

N12<524178407 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei  
Schaffhauser  
Biberach, Krummer Weg





theo

11.12  
2006, 2007  
D.T

# Lutherische Beiträge

Nr. 1/2006

ISSN 0949-880X

11. Jahrgang

## Aufsätze:

|             |  |    |
|-------------|--|----|
| C. Horwitz: | Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch  | 3  |
| R. Quirk:   | Rechtfertigung und Predigt   | 20 |
| A. Wenz:    | Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik | 33 |



21109

ZA 9317

21109

## Inhalt

### Aufsätze:

|             |  |    |
|-------------|--|----|
| C. Horwitz: | Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch  | 3  |
| R. Quirk:   | Rechtfertigung und Predigt   | 20 |
| A. Wenz:    | Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik | 33 |

### Rezensionen:

|              |  |    |
|--------------|--|----|
| R. Slenczka: | Sander Augustinus, Ordinatio Apostolica                          | 56 |
| J. Junker:   | Peter Hauptmann, Rußlands Altgläubige                            | 59 |
| J. Junker:   | Joachim Willems, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Rußland | 61 |
| A. Eisen:    | Siegfried Meier, Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder       | 64 |

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

|                                    |   |
|------------------------------------|---|
| Propst i.R.<br>Christoph Horwitz   | Am Schlatthorn 57<br>21435 Stelle                       |
| Rev.<br>Reginald C. Quirk          | 35 Thornton Way, Girton,<br>Cambridge, CB3 ONL, England |
| Professor<br>Dr. Reinhard Slenczka | Spardorfer Str.47<br>91054 Erlangen                     |



### **Zum Titelbild**

*Die bekannten apokalyptischen Reiter von Albrecht Dürer, einem Holzschnitt aus der 15-blättrigen Apokalypse (Nürnberg 1498), wurden auch zum Vorbild für Lucas Cranach d.Ä. (Wittenberg 1522), dessen 21 Blätter allerdings antipäpstliche Tendenz zeigen. Als biblisches Vorbild dient Kapitel 6 der Offenbarung des Johannes, das, wenn auch unter eschatologischen Vorzeichen, mit dem Thema „Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch“ dieses Heftes gesehen werden kann. Als Quelle diente uns: Hans Volz, Martin Luthers deutsche Bibel, Evangelische Haupt- und Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg 1981.*

J.J.

Christoph Horwitz :

## Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch

Viele Aussagen der Bibel sind für uns so anstößig, daß wir sie am liebsten aus ihr streichen möchten: Warum tritt Gott als Kriegsmann auf, der seinem Volk in die Schlacht voranzieht (2. Samuel 5,23f)? Schauerlich ist es zu lesen, daß Gott anordnet, den Bann an Städten zu vollziehen, das heißt, sie mit der ganzen Einwohnerschaft zu vernichten (5. Mose 2,34). Läuft es uns nicht kalt den Rücken hinunter, wenn ganze Geschlechter ausgerottet werden, weil der Stammvater als König über Israel von Gott abgefallen war (1. Könige 14,7ff)? Können wir es rechtfertigen, wenn Elia in der Vollmacht Gottes auf den Abgesandten des Königs Ahasja Feuer vom Himmel regnen läßt und so hundert seiner ihn begleitenden Soldaten elend umkommen (2. Könige 1,1ff)? Wie sollen wir es begreifen, daß tragende Personen der Heilsgeschichte Gottes mit seinen Menschen in Mord, Lüge und Ehebruch verwickelt sind (siehe u.a. Jakob, Mose, David)? Unverständlich scheint es uns zu sein, wenn Gott Ehebruch, Sabbatschändung und Ungehorsam eines Sohnes gegenüber seinen Eltern mit dem Tode bestrafen läßt; Vergehen, die wir gar nicht oder sehr viel milder ahnden würden (3. Mose 20,10; 4. Mose 15,32ff; 5. Mose 21,18ff). Unser Urteil: Ist Gott als Richter nicht viel zu streng und stößt die Menschen vor den Kopf, anstatt sie für sich zu gewinnen? Verliert Gott für uns durch solche Begebenheiten nicht sein Gesicht?

Aber auch, was uns an Entgleisungen seitens des Menschen berichtet wird, erschüttert uns nachhaltig. Die Geschichte von Lots Töchtern etwa, die ihren Vater trunken machen, um von ihm schwanger zu werden, ist geradezu widerlich (1. Mose 19,30ff). Wie sollen wir Rede und Antwort stehen angesichts des Blutbades, das die Juden unter den Untertanen des Volkes des Königs Ahasveros anrichten (Esther 8+9)?

Warum stellt die Bibel diese und viele weitere Ereignisse, die uns in erhebliche Erklärungsnot bringen, dar? Ist das notwendig? Schafft sie nicht dadurch nicht zu verantwortende und kaum zu entkräftende Angriffsflächen für Freund und Feind? Gewiß können wir nicht alle in diesem Zusammenhang aufbrechenden Fragen lösen, aber wir möchten wesentliche Gesichtspunkte herausarbeiten, die uns ins Nachdenken treiben und wichtige Anstöße zum Verständnis dieser uns bedrängenden Schriftaussagen vermitteln.

### Eine schwerwiegende Entscheidung im Paradies (1. Mose 3,1ff)

Der Mensch leidet im Garten Eden keinerlei Mangel. Das Urteil über Gottes Schöpfung ist eindeutig: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (1. Mose 1,31). Durch die Schlange, den Teufel, angestiftet und mit dem Samen des Mißtrauens vergiftet, legt der Mensch seinem Schöpfer eine Kriegserklärung auf den Tisch: Ich will sein wie Gott! Genau diese Kampfansage verbirgt sich hinter dem äußerlich fast harmlos erscheinenden

den Vorgang, daß Adam und Eva von der Frucht des Baumes essen, die ihnen zu essen von Gott verboten war. Welche Verantwortung hat der Mensch damit auf sich genommen? Schon Gottes unmittelbare Ansagen zu dem Vorgang lassen das Schwergewicht der eintretenden Folgen erkennen. Der Mensch, nunmehr dem Tode verfallen, muß sich der Mühsal und Vergänglichkeit seiner Arbeit stellen, die Frau wird unter Schmerzen Kinder zur Welt bringen und in Unterordnung im Blick auf ihren Mann leben müssen. Die Austreibung aus dem Paradies ist der vorläufige Höhepunkt im Ablauf des Geschehens. Welche umfassenden Folgen sich darüber hinaus einstellen, wird klar, nämlich daß der Mensch für sein weiteres Leben unfähig geworden ist, sich nach Gottes Willen auszurichten und so unter Gottes unaufhebbares Strafurteil gefallen ist. Im Spiegel der später für Israel formulierten Zehn Gebote wird das ganze Unheil deutlich, in das sich die Menschen seit ihrem Aufruhr gegen Gott verstrickt haben. Bis heute verkündigt uns der Beschluß zu den Zehn Geboten, in Luthers Kleinem Katechismus festgehalten, die völlig verfahrenere Lage: „Gott drohet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten, darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn...“ Die Bibel sagt dazu in aller Klarheit: Außer Noah und seiner Familie hat Gott das Menschengeschlecht um seiner Bosheit willen vom Erdboden vertilgt (1. Mose 6-8). Nach diesem umfassenden Strafgericht der Sintflut fällt Gott das erschreckende Urteil: „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ (1. Mose 8,21). Im 14. Psalm heißt es zu diesem Thema: „Der Herr schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage. Aber sie sind alle abgewichen und allesamt verdorben; da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer“. Diese Aussage ist auch von dem Apostel Paulus im Römerbrief aufgenommen, um die Verdorbenheit aller Menschen vor Gott herauszustellen (Römer 3,9ff). Wir werden uns sehr heftig gegen derartig radikale Sätze wehren. Daher werden wir nicht bereit sein, eine Verantwortung für alles Tun zu übernehmen, das aus solchem verkommenen Wesen hervorzunehmen muß. Wir werden vielmehr zahlreiche Ausreden und Kraft einsetzen, um Schuldzuweisungen energisch zurückzuweisen. Dazu haben wir jedoch nur dann das Recht, wenn wir den Nachweis zu führen vermögen, daß von uns der Wille Gottes immer beachtet worden ist, daß uns seine Gebote stets ohne Abstrich verbindlich waren und sind.

An diesem Punkt stellt sich für uns die unausweichliche Frage: Ist für das Miteinander von Gott und Mensch unter den gegebenen Umständen der endgültige Schlußstrich gezogen?

### **Gott plant dennoch Hilfe!**

Rettung vor Gottes Zorn scheint in keiner Weise möglich zu sein. Nach unseren Maßstäben können die aufgetürmten Hindernisse nicht aus dem Weg geräumt werden. Wie soll Gott sein einmal ausgesprochenes Wort „Gott drohet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten...“ aus der Welt schaffen? – darauf ist er doch festgelegt. Die Straffälligkeit der Menschen ist so klar ausgesagt, daß

daran kein Zweifel aufkommen kann. Somit gibt es für Rettung keinen Raum. Die Absicht zu helfen, steht in einer unauflöselichen Spannung zum – zugespitzt ausgedrückt – bereits verhängten Gerichtsurteil.

Völlig unvereinbar mit dieser Lage ist Gottes Ausspruch noch vor der vollzogenen Austreibung aus dem Garten Eden: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen“ (1. Mose 3,15). Es kann nicht übersehen werden, es wird hier festgehalten, entgegen allem Augenschein zum gegebenen Zeitpunkt, das Böse, der Aufruhr gegen Gott und alle sich daraus ergebenden verderblichen Früchte werden nicht das letzte Wort behalten. Über das „Wie“, wie das geschehen kann, wird nichts gesagt. Ein begehbarer Ausweg aus der Sackgasse, in die das Verhältnis Gott – Mensch geraten ist, wird nicht erkennbar.

Es kann aber nicht ausgeblendet werden, daß Gott im weiteren Verlauf der Geschichte mit seinen Menschen immer neue und sich entfaltende Lichtzeichen in Gestalt immer konkreterer Verheißungen an den Weg gestellt hat, Signale, die die Rettung der Menschen von ihrer Schuld vor ihm in Aussicht stellen. Unser Verstand kann nur zu dem Ergebnis kommen, diese sich andeutenden Wege vor dem bereits feststehenden Gerichtsurteil Gottes entfliehen zu können, werden unerfüllte Wunschträume bleiben müssen.

