen Gewissenstrost. Diese beiden Aspekte des christlichen Glaubens gehören untrennbar zusammen. Wenn Christus als der geehrt wird, der den Sünder gerecht macht, hat der schuldgeplagte Sünder reichen Trost. Wenn Christus nicht geehrt wird, werden schuldige Gewissen niemals Trost empfangen.

Melanchthon betont häufig diese doppelte Konsequenz der Ehre Christi, die mit dem Trost der Sünder zusammenhängt, um so das Wesen der Rechtfertigung zu beschreiben. Belege dafür finden sich nicht nur in Apologie IV, sondern auch sehr deutlich in Melanchthons Loci Communes. Beide Argumentationsrichtungen dienen dem Zweck, alle Werkgerechtigkeit auszuschließen. Bei der ersten Richtung wird Christus als der alleinige Erlöser geehrt (ohne diese Ehre würde er für die Rechtfertigung nur marginale Bedeutung haben). Bei der zweiten Richtung wird betont, daß ohne Christus als alleinigem Rechtfertigungsgrund für Sünder den Gewissen jeder Trost genommen ist; am Ende können sie nur verzweifeln.

13 „... iustificatio **tantum** est res **gratis** promissa propter Christum, quare *sola fide semper* coram Deo accipitur“. Apol. IV,217.

14 „Christ alone is our salvation, / Christ the Rock on which we stand. / Other than this sure foundation / Will be found but sinking sand. / Christ, His cross and resurrection, / Is alone the sinner's plea. / At the throne of God's perfection / Nothing else can set him free“.

Die Sorge um die Schafe der Herde Christi, die bei dieser zweiten Argumentationsrichtung in der Apologie zum Ausdruck kommt, muß uns heutzutage besonders beschäftigen, denn allzu häufig geht sie unter in dem euphorischen ökumenischen Einheitsbrei von „Gemeinschaft“ und Union. Immer und immer wieder unterstreicht Melancthon sowohl in Apologie IV als auch in den Loci Communes, daß Sündern dieser Trost nicht geraubt werden darf. Aber bei dem Einigungsprozeß von Lutheranern und römischen Katholiken, der die Gemeinsame Erklärung hervorbrachte, wurde der arme Zöllner schlicht vergessen, der an seine Brust schlug und flehte: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ (Lukas 18,13). Der gesamte ökumenische Prozeß zielt darauf ab, einen Konsens herbeizuführen, ohne dabei die Lehrunterschiede bezüglich des eigentlichen Wesens der Rechtfertigung wirklich aufzuarbeiten. Es handelt sich also eher um eine theoretisch-linguistische Übung im Finden fauler Kompromisse zur Erreichung eines vorgegebenen Ergebnisses als um einen ehrlichen Dialog, der Gottes Volk auf der Grundlage seines Wortes einen soll. Vergessen sind bei diesem Prozeß die Schafe Christi, die sich nach ihres Meisters Stimme sehnen, die ihnen Barmherzigkeit, Vergebung und Gnade zuspricht. Aber in demselben Maß, mit dem Barmherzigkeit, Vergebung und Gnade von Person und Werk Jesu abgekoppelt werden, wird des Meisters Stimme erstickt und die verirren Schafe verschmachten.

Genau das will die Apologie lehren, wenn sie sagt: „Denn dieweil die Widersacher gar nicht verstehen noch wissen, was durch diese Wort in der Schrift zu verstehen, was Vergebung der Sünde sei, was Glaube, was Gnade, was Gerechtigkeit sei, so haben sie diesen edlen hochnötigen fürnehmsten Artikel, ohne welchen niemand Christus erkennen wirdet, jämmerlich besudelt, und den hohen teuren Schatz des Erkenntnis Christi oder was Christus und sein Reich und Gnade sei, gar unterdrückt und den armen Gewissen ein solchen so edlen, großen Schatz und ewigen Trost, daran es gar gelegen, jämmerlich geraubet“ (IV,4). Wieder erkennen wir die Verknüpfung der beiden Aspekte Ehre Christi und Gewissenstrost; sie gehören untrennbar zusammen. Ja, eigentlich wird offensichtlich, daß Christus nicht bloß deswegen geehrt werden sollte, weil er Ehre verdient hat und es lästerlich wäre, Gott seiner geschuldeten Ehre zu berauben; in erster Linie sollte Christus deswegen geehrt werden, damit Sünder getröstet werden. Wenn Christus nicht geehrt wird, fehlt ihnen der Trost.

Und warum verhält es sich so, daß die „Widersacher gar nicht verstehen noch wissen, was durch diese Worte in der Schrift zu verstehen, was Vergebung der Sünde sei, was Glaube, was Gnade, was Gerechtigkeit sei“? Einfach aus dem Grund, weil sie Christus nicht verstehen. Sie erkennen Christus nicht als den an, dessen Tod und Auferstehung die Rechtfertigung für die Welt gebracht haben. Sie verstehen nicht, daß der Glaube einfach Gottes Barmherzigkeit in Christus ergreift. Sie sehen die Gnade nicht als Gottes Zuwendung zum Sünder in Christus. Sie begreifen Gerechtigkeit nicht als die Gerechtigkeit Christi, die dem Sünder von außen zugeeignet wird. So stellt David Scaer in seinem

Buch „Christology“ fest: „Die römisch-katholische Werkgerechtigkeits-Lehre verleugnete faktisch Christi Sühnopfer. Die römische Kirche ließ nicht zu, daß ihre Christologie, in der sie grundlegend mit den Lutheranern übereinstimmte, ihre Rechtfertigungslehre prägte“<sup>15</sup>. Bei einer durchaus biblischen Auffassung der Christologie hat Rom die Verbindung zwischen Christologie und Rechtfertigung gekappt und damit gezeigt, daß man wohl das Wesen, nicht aber den Zweck der Inkarnation verstanden hatte. „Christus Jesus kam in die Welt, um Sünder selig zu machen“ – aber eben diesen Sündern wird der Trost des Evangeliums geraubt, wenn die ausschließenden Begriffe der Apologie verworfen und Menschenwerke als ganz oder teilweise verantwortlich für die Rechtfertigung gemacht werden. „Denn wenn Vergebung der Sünden und Versöhnung nicht frei um Christi Willen geschehen, sondern um unserer Liebe Willen, kann niemand die Vergebung der Sünden erlangen ...“

Wenn nun die Apologie bezüglich der scholastischen Sicht von Gnade und Gerechtigkeit die besorgte Frage stellt: „So wir Vergebung der Sünden erlangen mögen durch solch unser Werk oder actus elicitos (abgenötigte Werke), was hilft uns denn Christus?“ (IV,12), steht dahinter die unausgesprochene Frage: „Welche Hoffnung hat denn ein Sünder ohne Christus?“ Desgleichen, wenn die Apologie fragt: „Können wir heilig und fromm für Gott werden durch natürliche Vernunft und unser eigen gute Werk, was dürfen wir denn des Bluts und Tods Christi ...?“ (IV,12), schreit dieselbe unausgesprochene Frage nach Beantwortung: „Welche Hoffnung hat denn ein Sünder ohne Christus?“ Erneut erkennen wir die doppelseitige Betonung der Ehre Christi einerseits und des Trostes für Sünder andererseits – wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, so doch wenigstens impliziert. Diese rhetorische Frage findet sich häufig in der einen oder anderen Form in der Apologie. Hier noch ein Beispiel (nur im lateinischen Text): „... das Gesetz bewirkt Zorn und klagt stets an. Aber die Evangeliumsverkündigung muß hinzu kommen, weil uns auf diese Weise die Vergebung der Sünden gegeben wird, wenn wir glauben, daß uns um Christi Willen die Sünden vergeben werden. Wohin sonst zielte das Werk des Evangeliums, wohin zielte Christus?“<sup>16</sup>. Wieder befindet sich hinter dieser rhetorischen Frage die andere rhetorische Frage: „Welche Hoffnung hat denn ein Sünder ohne Christus?“

Jeder Versuch, beim Sünder irgend etwas anderes für seine Rechtfertigung zu erlangen als Glaube in Christus, bedeutet selbstverständlich eine Entehrung Christi und ein Wegnehmen der Hoffnung des Sünders. Melanchthon erkennt an, daß die „Widersacher“ Christus nicht gänzlich umgehen wollen. Sie ver-

15 David P. Scaer, *Christology* (= Confessional Lutheran Dogmatics VI), Fort Wayne, IN 1989, S.2. the Roman Catholic doctrine of justification by works was in fact a denial of Christ's atonement. The Church of Rome did not permit its Christology, on which there was basic agreement with the Lutherans, to inform its doctrine of justification“.

16 „... lex iram operatur et semper accusat. Sed oportet addi praedicationem evangelii, quod ita donetur nobis remissio peccatorum, si credamus nobis remitti peccata propter Christum. Alioqui quorsum opus erat evangelio, quorsum opus erat Christo?“ Ap. IV, 260.

langen ein „Wissen über die Historie Jesu“ und behaupten, er habe eine sogenannte „zuvorkommende Gnade“ erworben, die es uns leichter macht, Gott zu lieben. Dies ist jedoch nichts anderes, als Menschen wiederum zu einem gesetzlichen Leben zu ermutigen und sich durch eigene Taten der Liebe selbst zu rechtfertigen. In ihrem Bestreben jedoch, Christus nicht ganz zu umgehen, begraben die Widersacher ihn vollständig und setzen das Evangelium außer Kraft.

Dasselbe, was die römische Kirche bei ihrer Lehre über den vermeintlichen Verdienst oder Wert der Liebe von seiten des Menschen tat, das tat sie auch im Blick auf ihre Lehre über die Traditionen. So findet sich im Tractatus „Von der Gewalt und Obrigkeit des Papsts“ der Aufschrei: „Da hat man gelehret, daß solche Gelübde sind für Gott eine Gerechtigkeit und verdienen Vergebung der Sünden, daß also das Verdienst Christi auf Menschensatzung gezogen und die Lehre vom Glauben ganz abgetilget ist“ (48). Solches „Abtilgen“ der Glaubenslehre bedeutet natürlich nichts anderes als „Christus begraben“, was nach Melanchthon zum Verderben der Seelen führt.

Außer in der Bibel habe ich nirgendwo je irgend etwas gelesen, das tiefere Liebe für Sünder mit schuldbeladenem Gewissen und mit herzlichem Verlangen nach Seelenfrieden beweist als die Apologie der Augsburgischen Konfession, Artikel IV. Melanchthon wußte, daß Sünder allen Trost verlieren und am Ende nur verzweifeln können, wenn nicht Christus allein als Grund der Rechtfertigung angesehen wird. Artikel IV der Apologie ist für die Überwindung von Verzweiflung geschrieben worden, und zwar indem verlorene Schafe an den Guten Hirten gewiesen werden, der versprochen hat, daß niemand seine Schafe aus seiner Hand reißen kann.

Diese Sorge um die Schafe der Herde Christi muß uns heutzutage besonders beschäftigen, denn allzu häufig geht sie unter in dem euphorischen ökumenischen Einheitsbrei von „Gemeinschaft“ und Union. Immer und immer wieder unterstreicht Apologie IV, daß Sündern dieser Trost nicht geraubt werden darf. Wir müssen auf diese Lehre unseres Bekenntnisses hören. Wir akzeptieren diese Bekenntnisschriften ohne intellektuelle Vorbehalte jedweder Art, denn sie stimmen mit der Schrift überein. Man kann die Bedeutung einer „Quia“-Verpflichtung gar nicht hoch genug einschätzen.<sup>17</sup> Eine „Quatenus“-Verpflichtung dagegen, bei der die Bekenntnisschriften mit der Einschränkung anerkannt werden, „sofern“ („quatenus“) sie der Bibel entsprechen, ist ziemlich wertlos. Theoretisch könnte ich mich auch zum Buch Mormon bekennen oder zum Telefonbuch, „sofern“ sie mit der Bibel übereinstimmen. Echte Lutheraner müssen heute der ganzen Welt bezeugen – besonders im Licht des aktuellen ökumenischen Dialogs: „Dies ist unser Bekenntnis.“ Und sie müssen das unmißverständlich tun.

17 „Quia“ heißt „weil“ und bedeutet in diesem Zusammenhang das Vertrauen in die uneingeschränkte Übereinstimmung des lutherischen Bekenntnisses mit der Bibel.

Wir könnten es nicht besser machen, als zusammen mit den Unterzeichnern des Augsburger Bekenntnisses zu bezeugen: „Die obgemeldten Artikel haben wir dem Ausschreiben nach übergeben wollen, zu einer Anzeigung unser Bekenntnis und der Unsern Lehre. Und ob jemand befunden wurde, der daran Mangel hätte, dem ist man fernern Bericht mit Grund gottlicher heiliger Geschrift zu tun urpjetig.“ Und wenn wir uns auf den Dialog mit Vertretern anderer Konfessionen einlassen, könnten wir es nicht besser machen, als mit solchem Bekennen unseres Glaubens fortzufahren und Farbe zu bekennen: „Erwärmt euch mit uns für dieses wunderbare Bekenntnis; nehmt an, was es feststellt; verwirft, was es verwirft; schließt aus, was es ausschließt; dann können wir über Gemeinschaft und Union reden.“ Denn dieses unser lutherisches Bekenntnis verkündet Christus, den Sünderheiland. Es offenbart klar und schriftgemäß, wie wir vor Gott gerechtfertigt werden.

Der Rechtfertigungsartikel steht immer wieder im Zentrum von Satans Angriffen. Ja, eigentlich ist jeder seiner Angriffe ein Angriff auf die Rechtfertigung, jeder Angriff auf den Rechtfertigungsartikel aber ist ein Angriff auf die Person Christi. Man kann unschwer erkennen, welche Aktivitäten er heutzutage entfaltet, um den Glauben an das Evangelium zu zerstören. In den Vereinigten Staaten von Amerika braucht man sich nur einige der kürzlich verabschiedeten ökumenischen Beschlüsse der größten lutherischen Kirche im Lande anzuschauen. Vor ein paar Jahren richtete die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika (ELCA) Kanzel- und Altargemeinschaft mit drei reformierten Kirchen auf und erklärte damit, daß die wirkliche und wahrhaftige Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl kein notwendiger Glaubensartikel sei. Diese Kirchengemeinschaft ist ein klarer Angriff auf den Rechtfertigungsartikel, weil sie Sündern die Gewißheit ihres Heils raubt. Denn wenn bußfertige Sünder künftig keine Gewißheit mehr haben, daß sie den Leib und das Blut des Herrn empfangen, wie können sie dann noch dessen gewiß sein, wofür sein Leib ans Kreuz geheftet und sein Blut vergossen wurde, nämlich Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit?

Aber wie man weiß, wütet Satan nicht nur in den Vereinigten Staaten auf diese Weise. Was könnte seine Attacke auf den Rechtfertigungsartikel klarer beweisen als die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung, mit der Lutheraner und römische Katholiken deklarierten, daß sie Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre erreicht hätten? Und dies unbeschadet der Tatsache, daß die Lehrposition Roms seit der Reformationszeit praktisch unverändert geblieben ist.

Und jetzt wird Satan besonders aggressiv. Er geht bei seinem Angriff auf Rechtfertigung, Christus und die Kirche Christi einen Riesenschritt weiter: Er bringt Leute dazu, an gemeinsamen Gebetsgottesdiensten mit Leugnern Christi, des Evangeliums und der Dreieinigkeit teilzunehmen, ja sogar mit solchen, die nicht einmal denselben Gott wie wir Christen anbeten. Ich persönlich bin davon überzeugt, daß sein synkretistischer Schlachtplan immer populärer und

verlockender wird für Menschen, die in einer pluralistischen, postmodernen Gesellschaft leben und sich keinen absoluten Wahrheiten mehr verpflichtet fühlen, ja, die für alles offen sind außer für die Wahrheit.