### **Erste Voraussetzung für Hilfe: Schulderkenntnis**

Wenn überhaupt an Hilfe aus der bestehenden mißlichen Lage gedacht werden kann, führt der Weg zunächst über aufrichtige Schulderkenntnis des Menschen. Er muß begreifen, daß er persönlich Schuld vor Gott auf sich geladen hat. Das wird ein sehr schmerzlicher Vorgang im Spiegel der Zehn Gebote sein. Damit aber sind wir zu einer grundlegenden Einsicht geführt: Es ist nicht damit getan, daß Gott kraft seiner Allmacht den Menschen alle Folgen ihrer Gebotsübertretungen vom Halse schafft. Kurzschlüssig wird gerade das gerne gefordert. Würde Gott auf dieses Begehren eingehen, wie sollten wir dann überhaupt auf den Gedanken kommen, daß wir Hilfe brauchen, um von seinem Gericht frei zu kommen? Von daher ist es nur zu einleuchtend, daß die Bibel von den menschlichen Entgleisungen schonungslos berichten muß. Wie sollten wir sonst dahin kommen, das vernichtende Urteil über den von Gott abgefallenen Menschen als zutreffend anzuerkennen? Nur wer diesen unentbehrlichen Schritt getan hat, kann dahin gelangen, das Wort vom Kreuz als den alles entscheidenden Mittelpunkt der biblischen Botschaft zu erfassen.

### **Die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes steht auf dem Spiel**

Was wäre das Ergebnis, wenn Gott durch seinen allmächtigen Zuspruch die Schuld der Menschen durch Gebotsübertretungen aufgehäuft, als erledigt beiseite schieben würde? Was wäre die Folge, wenn alle für uns nachteiligen Berichte aus der Bibel entfernt würden und über all unser gründliches Versagen

der Mantel der Liebe, die Vergebung gedeckt würde, ohne daß zwischen Gott und Mensch reiner Tisch gemacht worden wäre? Gott käme – es muß einmal so herausfordernd gesagt werden – in nicht geringe Verlegenheit im Blick auf sein Wort. Welches Wort hätte dann Gültigkeit? Welches wäre aufgehoben? Es kann nicht gleichzeitig gelten: Gott drohet zu strafen alle... und: Ich vergebe euch eure Schuld, ohne daß die Schuld eingesehen und gesühnt worden ist. Wenn Gott tatsächlich so widersprüchlich reden und handeln würde, könnte seine Rede von niemandem mehr ernst genommen werden. Wir werden schnell erkennen, daß wir so einen äußerst empfindlichen Punkt berührt haben. Unser Vertrauen zu Gott ist auf die unbedingte Zuverlässigkeit seines Wortes gegründet. Ein Einbruch an dieser Stelle hätte für uns katastrophale Folgen: Gott hätte dann ein für alle Mal sein Gesicht für uns verloren. So bedrückend es auch für uns sein mag, es wäre uns in keiner Weise damit geholfen, wenn Gott plötzlich seine einmal getroffene Entscheidung, Gebotsübertretung zu strafen, zurücknehmen würde, wenn nicht die Erfüllung dieses einmal ergangenen Votums, in welcher Form auch immer, beibehalten würde. Seine Gebote und die durch ihre Mißachtung sich einstellenden Folgen können nicht aufgehoben werden, ohne daß unser Glaube, unser Vertrauen zu Gott unwiderbringlich zerstört würde.

### Gottes Gericht

Wenn wir uns die Nachrichten über Gottes Gericht an seinen Menschen ansehen, werden wir die Frage kaum unterdrücken können: Ist Gott als Richter nicht viel zu streng? Wenn Gott durch die Sintflut die damals auf der Erde lebenden Menschen außer Noah und seine Familie ausrottete, ist das nicht über das Ziel hinausgeschossen? Wer weiter die Gerichtsberichte des Propheten Jesaja (Kapitel 13ff) und des Amos (Kapitel 1ff) liest, wird sich fragen, ob er diesem Gott nicht lieber aus dem Weg gehen sollte. Wenn uns Matthäus (25,46a) und Johannes (Offenbarung 20,11ff) vor Augen stellen, daß Gott am Ende der Tage unserer Erde Menschen in die ewige Verdammnis schicken wird, dann werden wir mit solchen Botschaften unsere erheblichen Schwierigkeiten haben. Rechtfertigen die erhobenen Anklagen derartig durchgreifende Maßnahmen?

Diese Medaille hat eine zweite sehr zu beachtende Seite. Es sind uns eine ganze Reihe von Beispielen bekannt, die erkennen lassen, daß Gott seinen Strafen zuvor Bußrufe an die Betroffenen hat ergehen lassen, so daß sie durchaus die Chance zu rechtzeitiger Umkehr hatten. Ein besonders eindringlicher Vorgang ist uns mit der Mission des Propheten Jona nach Ninive vor Augen gestellt. Jona hat der Stadt Ninive den bereits feststehenden Gerichtstermin wegen ihres lasterhaften Wandels mitzuteilen. Das völlig Unerwartete tritt ein: Durch die Bußpredigt Jonas ergriffen, wenden sich die Niniviten zur Umkehr, und Gott nimmt sein vorgesehene Gericht zurück. Auch von Pharao wird gemeldet, daß er die Allmacht Gottes erlebt und zwischenzeitlich Schritte auf den

Gott Israels zu macht, so daß sein späterer Untergang im Roten Meer nicht von daher angefochten werden kann, er habe nicht wissen können, daß dauernder Widerstand gegen Gott ihn schließlich das Leben kosten würde. Weiteres dazu kann u.a. an folgenden Stellen nachgelesen werden: Berichte über die zehn Plagen 2. Mose 7-11. Besonders aufmerksam ist auf 2. Mose 9,13ff und 10,7ff zu machen. Im Buch Josua wird uns aus dem Gespräch von Rahab und den Kundschaftern vermeldet, daß die großen Taten des Gottes Israels in den Ländern der Umgebung bekannt geworden sind und Respekt und Schrecken vor Israels Herrn ausgelöst haben (Josua 2,9ff). Auch die Kanaaniter wußten demnach, daß der Anspruch Gottes; der einzig Lebendige und Herr der ganzen Erde zu sein, nicht auf leeren Worten fußte. Ein weiteres äußerst eindrucksvolles Beispiel liefert das Buch Esther (Kapitel 8 und 9). Das so oft beanstandete Blutbad, das die Juden im Volk des Königs Ahasveros angerichtet haben, kommt erst zustande, nachdem im ganzen Land bekannt gemacht worden ist, daß den Juden das Recht zur Verteidigung in der anstehenden Auseinandersetzung durch den König eingeräumt worden ist. Es mußte also jeder wissen, worauf er sich einließ, wenn er sich an der erhofften Ausrottung der Juden beteiligte. 1.Chronik 14,17 ist eine weitere Stelle, die zu diesem Thema Hinweise gibt.

Gott hat nicht nur vor eintreffendem Gericht die Betroffenen rechtzeitig gewarnt, so daß sie die Möglichkeit zur Umkehr hatten, bevor es zu spät war. Bei unseren kritischen Anfragen, ob Gottes Gericht nicht in vielen Fällen als viel zu hart angesehen werden muß, ist ein wichtiger Grundsatz Gottes im Umgang mit seinen Menschen in Erinnerung zu rufen: „Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der Herr aber sieht das Herz an“ (1. Samuel 16,7). Wenn Gott sein Gericht ausübt, können wir wohl davon ausgehen, daß alles Für und Wider sorgfältig erwogen worden ist und keine leichtfertige und unbedachte Fehlentscheidung getroffen wurde.

Abschließend zu diesem Abschnitt sei darauf verwiesen, daß Paulus durch seine Ausführungen im Römerbrief 9,14ff die äußerst nachdenkswerte Frage aufwirft: Können wir Gott Vorschriften darüber machen, wie er mit der Sünde und dem Sünder umgeht?

## **Gottes Heiligkeit**

Wollen wir dem Gericht Gottes nicht weitgehend verständnislos gegenüberstehen, müssen wir unser Augenmerk auf seine Heiligkeit richten. Wenn wir von dem heiligen Gott sprechen, kommen besonders folgende Gesichtspunkte für uns ins Blickfeld: Gott ist sündlos und unantastbar. Der schuldig gewordene Mensch kann ihm nicht offen begegnen. Als Adam sich gegen Gottes Gebot aufgelehnt hatte, versuchte er der Gegenüberstellung mit ihm aus dem Wege zu gehen. Die Bäume des Gartens Eden sollten ihm Schutz vor Gottes bohrendem und überführendem Blick gewähren. Das zeichnet auch die weiteren Begegnungen Gott – Mensch aus. Es stellen sich Furcht und Schrecken ein, wenn der Herr Himmels und der Erde naht. Schon mit den Engeln, seinen Bo-

ten, ist Gleiches zu beobachten. Daß es die Schuld vor Gott ist, die weggeräumt werden muß, sollen Gott und Mensch unbefangen aufeinander treffen können, wird deutlich, als der Prophet Jesaja von Gott ins Prophetenamt berufen wird. Möglich ist das erst, nachdem Jesaja mit glühender Kohle durch Reinigung seiner Lippen entschuldet ist. Er spricht es selbst mit unmißverständlichen Worten aus: „Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk unreiner Lippen...“ (Jesaja 6,5).

Damit ist deutlich: Zwischen Gott und dem Sünder, dem Übertreter seiner Gebote, ist ein undurchdringlich erscheinender Graben aufgebrochen. Noch so einleuchtend erscheinende Rechtfertigungsversuche können da nicht helfen oder gar heilen.

Welche Rolle die Heiligkeit Gottes im Verhältnis zu seinem Volk gespielt hat, sei mit einigen Beispielen belegt. Ein ständig wiederkehrender Vorwurf an die Adresse Israels lautet: Ihr habt meinen Namen unter den Heiden entheiligt, unter den Völkern in Schande gebracht – siehe u.a. 3. Mose 26,18ff; Hesekiel 36,20ff. Dabei steht die Übertretung des ersten Gebotes im Vordergrund: Israel läuft Götzen nach und läßt seinen Herrn vor aller Welt als den dastehen, der beansprucht, der einzige Gott überhaupt zu sein, in Wahrheit aber von den Götzen der Nachbarn Israels keinesfalls zu unterscheiden ist. Wie tief dieses Verhalten seinem Gott ins Herz getroffen hat, machen besonders eindringlich die assyrische und die babylonische Gefangenschaft als Antwort auf dieses Verhalten deutlich (2. Könige 17,7ff; 24 und 25).

Die Heiligkeit Gottes, seine Unantastbarkeit, forderte auch im Alltag ihren harten Tribut. Da wird uns berichtet, daß Gott über Ehebrecher in seinem Volk das Todesurteil verhängt. Nicht besser ergeht es dem Israeliten, der am Sabbat beim Holz sammeln angetroffen wird. Für uns fast am unbegreiflichsten ist es, daß Gott für den Ungehorsam eines Sohnes gegenüber seinen Eltern die Steinigung verfügt. Das wird uns auch kaum einleuchten, selbst wenn die Anklagen von Vater und Mutter auf Prasser und Trunkenbold hinauslaufen. Ist die Meßlatte nicht unerträglich hoch angelegt? Für unser Empfinden sind solche Urteile unvertretbar. Aber vergessen wir nicht: Gott hat so entschieden! Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, daß Gott in seinem Volk und im Verhältnis zu ihm keinerlei Krankheitserreger zu dulden bereit ist, die die Gefahr wachsenden, um sich greifenden Abfalls in sich bergen. Wir sollten auch die andere Seite der Sache sehen: Wird nicht Gottes Liebe zu seinem Volk erkennbar, wenn er drohendem Verderben rechtzeitig und grundlegend Einhalt gebietet?

Um uns davor zu bewahren, die Heiligkeit unseres Gottes fehleinzuschätzen, sei noch auf folgendes Ereignis aufmerksam gemacht. Als David die Bundeslade, auf einem Wagen verladen, nach Jerusalem holen will, meldet das 1. Buch Samuel 6,6f: „Und als sie zur Tenne Nachons kamen, griff Usa zu und hielt die Lade Gottes fest, denn die Rinder glitten aus. Da entbrannte des Herrn Zorn über Usa, und Gott schlug ihn dort, weil er seine Hand nach der Lade ausgestreckt hatte, so daß er dort starb bei der Lade Gottes...“ Uns sträuben sich

die Haare! Wer aber Bestimmungen des Gesetzes etwa in 4. Mose 4,15.20 liest, erfährt, daß es genaue Vorschriften darüber gab, wer die Lade Gottes zu tragen und wie sie zu transportieren war. Verstoß gegen diese Anweisungen schützten auch dann nicht vor Strafe, selbst wenn dieses Fehlverhalten in guter Absicht geschehen war. Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, unserer Empörung oder höchstem Erstaunen Ausdruck zu verleihen, sondern wir müssen uns sagen lassen, auch die kleinste Mißachtung im Umgang mit der Heiligkeit Gottes zieht schwerwiegende Folgen nach sich. Wir sollten daher dringend beherrigen: Gottes Heiligkeit duldet keinerlei Annäherung und Gemeinschaft mit dem schuldig gewordenen Menschen. Die von Gott festgesetzten Umgangsformen sind aufs Peinlichste zu befolgen, sollen nicht schmerzliche Folgen eintreten. Werden wir mit unseren vielfach handfesten Übertretungen göttlicher Gebote ungeschoren davonkommen?

### **Ist Rettung überhaupt möglich?**

Die Ausweglosigkeit für alle, die Gottes Gebote übertreten, haben wir uns vor Augen gestellt. Da der Satz „Gott drohet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten, darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn...“ nach wie vor in Geltung ist und nicht außer Kraft gesetzt werden kann und kein Lebender von sich behaupten kann, Gottes Gebote zur verbindlichen Leitlinie für sein ganzes Leben ohne Abstrich gemacht zu haben, bleibt nur das Warten darauf, wann Gott seine angekündigte Strafe vollziehen wird. Die Bibel – vornehmlich das Neue Testament – läßt uns wissen: Es erwartet uns die ewige Verdammnis, ein Zustand, von Gott und jedem Funken Liebe getrennt. So aussichtslos stellt sich die Lage für jeden dar, der das Verhältnis Gott – Mensch nüchtern von den gegebenen Umständen her betrachtet. Es wäre völlig wirklichkeitsfremd, von Gott Zugeständnisse im Bereich seines uns bekannt gemachten Willens zu erwarten. Daher ist die Nachricht mehr als sensationell zu werten, daß Gott dennoch einen Ausweg aus dieser gekennzeichneten Sackgasse heraus gewiesen hat, ohne seine einmal festgesetzten Richtlinien in irgendeiner Form zu verletzen. Zusammengefaßt heißt seine Botschaft so: Sein Sohn Jesus Christus muß mit seinem unschuldigen Kreuzestod die Chance für Gottes Rettungsplan seiner Menschen eröffnen.

Sehr genau ist das „muß“ unter die Lupe zu nehmen. Der Gebetskampf Jesu in Gethsemane macht eindeutig klar: Jesus möchte den himmlischen Vater bewegen, den Kelch des Leidens an ihm vorübergehen zu lassen, aber er ist dann doch fest zu diesem Weg entschlossen: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Es kann demnach nicht die Rede davon sein, daß Jesus den Weg ans Kreuz unter Druck gegangen wäre. Und dennoch finden wir mehrfach den Hinweis der Evangelisten: Mußte nicht Christus solches leiden? Oder: Das alles geschieht, weil die Schrift erfüllt werden muß (siehe u.a. Lukas 24,26; Matthäus 26,54). In diesem Zusammenhang benutzt das Neue Testament einen Ausdruck, den wir mit „es ist unausweichlich“ wiederzugeben haben. Ist Jesus

also doch gezwungen worden, nach Jerusalem aufzubrechen, um auf Golgatha gekreuzigt zu werden? Das ist, wie wir sahen, zurückzuweisen, die Schrift zeigt uns vielmehr mit diesem harten Ausdruck „es ist unausweichlich“: Gott selbst schickt sich an, die ausstehende und durch den Menschen selbst nicht zu begleichende Rechnung seiner Schuld, durch ständiges Übertreten der göttlichen Gebote aufgehäuft, zu begleichen. Paulus hat das in prägnanter Kürze im zweiten Korintherbrief im fünften Kapitel dargelegt: „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.“ Gott hat demnach seinen erklärten Satz: „Gott drohet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten, darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn...“ in keinem Stück zurückgenommen, sondern er ist selbst unter sein Strafwort getreten.

Das ist keinesfalls ein leeres Wort. Diese Behauptung bedarf allerdings des Beweises, da sie unserem Verstand überhaupt nicht eingängig ist, sondern ihm vielmehr handfest widerspricht. Aber sie ist bereits im Alten Testament vorbereitet und wird auch im Neuen Testament einschlägig belegt.

Ein erstes kraftvolles Signal ist die von Gott geforderte, aber am Ende doch erlassene Opferung Isaaks durch Vater Abraham. Im Römerbrief im achten Kapitel lesen wir die glasklare Auswertung dieses Geschehens: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ Da gilt es, nachdrücklich zur Kenntnis zu nehmen: Abraham wurde es im letzten Augenblick erspart, Isaak auf dem Altar zu schlachten. Gott „mußte“ seinen Sohn hergeben, sollte eine Rettung für seine Menschen möglich werden. Dieses Opfer gewinnt dadurch noch an Durchschlagskraft, wenn wir einmal dem Gedanken Raum lassen, daß es Gott ein Kleines gewesen wäre, die verdorbene Menschheit zu vernichten – wie etwa in der Sintflut – und sich eine neue Menschheit, ihm gehorsam, zu schaffen. Was aber sagt dieser Satz: „Gott hat seinen Sohn für uns dahingegeben?“ Die mit seinem Kreuzestod verbundenen körperlichen und seelischen Qualen sind in unseren Evangelien hinreichend festgehalten. Damit ist aber keinesfalls die Gabe Gottes an uns genügend beschrieben. Wir können es den vorliegenden Nachrichten entnehmen, daß Jesus eine Schuld in den gegen ihn geführten Gerichtsverfahren nicht nachgewiesen werden konnte. Kaiphas verurteilte ihn wegen eines vermeintlichen Meineides, der keinesfalls bewiesen war. Pilatus beteuerte immer wieder seine Unschuld. Damit wird klar: Jesus ist nicht für sich gestorben, sondern wie die Bibel es beschreibt, für uns in den Tod gegangen. Dazu wird in der Schrift Entscheidendes ausgeführt. Der Prophet Jesaja zeichnet ein umfassendes Bild von dem Gottesknecht, den das Neue Testament, in Jesus Christus erschienen, auftreten sieht. Von ihm wird bei Jesaja im 53. Kapitel ausgesagt: Er trug unsere – nicht seine – Krankheit. Diese Mitteilung des Propheten erfährt noch eine ganz erhebliche Zuspitzung, wenn er hören läßt:

„...Er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten...“

Schon durch diese Hinweise wird erkennbar, wie das „für uns“ inhaltlich gefüllt wird. Wer in dem genannten Kapitel weiterliest, erhält die Kunde: „Aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn...“ Hier deutet sich die unerhörte Lösung an, die Gott für die Rettung seiner Menschen sich vorgenommen hatte: Bedingungsloses Einhalten seines einmal ergangenen Wortes um den Preis, daß er selbst die Schuld der Menschen tragen mußte, da sie selbst es nicht vermochten. Das Neue Testament läßt keinen Zweifel daran: Gott selbst übernimmt die Versöhnung, stillt den Zorn über die durch seine Menschen vernachlässigten Gebote. Das liest sich im 2. Korintherbrief so: „... Er hat den, (Jesus), der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.“ Wie umfassend dieses Rettungswerk tatsächlich ist, läßt uns Johannes in seinem ersten Brief im zweiten Kapitel wissen: „Und derselbe (Jesus Christus) ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt.“

Das Neue Testament läßt keinen Zweifel aufkommen, Jesus ist nicht nur in einzelnen Bereichen seines Erdenlebens in keiner Weise an Gottes Geboten schuldig geworden, sondern es legt nach vielen entsprechenden Beispielen schließlich zusammenfassend im Hebräerbrief im vierten Kapitel dar: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte mit leiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde.“ So hat er den Rücken frei, für unsere Schuld und ihre Folgen einzustehen.

Wir stehen ständig in der Gefahr, daß uns diese unüberbietbare Nachricht selbstverständlich, durch immer neue Verkündigung zur Gewohnheit geworden ist. Der Schritt Gottes, sich in Jesus Christus unter unsere Sünde und ihre Folgen zu stellen, für uns den Tod zunichte zu machen, ist so überwältigend, daß wir nicht genug Dankeslieder ihm gegenüber singen können. Gott geht in seinem Sohn Jesus Christus als Verbrecher von seinen Menschen verurteilt in den Tod, um seinen schuldig gewordenen Menschen ewiges Wohnrecht in seinem unvergänglichen Reich zu verschaffen – das geht über alles hinaus, was unser Verstand zu denken vermag.

Für unser Nachdenken über Gottes uns oft viel zu hartes Gericht, wie es uns die Bibel anhand zahlreicher Beispiele schildert, ergibt sich nunmehr eine wesentliche Folgerung: Nachdem Gott sich selbst unter die Strafe gestellt hat, die wir uns verdient haben und, solange wir leben, noch verdienen, haben wir jedes Recht verloren, uns über vermeintlich zu hartes Vorgehen Gottes gegen seine Menschen aufzuregen, ja, ihn der Grausamkeit anzuklagen. Gott sieht nicht, wie es häufig behauptet wird, unberührt im Himmel wohnend, zu, wie seine Menschen elend zugrunde gehen und verhängt darüber hinaus weit über das Ziel hinausschießende Strafmaßnahmen gegen sie, sondern er greift auf seine

Kosten ein. Wir haben demnach allen Anlaß, über diese mehr als großzügige Verhaltensweise unseres Gottes nachzudenken und keinerlei Anklagen wegen vermeintlicher zu harter Behandlung durch ihn ihm gegenüber Raum zu geben. Auf diesem Hintergrund wird es nötig sein, sich noch einige Gedanken zu machen, wie wir mit der Heiligkeit unseres Gottes umgehen sollten.