Im Zeitalter der Postmoderne ist es wichtiger denn je, daß wir mutig und beharrlich Person und Werk Jesu ins Zentrum unserer Verkündigung rücken. Alles andere wäre im gegenwärtigen pluralistischen Kontext eine stillschweigende, möglicherweise unbewußte, Verleugnung des Glaubens. Es hieße unsere trinitarische Theologie und unsere Christologie zu Randerscheinungen des Glaubens herabzuwürdigen und damit Christi Schafe zu schädigen, die doch die Ausschließlichkeits-Botschaft von Apologie IV so nötig haben. Und wenn wir, die wir Pastoren sind, treu erfunden werden wollen, dürfen wir keine Rechtfertigungsbegriffe wie „gerettet“, „Gnade“, „Vergebung“ und dergleichen verwenden, ohne sie stets mit der Person und dem Werk Christi in Verbindung zu bringen. Wenn der Gebrauch dieses Vokabulars zur bloßen Vorstellung eines wohlwollenden göttlichen Wesens führt, dessen allgemeine Haltung zum Menschen aus Liebe, Toleranz und gleichmütiger Sündenduldung besteht, dann werden in der Verkündigung Sünde, Gesetz und schließlich die Notwendigkeit von Christus überflüssig. Weil nun aber unglückseligerweise das natürliche Gesetz in unseren Herzen fortbesteht, werden wir uns weiterhin schuldig fühlen und Gottes Gericht fürchten, denn wir spüren, daß wir nicht richtig gelebt haben und Strafe verdienen. Aber es wird dann keinen Trost mehr geben, denn ohne Christus gibt es keine Hoffnung für Sünder.

In seiner Eigenschaft als Humanist ließ Philipp Melanchthon den Aufruf ergehen: „ad fontes!“ – „zurück zu den Quellen!“ Damit wollte er Mut machen, zum Studium der antiken Klassiker zurückzukehren. Könnten wir diese seine Forderung nicht „taufen“? Als Lutheraner finden wir unsere klassischen Bekenntnisschriften im Konkordienbuch. Sollten wir unsere Mitlutheraner nicht zu einer Rückkehr zu diesen Quellen auffordern? Jesaja rief aus: „Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser!“ (Jes. 55,1). Er wußte, daß die Menschen im Evangelium Trost für ihre Seele finden würden. Dieses Evangelium ist in allen Bekenntnisschriften der Kirche an keiner Stelle besser dargestellt als im Augsburger Bekenntnis und in dessen Apologie. Ich denke, wir sollten die Menschen vor allen Dingen dazu auffordern, vom „Wasser“ aus Apologie IV zu trinken. Hier finden wir das reine Evangelium. Hier haben wir ein Feldzeichen, daß uns als treuen Lutheranern vorangeht in einem Zeitalter, das verdorben ist nicht allein durch alle möglichen Kompromisse in der christlichen Lehre, sondern vor allem durch die Zerstörung der lutherischen und christlichen Rechtfertigungslehre, die allein bedrängte Seelen trösten kann. Unter dieser Fahne sind wir sicher und haben Anlaß, Gott für sein Evangelium vom Heil durch den Glauben an Christus allein aufrichtig und ewig zu danken.

Hartmut Günther:

## **„Die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Röm. 1,16)✓**

### **( Zur Frage nach den Juden im Zeugnis des Neuen Testaments**

#### **Zum Evangelium nach Matthäus**

Die als Überschrift für die folgenden Überlegungen genannte Wendung aus der Einleitung des Römerbriefes kann man auch über das Evangelium nach Matthäus setzen.

Denn dieser Evangelist bezeugt nachdrücklich, daß Jesu Sendung dem Volk gilt, aus dem er selbst kommt. Erst nach dem Tode Jesu und nach seiner Auf-erweckung aus den Toten sendet er seine Jünger zu allen Völkern. Den Juden aber wird das Evangelium zuerst gepredigt, und zwar von Jesus selbst; unter ihnen wird das Gottesreich Gegenwart. Dann und von da aus kommt die Christi- Predigt auch zu den Nichtjuden in aller Welt.

Das geschieht nach Gottes Willen so. Zwar führt der Evangelist dasjenige Lied vom Gottesknecht nicht wörtlich an, in dem dieser Weg: „zuerst zu Israel, dann zu den Völkern“ angekündigt wird. Aber sein Bericht von Jesu Leben und Wirken ist von diesem Wort aus dem Alten Testament bestimmt. Was im Buch des Propheten Jesaja im 49. Kapitel Verse 1–6 geschrieben ist, das löst Jesus mit seiner Sendung ein. Gottes Wort fällt nicht hin, es wird Wahrheit, wenn Gottes Stunde gekommen ist. Liest jemand das Evangelium nach Matthäus, soll er diese alttestamentliche Ankündigung im Gedächtnis behalten.

Der Engel des Herrn deutet Joseph im Traum den Namen Jesus, den er dem Kind geben soll, das Maria zur Welt bringen wird: „Er wird sein Volk retten von ihren Sünden“ (1,21). Um „sein Volk“ geht es. Rettung von den Sünden des Volkes wird Jesus bringen, heißt es. Das wird zusätzlich bekräftigt, wenn der Evangelist darauf hinweist, daß in diesem Jesus der „Gott mit uns“ geboren wird, der Immanuel (1,23).

So führt der Evangelist in seinen Bericht vom Leben Jesu ein. Er gibt ihm diese Überschrift. Genau so erzählt er, was zu berichten ist. Nur einige Stellen, eine Auswahl, sollen im Folgenden angeführt und in dem angesagten Zu- sammenhang verdeutlicht werden. Nach der Wahl der Zwölf sendet Jesus sie aus, die Nähe des Reiches Gottes anzusagen. Ausdrücklich gebietet er, sie sol- len nicht zu den fremden Völkern und auch nicht in die Städte der Samaritaner gehen, vielmehr „zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ (10,5f). Ih- nen also gilt die Botschaft vom Reich zuerst.

Als Jesus sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon zurückzieht und dort ei- ne Frau in ihrer Not ihn um Hilfe für ihre Tochter bittet, gibt er zur Antwort: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel“ (15,24) und

schlägt ihr dadurch ihre Bitte ab. Indessen beharrt diese Frau auf ihrer Bitte und gewinnt ihn als Helfer: „Frau, dein Glaube ist groß. Dir geschehe, wie du es willst“ (15,28). Von großem Glauben spricht Jesus nur hier, und darin scheint schon etwas davon auf, was nach Ostern gelten wird, daß alle Völker das Evangelium hören und zum Glauben gerufen werden sollen. Um so nachdrücklicher ist deutlich, daß „die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ vom Evangelium erreicht werden.

Vom zeitgenössischen Israel jedoch, so scheint es dem Leser des Evangeliums nach Matthäus, löst sich Jesus durch die Auslegung der Gottesgebote in der Bergpredigt (5,17–48). Gilt den Juden das Evangelium zuerst, dann stehen Jesu Worte hier doch deutlich in Spannung dazu. Denn: „Ihr habt gehört ... Ich aber sage euch ...“ reißt ja einen Graben zwischen der Verkündigung Jesu und der Überlieferung der Synagoge auf. Sagt er sich vom Judentum los?

Wohlmeinende Leser seiner Worte suchen die Spannung zu mildern. Messianische Juden verstehen Jesu Worte als „Vervollständigung“ der Tora.<sup>1</sup> Indessen ist es stehende Meinung der Synagoge seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert, daß die Tora bereits vor Erschaffung der Welt bei Gott bereitet und in vollkommener Gestalt an Israel auf dem Sinai übergeben worden ist.<sup>2</sup> Es gibt Äußerungen, die besagen, daß der Messias die Tora aufs Neue in den Mittelpunkt des Lebens der Frommen stellen wird – daß er die Gebote vervollständigt, wird nicht erwartet. Die Worte, in denen Jesus diesen Teil der Bergpredigt einleitet, nennen klar die „Erfüllung des Gesetzes und der Propheten“ als Sendung Jesu (5,17). Sie werden aber, wie die Rede Jesu dann zeigt, vom Herzen des Täters her erfüllt, nicht schon mit rein äußerlicher Gebotsentsprechung im Verhalten der Menschen. Daß in allen Geboten Gottes das erste Gebot steckt und die ungeteilte Liebe zu Gott fordert, das bringt die Spannung zwischen Jesu Wort und den Weisungen der damaligen Synagoge mit sich. Die Tora wird nicht vervollständigt, sie wird in ihrem von Gott gesetzten Sinn offenbart und erfüllt, von Jesus selbst und, wie er es sagt, auch von denen, die an ihn glauben, wenn auch erst anbruchsweise und zeichenhaft. Aber das geschieht und gilt innerhalb Israels; Jesus ringt darum, daß seine Zeitgenossen erkennen und glauben, daß er erfüllt, was Gott will. Den Juden zuerst gilt seine Auslegung der Tora und ebenso den Griechen.

Matthäus überliefert auch Worte Jesu, in denen er wie alttestamentliche Propheten sein Wehe über Städte und über ganze Gruppen im damaligen Palästina ausruft (11,20–24; 23,13–36). Verstößt er dadurch die Juden aus dem Reich Gottes? Leicht kann der Leser des Evangeliums diese Worte so verste-

1 David Stern, Zurück zum Jüdischen im Evangelium, Hänssler 2002, S. 52–73, besonders S. 57.

2 Vgl. Strack-Billerbeck I 240–242 (zu Matth. 5,17). Der Gegensatz zur Wendung: „Das Gesetz auflösen“ lautet: „Das Gesetz aufrichten“ im Sprachgebrauch der Synagoge (man vgl. auch Paulus in Römer 3,31). Aber die Wendung: „Das Gesetz erfüllen“ ist offenbar Jesu Wort. Man erwartete, daß der Messias das Gesetz aufrichten werde. Aber Jesus erfüllt es!

hen. Aber ihre alttestamentliche Vorgeschichte zeigt, daß sie anders gemeint sind.

Die Propheten rufen nämlich mit ihrem Wehe! zur Umkehr. Sie tun das mit großem Nachdruck, wenn sie im Auftrag Gottes so reden. Denn sie sagen dadurch an, daß Gottes Gericht über diejenigen, die tun, was sie angreifen, unausweichlich bevorsteht – auch wenn es dann noch Jahre oder Jahrzehnte währt, ehe der angedrohte Untergang die Sünder trifft. Solche Wehe-Reihen finden wir im Buch des Jesaja (5,8–24; 10,1–4) ebenso wie in Amos (5,18–6,8) oder auch in Hesekiel (34,2–16).

In dieser Weise wird der Bußruf Jesu auch zu seiner Zeit unüberhörbar. Daß Umkehr vom verkehrten Weg keinen Aufschub mehr verträgt, daß es gilt, jetzt umzukehren, weil ja das Reich Gottes schon mitten unter dem Volk da ist, wie Jesu Wort in Lukas 17,21 sagt: Dringender kann Umkehr nicht geboten sein!

Wenn Jesus so spricht, dann wirbt er um sein Volk, will er Glauben wecken. Wie oft hat er die Menschen in Jerusalem sammeln wollen (23,37)! Immer ging es darum, daß sie zum Glauben an den kommen, der im Namen des Herrn zu ihnen gekommen ist (23,39).

Vom 12. Kapitel an berichtet Matthäus thematisch von der Auseinandersetzung Jesu mit den Wortführern im damaligen Judentum. Deutlich zeichnet sich ab, daß er durch sie zu Tode kommen wird. Sie sehen in ihm einen falschen Propheten, einen Verführer des Volkes. Sie versuchen, ihn in seinen Worten zu fangen und vor den Leuten als Verführer zu entlarven (22,15). Doch die Menge hält Jesus für einen rechten Propheten, und die Wortführer des Judentums müssen darauf Rücksicht nehmen. Es darf keinen Aufruhr im Volk geben, so sagen sie (26,5).

In Gleichnissen hält Jesus ihnen den Spiegel vor. Sie gleichen dem ungehorsamen Sohn, der zwar Ja sagt, aber doch nicht tut, was der Vater will, und die Umkehr ablehnt (21,28–32). Sie gleichen den Weinbergpächtern, die dem Eigentümer des Weinbergs die Früchte verweigern und seine Boten mißhandeln und umbringen, auch den Erben (21,33–46). Sie sprechen sich selbst das Urteil (21,41) und müssen hören, daß ihnen das Reich Gottes genommen werden wird und einem Volk gegeben, das Früchte bringt (21,43). Ausdrücklich vermerkt der Evangelist, daß die Wortführer des Judentums erkannten, daß Jesus diese Gleichnisse auf sie hin gesagt hatte. Ihn aber festnehmen? Das wagen sie nicht, weil sie sich vor der Menge fürchten, die ihn für einen Propheten hält (21,45f).

So wird es ihnen ergehen, wie Hesekiel angekündigt hatte: Den Hirten wird die Herde genommen, und der eine einzige Hirte, der Davidsohn, wird das Gottesvolk leiten und weiden (Hes. 34,23). So ist es auch 40 Jahre nach den Worten Jesu geschehen, als die Römer Jerusalem eroberten und zerstörten.

Den Obersten im damaligen Volk kündigt Jesus den Untergang an, nicht dem Volk der Juden überhaupt. Vom Volk sagt er sich nicht los. Er soll es ja retten von ihren Sünden!

Von diesem Wort aus 1,21 her will der Evangelist auch verstanden haben, was er in 27,24f berichtet. Pilatus will nicht schuld sein am Tode Jesu, so sagt und handelt er dadurch, daß er seine Hände (vom Blut Jesu!) rein wäscht vor den Augen der Menge. Diese aber nimmt die Schuld auf sich: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder“. Daß sie das „können“, meinen sie; es wird ihnen nichts Böses widerfahren, wenn sie Jesus zu Tode bringen. Matthäus will dadurch die Schuld am Tode Jesu auf das Volk der Juden bringen? Mitnichten. Denn die Menge vor dem Haus des Pilatus sagt, ohne es selbst zu wissen, was Jesu Sendung wirklich ist: Er rettet – nun mit seinem Tode am Kreuz! – sein Volk von ihren Sünden. Durch sein Blut werden gerettet: die Juden zuerst und ebenso die Griechen.

Dieses Evangelium ist „judenfeindlich“? Niemals, in keiner Wendung! Man muß es lesen, wie der Evangelist den Leser führt – nicht so, wie dieser sich die Dinge zurechtlegt.

Nun hat es Stunden in der Geschichte der Kirche gegeben, in denen Worte aus dem Evangelium nach Matthäus zur Rechtfertigung dafür angeführt wurden, daß Christen Juden bedrängt und verfolgt haben. Dadurch sind die jeweils angeführten Worte mißdeutet und böse mißbraucht worden. Das beugt Christen um so tiefer in Reue und Buße, als Gottes Wort so mißbraucht worden ist. Dem wehrt man jedoch für die Zukunft gewiß nicht dadurch, daß man dieses Evangelium an den Rand drängt oder gar aus der Reihe der Predigttexte aussondert. Es vielmehr recht und gut lesen zu lehren, darauf kommt es an.

### **Zu den Evangelien nach Markus und nach Lukas**

Der Bericht dieser beiden Evangelien vom Rechtsverfahren gegen Jesus zeichnet sich nach gängiger Meinung dadurch aus, daß die Schuld am Tode Jesu nicht dem römischen Beamten, sondern dem Drängen der Juden zugeschrieben wird. Pilatus erklärt nicht nur ein Mal, sondern mehrmals, daß er keine Schuld an Jesus finde (Mk 15,10.14; Lk 23,4.14.22). Schwer sind die Juden belastet: Pilatus gibt Jesus ihrem Willen preis (Lk 23,25).

Indessen berichten beide Evangelisten zuvor, wie Jesus selbst mehrmals davon spricht, daß der Menschensohn leiden, sterben und dann auferstehen „müsse“ (Mk 8,31; 9,31f; 10,33f; Lk 9,22; 9,44f; 18,31–34). Die Jünger Jesu verstehen seine Worte nicht, verborgen war ihnen ihr Sinn. Erst nach Ostern erkennen sie, was geschehen „mußte“ (Lk 24,26f; 46f). Die Evangelisten aber sehen und verkündigen, daß im Geschick Jesu Gottes Wille geschehen ist. Darauf lenken sie den Blick ihrer Leser. Wie es mit der Verantwortung des Pilatus und der Juden steht, erörtern sie nicht. Doch das Wort des Gekreuzigten, mit dem er den Vater im Himmel darum bittet, daß er ihnen vergeben möge, „sie wissen ja nicht, was sie tun“: Das weist dem Leser den Weg des Verstehens (Lk 23,34; vgl. Act 3,17; 5,28; 13,26–30).

Auch die beiden Evangelien nach Markus und nach Lukas unterscheiden in ihrem Bericht klar zwischen der Einstellung der Wortführer im Judentum und derjenigen des Volkes. Jene setzen sich mit Jesus in feindseliger Weise auseinander; die Menge der Menschen jedoch hört ihn gern (z. B. Lk 21,38). Auch in ihrem Bericht ist es klar: zuerst die Juden und ebenso die Griechen.