## Unser Umgang mit der Heiligkeit Gottes

Unser Umgang mit der Heiligkeit Gottes, unsere Ehrfurcht und unser Respekt vor ihm lassen durchweg sehr viel zu wünschen übrig. Es macht vielfach sogar den Anschein, als hätten wir es verlernt, angemessen mit unserem Gott umzugehen, als wüßten wir gar nichts von seiner Heiligkeit. Wir regen uns mächtig über unseren „unmöglichen“ Gott auf, wenn uns im 2. Buch Samuel über den Tod von Usa berichtet wird, weil er die vom Wagen gleitende Lade Gottes festzuhalten versuchte. Es ist für uns keine Rechtfertigung für dieses Verhalten Gottes, daß Usa bestehende Vorschriften über den Umgang mit der Bundeslade nicht beachtet hatte. Wie kann jemand bestraft werden, der es doch nur gut gemeint hatte, der doch die Lade vor dem Fall in den Schmutz der Straße verhindern wollte? Unser eigenes Denken und Urteilen in diesem Fall beherrscht uns so nachhaltig, daß wir gar nicht mehr darauf kommen, unser Verhalten Gott gegenüber auf diesem Hintergrund sehr kritisch unter die Lupe zu nehmen und nach Folgerungen für unser Leben mit Gott zu fragen. Dazu diese Überlegungen: Wie verhalten wir uns in gottesdienstlichen Räumen? Ist dort etwa, bevor der Gottesdienst beginnt, in jeder Weise angemessene Ehrfurcht vor dem gegenwärtigen heiligen Gott zu spüren? Oder gilt das Wort dort nicht: „...Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen...?“ Bedenken wir darüber hinaus, daß an dem Altar unserer Kirche das Heilige Abendmahl gefeiert wird. An diesem Altar geht unser Herr unter Brot und Wein die engste nur denkbare Gemeinschaft mit uns ein, wenn er uns dort seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken gibt. An dieser Stätte wird uns ewiges Leben ausgeteilt! Es ist wahrhaftig mehr als eine gute Gewohnheit, wenn wir uns in unserer Kirche, in unserem Gottesdienstraum, still und ehrfürchtig angesichts der zugesagten Gegenwart unseres Gottes verhalten. Das sollte die nachwachsende Generation durch die Älteren in der Gemeinde vorbildlich vorgelebt bekommen. Oder gilt uns die Heiligkeit Gottes heute weniger als den Leuten zur Zeit des Alten und Neuen Testaments und der nachfolgenden Kirchengeschichte? Gibt es überzeugende Gründe dafür, daß der Umgang mit dem heiligen Gott heute weniger sorgfältig erfolgen kann als zur Zeit des Volkes Israel im Verlauf seiner Geschichte, die für uns im Alten Testament festgehalten wurde?

Nicht nur in der Kirche, im gottesdienstlichen Raum haben wir unser Verhalten zu überprüfen und gegebenenfalls in Zucht zu nehmen; auch unser Alltag kann nicht so gestaltet werden, als hätten wir dort mit der Heiligkeit Gottes nichts zu schaffen, könnten sie außer Acht lassen. Jeder von uns wird Bereiche

in seinem Verhältnis zu Gott ausmachen, in denen er dessen Gebote zu verflachen versteht oder sie gar unter manchen Ausreden für unsere Zeit, für sich außer Kraft setzt. Genannt sei das dritte Gebot. Wie sieht es mit unserer Feiertagsgestaltung aus? Lesen wir dazu noch einmal 4. Mose 15,32ff. Und wie steht es mit dem vierten Gebot? Würde Gott heute milder urteilen, als wir es 5. Mose 21,18ff lesen? Im Blick auf die Ehe sind in unseren Tagen gewiß eindringliche Fragen zu stellen. Ob Gott die eheähnlichen Lebensgemeinschaften ohne standesamtliche und kirchliche Trauung so unbesehen gutheißen würde wie es unter uns geschieht? Ehescheidung ist ein weiteres Stichwort, das uns nach Gottes Willen und nach seiner Heiligkeit und ihren Ansprüchen fragen lassen müßte. Wir haben uns weitgehend einen äußerst großzügigen Umgang mit Gottes Geboten angewöhnt, der es vergessen zu haben scheint, daß Gottes Gericht scharf zuschlagen kann und wird, wenn wir seine Heiligkeit mißachten und nicht zur Umkehr kommen und uns unter seine Vergebung stellen. Umsonst sind uns die umfangreichen Berichte über Gottes Heiligkeit nicht in der Bibel überliefert worden. Das sind vielmehr Abschnitte, die uns zur Warnung geschrieben sind.

Auf ein Letztes soll an dieser Stelle noch verwiesen werden. Wir maßen uns immer wieder an, den angemessenen Umgang mit unserem Gott auf eine völlig verkehrte Grundlage zu stellen. Richtig ist, wenn Gott uns im Spiegel seiner Gebote zur Rede stellt und uns unsere Schuld vor ihm erkennen läßt, um uns dann durch die zugeeignete Vergebung um Christi willen zu trösten und ewiges Leben in seinem unvergänglichen Reich zu schenken. Ungeachtet seiner Heiligkeit, seiner Unantastbarkeit, nehmen wir uns ständig heraus, Gott auf die Anklagebank zu setzen, weil wir sein Handeln an uns als unmöglich bewerten. Wir scheuen nicht davor zurück, ihn zornig zu bestürmen: Warum hast du das zugelassen? Womit habe ich diesen Schicksalsschlag verdient? Daß wir in der Regel die beanstandeten Vorgänge selbst verschuldet und dementsprechend auch selbst zu verantworten haben, übersehen wir geflissentlich.

## **Gott als Richter**

Um Mißverständnisse möglichst auszuschalten, wollen wir uns noch einige Gesichtspunkte vergegenwärtigen, die erkennen lassen, warum Gott gegenüber Gebotsübertretung schonungslos seine Strafe ergehen läßt. Zunächst sei daran erinnert: Wir können immer wieder feststellen, daß Gott den Ruf zu Buße und Umkehr ergehen läßt, bevor er sein Gericht vollzieht. Achten wir einmal darauf, wie die Könige Israels und Israel insgesamt ständig zu hören bekommen: Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr unter dem Schutz meiner Vollmacht stehen, wenn ihr meine Wege verlaßt, werde ich mein Angesicht von euch abwenden und ihr werdet die Folgen zu spüren bekommen. Ein sehr wesentlicher Grund für Gottes Todfeindschaft gegenüber aller Sünde ist der: Sünde ist eine ansteckende Krankheit; diese Krankheit ist einem schnell sich ausbreitenden Krebsgeschwür gleichzustellen. Nur dann, wenn es restlos beseitigt wird, ist

wirkliche Heilung möglich. Daher ist es zu erklären, wenn der Diebstahl Achans, der uns Josua 7,1ff berichtet wird, nicht nur für ihn selbst, sondern auch für seine Angehörigen das Todesurteil bedeutet. Wer sich von der Beschaffenheit dieses „Krebsgeschwürs“ und seiner verhängnisvollen Früchte eine Anschauung machen will, lese dazu 2. Könige 23,1ff. König Josia schickt sich an, Israel von seinen Abwegen in die Bahnen des Sinaibundes zurückzuholen. Es ist kaum zu glauben, wie sich die Folgen des Abfalls des Volkes von seinem Gott durch die Zeiten hindurch in alle Lebensbereiche eingefressen haben. Besonders schlimm ist es zur Kenntnis zu nehmen, wie der Götzendienst selbst vor dem Tempel in Jerusalem nicht Halt gemacht hat. Aber auch das übrige Land war von Spuren des Abfalls, des Götzendienstes, durchtränkt. Trotz des umfangreichen Reinigungswerkes durch König Josia ist der Abfall von Gott nach seinem Tode schnellstens wieder aufgewachsen, ein Zeichen für seine bereits tiefe Verwurzelung im Volk Gottes. Möglich war das vor allem deswegen, weil nicht bei den ersten Anfängen des Verlassens des Weges Gottes durch sein Volk weiteren Einbrüchen entschieden ein Riegel vorgeschoben wurde. Erinnerung sei daran, daß Israel Gottes Befehl, die Kanaaniter aus dem Lande zu vertreiben (siehe 4. Mose 33,50ff), nur teilweise nachgekommen ist und dadurch von vornherein die Ansteckungsgefahr durch den Götzendienst der Nachbarn des Volkes gegeben war, (siehe Richter 2; 3,1-6). Ein weiteres sehr nachdenklich machendes Beispiel ist mit König Jerobeam I gegeben. Er stellte in Bethel und Dan Stierbilder zur göttlichen Verehrung auf, um das Volk nach der Reichsteilung daran zu hindern, zu den großen Festen nach Jerusalem zu den Gottesdiensten zu pilgern. Er befürchtete, daß dann die Spannung Nord-Südreich abgebaut würde und er sein Königreich verlieren könnte. Es wurde nichts getan, um diesem aufkeimenden Gottesdienst zu wehren, auch sein Eingriff in den von Gott selbst geordneten Festkalender wurde hingenommen. Die Frucht dieses wegweisenden Tuns im Blick auf das Verhältnis Gott – Israel findet ihren Ausdruck darin, daß bei den meisten Königen Israels, die als solche beurteilt wurden, deren Handeln Gott mißfiel, durch den Zusatz gekennzeichnet werden: Er tat, was dem Herrn übel gefiel, so, wie Jerobeam, der Sohn Nebats, der Israel sündigen machte (siehe u.a. 1. Könige 12,1ff). Deutlicher kann nicht aufgezeigt werden, daß Sünde, die nicht mit allen Wurzeln ausgerottet wird, immer neue Triebe hervorbringt und sich von Geschlecht zu Geschlecht ausbreitet. Wer seinen Gott als Richter kritisieren will, sollte diese Vorgänge sorgfältig zur Kenntnis nehmen.

An dieser Stelle wäre auch an die mindestens auf den ersten Blick aufreizende Aussage zu denken „Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied...“ Es geht nicht darum, daß Gott Enkel oder Urenkel für Verfehlungen ihrer Vorfahren zur Verantwortung ziehen will, sondern er weist vielmehr warnend darauf hin, daß Sünden, Gebotsübertretungen Tatsachen schaffen, die sich auf weitere Generationen verhängnisvoll auswirken, oh-

ne daß sie als Urheber an den auslösenden Vorgängen beteiligt waren (siehe u.a. Erbschäden bei Alkoholikern; Nachwirkungen der Atombombenabwürfe über Hiroshima und Nagasaki durch Körperschäden bei Neugeborenen noch Jahrzehnte nach dem Ereignis...; siehe dazu 2. Mose 20,5; Hesekiel 18,1ff). An diesen Beispielen mag uns deutlich werden, daß Gott schon um seiner Liebe zu seinen Menschen willen Vorgänge, die sein Gericht heraufbeschwören, gar nicht erst zur Entfaltung kommen lassen möchte. Wenn wir auf seine Warnungen überhaupt nicht oder zu wenig achten, können wir sein strafendes Handeln nicht verurteilen und ihm die Verantwortung dafür zuschieben.