Der Evangelist Lukas lenkt die Aufmerksamkeit seiner Leser wiederholt auf den Tempel und damit auf die darin geübte Frömmigkeit des Judentums. Sein Bericht beginnt mit der Erzählung, wie der Engel des Herrn dem Priester Zacharias während seines Priesterdienstes im Tempel die Geburt seines Sohnes Johannes ankündigt (1,5–25). Er berichtet auch von der Darstellung Jesu im Tempel zur Auslösung der Erstgeburt durch das dafür geforderte Opfer (2,22–24) und mit dem Lobgesang des greisen Simeon und der Begegnung mit der Prophetin Hanna (2,25–38). Es folgt der Bericht vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (2,41–51). Sein Bericht schließt mit der Notiz, daß die Jünger Jesu nach seiner Aufnahme in den Himmel „allezeit im Tempel waren und Gott lobten“ (24,53). In dieser Weise lebt auch die erste Christengemeinde in Jerusalem mitten in der Frömmigkeit des Judentums, wie sie im Tempel geübt wird (so in Act 2,1ff; 3,1ff; 5,12 u.ö.). Dort wird auch das Evangelium von Jesus Christus gepredigt: Die Juden sind als Erste gerufen, das nun gewirkte Heil zu empfangen (Act 4,12 u.ö.).

In die Nähe der Evangeliumsverkündigung an die Nichtjuden sind im Evangelium nach Lukas solche Abschnitte gerückt, in denen davon gesprochen wird, daß die Verlorenen gesucht und gefunden werden sollen. Lukas 19,1–10 steht dafür beispielhaft: Der Oberzöllner Zachäus in Jericho erfährt Jesu Besuch und dadurch die Erneuerung seines Lebens. Zöllner aber stehen für die Frommen jener Zeit den Heiden gleich; beide gelten als „Sünder“ (19,7; 5,27–32 u.ö.). „Verloren“ heißt aber: Wer verloren ist, soll zurückgebracht werden. Jesu Sendung zu den Verlorenen schließt die „Gerechten“ nicht aus, führt jene vielmehr diesen gleichsam zu, wenn auch in einer Weise, die ihnen ihre Gerechtigkeit nicht bestätigt: Sie freuen sich nicht über die Rückkehr der gesuchten, und dies offenbart, daß sie auch fern von Gott sind (vgl. Lk 15,1f). Alle bedürfen der Umkehr, der Buße (vgl. Lk 18,9–14).

Die Evangelien nach Markus und nach Lukas wenden sich nicht gegen die Juden, im Gegenteil. Ihr Bericht stimmt mit demjenigen des Matthäus in dieser Hinsicht überein. Jesus wirbt um den Glauben seines Volkes, er kämpft gegen den Unglauben in Israel (Lk 13, 34f; 19,47f). Auch wenn er klagt und äußert, daß er diesen Unglauben nicht mehr ertragen kann, bleibt er doch bei denen, die ihm so schwer zu tragen geben (Mk 9,19).

## Zum Evangelium nach Johannes

In diesem Evangelium werden die Juden 71 Male erwähnt. Gemeint sind dabei, wie der Zusammenhang jeweils zeigt, die Wortführer des damaligen Judentums. Sie erscheinen nicht in den aus den drei ersten Evangelien vertrauten Gruppen der Schriftgelehrten, der Pharisäer usw., sondern einfach als „Juden“. Wie in den anderen Evangelien auch wird von diesem aber das Volk oder die Menge deutlich unterschieden. Das ganze Volk kommt zu ihm und hört ihn (z. B. 8,2). Nimmt man die Stellen insgesamt in den Blick, an denen von „den Juden“ die Rede ist, zeigt sich rasch, daß der Evangelist mit diesem Ausdruck die Menschen im damaligen Judentum nennt, die nicht zum Glauben an Jesus kommen; sie stehen vielmehr für die Ungläubigen überhaupt.

Diese Beobachtungen helfen auch zu einem klaren Verständnis der Erzählung des Evangelisten in Kapitel 8,12–59. Nachdrücklich wird gesagt, daß nur der Jünger Jesu sein kann, der an seinem Wort fest und beständig bleibt (8,30–32). Der Grund dafür ist der, daß nur derjenige im Haus des Vaters wohnen kann, den der Sohn frei gemacht hat (8,35f). Wer sich für frei hält ohne den Sohn, den hat die Lüge verblendet, so daß er die Wahrheit nicht erkennt; er gehört dadurch zu denen, die in der Gewalt des Vaters der Lüge sind (8,44–47). Nicht die Abrahamskindschaft, sondern auch für die Nachkommen Abrahams bringt allein der Sohn, den der Vater gesandt hat, allen das Leben, das ewig ist (8,48–59). Gerade unter den Nachkommen Abrahams aber wirbt der Sohn um den Glauben der Hörer seiner Worte.

Vom Wirken Jesu berichtet dieser Evangelist besonders im Zusammenhang mit Festen des Judentums, wie sie damals gefeiert wurden. Der Sabbat (5; 9), das Erntefest (7), das Tempelweihfest (10) und vor allem das Passahfest (2; 6; 18f) bilden Zeitpunkt und Rahmen für Jesu Wirken. Was diese Feste als Erinnerung und als Erwartung für die Zukunft der Wege Gottes mit seinem Volk sagen, das bringt Jesus mit seinem Wort und seinem Tun zum Ziel. Diese Feste werden endzeitlich, also endgültig erfüllt. Der Sabbat kommt im Glauben an den zum Ziel, den der Vater gesandt hat zum Licht der Welt. Was die Freude über das Land der Väter und die darin geschenkte jährlich wiederkehrende Ernte bejubelt, kommt in der Gabe des Geistes Gottes zum Ziel (7,37f). Am Tempelweihfest aber wird Gottes Werk offenbar: Daß der Sohn eins ist mit dem Vater, das enthüllt die Hirtenrede, wenn man sie vom 34. Kapitel des Prophetenbuchs des Hesekiel her liest (10,30). Das Passahfest aber wird dadurch „aufgehoben“, daß Gott in Christus „wohnt“ (2,18–22); daß Christus das Brot des Lebens ist, das vom Himmel gekommen ist (6,48–51); daß Christus als das Gotteslamm die Sünde der Welt trägt (18f und 1,29.36). So werden diese Feste durch Wort und Tat Jesu überbietend erfüllt. Nun ist Erinnerung und Gedächtnis dieser Feste Christus-Gedächtnis und deren Erwartung das Hoffen und Harren auf die Vollendung in Herrlichkeit.

Das Fest der Freude am Gesetz wird zum Fest der Freude am Evangelium umgewidmet: Der, dem der Vater das ganze Gericht übergeben hat, der selbst

ohne Sünde ist, der verdammt den Sünder nicht, sondern spricht ihm darin die Vergebung zu, die auch am Jüngsten Tage gilt (8,2–12). Gottes Gabe an Israel ist das Gesetz; seine Gabe für alle, die dem Sohn glauben, ist die Vergebung durch diesen seinen Sohn. Die Freude darüber wird nicht mehr überboten; sie ist „vollkommen“.

Wie immer so gilt auch, wenn man das Evangelium nach Johannes verstehen will: Man muß von Christus her, vom Sohn her, den der Vater gesandt hat, alles erfassen und erläutern, was darin geschrieben steht. Das sagt Christus ausdrücklich in 16,12–15: Alles, was Gottes Geist bringt, verherrlicht ihn.

Und Jesus Christus ist kein Feind der Juden. Er will, daß alle gerettet werden und leben, die Juden zuerst und auch die Völker.

### **Zum Brief des Paulus an die Christen in Rom**

Diesem Brief hat der Apostel das Wort vorangestellt, das die Überschrift für diese Überlegungen und Beobachtungen ist: „Die Juden zuerst und ebenso die Griechen“. Er spricht vom Evangelium und seiner Kraft, Menschen zu retten und im Gericht Gottes bestehen zu können. Diese Botschaft gilt den Juden zuerst und ebenso den Griechen, also den Nichtjuden. Ausführlich legt er diesen Satz in den Kapiteln 9–11 aus. Doch schon in 2,17–3,3 ist von den Juden die Rede.

Auch in seinem ersten Brief, in dem Schreiben an die Christen in Thessalonich, erwähnt Paulus die Juden und ihre Stellung zum Evangelium (1.Thess. 2,14–16). In diesem ältesten seiner Briefe weist er die Christen in Thessalonich darauf hin, daß sie Bedrängnis und Verfolgung von seiten ihrer Stammesgefährten ebenso erleiden wie die Judenchristen in Judäa von ihren Brüdern in der Abstammung. Ja, sie haben sogar den Herrn Christus getötet, schreibt Paulus, und verfolgen nun die Boten des Evangeliums ebenso wie sie schon die Propheten bedrängt haben. Jetzt aber ist der Zorn Gottes zum Ende hin über sie gekommen, heißt es an dieser Stelle. Paulus weiß, wovon er spricht; denn er selbst hat wiederholt erfahren, wie die Judenschaft in den Städten, wo er als Christusbote wirkte, ihn verfolgt und mißhandelt hat. Dieses Geschehen deutet er als Ausdruck des Zornes Gottes über das Volk der Juden.

Im Römerbrief geht es dem Apostel zuerst darum, daß auch die Juden unter der Gewalt der Sünde stehen – wie alle Völker überhaupt (2,17ff). Das Bundeszeichen der Beschneidung hilft ihnen nicht; auch daß sie Abraham zum Vater haben, löst sie nicht aus dem Verhängnis aller Menschen unter der Sünde. Ausgezeichnet sind die Juden nicht durch ihr eigenes Verhalten. Ihr Vorzug vor den Völkern besteht darin, daß ihnen die Worte Gottes anvertraut worden sind. Daß einige von ihnen den Worten Gottes nicht mit Glauben begegnet sind, das hebt die Verlässlichkeit Gottes in seinem Wort nicht auf (3,2f). Mit dieser Anmerkung klingt bereits an, was der Apostel dann ausführlich darlegen wird (9–11). Wie Gott der Herr sich an seinem Volk erweist, darum geht es. Daß al-

le Menschen, Juden und Griechen, „unter der Sünde“ sind, das ist der Ausgangspunkt für die Botschaft des Evangeliums, die Paulus verdeutlichen will (3,9–20).

„Wahrheit sage ich in Christus“ (9,1). Dieses Stichwort steht über den Kapiteln 9–11. Gewiß bezieht sich Paulus dabei zuerst auf sein ganz persönliches Bekenntnis (9,1–3). Aber diese Worte eröffnen doch streng inhaltlich den gesamten Zusammenhang. Was er sagen möchte, wächst aus diesem Bekenntnis heraus.

Paulus will selbst ganz und gar an die Stelle treten, an welcher er diejenigen seiner Stammesgenossen stehen sieht, die nicht an Christus glauben. Er will anstatt ihrer von Christus weg verflucht sein! So groß ist sein Schmerz angesichts des Unglaubens seiner „Verwandten“ nach dem Fleisch. Daß sie durch den Glauben an Christus errettet werden, daran liegt ihm alles.

Er zählt auf, was ihnen von Gott geschenkt ist. Nicht mehr nur die Worte Gottes wie in 3,2, sondern „die Kindschaft, die Herrlichkeit, die Testamente, das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen. Auch die Väter gehören ihnen und aus diesen kommt her der Christus nach dem Fleisch“ – wie große Gaben Gottes! Auf diese Weise zeigt sich, was es wohl heißt, daß das Evangelium zuerst die Juden erreicht: Sie haben die Fülle der Gottesgaben empfangen, die auf diese eine und größte Gabe hinführen, auf das Evangelium.<sup>3</sup>

Nach dem Lobpreis Gottes am Ende seines Bekenntnisses (9,5) folgt die These seiner Ausführungen, zugleich eine Einleitung in das Ganze. Gottes Wort kann nicht hinfallen und ist nicht hingefallen (9,6). Denn nicht alle Nachkommen Abrahams gehören zum Volk der Erwählung; Isaak wohl, in der folgenden Generation Jakob, also nicht Ismael, nicht Esau. Gott nennt in seinem Wort den Träger der Verheißung. Der aber hat nichts dazu getan, daß er geliebt und so erwählt wurde (9,6–13). Aus dem Zusammenhang der Kapitel 3–8 läßt sich diese These verstehen, ja sie wird von ihnen her getragen: Gottes Ruf, nicht die Werke, begründet, was geschieht. Doch – ist dann Gott nicht ungerrecht?

In drei Gedankengängen entfaltet der Apostel, was ihn im Blick darauf bewegt, daß die Mehrzahl seiner Zeitgenossen aus dem Judentum nicht an Christus glaubt.

In einem *ersten* Durchgang geht es ihm um das Erbarmen Gottes (9,14–29). Wer wollte sich zum Richter über Gottes Erbarmen aufwerfen? Sitzt der Ton über den Töpfer zu Gericht? Mit dem Wort Gottes an Mose aus 2.Mose 33,19 und zahlreichen Worten aus der Torah sonst und aus den Büchern der Propheten weist Paulus jede Möglichkeit weit ab, mit Gott dem Herrn wegen seines Erbarmens zu rechten. Erbarmen läßt sich mit dem Maßstab der Gleichbe-

3 Paulus, der selbst aus dem Diasporajudentum stammt, nennt das Land Israel hier nicht unter den Gottesgaben, obwohl es im AT neben der Ankündigung der zahlreichen Nachkommenschaft nicht fehlt (z. B. 1.Mose 13,15–17).

handlung aller nicht fassen. Gottes Erbarmen ist sein Wille. Den können Menschen nur in Demut ehren und den Erbarmer loben. Gott hat Menschen berufen aus Juden und Nichtjuden, so wendet Paulus diesen Hinweis an (9,22–29).

Ein *zweiter* Gedankengang variiert das Thema des gesamten Römerbriefes im Blick auf Juden und Nichtjuden (9,30–10,21). Gottes Gerechtigkeit gewinnt man aus Glauben, nicht aus dem Gesetz und aus seinen Werken (9,30–32).

So ist es dahin gekommen, daß die Juden trotz ihres Eifers für Gott die Gerechtigkeit Gottes nicht getroffen haben; sie kennen diese nicht und sind ihr darum auch nicht untertan, sondern wollen eine eigene Gerechtigkeit aufrichten (10,1–3). Christus aber bringt jedem, der glaubt, die Gerechtigkeit (10,4). Gleichwohl ist die Gerechtigkeit aus Glauben bereits im Alten Testament bekannt. Mose schreibt wohl, daß derjenige, der die Werke des Gesetzes tut, auf Grund dieser Werke leben wird. Aber die Gerechtigkeit aus Glauben sagt, daß das Wort vom Glauben ins Herz gegeben ist, und dieses Wort – der Ruf Gottes! – wirkt den Glauben. Im Glauben lebt das Bekenntnis, und so kommt es zur Rettung des Menschen bei Gott (10,5–13). Dieser Ruf Gottes aber ist das Evangelium, das Paulus und alle Mitboten verkünden. Was von der Heilsgabe im Alten Testament gesagt ist, vom Gesetz Gottes, das gilt nunmehr von der Heilsgabe Gottes im Neuen Testament: Das Evangelium bringt Heil und Leben dem, der glaubt.

Man muß also auf das Evangelium hören. Dafür hat Gott seine Boten ausgesandt, und sie verkündigen Gottes Ruf an alle Menschen überall; jeder kann diesen Ruf hören und also gerettet werden (10,14–21). Torah und Propheten sagen, daß Nichtjuden wohl, aber Israel nicht, hören und sich zu Gott wenden. Das erfahren die Christen in der Gegenwart des Paulus.

Ein *dritter* Gedankengang wird angeschlossen (11,1–24). Man muß die Gegenwart mit den Augen Gottes sehen. Er hat sich einen Rest behalten, auch jetzt wie zur Zeit des Elia. Dafür steht der Apostel selbst und alle Judenchristen. Die Gott erwählt hat, die glauben an Christus; die anderen sind nun verstockt. Aber durch den Fall der Mehrzahl der Juden kommt das Heil zu den Völkern – um die Juden zu wecken und zur Umkehr zu bringen (11,1–12)! Daraus folgt eine dringende Mahnung und Warnung an die Völker, die jetzt zum Glauben gerufen werden. Sie erfahren Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben, den Glauben angesichts der Zusage Gottes. Diese ist die Wurzel aller Dinge, wenn es um die Rettung und das Heil geht. Nur durch den Glauben „steht“ jeder; wer nicht glaubt, der fällt. Nun hat Gott wilde Sprößlinge in den guten und fetten Ölbaum eingepropft; sie dürfen dort Frucht bringen. Ursprüngliche Sprößlinge sind dafür ausgegeizt worden. Aber Gott kann sie wieder einpropfen und die wilden herausreißen, wenn sie nicht im Glauben bleiben. Nur im Glauben werden sie gehalten. Und wehe, wenn sie sich über jene Sprößlinge erheben, die eigentlich zur Wurzel gehören (11,13–24)!