Wäre noch die Frage zu stellen, ob wir einen einzigen Fall nachweisen können, in dem jemand ohne klare Gebotsübertretung dem richtenden Gott zum Opfer gefallen wäre. Es gibt Beispiele, die uns genau das zunächst vermuten lassen. 2. Könige 1,9ff wird gemeldet, daß König Ahasja einen Hauptmann und fünfzig Soldaten zu Elia schickt, um Gottes Wort hinsichtlich seiner Krankheit zu erkunden. Der Hauptmann rückt ab und befiehlt Elia, unverzüglich zum König zu kommen, um ihm Auskunft zu erteilen. Darauf läßt Elia, der Mann Gottes, Feuer vom Himmel fallen, das den Hauptmann und seine Leute frißt. Einer zweiten Truppe und ihrem Hauptmann ergeht es nicht anders.

Wie kann Gott so handeln? Verfahren Hauptleute und Mannschaften nicht völlig richtig nach dem Grundsatz: Befehl ist Befehl? Ist es zudem nicht ein Befehl des Königs des Gottesvolkes? Beachten wir das Verhalten des dritten Hauptmanns und seiner Mannschaft. Dieser Offizier tritt Elia, dem Mann Gottes, nicht mit einem barschen Befehl gegenüber, sondern es wird an entsprechender Stelle mitgeteilt: „Als der (der Hauptmann der dritten Gesandtschaft) zu ihm (Elia) hinaufkam, beugte er seine Knie vor Elia und flehte ihn an und sprach zu ihm: Du Mann Gottes, laß mein Leben und das Leben deiner Knechte, dieser fünfzig vor dir etwas gelten!“ So wurde sein und seiner Soldaten Leben gerettet und Elia begab sich vom Engel Gottes veranlaßt zum König, mit ihm zu reden, was durchaus mit Lebensgefahr für ihn verbunden war. Aber er wähnte sich im Schutz Gottes!

Konnten die ersten beiden Hauptleute nicht entsprechend handeln? Hat nicht einer ihrer Untergebenen den Mut aufgebracht, dem ungehörigen Befehl an Elia, den Mann Gottes, zu widersprechen? Zeigt nicht der geschilderte Verlauf, daß Gott diejenigen schützt, die ihm vertrauen, selbst wenn sie einen königlichen Befehl nicht unter allen Umständen buchstabengetreu ausführen?

Auch die äußerst anstößige Nachricht, die uns 2. Könige 2,23ff überliefert ist, sollten wir vor dem abschließenden Urteil genau ansehen. Kinder verspotten Elisa und werden daraufhin von zwei aus dem Walde hervorbrechenden Bären zerrissen, und zwar zweiundvierzig an der Zahl. Ausdrücklich ist vermerkt: Elisa verfluchte die Knaben im Namen des Herrn. Wiederum wird es aus hervorbrecen: Wie kann Gott so etwas zulassen? Mußte er das nicht verhindern, wenn er sein Gesicht wahren wollte? Fragen wir uns als Erstes: Warum

wird uns diese Geschichte als Wort Gottes überliefert, wenn sie den Glauben nicht stärkt, sondern vielmehr abbaut?

Die Ausleger haben sich natürlich den Kopf darüber zerbrochen, wie dieser Abschnitt zu verstehen sei. Eine letzte Gewißheit gibt es dabei nicht. Wahrscheinlich und einleuchtend ist der Hinweis, daß diese Kinder aus Elternhäusern stammen, die ihnen die Verachtung des Gottes Israels und seiner Propheten nachdrücklich und einprägsam mit Erfolg vermittelt haben. Auch ist es nicht von der Hand zu weisen, daß die Oberen von Bethel diese Kinder als Instrumente benutzten, um Elisa wissen zu lassen, daß er für sie lieber gleich mit Elia in den Himmel gefahren wäre und sie mit seiner Gottesbotschaft in Ruhe lassen solle (siehe u.a. Dächsel's Bibelwerk Band 2, zur Stelle Seite 568). So steht am Anfang des Auftretens Elisais sogleich die auch im Galaterbrief des Paulus dargebotene Botschaft: „Irrt euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten“ (Galater 6,7). Ist diese Nachricht für die heutige Gemeinde Jesu verzichtbar? Haben wir uns nicht zu ausschließlich auf den „lieben“ Gott eingerichtet und vergessen, daß er Sünde nicht ertragen und dulden kann?

Dem gegenüber ist ebenso klar zu bezeugen: Gott hat durch unsere Sünde hindurch die Rettung und Erlösung seiner Menschen vom selbstverschuldeten Tod als Folge ihrer immer wieder aufbrechenden Mißachtung seines Willens geschaffen. Möglich wurde das dadurch, daß Gott sein Gericht über die straffällig gewordenen Menschen auf seine eigenen Schultern nahm. Das verwirklichte er dadurch, daß er sich von seinen Geschöpfen als Gotteslästerer verurteilt, als Verbrecher vor aller Öffentlichkeit dastehend, umbringen ließ. Nur, wenn wir diesen grauenhaften Befund ohne Abstrich vor Augen haben, können wir die Gerichtsbotschaft und das von Gott ausgeübte Gericht verstehen!

## **Einsichten aus dem Neuen Testament**

Gottes Rettungsplan für seine Menschen wird im Alten Testament verheißen und vorbereitet. Das Neue Testament berichtet uns seine tatsächliche Ausführung.

Wir versuchen, zusammengefaßt die Leitlinien dieser Botschaft herauszustellen. Die Bergpredigt Jesu (Matthäus 5-7) stellt uns nachhaltig vor Augen, wie wenig wir, so, wie wir sind, den Anforderungen entsprechen, in Jesu Reich zu leben. Wir versuchen, den Stachel dieses Programms für unser Gewissen zu entschärfen, indem wir erklären, die von der Bergpredigt gesetzte Ordnung sei auf unserer Erde mit ihren Gegebenheiten nicht zu leben. Diese Ordnung solle uns nur zeigen, wie es einmal im Reich Gottes im Miteinander zwischen den dortigen Einwohnern zugehen werde. Jesus macht uns diesen Einwand schwer, wenn nicht unmöglich, wenn er diese Predigt mit den Worten schließt: „...Darum, wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf den Felsen baute. Da nun ein Platzregen fiel und die Wasser kamen und wehten die Winde und stießen an das Haus, fiel es doch nicht; denn es war auf den Felsen gegründet. Und wer diese meine Rede hört und tut sie nicht, der ist einem törichtem Mann gleich, der sein Haus auf den Sand baute.“

Da nun ein Platzregen fiel und kamen die Wasser und wehten die Winde und stießen an das Haus, da fiel es und tat einen großen Fall.“

So stellt das Neue Testament zu Beginn des Wirkens Jesu noch einmal die Lage des Menschen, der mit Gott lebt und der ohne ihn sein Dasein gestalten will, dar. Der Mensch ohne Rettung durch Gott, im ständigen Aufbegehren gegen Gottes Willen lebend, ist dem Tod verfallen. So haben wir es in vielen Aussagen dem Alten Testament entnommen, so hat sich die Kriegserklärung, Gott gegenüber im Paradies abgegeben, ausgewirkt.

Nachdem das geklärt ist, sehen es die Evangelisten als ihre Hauptaufgabe an, Gottes Versöhnung mit seinen Geschöpfen durch seinen Sohn Jesus Christus ausführlich zu entfalten. Das ganze Ausmaß des Leidens, das Jesus durch seinen qualvollen Tod am Kreuz mit allen vorangegangenen körperlichen und seelischen Drangsalen durchstehen mußte, zeigt uns das furchtbare und zerstörende, alles vergiftende Wesen der Sünde auf. Hier ballt sich die Summe aller Folgen der durch Menschen begangenen Gebotsübertretungen zusammen, denen Gott bereits nach dem Sündenfall von Adam und Eva im Garten Eden schonungslosen Kampf angesagt hatte. Das Kreuzesgeschehen mit seinen guten Folgen für die gefallenen Menschen wirft nunmehr helles Licht auf die schon im Paradies angedeutete Rettung, nachdem das verhängnisvolle Unglück dort seinen Anfang genommen hatte: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen“ (1. Mose 3,15). Das Unerhörte ist geschehen, Jesus Christus, Gottes Sohn, hat sich unter Gottes Strafe für die Menschen gestellt. Das Gericht Gottes hat sich – ich drücke es bewußt so herausfordernd aus – an ihm, der ohne Sünde war, ausgelebt – um unseretwillen! Wie unendlich die Tiefe war, in die Jesus hinabsteigen mußte, macht sein Schrei am Kreuz überaus deutlich: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Die aus diesem Geschehen erwachsende Frucht ist in ihrem wunderbaren Ausmaß kaum zu fassen: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? ...Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus!“ Als Jesus von den Toten auferstand, ist es unwiderlegliches, nicht wieder zurückholbares Ereignis: Jesus hat die Schuld der Menschen tatsächlich getragen und so für uns den Weg durch den Tod hindurch in Gottes ewiges, unvergängliches Reich frei gemacht. Das ewige Leben des Sohnes Gottes konnte selbst die Sünde aller Menschen nicht für immer auslöschen. Wer wollte angesichts dieses Geschehens noch die Verwegenheit aufbringen, an Gottes Gerichten Kritik zu üben, ja, gar ihn anzuklagen, daß er ungerecht und grausam uns gegenüber sei? Um das ganze Ausmaß der Liebe Gottes zu uns Menschen, das in seinem so unbegreiflichen Erlösungshandeln zum Ausdruck kommt, zu erfassen, sollten wir dem unter die Haut gehenden Wort des Apostels Paulus im ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes und den ihm folgenden Sätzen sehr gründlich nachdenken: „Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die ver-

loren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft“ (1. Korinther 1,18).

Das Neue Testament – das gilt es an dieser Stelle zu betonen und nicht zu vernachlässigen – läßt darüber keine Unklarheit aufkommen: Wer sich die am Kreuz durch Jesus erworbene Versöhnung nicht schenken läßt, sich auf sie nicht einläßt, der steht nach wie vor unter der vollen Geltung des Satzes: „Gott drohet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten, darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn ...“. Das Neue Testament hebt es deutlich heraus: Der Mensch muß sich vor dem Richterstuhl Christi verantworten. Er wird danach gefragt, wie er das ihm von Gott geschenkte Leben mit Inhalt gefüllt hat. Dann wird ein Urteil gefällt. Bei Matthäus wird mitgeteilt: Die, die sich nicht durch Jesus haben mit Gott versöhnen lassen, werden in die ewige Pein gehen. Wer durch Jesus mit Gott versöhnt ist, empfängt Wohnrecht in Gottes ewigem Reich. Die Offenbarung des Johannes berichtet im zwanzigsten Kapitel ausführlich über dieses Gericht. Die entscheidende Meßlatte ist hier: Wer in das Buch des Lebens eingetragen ist oder wem diese Einschreibung nicht zuteil geworden ist. Dahinter verbirgt sich wiederum der Maßstab: Wer Jesus an der Seite hat als den, der seine Schuld verbüßt hat, hat Zugang zu Gottes Reich, wer ihn glaubte, beiseite lassen zu können, erfährt unaufhebbare Trennung von Gott und seiner Liebe. Das so umstrittene und umkämpfte Wort Jesu „Niemand kommt zum Vater (ins Reich Gottes) außer durch mich“ findet im Gericht am Ende unserer Zeit seine unwiderlegliche Erfüllung.