Danach kommt der Apostel zum Schluß. Dieser ist eschatologisch und doxologisch: Ein „Geheimnis“ gibt Paulus kund. Wenn die Fülle der Völker in

das Reich Gottes eingegangen sein wird, dann wird auch ganz Israel ins Heil gelangen. Denn zu dem Ende, daß die Völker das Evangelium hören und glauben, sind die Juden jetzt in so großer Zahl verstockt; dann aber wird ihre Verstockung aufgehoben werden, und es bleibt dabei: Gottes Wort fällt nicht hin, seine Gaben und sein Rufen gereuen ihn nicht (11,25–31). Es gilt: „Gott hat alle zusammengeschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ (11,32).

Der Lobpreis Gottes angesichts aller seiner Wege mit den Menschen in der Geschichte der Völker schließt das Ganze ab (11,33–36).

Es ist so, als erweitere der Apostel seine Aussage: „Die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (1,16) nunmehr mit dem Zusatz: „... und am Ende wieder die Juden.“

### Zum Brief an die Hebräer

Dieser Brief gibt Lesern und Auslegern besondere Probleme auf. Unbekannt ist der Verfasser, unbekannt sind auch die Empfänger. Vielleicht handelt es sich um eine Gruppe von Judenchristen. Auf jeden Fall aber sind es Christen, die mit dem Alten Testament besonders vertraut sind. Der Brief gibt sich als Trost- und Mahnschreiben (13,22). Die Empfänger sollen gewiß gemacht werden, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, mehr ist als Moses und höher als die Engel. Er ist Mittler eines neuen Testaments. Ja, die gottesdienstlichen Einrichtungen und Feste im Alten Testament sind recht eigentlich ein Schatten dessen, was nun in Christus Wirklichkeit geworden ist. Das Alte Testament ist „alt“ in dem Sinn, daß es nun ganz zurücktritt, weil es ans Ende gekommen ist (8,13). Doch das Neue trägt Züge des Alten als seiner Vorabbildung; es überbietet das Alte so, daß es im Neuen aufgehoben ist. Man kann also im Neuen immer noch das Alte erkennen. Und vom Neuen her bedacht, leuchtet das Alte auch noch.

Die Beobachtungen, die vorstehend im Blick auf das Judentum im Neuen Testament zusammengestellt sind, können deutlich machen, daß die Schreiber dieses Testaments nicht judenfeindlich eingestellt sind. Sie haben nirgends dazu aufgerufen, daß Christen Juden bedrängen oder verfolgen sollten. Hat man Worte aus dem NT zur Rechtfertigung solcher Vorgänge angeführt, so sind sie mißverstanden und mißdeutet worden. Die Tatsache, daß dies wiederholt geschehen ist, macht es besonders dringlich, die Schriften des NT sorgfältig und im Sinn ihrer Verfasser zu lesen und zu deuten. Sie lassen sich nicht in den Kontext jedweder Gegenwart als eine Art Gebrauchsanweisung übersetzen. Man muß hinhören und sich auf die Weise einlassen, in der sie zu uns reden. Das gilt sicherlich besonders von den Evangelien. Sie sind sprachlich und kompositorisch auch Kunstwerke von ganz eigener Prägung. Das hängt auf das Ge-

naueste mit ihrem einzigartigen Inhalt zusammen. Sie erzählen vom Leben und Wirken des Sohnes Gottes unter den Menschen seiner Zeit und Welt. Sie lassen sich mit den Fragen der Gegenwart nicht einfach aufschließen. Uns interessiert etwa, wie Jesus zu den Juden gestanden hat. Aber das ist ihr Thema nicht. Uns bewegt, wie Mann und Frau recht miteinander umgehen. Doch auch das ist ihr Thema nicht. Will man trotzdem Antworten auf diese heute erörterten Fragen finden, dann muß man zuvor die Evangelien mit ihrem Thema hören und erfassen. Danach gewinnt man vielleicht auch eine Antwort auf unsere Frage.

Und so geht es am Wortlaut der Evangelien des Matthäus und des Johannes vorbei, wenn man sie für „judenfeindlich“ hält. Dieser Auffassung wird hierdurch kräftig widersprochen; sie trifft nicht zu. Judenchristen haben das Neue Testament geschrieben – außer dem Evangelisten Lukas, der Heidenchrist gewesen ist – und sie sollten Feinde ihres Volkes sein? Paulus gibt in Römer 9,1–4 und 10,1–3 und 11,1–6 die nötige Antwort, die so oder in ähnlicher Weise von allen gelten darf.

Karl-Hermann Kandler:

## Abschied von einem falschen Konsens

### Gedanken zur gegenwärtigen Auslegung der Heiligen Schrift

Klaus Berger, der Heidelberger Neutestamentler, hat jüngst in „idea-Spektrum“ sich zum „Wahrheitsanspruch biblischer Autoren“ geäußert.<sup>1</sup> Dabei hat er sich, wie er selbst sagt, „ohne Wenn und Aber“ zur Jungfrauengeburt Jesu und zur Wahrheit der Weihnachtsgeschichte nach Lukas bekannt und gemeint, daß er sich dabei fast ausnahmslos von seinen Fachkollegen unterscheide. Er denkt, daß ihm dabei höchstens zwei von hundert Hochschultheologen zustimmen würden. Als Begründung für seine Überzeugung führt er an, daß für eigene Fiktionen die Apostel und Evangelisten keinen Märtyrertod auf sich genommen hätten. Während die moderne Theologie von einem „Grundverdacht des Betrugers“ ausginge, würden die Evangelien den Anspruch erheben, „vor Gericht belegbar zu sein“. Die moderne Theologie ginge davon aus, daß „alles in der Bibel erlogen“ sei, zu dem es keine außerbiblische Parallele gäbe. Er wendet sich gegen die Exegeten, die den biblischen Kanon nicht ernst nehmen, aber ebenso gegen eine Bibelauslegung, die „Bibelstellen aus dem Zusammenhang“ reißt und „ohne Sinn und Verstand“ zu isolieren versucht.

Man wird Berger leider kaum widersprechen können. Aber ich sehe seit einiger Zeit einen Wandel. Bisher war die sog. historisch-kritische Forschung bei der Auslegung der Heiligen Schrift das einzige unumstößliche Dogma für viele Exegeten, obwohl es eine Fülle – sich auch widersprechender – sog. Forschungsergebnisse gibt. Es geht dabei nicht nur um das Weihnachtsevangelium, sondern ebenso um die Osterereignisse (vor allem das Leere Grab Jesu), um die authentische Autorschaft der Evangelien und der meisten Apostelbriefe, um die Einheitlichkeit der biblischen Schriften, aber auch um die Echtheit der alttestamentlichen biblischen Bücher.

Nun fällt aber auf, daß seit einiger Zeit bei den Rezensionen in der angesehenen Theologischen Literaturzeitung zunehmend auch dieses geradezu unumstößliche Dogma der historisch-kritischen Forschung hinterfragt wird. In einer ihrer letzten Nummern<sup>2</sup> werden von Jens Herzer (Leipzig) die neueren Kommentare zu den sog. Pastoralbriefen des Neuen Testaments (1., 2. Timotheusbrief, Titusbrief) besprochen und – schon in der Überschrift, wenn auch mit Fragezeichen – vom „Abschied vom Konsens“ gesprochen. Gemeint ist damit Folgendes: „Angesichts der sich zum Teil ausschließenden Ergebnisse der For-

1 Weihnachten. „Appetithappen auf das Heil Gottes“. Interview mit Klaus Berger, in: *idea-Spektrum*, Nr. 52/53, 22. Dezember 2004, S. 16–18.

2 Jens Herzer, *Abschied vom Konsens?*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 129. Jahrgang, 2004, Heft 12, Sp. 1267–1282 (dort alle Zitate).

schung wird zunehmend fraglich, ob die Past(oralbriefe) unter pseudepigraphischer Voraussetzung tatsächlich besser zu verstehen sind“. Gemeint ist unter Pseudepigraphie, daß die Verfasser der Briefe sich unter die Autorität des Apostels Paulus gestellt hätten. Das muß nicht unbedingt im Sinne einer bewußten literarischen Fälschung stehen, weil die Verfasser unter der Überzeugung gestanden haben könnten, im Sinne des Apostels in seiner Nachfolge zu schreiben. Aber schon in der Antike wurde die Täuschungsabsicht negativ beurteilt.

Während nun der eine Exeget (der röm.-kath. Theologe Lorenz Oberlinner) schreibt: „Bei den aufgezählten Differenzpunkten (d.h. zu den allgemein als echt angesehenen Paulusbriefen - K.) mag im Einzelfall eine Abfassung der Past(oralbriefe) durch Paulus unter besonderen Bedingungen noch als möglich und denkbar erachtet werden“, so zeige doch die Summe der Unterschiede, „daß die Past weder zu konkreten Situationen aus dem Leben des Paulus noch zu den Bedingungen der Gemeinden seiner Zeit noch zu seinen theologischen Positionen passen“. Ja, diese Briefe würden nicht nur auf Paulus zurückblicken (wie der Epheser- und der Kolosserbrief), sondern schon auf die Schüler und Nachfolger des Apostels. Soweit die Position dieses römisch-katholischen Theologen. Dem stimmen sicher noch immer die meisten heutigen Exegeten zu. Genannt werden hier Jerome Quinn, William Wacker, aber auch Alfons Weiser.

Ganz anders dagegen Luke Timothy Johnson, dessen Kommentar Herzer ebenso bespricht. Johnson geht „letztlich von der Authentizität aller drei Briefe aus“. Er bezieht sich dabei auf das Verhältnis des Apostels zu seinen Mitarbeitern. Dieses habe ihn bei der Abfassung bestimmt. Das gilt auch für den Stil der Briefe. Nicht nur der Apostel sei für ihn verantwortlich, sondern eben auch seine Mitarbeiter. Anders gesagt: Auch heute wird ein „Chef“ seinen Mitarbeitern sagen, was sie zu schreiben haben, ohne den Brief immer wörtlich zu diktieren. Aber er wird ihn als seinen Brief akzeptieren und unterschreiben. Weiter benennt Johnson die Organisation der Kirche zu dieser Zeit, die nicht gegen die Autorschaft des Apostels ins Feld gezogen werden könnte. Von einer Kirchenordnung könne noch nicht in den Briefen gesprochen werden, eine kirchliche Hierarchie war noch nicht ausgebaut. Schließlich sei auch die einheitliche Behandlung eines Themas durch einen Autor in allen seinen Schriften nicht als selbstverständlich vorauszusetzen“. So sieht Johnson also die Briefe als echt an, wobei er nicht ausschließt, daß es sich bei ihnen um Mitarbeiter- oder Schulbriefe handelt.

In seiner eigenen Stellungnahme weist der Rezensent Herzer darauf hin: Von einem Konsens in der Frage der Verfasserschaft der Pastoralbriefe könne heute nicht (mehr) gesprochen werden. „Es konnte bisher nicht plausibel gemacht werden, daß das fiktionale Konzept des Autors von den Lesern verstanden werden konnte, noch dazu unter der zumeist zugestandenen Täuschungsabsicht, die ein Entdecken der Pseudepigraphie vermeiden sollte.“

In einer weiteren Rezension behandelt der emeritierte Münchner Neutestamentler Ferdinand Hahn die beiden ersten Teilbände der Theologie des Neuen Testaments, die der ehemals Lübecker Bischof Ulrich Wilckens verfaßt hat.<sup>3</sup> Dabei referiert Hahn die Überzeugung des Altbischofs, der einst ja selbst Professor für Neues Testament war: „Wegen ihrer geistesgeschichtlichen Prämissen sei die historisch-kritische Methode unangemessen“ und müsse durch eine andere Art von Geschichtsbetrachtung ersetzt werden. Hahn schließt sich selbst dieser Überzeugung nicht voll an, weil er meint, daß die „problematischen aufklärerischen Prämissen“ heute weithin abgebaut seien (worüber man sicher sehr streiten müßte - K.), so „daß eine differenzierte Methodik entstanden ist, die bei aller Ergänzungs- und Korrekturbedürftigkeit durchaus als textadaequat angesehen werden kann“.

Man kann sowohl dem Autor Wilckens als auch seinem Kritiker Hahn nur zustimmen, wenn es abschließend in der Rezension heißt: „Jede Methode bedarf einer immer wieder erfolgenden Überprüfung und Weiterbildung.“

Diese hier aufgeführten Beispiele scheinen nicht mehr nur seltene Ausnahmen zu sein, von denen man sagen müßte: Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.

Auf dem Dresdner Theologenkongreß 1990 hatte der niederländische reformierte Theologe E. P. Meijering entschieden den reformatorischen Grundsatz „sola scriptura“ (die Schrift allein) bestritten. In der Diskussion wies ich auf einen weiteren Grundsatz der lutherischen Orthodoxie hin, auf das „testimonium Spiritus Sancti internum“ (das innere Zeugnis des Heiligen Geistes), d. h., daß der Heilige Geist uns das Zeugnis der Schrift als Gottes Wort erkennen lasse.<sup>4</sup> Das muß deutlich sein: Es ist „methodisch zu berücksichtigen, daß wir den Zugang zum Offenbarungsgeschehen nur über das Wort der Zeugen haben“.<sup>5</sup> Sicher kann uns die historisch-kritische Forschung in mancherlei Hinsicht zu einem besseren Verständnis der heiligen Schriften führen, vor allem angesichts der historischen Umwelt, in der sie geschrieben worden sind. Aber diese Forschung hat immer selbstkritisch zu sein und darf sich nicht autoritär verstehen, wie es in den letzten zweihundert Jahren oftmals der Fall war und wie sie inzwischen in der römisch-katholischen Theologie ebenso weit verbreitet ist wie in der reformatorischen. Nur eben gerade hier hat eine sich immer zu reformierende Kirche und Theologie anzusetzen. Sie hat ihre Methoden in Frage zu stellen, sie hat zurückzukehren auf das einzige Fundament unseres Glaubens, auf Jesus Christus, das Wort Gottes, der zu uns gesprochen hat durch seine Zeugen in der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift haben wir freilich

3 Ferdinand Hahn, Rezension zu: *Wilckens*, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, in: Ebenda, Sp. 1305–1309.

4 Dazu Karl-Hermann Kandler, Gottes Wort ruft zum Gehorsam des Glaubens, in: Informationsbrief Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, Nr. 218, Juni 2003, Informationsbrief extra, S. 1–7 (bes. S. 2).

5 Hahn (Anm. 3), Sp. 1306.

wiederum nur in menschlicher Gestalt. Es sei hier der Vergleich gezogen zur Zwei-Naturen-Lehre angesichts der Person Jesus Christus. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Die Heilige Schrift ist Wort Gottes, aber geschrieben in den Wörtern von Menschen, die dabei vom Heiligen Geist geleitet wurden. Sie redet zu uns in menschlicher Sprache und menschlicher Schrift und hat darum teil an der Schwachheit des Menschenwortes. Aber das bedeutet nicht, daß das Gotteswort, wie wir es in der Heiligen Schrift haben, in den Heilswahrheiten unglaubwürdig sein könnte.

*„Zweifellos hat Gerhard Ebelings Programmaufsatz ‚Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche‘ aus dem Jahr 1950 kirchengeschichtliche Bedeutung. Seine Argumentation, daß die historisch-kritische Exegese das reformatorische Grundprinzip sola fide in unserer Zeit zur Geltung bringe, hat im protestantischen Raum weit hin zu einer kirchlichen Anerkennung dieser Bibelauslegung geführt. Die ‚historisch-kritische Methode‘ hat damit in der akademischen Theologie und kirchlichen Praxis eine nahezu absolute Geltung erhalten.*

*Es bleibt rätselhaft, wie es zu einer ‚echt geschichtlichen, personalen Begegnung‘ mit Christus kommen kann, wenn die hkM vorher die ontologischen Aussagen über Christus und den geschichtlichen Wert der Berichte über ihn in Frage gestellt hat. Der Glaube entsteht und lebt nicht aus dem ‚Ja zur Ungesicherheit‘ (42), sondern aus dem Ja zu dem Herrn, der in der Bibel verkündigt wird. Was ist nun zum Vorwurf des Docketismus zu sagen? Er trifft nicht, weil es ja gar nicht darum geht, die Bibel als ‚heiligen Raum‘ vor der hkM zu schützen, sondern auf die Befangenheit einer Schriftauslegung hinzuweisen, die sich von philosophischen Denkvoraussetzungen abhängig macht.*

*Wir kehren zur Ausgangsfrage zurück. Ist die hkM reformatorisch? Wenn Reformation als Geschenk der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort verstanden wird, so daß der Mensch dem lebendigen Gott in Christus begegnet und sein bisheriges Welt- und Wirklichkeitsverständnis aufsprengt und grundsätzlich erneuert wird, dann kann eine Methode, die sich ausdrücklich dem durch Wissenschaft und Philosophie geprägten Wirklichkeitsverständnis verschreibt und von dieser Position aus die Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes in Christus auszulegen versucht, nicht reformatorisch sein. Gerhard Ebelings Inanspruchnahme der Reformation für die ‚historisch-kritische Methode‘ erweist sich als unzulässig.“*

J. Cochlovius, Ist die „historisch-kritische Methode“ reformatorisch? Kritische Fragen an Gerhard Ebelings Programmaufsatz, in: Evangelische Schriftauslegung, hg. von J. Cochlovius und P. Zimmerling, Wuppertal 1987, 228ff.

## Umschau

Johannes Junker:

### Mission in Osteuropa

Die nunmehr 4. „Lutherische Theologische Freie Konferenz für Zentral- und Osteuropa“, gesponsert vom „Concordia Theological Seminary“ der Missourisynode in Fort Wayne und der „Lutheran Heritage Foundation“ in den USA, fand vom 2.-5. August 2005 in Klaipeda (ehem. Memel) in Litauen statt. Tagungszentrum war das Pajuris Hotel am Stadtrand an der Ostsee gelegen.

Nachdem im Vorjahr in Wittenberg die lutherische Rechtfertigungslehre thematisiert worden war, ging es diesmal um „Lutheran Missions“. Tagungssprache war Englisch, obwohl zwischendurch vor allem die russische und litauische Sprache zu hören waren, aber auch Schwedisch, Finnisch und Deutsch. Die etwa 50 Teilnehmer kamen vor allem aus Partnerkirchen in Osteuropa, die der Missourisynode nahestehen.

Professor Dr. Detlef Schulz aus Fort Wayne, ehemals Missionar der „Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission)“ in Botswana, hielt das viel beachtete Grundsatzreferat zum Thema „Luther and Missions“<sup>1</sup>. In ihm wurde vor allem nachgewiesen, daß der Martin Luther oft angehängte Makel einer fehlenden Missionstheologie und Missionstätigkeit völlig unzutreffend sei. Der Referent wies nach, daß die Reformation an sich schon eine ungeheurere Missionsbewegung gewesen sei.

Der Weiterführung dieser Entwicklung diene der Vortrag des Verfassers dieser Umschau: „Lutheran Mission Societies in Germany in the 19th Century: Leipzig, Neuendettelsau, Hermannsburg, Bleckmar“, das vor allem die dezidiert lutherischen Missionswerke und ihre jeweils charakteristischen Merkmale und Eigenheiten aufzeigte, aber auch einige Verbindungen zur Missourisynode skizzierte.

Dr. Daniel Matson, heute Associate Executive Director des Board for Mission Services der Missourisynode in St. Louis, ehemals auch eine Zeitlang Lehrer am theologischen Seminar der „Lutheran Church in Southern Africa“ (Enhanhleni), zog die Fäden weiter bis in die Gegenwart hinein, in die augenblicklichen Missionsmethoden und Programme (Ablaze) der Missourisynode.

Ausgesprochen interessant waren dann teils sehr praktische Vorträge und Berichte etwa aus Schweden, Finnland, Lettland, Kasachstan, der Mongolei und schließlich aus Ostafrika, die dafür sorgten, daß bei dieser Tagung die Mission nicht nur missionswissenschaftlich abgehandelt wurde. Hervorgehoben sei hier besonders das Referat des Exekutivsekretärs der neu gebildeten „Mis-

1 Nach der Übersetzung soll dieser Vortrag auch in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN erscheinen.

sionsprovinz“ in Schweden<sup>2</sup> Pastor Bengt Birgersson, der ausführlich die gegenwärtige kirchlich-theologische Situation seines Landes darstellte, die angespannte und zugleich auch spannende Lage skizzierte und auch Pläne der Missionsprovinz für die nahe Zukunft offen legte<sup>3</sup>. Der Referent zeigte sich im übrigen erfreut und dankbar für das Verständnis und das Interesse, das wir hier dieser Bewegung in Schweden gewidmet haben. Die bei dieser Tagung nun geknüpfte persönliche Verbindung soll für die Zukunft erhalten und weiterhin unserer Beachtung wert bleiben.

Besonders erfreulich war auf dieser Konferenz auch die von Vorträgen freigehaltene Zeit zu persönlichen Gesprächen mit den oft so einsamen und angefochtenen Brüdern im Amt, die es aber nur im Nebenamt ausüben können, weil sie einen weltlichen Beruf brauchen, um Frau und Kinder ernähren zu können. Das ging auch gerade uns beiden Deutschen<sup>4</sup> besonders ans Herz. So bewegten uns zum Beispiel die Probleme der mit uns verbundenen Lutheraner in Belarus (Weißrußland) mit ihren Uneinigkeiten untereinander, die nicht in bezug etwa auf die Lehre bestehen, sondern im sozialen/politischen Bereich. In einem noch immer totalitär beherrschten Land können sich wohl kaum brüderliche und kommunikative partnerschaftliche Strukturen bilden. Gegenseitiges Mißtrauen, das Fehlen einer überzeugenden Führungspersönlichkeit und auf der anderen Seite zu viele kleine Führungsanwärter, die eben auch keinen Weg aus den gegenseitigen Verdächtigungen hinausweisen können, prägen die dortige Situation. Materielle Unterstützung oder Geld allein helfen nicht. Es geht wohl vor allem darum, daß mit größtem Taktgefühl – auch natürlich neutral und gerecht verteilt – *geistliche* Hilfestellungen geleistet werden.

Auch die Lutherische Kirche in Litauen, freundliche und wunderbare Gastgeberin dieser Konferenz, verrichtet ihren Dienst unter erheblichen persönlichen Einschränkungen und Pressionen, hier vor allem von anderen, zum Lutherischen Weltbund gehörenden Kirchen. Manche Stunde vor und nach der Konferenz wurde damit zugebracht, mit einigen dafür geeigneten Brüdern ein neues Beiheft der LUTHERISCHEN BEITRÄGE vorzubereiten, das 2006 erscheinen und uns diese Kirche nahe bringen soll.

Der zu Verfügung stehende Platz gestattet es nicht, daß wir hier in angemessener Weise auf alle theologischen, persönlichen und soziologischen Nöte in Lettland, Polen, Ingrien, Sibirien, Kasachstan, der Mongolei usw. oder gar der ELKRAS eingehen, doch sollen wenigstens einige hier noch gestreift werden.:

Von Pastor Juris Ulgis aus Riga (Lettland) hörten wir einen hochqualifizierten Beitrag über säkulare, theologische und soziologische Aspekte und Perspektiven von Sekten und Kulte, die nach der Selbständigwerdung des Landes

2 Siehe hierzu LUTHERISCHE BEITRÄGE 1/2005 S. 52-61 (auch 43-51) und 3/2005 S. 184-192.

3 Auch dieses Referat ist nach der Übersetzung in dieser Zeitschrift vorgesehen.

4 Pastor Wolfgang Schmidt und Miss.Dir. i.R.Johannes Junker, DD.

ab 1991 vom Westen her über das Land und in die Kirchen hereinbrachen und noch immer für geistlich entwurzelte Menschen eine große Versuchung darstellen.

Pastor Gennadij Khonin aus Kasachstan berichtete anhand von umfangreichen Zahlenwerken aus Geschichte und Gegenwart der Brüdergemeinden in Kasachstan und ihrer Hinwendung oder ihrer Rückkehr zur konfessionellen Ausrichtung. Diese Entwicklung setzte nicht erst durch die Begegnung mit der LC-MS, der Missourisynode, wie meistens in der heutigen protestantischen Berichterstattung unterstellt und behauptet wird, sondern schon lange vorher ein. Der Referent betonte auch, wie wichtig es gerade für die russischsprechenden lutherischen Christen in dem Riesenreich gewesen sei, daß die Lutheran Heritage Foundation dafür gesorgt habe, daß nun auch neben anderem vor allem das lutherische Konkordienbuch die Grundlage für konfessionelle Entscheidungen bilden kann.

Der finnische Missionstheologe Dr. Reijo Arkkila, Mitherausgeber unseres Beiheftes über die Lutherische Kirche in Ingrien, gab nicht nur einen Einblick in die Missionsgeschichte der finnischen Lutheraner. Erstmalig für Außenseiter war auch sein Versuch, die vielen finnischen Missionsgesellschaften und – soweit wie möglich – ihre unterschiedlichen theologischen Ausrichtungen und ihre geschichtlichen Hintergründe und Entwicklungen darzustellen, die auch deutlich machten, weshalb die finnischen Missionsgesellschaften nicht als identisch mit der Staatskirche angesehen werden können.

Schließlich war für Praktiker auch sehr interessant, Bertil Andersson, einem jungen schwedischen Missionar der norwegischen Lutheraner, der persönlich auch der neuen Missionsprovinz in Schweden zugehört, über seine noch junge Missionsarbeit in der Mongolei zuzuhören, einem Missionsgebiet, das bisher erst sehr selten in den Blick kam.

Wer solchen Theologentagungen aus vielen eigenen Erfahrungen heraus grundsätzlich kritisch gegenüber steht, muß hier eigentlich überrascht und beschämt verstummen: Neben den durchaus wichtigen und guten Inhalten der Referate, waren es eben die vielen seelsorgerlichen und brüderlichen Gespräche mit den so liebenswürdigen Brüdern, die den Aufwand an Zeit, Kraft und Geld allemal gelohnt haben und das auch in Zukunft tun werden.

## Von Büchern

**Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie.** Eine Vergegenwärtigung, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2003, ISBN 3-16-148122-4, 354 S., 29,- €.

In seinem zuletzt in dieser Zeitschrift besprochenen Werk über Johann Georg Hamann weist der Tübinger Systematiker Oswald Bayer darauf hin, daß Hamann sich aufgrund seines biblischen Sprachverständnisses schon vor zweihundert Jahren gegen „den puristischen Eifer einer rationalistischen Reform der Orthographie“ durch eine absolutistische Obrigkeit gewandt habe<sup>1</sup>. Zu welchen Kuriositäten eine solche in unseren Tagen gerade per Ukas durchgesetzte Reform führen kann, entdeckt man im Vorwort der ersten Auflage dieses sonst schönen Buches, wo sich „daß“, „dass“ und anderes munter abwechseln dürfen. Offensichtlich hat man den Text durch ein automatisiertes Rechtschreibprogramm gejagt, bevor die Endgestalt vorlag; oder die Qualität solcher Programme läßt schlicht zu wünschen übrig. Dem Autor ist das nicht anzulasten. Oswald Bayer gelingt es in gewohnter Weise, gewichtige theologische Themen so vorzustellen, daß der Leser neugierig wird, tiefer zu graben und weiter zu forschen. Es ist sein Verdienst, mit diesem Werk die Bedeutung der Theologie Luthers für unsere Gegenwart stilistisch glänzend und für alle theologisch interessierten Christen gut lesbar erschlossen zu haben, nicht ohne hier und da auch zu markieren, wo die Grenzen solcher Gegenwartsbedeutung Luthers liegen.

Ausgehend von der Beobachtung, daß bei Luther systematisch-theologische Stringenz etwa in akademischen Disputationen und die Tröstung der Gewissen im evangelischen Predigtamt unlösbar ineinander verschränkt sind, erschließt Bayer vorbildlich Luthers Werk und Theologie. Seine Systematik gewinnt er zu Recht aus Luthers Katechismen, die ja Luther selbst zu seinen wichtigsten Werken gezählt hat. In trinitarischer Struktur wird so das Grundmotiv der Lutherschen Theologie, nämlich die Schärfung und Tröstung der Gewissen (Gesetz und Evangelium) angesichts des göttlichen Gerichts, mithin die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen, in ihrer schöpfungstheologischen Weite, ihrer christologischen Bestimmtheit und ihrem endzeitlichen Ernst entfaltet. So gelingt es Bayer, zahlreiche Klischees über Luthers Theologie zu entkräften und Einseitigkeiten in der Lutherdeutung zu vermeiden.

In einem ersten grundsätzlichen Teil entfaltet Bayer zunächst Luthers Theologieverständnis, indem er aufzeigt, daß nach Luther jeder Christ ein Theologe ist, sofern er seine Existenz in der Spannung von Geistbegabung, Anfechtung, Glaubenserfahrung und sorgfältigem Schriftstudium gewinnt. Von hier

<sup>1</sup> Lutherische Beiträge 8, 2003, S. 198.

aus dringt Bayer zum Thema der Theologie nach Luther vor, das nichts anderes ist als die Begegnung bzw. das Gespräch des sündigen Menschen mit dem rechtfertigenden Gott. Die spezifisch lutherische und zugleich zutiefst biblische Zentraleinsicht in den aus sich wirksamen (performativen), befreienden und gewißmachenden Charakter der Verheißung (promissio) ist für Bayer in einem dritten Schritt die Antwort auf die Frage: „Was ist evangelisch?“ Bayer nimmt hier noch einmal das Ergebnis seiner bahnbrechenden Habilitationsschrift auf (Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Darmstadt, 2. Auflage 1989), indem er aufzeigt, wie Luthers Theologie- und Glaubensverständnis zentral im Vollzug der Absolution in der Beichte verankert ist. Damit aber ist jene Spielart postmoderner Bibelauslegung scharf abgewiesen, die die Wahrheit prozessual der gegenwärtigen „Verwirklichung“ durch den Ausleger zuschreiben möchte: „Eine solche Transformation unter dem Verwirklichungsschema setzt die Uneigentlichkeit des mit dem Zuspruch Gesagten voraus. ... Sich selbst verifizieren zu wollen wäre Atheismus; dabei läuft es auf dasselbe hinaus, ob ich mich in meiner subjektiven Frömmigkeit oder aber in einem erklärten Atheismus zu verifizieren suche. Hier will sich der Mensch die Wahrheit über sich selbst sagen, macht aber eben damit Gott zum Lügner“ (50).

Daß Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium dem Antinomismus der Neuzeit entgegensteht, der wiederum regelmäßig in Gesetzlichkeit umschlägt, betont Bayer, bevor er im vierten Teil seiner grundlegenden Erwägungen auf Luthers Bibelverständnis eingeht. Allein für diesen ca. 25 Seiten langen Abschnitt lohnt sich der Kauf des Buches. Der Leser entdeckt hier wieder, in welche Freiheit gegenüber einem skeptischen Humanismus, einem römischen Formalismus und einem spiritualistischen Enthusiasmus es führt, wenn man mit Luther vom Vorrang der Schrift vor den Hörern und Auslegern ausgeht. Das betrifft die Autorität der Schrift, die in der Kirche gewiß nur in der Gemeinschaft von Hörenden zur Geltung kommt, die aber zugleich dieser Gemeinschaft bleibend vorgegeben ist und kritisch gegenüber steht. Das betrifft auch die Wirkung der Schrift, sofern diese sich im Zueinander von Gesetz und Evangelium selber auslegt und zugleich ihre Leser und Hörer auslegt, prägt und heilsam verändert, so daß es, wie an Luther zu sehen, nachgerade zu einem Liebesverhältnis zwischen Leser und Schrift bzw. deren Autor kommen kann. Das stellt an uns Heutige die Frage, ob diese Liebeserklärung Luthers von uns nachvollzogen wird oder ob sie nicht oft genug durch Liebeserklärungen für andere Bücher abgelöst ist, die mit dem Anspruch auftreten, die Bibel überhaupt erst „relevant“ zu machen, was nicht selten mit einer lieblosen Schriftkritik einhergeht und damit Luthers Vorgehensweise auf den Kopf stellt. Bayer schreibt: „Manche Spielarten historisch-kritischer Exegese müssen sich ... fragen lassen, ob und inwiefern sie eine Beziehung der verschiedenen biblischen Schriften untereinander und damit den Gesamtzusammenhang des biblischen Kanons noch wahrnehmen können oder wollen“ (82f).