Im achtzigsten Psalm ist der Weg, den wir zurückzulegen versuchten, in einen einprägsamen Satz gegossen worden: „Herr, Gott Zebaoth, tröste uns wieder; laß leuchten dein Antlitz, so genesen wir“ (Psalm 80,20).

### **Welche Anregungen nehmen wir mit?**

Können wir aus den bisherigen Überlegungen wesentliche Bausteine für unsere Christusbefolgung gewinnen? Dazu sei Folgendes vermerkt. Gott hat dem Menschen von Anfang an klare Maßstäbe für das Verhältnis mit ihm und Leitlinien für sein Dasein mitgegeben. Im Garten Eden lautete die Kurzform: „Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Du darfst essen von allen Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben“ (1. Mose 2,16f). Somit war dem Menschen sein Weg mit oder ohne Gott in seinem Verlauf unmißverständlich vor Augen gestellt. Er wußte was auf ihn zukam, je nachdem, welche Richtung des Weges er einschlug. Diese Sicht wurde später für Israel und alle nachfolgenden Generationen in der Gestalt der Zehn Gebote nachdrücklich festgeschrieben.

Adam und Eva haben trotz aller ihnen widerfahrenen Fürsorge Gottes ihrem Schöpfer die kalte Schulter gezeigt und sich auf den Weg begeben: Wir wollen sein wie Gott, eine Entscheidung, die nach ihnen von ihren Nachkommen nicht rückgängig gemacht und ohne Abstriche ausgelebt wurde. Somit er-

gaben sich alle die Folgen, die uns vom „fremden“ Gott reden lassen. Gekennzeichnet ist diese Lage dadurch, daß sich die Menschen somit unter die Vergänglichkeit, unter den Tod und Gottes Strafergericht gestellt haben.

Die grauenhaften Entgleisungen seitens der Menschen, die uns in der Bibel berichtet werden, sind in der Mißachtung des Willens Gottes, ablesbar in der Übertretung der Zehn Gebote, begründet. Dem entsprechend kann für alle eintretenden Folgen Gott nicht angeklagt werden, denn der Mensch hat sein Tun zu verantworten und muß selbst für die Folgen eintreten.

Die trotz dieser verfahrenen Lage von Gott geplante Hilfe konnte nur dann Gestalt gewinnen, wenn der Mensch seiner Schuld Gott gegenüber sich überführt sah und sie einzugestehen bereit war. Dazu war und ist es bis heute notwendig, daß wir eine gesunde Einschätzung der Heiligkeit Gottes gewinnen.

Die Härte der Gerichtsstrafen, die Gott verhängt, wird immer wieder Schrecken und Entsetzen bei uns auslösen. Sie ergibt sich zwingend aus der Tatsache, daß Gott der Heilige, der Unantastbare, der Sündlose, keine Berührung mit der Sünde duldet und erträgt. Sie folgt weiter aus der Tatsache, daß Gottlosigkeit und Ungehorsam gegenüber dem Schöpfer eine hochgradig ansteckende Krankheit ist, die sich schnellstens ausbreitet und ausfert und daher mit allen Wurzeln ausgerottet werden muß, sobald sie entdeckt wird. Gottlosigkeit gefährdet, wo sie auftritt, die von Gott geplante Rettung der Menschen und kann daher keinerlei Zugeständnisse erwarten.

Es spitzt sich alles auf die Frage zu: Wie kann die Spannung gelöst werden: Einerseits hat Gott verbindlich gesagt „Gott drohet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten...“ andererseits hat er seine Bereitschaft erkennen lassen, seine Menschen vor seinem Gericht zu retten? Die Antwort ist umwerfend: Gott hält sein Gerichtswort aufrecht und befestigt dadurch die Grundlage unseres Vertrauens zu ihm, er nimmt das für die Menschen um ihrer Gebotsübertretungen willen fällige Strafgericht auf seine eigenen Schultern. Jesus Christus, Gottes Sohn, stellt sich, selbst schuldlos, unter das für uns fällige Gericht. Daher gilt jetzt: Jede Kritik an Gottes Gerichtsschlägen – und seien sie noch so hart – muß uns im Halse stecken bleiben, nachdem Gott den härtesten Gerichtsschlag gegen sich selbst geführt hat, um uns zu retten, um uns den Weg durch selbstverschuldeten Tod hindurch zum Leben in seinem ewigen Reich zu ebnet. Dabei darf nicht übersehen oder gar verschwiegen werden, daß diese Rettungstat Gottes für den gilt, der sich die durch Jesus erkämpfte Erlösung schenken läßt. Für den, der ihn aus seinem Leben ausschließt, bleibt es bestehen, daß er unter Gottes Zorn steht!

Wie schnell wird uns dieses mehr als großherzige Handeln unseres Gottes zur Selbstverständlichkeit, besonders dann, wenn wir das Evangelium von Jesus Christus von Kindheitstagen an vermittelt bekommen haben. Umso wichtiger ist es, daß wir uns Gottes Hilfe durch Jesus Christus immer neu vor Augen stellen lassen, damit unsere Herzen ständig zu neuem Dank gegen ihn entzündet werden.

Reginald C. Quirk:

## Rechtfertigung und Predigt\*

Zunächst ein wenig über meine Herkunft. Ein Lutheraner in Britannien ist wahrhaftig eine Seltenheit. Seit der Reformation hat die etablierte protestantische Kirche in England, um komplexer historischer Gründe willen, unabhängig vom europäischen Festland existiert. Sie hatte sich damals zu beschäftigen mit den Eheproblemen des Königs Heinrich VIII. Seit dem 18. Jahrhundert waren alle möglichen Konfessionen toleriert worden: Methodisten, Baptisten, Reformierte, Quäker und unlängst auch die Pfingstler haben sich in diesem Land niedergelassen. Die Lutherische Kirche jedoch hat nie wirklich viel Boden gewinnen können. Sie war in ihrer Erscheinung, oberflächlich gesehen, der Kirche von England zu ähnlich, um unmittelbar attraktiv zu sein, aber in Wirklichkeit auch wieder zu unterschiedlich, um für die Kirche von England eine echte Alternative als Kirche der Augustana darzustellen. So haben zwar verschiedene ins Land gekommene Bevölkerungsgruppen in ihren eigenen Sprachen lutherische Gemeinden gegründet, sind aber mit den folgenden Generationen wieder verschwunden, weil diese mehr und mehr bereit waren, Englisch zu sprechen und zu denken. Somit hat sich ein missionarisch ausgerichteter lutherischer Kirchenkörper, zu dem ich gehöre, eingelassen auf eine ziemlich unnormale und widersprüchliche Aufgabe. Unsere Kirche besteht gegenwärtig aus vierzehn Gemeinden, die über das ganze Land verteilt sind und darüber hinaus bis an die abgelegenen keltischen Ränder von Wales und Schottland. Wir haben auch ein bescheidenes Haus für Lutherische Studien, ein kleines Seminar, das wiederum von beachtlicher Größe ist, denkt man an die Kleinheit zur Kirche selbst. Dort ist es eine meiner Aufgaben, die Studenten, die sich für das Amt in unserer Kirche und in Partnerkirchen verschiedener Länder rüsten, in Homiletik zu unterrichten, in der Kunst zu predigen.

Für eine bestimmte Gruppe von Studenten müßte das Thema dieses Vortrages besonders interessant sein. In den vergangenen Jahren haben sich bei uns eine Reihe von Studenten mit jeweils gleichen Lebens- und Glaubenserfahrungen zum Studium für das Amt der Kirche zur Verfügung gestellt. Es handelt sich um Männer mit einem anderen kirchlichen Hintergrund als wir es bisher gewohnt waren, Studenten, die irgendwo an den Universitäten Theologie studierten und dort Luther entdeckten. Dort entwickelten sie eine Bewunderung für den Mann und besonders seine Theologie. Wie wir verstehen auch sie die Heilige Schrift nun als Gottes Weg der Offenbarung zu uns, sie schätzen den großen hermeneutischen Schlüssel, den er uns bietet durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, und sie lernen das Evangelium kennen in einer reineren Form, als sie es je kannten. Vom Entdecken Luthers zum Suchen nach

---

\* Vortrag auf der International Lutheran Conference for Eastern and Central Europe, gehalten in Wittenberg am 27.8.2004. Die Übersetzung aus dem Englischen verdanken wir Pastor Helmut Neddens aus Braunschweig.

der Lutherischen Theologie ist es dann nur ein kleiner Schritt. Es dauert nicht lange, und sie bemühen sich um die Frage, ob sie eine Berufung zum Diener des Wortes Gottes im Dienst der Lutherischen Kirche anstreben wollen. Irgend- ein Argwohn, daß hier äußere Motive eine Rolle spielen könnten, kann schnell ausgeschaltet werden, denn es wird ihnen erklärt, daß unsere Kirche vielleicht nicht einmal in der Lage ist oder sein wird, ihnen ein Gehalt zu zahlen. Trotzdem fühlen sie sich in unserer Kirche wohl. Sie waren davon ausgegangen, es sei nicht möglich für eine Kirche, an die Inspiration der Schrift zu glauben wie die Evangelikalen und trotzdem die Sakramente in Ehren zu halten wie die Katholiken. Diese Vergleiche sind ein wenig vereinfacht, aber sie sagen im Kern aus, worin die Entdeckung dieser Studenten bestand.