Im zweiten Hauptteil, der gut zwei Drittel des Buches ausmacht, entfaltet Bayer Luthers materiale Dogmatik und Ethik in Einzelthemen, immer wieder auch in Auslegung zentraler Lutherschriften, die so in einer großen Breite für den Leser erschlossen werden. Folgt man den Überschriften, so dominiert ohne Zweifel die Schöpfungslehre einerseits und die Ekklesiologie andererseits. Indes bleibt Bayer auch hier der Lutherschen Systematik treu, wenn der Abschnitt über Christus, Gottes Sohn und unsern Herrn, in der Mitte steht und alle anderen inhaltlichen Teile durchdringt. In diesem Hauptteil finden sich viele Themen, die Bayer schon in früheren Aufsatzbänden in anderen Zusammenhängen entfaltet hat. Das zeigt zugleich, wie sehr Oswald Bayers eigene Theologie durch Luther befruchtet ist. Jeder einzelne dieser Abschnitte ist für gegenwärtiges Christsein von höchster Bedeutung. Bayer geht auf Stichworte wie natürliche Theologie, Schöpfungsordnung, Dreiständelehre, Gottebenbildlichkeit und Willensunfreiheit des Menschen ebenso ein wie auf die „dunklen“ Seiten der biblischen Botschaft, den Zorn Gottes, das Verhältnis von Gottes Allmacht zur Existenz des Bösen etc. Interessant ist, wie Bayer die Dreiständelehre der Schöpfungslehre zuordnet, während die Zweiregimentenlehre zwischen Ekklesiologie und Eschatologie eingeordnet wird. Glänzend sind Bayers Auslegungen zu Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ und zu den Glaubensartikeln des Kleinen Katechismus. Nicht zufriedenstellen können Bayers Ausführungen über das ordinationsgebundene Predigtamt; hier gibt es weitergehende Arbeiten, die berücksichtigt hätten werden können. Fragen kann man auch, ob man tatsächlich in der Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie) die Lehre von der Allversöhnung ebenso wie die Lehre vom doppelten Ausgang des Endgerichts auf dieselbe Stufe stellen und sie gleichermaßen als nicht sachgerecht abweisen kann, wie Bayer das hier und auch schon in früheren Veröffentlichungen tut. Auch er hält freilich den Ernst des Gerichts fest und die Notwendigkeit des Bußrufs. Daß um das Heil aller gebetet werden muß, ist freilich auch eine Erinnerung, die hier oder da in der kirchlichen Verkündigung zu kurz kommt. In der Eschatologie geht Bayer explizit auf die Trinitätslehre ein, die implizit die gesamte vorherige Darstellung durchdrungen hat. Sachgerecht ist das insofern, als erst in der Vollendung der dreieinige Gott auch für die Gläubigen alles in allem sein wird, während unter den Bedingungen dieser Welt und auch unter der Offenbarung des Evangeliums Gott uns auch als der verborgene begegnet, der uns Rätsel aufgibt und nicht alle unsere Fragen löst. Daß wir es freilich im Evangelium mit dem dreieinigen Gott auf eine Weise zu tun bekommen, daß Glaubensgewißheit und Trost in allen Anfechtungen sich in die Herzen der Gläubigen ergießen, ist der biblische Schatz, zu dem Luther wie kaum einer vor oder nach ihm durchgedrungen ist und von dem er durchdrungen war. Diesen Schatz erschließt dieses Buch in einer Weise, daß man es in die Bibliothek und auf den Schreibtisch eines jeden lutherischen Pfarrers und vieler Christen wünscht.

**Traugott Koch, Johann Habermanns „Betbüchlein“ im Zusammenhang seiner Theologie.** Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur Theologie des Luthertums im 16. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Theologie 117), J.C.B. Mohr, Tübingen 2001, ISBN 0340-6741, 425 S., 89,- €.

Eine doppelte Intention leitet den Autor dieses Buches. Zum einen lasse sich nirgends besser als im Gebet ersehen, wie die Theologie Luthers im Leben und Selbstverständnis der Menschen wirksam geworden ist. Dies soll anhand eines der am weitesten verbreiteten Werke lutherischer Erbauungsliteratur der nachreformatorischen Generation, am „Betbüchlein“ Habermanns, auch „Habermännle“ genannt, untersucht werden. Die zweite Absicht ist eine forschungsgeschichtliche. So setzt sich Koch mit der These Paul Althaus d. Ä. auseinander, das Luthertum sei aus sich heraus zu schwach gewesen, eine eigenständige Gebetsprache zu entwickeln, sondern vielmehr auf diesem Gebiet von fremden – insbesondere römischen bzw. jesuitischen – Einflüssen abhängig. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht daher die Doppelfrage, welchen Ort Habermanns Betbüchlein in der Tradition christlicher Gebetbücher überhaupt einnimmt und worin der Gehalt seiner spezifisch lutherischen Frömmigkeit besteht. Koch ist sich dessen bewußt, daß er auf diesem weiten Gebiet lutherischer Frömmigkeit nur eine – freilich bedeutende – Schneise schlägt. „Es ist noch viel in der Erforschung der ‚praktisch‘ gewordenen lutherischen Theologie und also ihrer Frömmigkeit und deren Tradition zu tun“ (S. VI).

Um der historischen Einordnung willen bietet Kochs Buch weit mehr, als der Titel verspricht. Bevor er sich Habermann selber zuwendet, folgen zwei gewichtige Teile über das Gebet in der mittelalterlichen Tradition und über Luthers Gebetsverständnis. Im ersten Teil stellt Koch auf der Grundlage einschlägiger Sekundärliteratur die Anfänge des „Stundengebetes“, das Entstehen meditativer Andachtsliteratur, die mittelalterlichen Stundenbücher und „Seelengärtlein“ vor, um so die frömmigkeitsgeschichtliche Situation für Luthers Zeit zu erheben.

Auf über einhundert Seiten führt der Verfasser dann aufgrund eigener Forschungen in Martin Luthers Gebetstheologie ein. Die Schriften, in denen Luther sich ausführlich über das Beten geäußert hat, werden vorgestellt und analysiert. Schwerpunkte sind neben dem Großen Katechismus viele Predigten Luthers, seine Genesis-Vorlesung und seine bis heute oft aufgelegte Schrift „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund“. So bekommt der Leser vor Augen geführt, wie Luther ausgehend von biblischen Grundtexten wie dem Psalter und dem Vaterunser und in Auseinandersetzung mit einem mißbräuchlichen bzw. verdienstlichen Beten die Christen in seinem Wirkungsbereich zum Gebet anleitet, indem er vor allem immer wieder die in Gottes Gebot und Verheißung gründende Erhörungsgewißheit betont. Das Beten ist somit eine zentrale Grundäußerung des in der promissio des Evangeliums gründenden Glaubens. Die freie Aneignung biblischer Texte im eigenen Beten ist nach

Koch frömmigkeitsgeschichtlich erstmals bei Luther zu beobachten. Kritisch äußert sich der Verfasser dagegen sowohl im Durchgang durch die Texte als auch in der zusammenfassenden Würdigung über Luthers theologische Einordnung der Nöte des Menschen, die zum Gebet reizen. In diesem Punkt wirft Koch Luther eine „Rationalisierung“ des menschlichen Leides vor, gesteht aber, daß diese „Schwierigkeiten“ im Gebetsverständnis Luthers biblisch legitimiert seien, während sie uns Heutigen als Einschränkung des reformatorischen Grundgedankens vom gnädigen Gott erschienen. Freilich gibt Koch selber Hinweise, wie diese Nöte überwunden werden können, wenn er davon spricht, daß der Geist der Schriftworte das Beten als lebendigen Vorgang bewirkt, wodurch ein Glaubender ins eigene Sprechen kommt. Wenn das so ist, dann ist doch auch die Wahrnehmung des gnädigen Gottes kein „Gottesgedanke“, sondern etwas, das im Beten gegen den Augenschein, gegen die Nöte und nach dem Vorbild der angefochtenen Psalmisten immer erst errungen werden muß. Daß der – immerhin auch nach Koch biblisch verankerte – pädagogisch-seelsorgliche Strafgedanke im Widerspruch zu Luthers reformatorischer Erkenntnis stehen soll, ist daher nur nachvollziehbar, wenn man sich Gottes Gnade ohne Gottes Zorn, das Evangelium ohne das Gesetz „denkt“. Damit aber erst – und nicht durch Luthers „Biblizismus“ – wird die biblische Dynamik rational-subjektivistisch stillgelegt. Insofern wäre zu fragen, ob nicht gerade die tiefe bibeltheologische Verankerung des Gebetsverständnis’ Luthers mehr ist als eine zum Glück überwundene Vorstufe eines erst in der Neuzeit zu sich selbst gekommenen reformatorischen „Gottesgedankens“. Freilich ist, wie Koch zeigt, schon die unmittelbare Generation nach Luther diesem in seiner Anleitung zum – allerdings biblisch belehrten – freien Beten nicht gefolgt.

Seinen Hauptteil über Habermann selbst eröffnet Koch mit einer Einführung in die zeitgeschichtliche Situation. Die Zeit der Epigonen Luthers war einerseits geprägt durch intensive Auseinandersetzungen mit dem Calvinismus und den Altgläubigen, andererseits durch ein Bemühen um möglichst enge Anbindung an Luthers Vorgaben, insbesondere seine Bibelübersetzung. Freilich nimmt Koch die Nachfolger Luthers gegen den Vorwurf der Rabulistik und Rechthaberei in Schutz. Keinen Satz gebe es bei Habermann, den er nicht für sein Lebensverständnis nachvollzogen hätte; bis ins 18. Jahrhundert hinein hätten sich die Menschen in ihrem christlichen Leben aus der Lutherbibel verstanden, in ihr gelebt und gedacht. So tritt Habermann als Vertreter einer lutherischen Bibelfrömmigkeit vor Augen. Koch gibt zunächst einen biographischen Überblick über den Professor für Hebräisch und späteren Superintendenten von Naumburg und Zeit, bevor er die für seine Gebetstheologie relevanten Schriften vorstellt, analysiert und in diesem Zusammenhang auch die bereits Luther gegenüber geäußerte Kritik wiederholt. Man fragt sich, ob solche Kritik nicht zusammenfassend hätte gebündelt werden können, statt daß der Autor bei jeder Gelegenheit versichert, so könne man heute selbstverständlich nicht mehr denken. Traut der Historiker seinem Leser nicht ein eigenstän-

diges Urteil zu? So kritikwürdig die Nähe der Damaligen zu einer verfehlten Rationalisierung des Leidens auf den ersten Blick sein mag, so sehr muß doch auch beachtet werden, wie gering etwa in medizinischer Hinsicht die Möglichkeiten waren. Der Vorwurf, die Deutung des Leidens auch als Gottesgabe stünde im Widerspruch zum Gebot, dem Leidenden zu helfen, grenzt an Sophismus. Der Gedanke Habermanns wie Luthers, daß das Leiden den Glauben prüft und bewährt, findet sich in vielen Gesangbuchliedern und Gebeten der Kirche bis auf den heutigen Tag und hat Anhalt in zentralen Schriften des Neuen Testaments. Während der Autor immer wieder Habermanns Ausführungen am „heutigen Denken“ mißt, müßte einmal überlegt werden, ob nicht die gut biblisch begründeten Reflektionen Habermanns über das Leiden eine Anfrage an das heutige Denken darstellen könnten!

Dennoch erhält der Leser einen gewinnbringenden Einblick in das Gebetsleben jener Zeit, in der buchstäblich alle Lebensbereiche mit Gott in Verbindung und durchs Gebet ins Gespräch gebracht wurden. Gegen das „übliche Urteil, wonach die Zeit der lutherischen Orthodoxie eine Zeit des Niedergangs war, in der das geistige Leben in Lehrstreitigkeiten verkümmerte“, hält Koch fest: „Nie zuvor in der Christentumsgeschichte wurde derart intensiv – und literarisch(!) – eine christliche Volksbildung betrieben“ (S. 187f). Auch wird man „nach Ausweis der Predigten Habermanns“ „sicherlich nicht behaupten können, das Zeitalter der Orthodoxie habe die Ethik vernachlässigt“ (S. 294f). Habermanns Gebetstheologie wird so ansichtig als ein nüchterner, von einem Streben nach Selbstvervollkommnung noch völlig freier und insbesondere auf Treue zur Bibel bedachter Ausdruck echt lutherischer Frömmigkeitstheologie.

Erst im Anhang wendet Koch sich seiner anfangs geschilderten zweiten Grundintention zu. In einem genauen Vergleich zwischen dem Gebetbuch des Jesuiten Petrus Michaelis und Habermanns Betbüchlein weist er nach, daß von der von Paul Althaus d. Ä. behaupteten Abhängigkeit des Lutheraners vom Jesuiten keine Rede sein könne. Damit sind in diesem Punkt zahlreiche, von Koch benannte, aktuelle theologischen Lexika hinfällig, die sich damit begnügen, die Althaus'sche These ungeprüft zu wiederholen. Diese Beobachtung am Ende ist nicht der einzig lehrreiche Aspekt an diesem für frömmigkeitgeschichtlich interessierte Leser hochwertigen Buch.

Armin Wenz

**Traugott Koch, Die Entstehung der lutherischen Frömmigkeit.** Die Rezeption pseud-augustinischer Gebetstexte in der Revision früher lutherischer Autoren (Andreas Musculus, Martin Moller, Philipp Kegel, Philipp Nicolai), unter Mitarbeit von Stephan von Twardowski (Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts. Band 2), Waltrop 2004, 136 S., ISBN 3-89991-021-4, 14,- €

Auch dieses Buch des Hamburger Kirchenhistorikers Traugott Koch setzt sich mit der These vom Niedergang des Luthertums in der Barockzeit auseinander. Koch tut das aufgrund der Beobachtung, daß wichtige Vertreter einer lutherischen Frömmigkeitstheologie für ihre Gebetstexte auch solche Texte inhaltlich aufnahmen, die im Mittelalter auf den Kirchenvater Augustinus zurückgeführt wurden (daher „pseud-augustinisch“ genannt, weil sie zwar „augustinischen“ Geist atmen, seine Verfasserschaft aber nicht nachgewiesen werden kann). Ein Blick auf Paul Gerhardts Choräle und Johann Sebastian Bachs Kantaten und Oratorien zeigt, daß man im Luthertum wichtige Grundgedanken auch mittelalterlicher Theologie in die eigene Frömmigkeit aufnehmen konnte, so etwa die Konzentration auf eine innere Verbundenheit der gläubigen Seele mit Jesus (Brautmystik) und die Sehnsucht nach der jenseitigen Seligkeit. Damit aber liegt kein „Abfall“ von Luther oder gar eine fatale Abhängigkeit von römischen Tendenzen vor, wie Koch gegen verbreitete Klischees immer wieder einprägt. Was oft als „Abhängigkeit“ von anderen Quellen apostrophiert wird, stellt sich bei genauerem Hinsehen als ein Stück Fortsetzung einer gemeinsamen Tradition dar: „Jenseits aller kontroverstheologischen Polemik gab es ... gerade auch im Luthertum eine breite Überlieferung und eine ununterbrochen andauernde Lektüre patristischer ... und mittelalterlicher theologischer Schriften und Texte“ (S. 15). Gegen die These von einer Verfälschung des echten Luthertums durch den Einfluß mittelalterlicher Mystik zeigt Koch am Beispiel der vier ausgewählten lutherischen Theologen, wie die reformatorische Einsicht zu einer fruchtbaren Weiterführung und Korrektur der eigenen vor-reformatorischen Tradition führte. „Luthers reformatorische Erkenntnis – kurz gesagt: die Heilsaneignung im Glauben und die im Glauben an Christus gegebene Heilsgewißheit – hatte mithin für diese Lutheraner, für ihre Frömmigkeit und für ihr Beten, keine tabula rasa, keinen totalen Bruch mit dem Vorausgehenden zur Folge“ (S. 18).