Diese Männer haben mir u.a. beigebracht, was entscheidend ist bei der Frage nach „lutherischer“ Predigt. Die praktische Anwendung des Bekenntnisses bedarf einer längeren Zeit der Reife. Anders ausgedrückt: alte Gewohnheiten sterben nur langsam aus, und es dauert eine Weile, bis der Glaube sich in der Praxis auswirkt. Ihre ersten Predigtversuche unterscheiden sich oft sehr von den Bemühungen derer, die schon im lutherischen Glauben aufgewachsen sind. Und hier habe ich entdeckt, was das besondere ist im Blick auf das lutherische Predigen. Es ist dies: Für den Lutheraner ist das Verbum „predigen“ ein transitives Verbum, es hat ein direktes Objekt. Wenn man einen Lutheraner fragt „Was predigst du?“ dann sagt er vielleicht „Ich predige das Wort Gottes“, „ich predige Gesetz und Evangelium“, „Ich predige Jesus Christus und ihn als den Gekreuzigten“ oder „Ich predige über einen bestimmten Text.“ Wenn man jedoch einen dieser Neubekehrten fragt „Was predigst du?“, dann werden sie zunächst etwas verwirrt sein. Sie sagen vielleicht „Ich predige einfach Predigten“. Aber das ist in Wirklichkeit eine Tautologie und bedeutet nichts; denn eine Predigt ist einfach etwas, was aus dem Mund des Predigers kommt und ist in unvermeidlicher Weise einfach in dem Wort „predigen“ drin. So schleicht sich statt dessen eine Präposition mit ein: „Was predigst du?“ „Ich predige über Mitleid“, oder „Ich predige über das Thema Bekehrung“, oder „Ich predige gegen Geiz“. Es mag sein, daß dies uns ziemlich unbedeutend vorkommt, ich denke aber, es zeigt uns einen wichtigen Unterschied über die Art und Weise, wie der Prediger sich selbst und seine Aufgabe sieht.

Es gehört zu den Grundvoraussetzungen in der lutherischen Verkündigung, daß der Prediger eine bestimmte Quelle angeben muß und deshalb auch einen bestimmten Inhalt. Denn wir sehen den Prediger so, daß er im Auftrag Gottes zwischen seinem Wort und den Menschen steht. Beiden gegenüber hat er eine „heilige“ Pflicht. Was Gott betrifft, ist er dessen Diener und Repräsentant. Es gibt keine legitimierte Verkündigung abgesehen von der Berufung Gottes. So wie „jeder Hohepriester, der von den Menschen genommen wird“, nach dem Brief an die Hebräer, „eingesetzt wird für die Menschen zum Dienst vor Gott“, und sich selbst nicht die Ehre gibt, „sondern wird von Gott berufen wie auch Aaron“ (Hebr. 5,1.4), so ist auch der Prediger eingesetzt zu einer besonderen

Aufgabe und besonderen Botschaft. Er soll nicht sagen, was ihn gerade interessiert, sondern die Botschaft Gottes bringen. „Denn wir predigen nicht uns selbst“, wie Paulus sagt, „sondern Jesus Christus als Herrn und wir selbst sind Diener um Jesu willen.“

Was also das Wort betrifft, ist er Prediger des Wortes. Für einen lutherischen Pastor ist es undenkbar, vor der Gemeinde zu stehen ohne einen auszulegenden Text. Weil einzig und allein Gott zu uns spricht, haben wir nichts anderes zu sagen als das Wort. Wir verkündigen in erster Linie natürlich das fleischgewordene Wort, denn in diesen letzten Tagen hat Gott zu uns gesprochen durch seinen Sohn (Hebr. 1,1). Diese Botschaft wird vermittelt durch Propheten und Apostel. Die Propheten haben bereits vor der Inkarnation zu uns gesprochen auf viele und mancherlei Weise. Die Stimme der Apostel und Propheten erklang mit einem letzten außergewöhnlichen und spektakulären Finale im Neuen Testament, um Gottes versöhnendes Werk in Christus zu offenbaren. Manchmal wird im Neuen Testament das Wort „predigen“ intransitiv gebraucht, besonders in den synoptischen Evangelien, nämlich um das Wirken Jesu und seiner Apostel an einem bestimmten Ort zu beschreiben. Meistens jedoch ist es transitiv gebraucht und bei weitem ist immer dieselbe Sache gemeint. In 44 von den 78 Beispielen im Englischen Neuen Testament (in der RSV Version), ist das Evangelium der „Guten Nachricht“ gepredigt, entweder als das Objekt von  $\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\sigma\omega$  oder weil es enthalten ist in der Wahl des Verbums  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\zeta\omega$ . Von den andern handeln 16 Stellen von der Verkündigung Christi, 6 von der Verkündigung des Wortes, 4 von der Verkündigung des Reiches Gottes, 4 von der Verkündigung der Taufe, 1 von der Verkündigung der Vergebung der Sünden, 1 von der Verkündigung des Friedens, 1 von der Verkündigung des Glaubens und 1 von der Verkündigung der Beschneidung, oder – etwas präziser – *nicht* der Beschneidung.

Und hierin liegt die Verantwortung des Predigers für die Menschen. Sie haben ihn berufen zu der Aufgabe, das fleischgewordene und inspirierte Wort zu verkündigen, durch welches Gott sich selbst und seine Pläne mit uns bekannt macht. Eine Gemeinde wird betrogen, wenn ihnen etwas anderes angeboten wird. Außerdem gibt es ein bestimmtes Ziel in der Verkündigung des Neuen Testaments. Nie redet es von der Verkündigung des Gesetzes. Am dichtesten daran kommt Paulus mit seiner Aussage, daß „nicht die Beschneidung“ verkündet werden soll (Gal. 5,11). Schaut man sich diese Aussage in Gal. 5 an, so stellt man fest, daß Paulus davon redet, daß er Christus predigt und das Evangelium. Neutestamentliche Verkündigung ist die Verkündigung Christi und dementsprechend das Evangelium und alles, was damit zu tun hat, die Vergebung der Sünden, Frieden, das Reich Gottes, Taufe und Glauben.

Die Verkündigung des Evangeliums kommt einzig aus Gottes geoffenbartem Wort. Das Evangelium ist nicht ins menschliche Herz geschrieben. Es gibt keine Möglichkeit, es von sich aus hervorzubringen, auch wenn man es sich noch so lebendig vorstellen könnte. Dementsprechend wird die treue Verkün-

digung des Wortes ganz und gar evangelisch ausgerichtet sein. Je weiter die Homilie sich vom Ausgangspunkt des heiligen Textes entfernt, desto gesetzlicher wird sie wahrscheinlich werden.

Ich möchte den Bemerkungen von Dr. Wenz ganz und gar zustimmen<sup>1</sup>, was er zum Thema Indigenisation und Kontextualisation der Schrift gesagt hat und zu der Gefahr einer Öffnung des Weges für „ein anderes Evangelium“, wie Paulus es in Gal. 1,6-8 ausdrückt. Der Text muß uns ansprechen, in Zucht halten, uns formen, und wir können uns ihm nur unterwerfen und sollten nicht als Meister über ihm stehen. Aber es gibt eine Individualisierung des Textes, die angebracht und sogar unvermeidlich ist, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, zu uns zu sprechen. Es ist, um wieder den Ausdruck von Dr. Wenz zu zitieren, „effektiv und performativ“. Das Wort Gottes ist lebendig und wirksam (Hebr. 4, 12), in erster Linie das fleischgewordene Wort, aber auch das inspirierte Wort, welches uns Christus vermittelt. Es erreicht das, was Gott im Sinn hat und richtet aus, wozu es gesandt ist (Jes. 55,11). Und es ist gesandt in die Ohren und Herzen des Einzelnen, das Gesetz um zu töten, und das Evangelium um Glauben zu schaffen und Leben zu bringen. Was dies betrifft, spricht man von „reader response“, einer Antwort des Hörers auf das Wort, was nicht bedeutet, daß er aus dem Text machen kann, was er will, sondern eine Antwort, die der Heilige Geist schafft durch den Text, indem er mich ruft und erleuchtet durch das Evangelium.

Es muß deutlich zum Thema „Rechtfertigung und Predigt“ gesagt werden, daß das eine Objekt das Objekt des andern ist. Biblische Verkündigung ist die Predigt der Rechtfertigung. Ich gebe zu, dies ist ein Faktum, aber nicht eine selbstverständliche Wahrheit. Das Verständnis der Verkündigung als eine Aktivität, bei der es hauptsächlich um die Darstellung des Gesetzes geht, ist überall zu finden. Im „Shorter Oxford Dictionary“, einem Standardwerk der englischen Sprache, habe ich unter dem Eintrag dieses Verbums eine in gewisser Hinsicht nachvollziehbare Weise des Auslotens des Wortes „predigen“ entdeckt. Der Eintrag enthält viele verschiedene Nuancen des Wortes, aber wenn immer ein Inhalt zum Ausdruck gebracht wird, ist es im Sinne von gesetzlicher Orientierung der verkündigten Botschaft, z.B. „eine ernste Ermahnung äußern, besonders moralisch oder religiös“ und „Menschen dringend zu bestimmtem Handeln aufzurufen“ und „moralischen und religiösen Rat zu geben in einer ausführlichen und gestrengen Art und Weise“. Es ist ganz deutlich, daß das Wort hier negative Assoziationen mit sich führt. Wen wundert es, wenn die Botschaft weit entfernt davon, sich auf die zu Herzen gehende Nachricht von der Rettung zu konzentrieren, wie im Neuen Testament, sich statt dessen begrenzt auf fromme Tiraden über unsere Pflichten. Und unsere Erfahrung zeigt, wie schnell dies auch praktisch der Fall sein kann. Die größte Tugend, die man in vielen Kreisen bei einer Predigt sucht, ist, daß sie „relevant“ sein muß. „Rele-

1 Justification and Holy Scripture – Sola fide et sola Scriptura, in: Logia. A Journal of Lutheran Theology XIV, Number 2, 2005, p. 5–16.

vant“ zu sein bedeutet, daß sie einen Platz in meinem täglichen Leben haben soll und besonders in Bezug auf die Veränderung meines Verhaltens im täglichen Leben eine Bedeutung hat. Viele Kanzeln werden so Plattformen für politische und soziale Ermahnungen, zu Schlägen für das Gewissen und zu Aufrufen für Aktionen. Der alte Adam freut sich über diese Art zu predigen, weil es ihn am Leben läßt. Anstatt zunichte gemacht zu werden durch die theologische Wahrheit des heiligen und kompromißlosen Gesetzes Gottes, wird dem alten Adam beschönigend vermittelt, daß er sein Bestes geben kann und seinen Teil tun muß. Somit vermittelt dieses Wörterbuch nicht nur die falschen Zusammenhänge der Predigt bezüglich Gesetz und Evangelium, es gibt darüber hinaus zu verstehen, daß das Gesetz ein Rezept ist zum Leben anstatt zum Tod.