Aufgrund eines detailgenauen Vergleichs der untersuchten Werke mit den lateinischen Vorlagen im „Migne, Patrologia Latina“ kann Koch zeigen, inwieweit die lutherischen Theologen die altkirchlichen Texte rezipieren konnten und wo sie es für nötig hielten, sie von ihrer lutherischen Einsicht her umzuformen. Im Blickpunkt stehen die zu ihrer Zeit bedeutenden Schriften „Precandi Formulae“ von Andreas Musculus (1553), die „Meditationes Sanctorum Patrum“ von Martin Moller (1584/1591), das „Betbuch“ Philipp Kegels (1593) sowie der bis heute gern gelesene „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ von

Philipp Nicolai (1599). Aufgelockert wird die Lektüre durch Wiedergaben der Portraits dieser lutherischen Theologen. Am fruchtbarsten und eigenständigsten geht Philipp Nicolai mit den alten Quellen um, so daß bei ihm die augustinisch-liebestheologischen Texte alles für einen lutherischen Theologen Anstößige verloren haben. Sein „Freudenspiegel“ ist daher ein herausragendes Beispiel lutherischer Frömmigkeitstheologie, in der das gesamtkirchlich-katholische Erbe in einer Weise an die Späteren übermittlelt wird, die von jedem Betreiben der eigenen Selbstvervollkommnung frei ist, auch weil dieses Werk streng christologisch ausgerichtet ist und in der Selbstzuwendung Christi zum Gläubigen im Abendmahl kulminiert.

Mithin zeigt Koch in dieser Untersuchung die katholische Weite lutherischer Frömmigkeitstheologie auf. Die Christusminne Bernhards von Clairvaux und die augustinische Liebestheologie wurden im Rahmen der wiederentdeckten Rechtfertigung des Sünders in einer Weise fruchtbar gemacht, daß das immer noch populäre Urteil von der „toten“ lutherischen Orthodoxie nurmehr die Unkenntnis des Urteilenden offenbaren muß. Koch schließt mit dem Fazit: „Wenn auch eine solche Untersuchung zu diesem Rezeptionsvorgang, zugegebenermaßen, ... ermüdend ist, so ist er doch in seiner Bedeutung und Wirkungsgeschichte für die evangelische Christenheit kaum zu unterschätzen, wie ein Blick auf die ausgedehnte Barocklyrik, auf Paul Gerhards Choräle, die Texte der Bachschen Kantaten oder in ein evangelisches Gesangbuch lehrt. ... Auch eine Frömmigkeitsbewegung wie der von Philipp Jakob Spener ausgehende Pietismus ist ohne diesen Rezeptionsvorgang im Zeitalter der lutherischen Theologie nicht vorstellbar. Diese evangelische Frömmigkeit ... ist geprägt von der Liebe Gottes und der Sehnsucht nach dem jenseitigen ewigen Leben. Davon lebten diese Christen“ (S. 118).

Armin Wenz

**Hans-Joachim Eckstein, Du hast Worte des Lebens.** Bibel-Lernsystem. Bibelkunde nach Schlüsselversen, Hänssler Verlag, Holzgerlingen 2005, ISBN 3-7751-4388-2, 18 x 8 Karteikarten, Beiheft 22 S., 9,95 €.

**Hans-Joachim Eckstein, Du hast Worte des Lebens.** Bibel-Lernsystem. Studienausgabe in Griechisch und Deutsch. Bibelkunde nach Schlüsselversen, Hänssler Verlag, Holzgerlingen 2005, ISBN 3-7751-4389-0, 18 x 8 Karteikarten, Beiheft 22 S., 9,95 €.

Ein bayerischer Pfarrer hat vor einiger Zeit eine interessante Internet-Seite mit dem Titel „Inwendige Schriftlesung“ aufgebaut, auf welcher er in unterschiedlichsten Anläufen zum Auswendiglernen biblischer Elementartexte ermutigt und anleitet. Darauf sei hier zunächst ausdrücklich hingewiesen (<http://home.vr-web.de/~kreuz.pfr.bauer/>). Eine hochwillkommene Hilfe für den Einstieg bzw. den Wiedereinstieg ins Auswendiglernen für Konfirmanden, Theologiestudenten, Pfarrer und andere Christen jeden Alters liegt jetzt vor mit

dieser Sammlung von 144 Karteikarten mit zentralen Bibelstellen, herausgegeben von dem Tübinger Professor für Neues Testament Hans-Joachim Eckstein. Eckstein stellt zunächst Stellen zu wichtigen biblischen Themen zusammen, bevor er zusätzlich weitere Zentralstellen in der kanonischen Reihenfolge ihres biblischen Fundortes bietet. Die Lebensworte – durchweg nach der revidierten Lutherbibel – sind dabei folgenden Themen zugeordnet: Liebe Gottes, Jesu Kreuz – unser Heil, Jesu Auferstehung – unser Leben, Geist Gottes, Glaube, Liebe (der Christen), Hoffnung, Trost und Zuspruch, Segen. Darauf folgen jeweils zehn weitere Stellen aus den vier Evangelien und dem Römerbrief sowie den weiteren Paulusbriefen.

Die zweisprachige – inhaltlich identische – Studienausgabe bietet zusätzlich auf der Rückseite jeder Karteikarte den griechischen Text nach Nestle-Aland. Von den Seligpreisungen bis zu den Kanzelgrüßen kann sich so der Theologiestudent im Studium wie der Theologe im Pfarramt wichtige Primärtexte auch in der Ursprache immer wieder einprägen und zusprechen. Die zweisprachige Studienausgabe dient damit nicht nur dem bibelkundlichen Wissen, sondern auch einer Vertrautheit mit den Gottesworten in ihrer griechischen Grundsprache. Für gemeindliche Griechischkurse, die es hier oder da gibt, kann diese Sammlung nur empfohlen werden.

Eckstein bietet darüber hinaus weiterführende Tips und Hilfen an für diejenigen, die mit dem vorliegenden Material „fertig“ geworden sind. So weist er u. a. auf sein im selben Verlag erschienenenes „Bibel-Anstreichsystem“ hin, das ein Verzeichnis biblischer Begriffe von Abendmahl, Anfechtung und Apostel über Gericht, Gesetz und Heilsgewißheit bis hin zu Wiedergeburt, Wiederkunft und Wort Gottes bietet. Gewiß braucht nicht jeder solche Hilfen. Man kann sich auch selber Sammlungen von Schriftstellen zu diesen Stichpunkten aufbauen und immer wieder auch in einer gewissen systematischen Ordnung aneignen. Als Einstieg in ein solches Tun aber sind Ecksteins Angebote allemal hervorragend geeignet. Die Mündigkeit und die theologische Gesprächsfähigkeit unter Laien und Pfarrern kann dadurch nur gewinnen. Und man bekommt nicht zuletzt einen Fundus an Trostsprüchen für die Seelsorge an der eigenen Seele, eben „Worte des Lebens“.

Armin Wenz

**Kenneth G. Appold, Orthodoxie als Konsensbildung.** Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710 (Beiträge zur historischen Theologie 127), J.C.B. Mohr, Tübingen 2004, ISBN 3-16-148215-8, 359 S., 84,- €.

Dieses Buch eines amerikanischen Theologen wurde 2001 als kirchenschichtliche Habilitationsschrift an der Universität Halle-Wittenberg angenommen. Appold wendet sich im Überblick wie in thematischer Auswahl den 3000 erhaltenen und bisher unerforschten theologischen Disputationsdrucken eben

dieser Universität Wittenberg in der Zeit der lutherischen Orthodoxie zu. Diese Drucke waren die Grundlage für regelmäßig stattfindende akademische Disputationsverhandlungen, die wiederum eine nicht geringe Rolle für die Eigenfinanzierung der theologischen Fakultät spielten, hatten doch die studentischen Respondenten in der Regel den jeweiligen Professor für die Durchführung einer Disputation zu bezahlen. Während sonst in der Orthodoxie-Forschung die großen Standardwerke oder auch die erbaulichen Schriften der damaligen Theologen im Vordergrund stehen, ist die Gattung des Disputationsdrucks nach Appold besonders geeignet für eine diachrone, aber auch eine synchrone Betrachtung der theologischen Fakultät innerhalb kürzerer Epochen. Neben der Frage nach den inhaltlichen Schwerpunkten der verschiedenen Theologen läßt sich gerade auf diesem Feld auch die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Normierung der Theologie im Spannungsfeld von Konsens und Individualität gut beleuchten. Denn die Disputationsdrucke, die von den Theologieprofessoren den Studenten in Form von Thesen etwa anlässlich einer Promotion vorgegeben wurden, zielten einerseits auf Konsensbildung, boten aber andererseits immer auch Potential für einen Dissens in Auslegungsfragen. Sie wurden den Pfarrern zur Lektüre empfohlen und waren zugleich bei nicht wenigen Theologen die Basis für ihre späteren exegetischen und systematischen Standardwerke.

Von Anfang an räumt Appold mit den durch Tholuck geprägten Vorurteilen gegen die orthodoxen Theologen auf, so etwa, wenn er nachweist, daß diese keine Einzelkämpfer waren, sondern Gemeinschaftsarbeiter. In einem ersten Teil stellt der Verfasser die geschichtlichen und organisatorischen Rahmenbedingungen des Disputationswesens dar. Der zweite Teil dient dem Überblick über die vielfältigen Disputationsthemen. Im dritten Teil wendet Appold sich den Disputationen zur Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) zu. Dadurch wird seine Arbeit zu einem wichtigen Beitrag in der gegenwärtigen Konfessionalisierungsdebatte.

Schon Appolds Untersuchung der Rahmenbedingungen des Disputationswesens zeigt, daß die Lehrautonomie in der Orthodoxie weit größer war, als man heute oft anzunehmen bereit ist. Weder sind durchgreifende Disziplinierungsmaßnahmen zu erkennen noch etwa ein Zwang, die Lehre der „Anwendung“ zu unterwerfen. Appold zieht selber kaum Vergleiche mit der gegenwärtigen Situation in Theologie und Kirche. Doch gerade solche Hinweise deuten an, daß entgegen der landläufigen Meinung damals die Freiheit von Forschung und Lehre möglicherweise größer war als weithin in der heutigen Zeit. Die Rahmenbedingungen des Wittenberger Disputationswesens werden in historischer Abfolge dargelegt. Programmatisch war bereits der Ansatz des aus Württemberg nach Wittenberg geholten schwäbischen Theologen Jakob Andreae, der angesichts der innerlutherischen Streitigkeiten gegen Ende des 16. Jahrhunderts überzeugt war: „Es reicht nicht, Unterschriften für Glaubensartikel zu

sammeln; man muß auch den Einzelnen überzeugen. Der Einzelne muß in die Lage gebracht werden, seinen Konsens geben zu können“ (S. 15).

„Dissens entsteht nach Andreaes Auffassung nämlich dann, wenn die Wahrheit nicht richtig erkannt wird. Wahrheitserkenntnis führt zum Konsens. Das liegt daran, daß Wahrheitserkenntnis ... für Andreae immer ein öffentlicher, gemeinsamer Vorgang ist. Sie wird dann bedroht, wenn die privaten Erkenntnisse einzelner Personen nicht durch öffentlichen Diskurs geprüft und geschliffen werden“ (S. 22f). Das setzt für den theologischen Diskurs Übereinstimmung über die Lehrgrundlagen in Gestalt von Schrift und Bekenntnis voraus sowie die Bereitschaft zu fairem und methodisch wie sprachlich sauberem Argumentieren. Wahrheitssuche und Gemeinschaftsbildung waren für die lutherischen Theologen zwei Seiten einer Medaille. Zwar gab es insbesondere in der Zeit nach den kryptocalvinistischen Unruhen die theoretische Möglichkeit der Zensur, doch faktisch wurde diese nach der Abwehr des Kryptocalvinismus nicht mehr angewandt. Freilich sollte dies nicht zu der Fehlannahme verleiten, als sei man damals bereits mit einem reinen Methodenkonsens zufrieden gewesen. Die Disputationen dienten auch der Erkenntnis und argumentativen Abwehr von Irrlehren und der Normierung von Glaubensaussagen. Insbesondere das Verfolgen konfessionspolitischer Ziele hätte nach Appold die Tendenz zur Indoktrination zeitigen können. Die untersuchten Texte zeigen jedoch, daß die Theologen dieser Versuchung kaum jemals erliegen sind. Freilich hatte man gerade in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten gelernt, daß auch „hinter der scheinbaren Relativierung der Glaubensnormen ... eine eindeutige Parteinahme“ stehen konnte (S. 38).

Insbesondere im dritten Teil zeigt Appold dann, wie fruchtbar, vielfältig und ergebnisoffen im Detail eine Theologie sein kann, die sich über ihre inhaltlichen Grundlagen und Grenzen einig ist. Die Bekenntnisbindung war gerade keine Hemmung für die damaligen Theologen, sondern eröffnete einen weiten Raum, den sie in immer neuen Diskursen nach den verschiedensten Richtungen auszuschreiten in der Lage waren. Insbesondere die kontroverstheologische Auseinandersetzung mit den Jesuiten, aber auch mit Calvinisten und Antitrinitariern führte zu einer enormen qualitativen wie quantitativen Blüte des Disputationswesens in Wittenberg. Die Disputationen hatten daher wie die veröffentlichten Drucke gemeinschaftsbildende und konfliktlösende Funktionen ebenso wie praktisch-pastorale, wobei verschiedene Theologen die Schwerpunkte ja nach (die Theologie als intellektuelle Denkschule oder in pastoral-missionarischer Ausrichtung sehendem) Theologieverständnis unterschiedlich setzen konnten. Schon in diesem Punkt zeigt sich eine enorme und legitime Vielfalt unter den damaligen Lutheranern. Appolds Arbeit bietet somit auch eine hochinteressante Fakultätsgeschichte und eine Methodengeschichte der Wittenberger Orthodoxie. Dabei wird u.a. erkennbar, daß die Rezeption aristotelischer Methodologie einerseits durch das Schriftprinzip, andererseits durch die pädagogische Ausrichtung des Studiums immer wieder durchbrochen

werden konnte. So bemühte man sich auch darum, die Gegenstände der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen allgemeinverständlich darzulegen. Mithin wird gerade am Wittenberger Disputationswesen erkennbar, daß es keineswegs um mechanisches Auswendiglernen dogmatischer Formeln, sondern um einen „dynamischen Prozeß von gemeinsamer und öffentlicher Erkenntnis-suche“ ging (S. 85). Appold dokumentiert das, indem er als Textanhang zum I. Teil seiner Arbeit die (lateinischen) Disputationsregeln Balthasar Meisners zum Abdruck bringt. Der Autor zieht das Fazit: „Alles andere als statisch oder epigonenhaft, entwickelt sich diese Unterrichtsform zu einem hervorragenden Forschungsinstrument der lutherischen Orthodoxie und trägt wesentlich zum offenen und lebendigen Geist dieser Epoche bei“ (S. 88).

Diese Lebendigkeit kann Appold im II. und III. Teil seiner Arbeit überzeugend darlegen, indem er zunächst einen Gesamtüberblick über die Themenvielfalt der Disputationsdrucke in den aufeinanderfolgenden Kurzepochen jener Zeit bietet, bevor er sich der vielgestaltigen Entfaltung der Lehre von der Kirche bei den unterschiedlichen Theologen zuwendet. Der Überblick über die Themen in den Jahren der konfessionellen Konsolidierung (1577–1601), in der Zeit neuer „Praxis-Bezüge durch Systembildung und Kontroverstheologie“ (1601–1626), in der Zeit des Krieges (1626–1650), in der zweiten Blütezeit der Orthodoxie, von Appold als „Epoche der Pluralität“ bezeichnet (1650–1690), sowie in der Spätphase, als der Kampf gegen den Pietismus immer wichtiger wurde (1690–1706), erweist, daß die lutherische Theologie jener Zeit in der Lage war, auf die Herausforderungen der jeweiligen Epoche durch stets neue Auslegung von Schrift und Bekenntnis einzugehen. Dabei zeigt der diachrone Durchgang, daß zunehmend auch neue Erkenntnisse auf dem Gebiet der Philologie, der Orientalistik, der Judaistik wie der Kulturanthropologie rezipiert werden konnten, was unter anderem zur Herausbildung eines geprägten Religionsbegriffes bei einigen Theologen führte. Interdisziplinarität war für die Theologen jener Zeit kein Fremdwort. Es war in Wittenberg auch – entgegen den heute in Lehrbüchern verbreiteten Mythen – möglich, gegen die Echtheit der hebräischen Vokalzeichen im Alten Testament zu argumentieren, obwohl viele Theologen aus kontroverstheologischen Gründen an dieser Echtheit festhalten wollten. Die einzelnen Theologen waren frei, auch ihren eigenen Interessen zu folgen. Nach Appold waren die besonders heute verschrieenen Theologen Calov und Quenstedt gerade keine „Buchhalter“, sondern innovative Individualisten. Das zeigt sich auch im Umgang mit den theologischen Normen Schrift und Bekenntnis. Appold schreibt z. B.: „Als ‚Norm‘ wirkte die CA in dieser Hinsicht also keineswegs einengend, wie oft vermutet, sondern geradezu anregend und befreiend“ (S. 131). Darüber hinaus war man in der Lage, Theologen aus allen Epochen der Kirchengeschichte zu zitieren, ja, Lutherzitate sind bei den meisten orthodoxen Theologen sogar äußerst selten anzutreffen. Auch in der Wahrnehmung anderer Konfessionen ging man äußerst differenziert vor und suchte keineswegs nur das Trennende. Nach Abraham Calov

gibt es „Anlaß zur Meinung, daß die lutherische Lehre auch innerhalb der Katholischen Kirche zu Hause sein könnte – wenn es bloß nicht das Tridentinum gegeben hätte“ (S. 136, Anm. 187).

Auch beim Thema „Kirche“ finden sich – ausgehend von der unhinterfragten gemeinsamen Basis in CA 7 – unterschiedlichste Schwerpunktsetzungen und zum Teil geradezu entgegengesetzte Äußerungen von Fakultätskollegen in den Disputationsdrucken, etwa was das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche oder von Universalkirche und Partikularkirche betrifft. Dabei kommt es praktisch nirgends zu einer Verabsolutierung der eigenen Partikularkirche, ist vielmehr durchweg das Bemühen erkennbar, die *ecclesia catholica* auch jenseits der eigenen partikularen Kirchlichkeit wahrzunehmen. Läßt man die unterschiedlichen Modelle, die Appold vorstellt, am inneren Auge vorüberziehen, so drängt sich der Schluß auf, daß die Ekklesiologie der lutherischen Orthodoxie vielfältiger und bei allen niemals in Frage gestellten kontrovers-theologischen Festlegungen auch ökumenisch offener war als die des heute wahrnehmbaren, vor ökumenistischen Beteuerungen nur so strotzenden „Protestantismus“.

So bestätigt auch der dritte Teil über die Ekklesiologie das in den ersten beiden Teilen gewonnene Bild. Auf der gemeinsamen Grundlage von Schrift und Bekenntnis kam es in der Wittenberger Orthodoxie zu einer ungeheuer fruchtbaren Wirksamkeit unterschiedlichster Theologen, was u. a. in der Vielfalt der Themen und in der frappierenden Uneinheitlichkeit ihrer Interessen und Äußerungen zum Ausdruck kommt. Gerade die Kontroverstheologie erweist sich nach Appold als vielschichtig und entspricht keinesfalls dem heute üblichen Bild von der „streitsüchtigen“ Orthodoxie. Weder sind exklusivistische Wahrheitsansprüche noch Berührungsängste im Verhältnis zu anderen Konfessionen auszumachen. Auch ist eine große kollegiale Toleranz innerhalb der jeweiligen Fakultät unübersehbar. So nimmt es nicht wunder, daß Appold am Ende seiner lesenswerten Untersuchung über das Wittenberger Disputationswesen zu „historiographischer Revision“ der landläufigen Urteile über die lutherische Orthodoxie aufruft.

Armin Wenz

**Bengt Hägglund, Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius.** Aufsätze zum Studium der atlutherischen Theologie (Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts. Band 1, hg. von Johann Anselm Steiger), Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2003, ISBN 3-933688-93-0, 266 S., 18,- €.

Es ist das Verdienst des unermüdlichen Herausgebers Johann Anselm Steiger sowie des vor allem als Antiquar bekannten Verlegers Hartmut Spenner, mit diesem Eröffnungsband der neugegründeten Reihe „Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts (TSP)“ eine wahre Perlenkette bisher „vergrabener“, weil zumeist abseits veröffentlichter Aufsätze des schwedi-

schen Altmeisters der Orthodoxie-Forschung Bengt Hägglund aus vier Jahrzehnten der theologischen Öffentlichkeit vorzulegen. Das preiswerte Buch sollten sich auch lutherische Pfarrer, Laien und Theologiestudenten leisten können, die in der heutigen Zeit treu dem eigenen Erbe gegenüber lutherisch sein wollen. Geht es doch in diesem Band um die Grundlagen lutherischer Theologie, um das Verhältnis von Schrift und Tradition bei Luther, Melancthon, Major, Flacius, Chemnitz und anderen, um die Theologie des Wortes Gottes bei Johann Gerhard, um die Gotteslehre im frühen Luthertum, um die Auseinandersetzung mit dem hochmodernen antitrinitarischen Sozinianismus bei den orthodoxen Lutheranern, um die Pneumatologie, von der manche behaupten, sie sei im orthodoxen Luthertum „unterentwickelt“, um die Anthropologie, Ekklesiologie, um das lutherische Meditationsverständnis, die Psalmenauslegung Johann Arndts. Ein Vergleich der klassischen Vorsehungslehre mit der Umformung durch Karl Barth fehlt ebenso wenig wie eine begriffsgeschichtliche Untersuchung über „*illuminatio*/Aufklärung“ sowie eine lesenswerte Studie über Johann Gerhards „*Confessio catholica*“. Quasi nebenher bietet Hägglund eine Einführung in die Erkenntnis- und Methodenlehre der orthodoxen Lutheraner.

Drei zentrale Themen und Hauptgedanken ziehen sich quer durch diese vielfältigen Aufsätze und werden von immer neuen Seiten beleuchtet. Das ist zum einen die Frage nach dem rechten Umgang mit der Heiligen Schrift, dann das Problem, wie sich die Vorsehung Gottes zur Realität des Bösen in unserer Welt verhält, schließlich, mit dem ersten Punkt zusammenhängend und für Frömmigkeit und christliche Praxis enorm wichtig, das lutherische „Meditationsverständnis“. Dabei bringt Hägglund immer wieder überraschende Einsichten ans Licht, etwa wenn er das Verhältnis von *forma* und *materia* im orthodoxen Schriftverständnis zurechtrückt. Ein lebendiges Buch, das sich selbst in seinen zentralen Inhalten heilsam zu erkennen gibt, ist die Schrift für die Orthodoxen, weil sie gerade nicht in erster Linie von ihrer „materialen“, d.h. buchstäblichen Seite her, sondern von ihrer „formalen“ („*forma*“ ist, was das Spezifische der Bibel ausmacht), das heißt, inhaltlich christologischen und pneumatologisch wirksamen Seite her, betrachtet wird. Die Wahnvorstellung von einer „dunklen“ Schrift, die erst durch den Ausleger zu ihrem Recht komme, zieht sich quer durch die Kirchengeschichte, ist also keineswegs eine Erfindung der Neuzeit, wenn sie auch in der Aufklärung gleichsam programmatisch wird, wodurch das biblische „Erleuchtungsverständnis“ auf den Kopf gestellt wird: Nicht mehr Gott erleuchtet uns durch das helle Licht der Heiligen Schrift, sondern wir bringen Licht ins Dunkel der Schrift. Auch Hägglunds Ausführungen zum Verhältnis von Schrift und Tradition, über die Frage nach dem rechten Konsens in der Theologie, über das Verhältnis von Glaubensregel, Dogma und Schriftautorität, Trinitätslehre und Rechtfertigung, über die theologischen und sprachtheoretischen Voraussetzungen des altlutherischen Schriftverständnisses sind lesenswert, weil sie an allzuleicht Vergessenes erin-

nern. Dabei zeigt Hägglund überzeugend auf, wie die Lehrmeinung, daß die Schrift selber die Kraft zur Erleuchtung habe, sie also kein lebloses Zeichen, sondern ein lebendigmachendes Instrument des Heiligen Geistes ist, in der Heiligen Schrift selber unentwegt bezeugt wird. Auch der Zusammenhang von Hermeneutik und Rechtfertigung klingt immer wieder an, etwa wenn Hägglund bzw. die Orthodoxen aufdecken, daß die spiritualistische Trennung von Geist und Schrift zwangsläufig zum Synergismus, zur Selbsterlösung des sich von der Schrift emanzipierenden Menschen führt. Die Gegenwartsrelevanz dieser Ausführungen ist unübersehbar und wird von Hägglund gelegentlich auch ausdrücklich formuliert, wenn er etwa zur Auseinandersetzung mit den antitrinitarischen Sozinianern schreibt: „Eine Untersuchung dieser Debatte kann uns auch vieles über die ideologischen Gegensätze unserer heutigen Zeit lehren“ (S. 130). Schon die Sozinianer leugneten die biblische Versöhnungslehre mit dem Gedanken des Sühnopfers des Gottessohnes.

Daß die intellektuell hoch anspruchsvolle und zugleich methodisch klar strukturierte Theologie eines Johann Gerhard und des in Deutschland zu Unrecht bisher unbekanntem schwedischen Theologen Johannes Rudbeckius mit einer Leidenschaft für eine bibeltreue praxis pietatis glänzend vermählt war, leuchtet bei Hägglund immer wieder auf. So verhilft Hägglund dem heutigen Leser dazu, gemeinsam mit den orthodoxen Lutheranern jener Zeit, die „fromme Meditation“ der heilsamen Lehre einzuüben, die Rudbeckius als „ein Vorkosten in der Vorhalle des himmlischen Freudenmahls“ bezeichnen konnte (S. 193).

Armin Wenz

## 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

**Anthropologie** = Lehre vom Menschen – **Antinomismus** = Lehre, die die Bindung an das a.-tl. Gesetz und die Gebote leugnet – **Christologie** = Lehre von der Person und dem Werk Christi – **christozentrisch** = Christus im Zentrum stehend – **Confutatio** = Widerlegung (Name der von röm.-kath.Theologen verfaßten Schrift gegen das Augsburgerische Bekenntnis) – **Doketismus** = gnostische Lehre, die Christus nur einen Scheinleib zuschrieb – **doxologisch** = lobpreisend – **eschatologisch** = endzeitlich – **Eucharistie** = Dank(sagung), Abendmahl – **explizit** = deutlich, ausführlich – **hkM** = Abkürzung für „historisch-kritische Methode“ (der Schriftauslegung) – **impliziert** = eingeschlossen – **implizit** = undeutlich, versteckt – **Inkarnation** = Fleischwerdung/Menschwerdung Jesu – **Intention** = Absicht – **Konsens** = Einigkeit – **Konvergenz** = Bewegung unterschiedlicher Meinungen aufeinander zu – **kryptocalvinistisch** = verborgener Calvinismus, versteckte reformierte Lehre – **marginal** = am Rande liegend – **monotheistisch** = ein-Gott-gläubig – **ontologisch** = wesens- oder seinsmäßig – **patristisch** = aus der Zeit/den Schriften der Kirchenväter stammend – **Pneumatologie** = Lehre vom heiligen Geist – **promissio** = Verheißung – **prozessual** = fortschreitende Entwicklung – **Pseudepigraphen** = Schriften, die einem anderen, berühmten Verfasser zugeschrieben werden – **Rabulistik** = spitzfindig argumentierende Redeweise – **redundant** = oft wiederholend, einprägend – **rezipieren** = fremdes Gedankengut aufnehmen – **Sentenz** = Ausspruch, Formulierung – **soteriologisch** = der Lehre vom Erlösungswerk entsprechend – **Stringenz** = Bündigkeit, strenge Beweiskraft – **synkretistisch** = glaubensvermengend – **textadaequat** = textangemessen, textgemäß – **unitarisch** = die Einheit Gottes betonend (gegen die Trinität!) – **verifizieren** = durch Überprüfen die Richtigkeit von etwas bestätigen

### 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
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 26 09599 Freiberg
Luther Academy Director Dr. Daniel Preus	P.O.Box 270415 St. Louis, Mo 63127, USA
Bischof em. Dr. theol. Jobst Schöne	Fischerhüttenstraße 87 14163 Berlin

# Lutherische Beiträge

## INHALTSVERZEICHNIS DES 10. JAHRGANGS 2005

### AUFSÄTZE:

G. Martens:	Gibt es das „eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“? 3	
G. Kelter:	Das apostolische Hirtenamt der Kirche als institutionalisierte Zuspitzung der potestas clavium	21
M. Vaahtoranta:	Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von „des Herrn Gebot“ (1. Kor. 14,37)	35
W. Obare Omwanza:	Konfessionelles Luthertum in Ostafrika	43
C. Horwitz:	Das Gebet – Aufgabe und Chance	71
G. Kuhlmann:	Herr, lehre uns beten!	89
W. Schillhahn:	„Die Herzen in die Höhe!“	95
A. Eisen:	Der tägliche Gottesdienst	107
I. Ludolphy:	Die Unentbehrlichkeit der theologischen Arbeit für die Gemeinde	111
C. Hillgruber/C. Goos:	Die Würde des Menschen – passé?	119
D. Scaer:	„Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes...“	139
M. Vaahtoranta:	Islam in Deutschland – Wie sollten wir damit umgehen?	157
S. Meier:	„...solche Helden, solche Waffen...“ Gottes Engel und Johann Sebastian Bachs Kantaten zum Michaelisfest	167
J. Schöne:	Rechtfertigung und Gottesdienst	207
D. Preus:	Die Rechtfertigungslehre und Christus als Zentrum des Glaubens	218
H. Günther:	„Die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Römer 1,16)	235
K.-H. Kandler:	Abschied von einem falschen Konsens	246

**UMSCHAU:**

J. Junker:	Eine Missionsprovinz in Schweden	52
G. Kelter:	„Brimborium“ oder zukunftsweisende Positionierung?	179
J. Junker:	Aufsehererregende Bischofsweihe	184
J. Junker:	Mission in Osteuropa	250

**DOKUMENTATION:**

	Briefwechsel K.G. Hammar/W. Obare Omwanza	57
W. O. Omwanza:	Festpredigt „Warum sind wir heute hier?“	186

**REZENSIONEN:**

K.-H. Kandler:	E. Koch, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675)	62
W. Fenske:	M. Mädler/T. Roser, Ein Engel an der leeren Wiege	122
A. Wenz:	E.-M. Becker, Neutestamentliche Wissenschaft	124
J. Hillermann:	J. Baur, Am Ende: Gottes Wort	128
H. Günther:	K. Berger, Jesus	131
A. Volkmar:	Achim Behrens, Verstehen des Glaubens	193
A. Wenz:	Oswald Bayer (Hg.), Johann Georg Hamann	197
W. Fenske:	Günter R. Schmidt, Christentumsdidaktik	200
A. Wenz:	Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie	253
A. Wenz:	Traugott Koch, Johann Habermanns „Betbüchlein“ im Zusammenhang seiner Theologie	256
A. Wenz:	Traugott Koch, Die Entstehung der lutherischen Frömmigkeit	259
A. Wenz:	Hans-Joachim Eckstein, Du hast Worte des Lebens	260
A. Wenz:	Kenneth G. Appold, Orthodoxie als Konsensbildung	261
A. Wenz:	Bengt Hägglund, Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius	265

# Das Kreuz Christi ist die alleinige Unterweisung in dem Worte Gottes, die lauterste Theologie.

Martin Luther

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- C. Horwitz: Der fremde Gott – der entgleiste Mensch  
R. Quirk: Die Rechtfertigung und das Predigen

### Rezensionen:

- J. Junker: Joachim Willems, Lutheraner und lutherische Gemeinden  
in Rußland  
J. Junker: Peter Hauptmann, Rußlands Altgläubige  
A. Wenz: Jörg Lauster, Prinzip und Methode  
A. Eisen: Siegfried Meier, Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder

u.a.m.

## Änderungen vorbehalten!

---

**Jetzt auch im Internet: [www.lutherischebeitraege.de](http://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, E-Mail: [johannes.junker@freenet.de](mailto:johannes.junker@freenet.de)

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen

Fax: (0 58 02) 98 79 00, E-Mail: [Eisen.Andreas@t-online.de](mailto: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, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz

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

IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

10. Jahrgang 2005 – ISSN 0949-880X