Es kann natürlich eingewendet werden, daß solche Predigten gar nicht die Rechtfertigung predigen wollen, denn die Hörer sind ja schon gerechtfertigt. Dem einzelnen, der schon gerechtfertigt ist und einmal gerettet ist, muß nur weitergeholfen werden, es muß ihm gezeigt werden, wie man ein Gott-ergebenes Leben als Kind Gottes führt. Und das ist in der Tat nötig, aber meine Frage ist: Ist das ein Predigen so, wie es das Neue Testament versteht? Ich möchte einen anderen Vorschlag machen in Bezug darauf, wohin solche Mahnung im Gottesdienst natürlicherweise hingehört, nämlich nicht auf die Kanzel. Zunächst jedoch, um die rhetorische Frage zu beantworten „ist das Predigt“? Nein, es ist nicht authentische Predigt. Der schwedische Bischof Bo Giertz schrieb: „Die Bedeutung der Predigt ist nicht, das priesterliche Amt der Gläubigen zu realisieren. Die Predigt ist vielmehr die Ausübung des prophetischen Amtes Christi. Die Predigt kommt durch das Wort Christi und bringt deshalb den Glauben hervor“<sup>2</sup>. Wenn er schreibt, daß die Predigt nicht das priesterliche Amt der Gläubigen verwirklicht, leugnet er doch darum nicht, daß es ein solches Amt gibt. Aber die Predigt, darauf besteht er, übt das prophetische Amt Christi aus. Bestimmt bedeutet das, so würde ich sagen, daß die Eucharistie das priesterliche Amt unseres Herrn ausübt, er selbst das Opfer, er selbst der Priester. So stellt die Predigt sein prophetisches Wort dar, er selbst der Prophet und er selbst die Botschaft – das fleischgewordene Wort. Es verkündet Christus.

Hiermit ist im letzten Vortrag dieses Symposiums über das Thema Rechtfertigung wohl genügend zum Ausdruck gebracht worden, daß Rechtfertigung etwas Kostbares ist. Ist es möglich, durch die Predigt hiervon zu viel zu bekommen? Könnte es zu viel Predigt der Rechtfertigung geben? Könnte die Konzentration auf Rechtfertigung so intensiv sein, daß andere wichtige Themen vernachlässigt werden? Diese Fragen bringen mich zu meinem Herzensanliegen in meiner Aufgabe, die Kunst des Predigens zu lehren. Und die Antwort, die ich geben muß zu jeder dieser Fragen ist: Nein, Rechtfertigung kann nicht im Übermaß gepredigt werden, so lange sie voll und ganz verstanden wird.

2 Bo Giertz, The meaning and task of the sermon in the framework of liturgy, in "The unity of the church: a symposium", Augustana Book Concern, 1957.

Es besteht die Gefahr, daß Rechtfertigung zu eng verstanden wird. Wenn es einen Kritikpunkt bezüglich der homiletischen Lehrbücher des letzten Jahrhunderts gibt, dann ist es vielleicht dies. Begrenzt man nämlich das Verständnis der Rechtfertigung auf die Vergebung allein, könnten andere Aspekte des Evangeliums vernachlässigt werden. Denn „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“, wie Luther erklärt in seinem Kleinen Katechismus. Dort spricht er über den Nutzen des Abendmahls.<sup>3</sup> Diese enge Sicht kann zu einer geringeren Entfaltungsmöglichkeit von Gesetzlichkeit führen, zu einer Verminderung des Gesetzesthemas. Ich möchte versuchen, dies jetzt zu erklären. Vorher möchte ich ein wenig zurückschauen, indem ich einige Vorstellungen über die lutherische Predigt vorstelle.

Zunächst verstehen wir sie als textgebundene Predigt. Jede Predigt geht aus dem Studium eines besonderen oder mehrerer Texte der Schrift hervor. Normalerweise sind diese Texte nicht gemäß der Vorstellung oder dem Wunsch des Predigers gewählt, der vielleicht gerne seine Steckenpferde reitet, sondern aus dem Lektionar bzw. der Predigtreihe, die eine Absicherung gegen Subjektivität darstellt und die Erhaltung des balancierten Kreises des Kirchenjahres begünstigt. Weiterhin gehe ich davon aus, daß jede Predigt einen zentralen Punkt hat. Damit wird die Hauptidee des Textes herauskristallisiert, um welche herum die Predigt sich dann aufbaut bzw. entwickelt. Dies ist wichtig, wenn die Gemeinde dem Aufbau folgen will. Ganz normale Regeln der Konversation lassen es zu, daß wir von einem Punkt zum andern wandern. Jede Person ihrerseits sagt etwas, was irgendwie zu tun hat mit der Sache, die gerade vorher gesagt wurde. So öffnet sich vielleicht dadurch der Weg zu einer neuen Sicht, indem der frühere Sprecher antwortet. Dann begibt man sich möglicherweise auf einen unvorhersehbaren Pfad, und früher oder später mögen die Redner die Frage stellen „wie sind wir denn auf dies Thema gekommen?“ Dies funktioniert jedoch nicht in der Predigt. Dazu verleitet, innerlich nicht mehr teilzunehmen an dem Gespräch, werden die Zuhörer frustriert sein und verloren, wenn der Prediger nur seinem eigenen Gedankengang bzw. seinem Gesichtskreis folgt. Gut strukturierte Predigten führen ein einziges Thema ein und bleiben dabei, natürlich nicht so, daß sie sklavisch dasselbe mit anderen Worten sagen, sondern dadurch, daß sie nur etwas sagen, was wirklich mit dem Hauptthema zu tun hat. So ähnelt die Struktur einem Speichenrad, wobei der zentrale Punkt wie die Achse beim Rad in der Mitte ist und die ganze Predigt einheitlich zusammenhält. Das steht im Gegensatz zum fortwährenden Abweichen, was man vergleichen könnte mit einem sich wild durch die Gegend schlingenden Pfad, der die entlegendsten Punkte miteinander zu verbinden sucht.

Aber wie kann man diesen zentralen Gedanken aussuchen aus vielen anderen, die möglicherweise auch noch im Text zu finden sind? Oft findet man ihn, weil der Text ihn ganz klar vorgibt. Möglicherweise gibt es einen ganz klaren

3 Luthers Kleiner Katechismus, 5. Hauptstück, BSLK S. 520, Über den Nutzen des Altarsakraments.

Punkt, wie z.B. in den Worten „Denn der Menschensohn ist der Herr des Sabbats“, oder „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Aber oft muß der Prediger wählen, wo die Mitte des Textes ist. Es kann in der Tat die größte Herausforderung für den Exegeten sein, herauszufinden, wo der Hauptgedanke des Textes liegt.

Meine These ist, daß dieses aufs Ziel ausgerichtete Predigen zunächst dazu führen kann, einen gesetzlichen Aspekt als Thema herauszufinden. Das bedeutet nicht, daß die Predigt dann gar kein Evangelium enthalte oder daß sie nicht ihr höchstes Ziel in der großen Wahrheit der Rechtfertigung finde. Viele von uns haben gelernt, die Predigtvorbereitung mit Hilfe der Fragestellung „goal – malady – means“ (Ziel des Textes; das über uns Menschen erkennbare Übel; das Mittel, wodurch der Mensch vom Übel zum heilsamen Ziel geführt wird) durchzuführen und die Predigt entsprechend zu konzipieren. Typischerweise würde das Ziel das Leben sein oder der Glaube, wie im Text vorgegeben. Das Übel wäre in dem Fall das entgegengesetzte Verhalten, und das ganze würde dann so vorgetragen, daß der Hörer konfrontiert wird mit seiner eigenen Sünde und seinen Fehlern. Das Mittel, mit dem man sich von den Dingen, wie sie sind, hinbewegt zu den Dingen, wie sie sein sollten, vom Bösen zum Ziel, ist die Rechtfertigung. Die Sünde ist vergeben und das neue Leben ist in Besitz genommen. Das ist wunderbar. Zwei Punkte von dreien handeln vom Gesetz – nämlich das Böse und das Lebens-Ziel, aber das Mittel ist reines Evangelium. Das Problem ist, daß es immer derselbe Aspekt des Evangeliums ist. Auf diese Weise wird im Wesentlichen dieselbe Predigt jede Woche gehalten, die Variation ist nur die unterschiedliche Sünde und das verschiedene Ergebnis in der Heiligung. Letzteres ist vorgegeben durch den jeweiligen besonderen Charakter des Textes. Eine Sünde wird wahrgenommen und das Gesetz klagt an, Vergebung wird verkündet in Christus, das Leben des Glaubenden wird gestärkt in dem Sinne, daß er die angemessenen Früchte bringt, die auch in diesem besonderen Fall zur Buße gehören.

Betrachten wir nun einige Texte, um dieses Vorgehen zu demonstrieren: Lukas 17,11-19 erzählt die Heilung der zehn Aussätzigen. Man ist unweigerlich beeindruckt von dem Kontrast, der zwischen den gedankenlosen, auf sich selbst konzentrierten, undankbaren neun Menschen einerseits und der ausnehmend demütigen Dankbarkeit jenes einsamen Samariters andererseits, liegt. Waren nicht zehn rein geworden? Wo sind die neun? Braucht man überhaupt weiter zu suchen nach dem Übel oder nach dem Ziel? Die Anwendung ist einfach: erreichen wir in unserem Leben überhaupt 10 % Dankbarkeit? Danken wir überhaupt einmal für die 10 verschiedenen Segnungen, die wir empfangen? Das Evangelium ist hier auch selbstverständlich: Christus ist für unsere Sünden gestorben, in ihm finden wir Vergebung. Das Endergebnis besteht darin, daß wir befähigt werden, ein Leben der Dankbarkeit in IHM zu führen.

Ein anderer Text, einer von vielen: Römer 13,1-7 beschäftigt sich mit irdischer Autorität und unserer Verantwortung ihr gegenüber. Er beginnt mit „Je-

dermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat<sup>4</sup>. Auch hier brauchen wir nicht weiter zu schauen nach dem Übel und dem Ziel. Das Gesetz stellt unsere Schwächen als Bürger heraus und unsere Pflicht des Gehorsams im Blick auf die Obrigkeit. Das Evangelium ist wieder ebenso deutlich: Christus starb für diese Sünde, in IHM finden wir Vergebung. Das Endergebnis ist dann, daß wir befähigt werden, ein Leben der besseren Bürger zu führen.

Noch ein Text: In Apg. 1,8 steht der Vers, der von missionarischen Predigern so geschätzt wird: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über euch kommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, in Judäa und Samarien und bis an die Enden der Erde.“ Wir sind uns natürlich unserer Unzulänglichkeiten als Zeugen für Christus bewußt, und darin besteht in dieser Sache das Übel. Das Evangelium ist wieder ebenso selbstverständlich für uns: Christus ist gestorben für diese Sünde, in Ihm finden wir Vergebung. Das Endergebnis: Wir werden angeleitet bzw. befähigt, ein Leben zu führen, in welchem wir bessere Zeugen für Christus sind.

Das waren drei normale Predigten, jede mit dem Thema Rechtfertigung als Herzstück. Es ist jedoch, was das Evangelium betrifft, immer dieselbe Predigt. Diese Art zu predigen macht das Evangelium arm, denn hier ist das Evangelium zu eng verstanden. Die Anwendung des Gesetzes ist zwar jedes Mal erfrischend neu, aber die einzige Verschiedenheit im Evangelium ist nur in den jeweiligen Metaphern zu finden, die der Text beinhaltet. Das Evangelium ist aber viel weiter, als in diesen drei Predigten gezeigt. Im weitesten und tiefsten Sinne schließt das Evangelium alles ein, was Gott in seiner Liebe für uns tut. Ganz oben auf der Liste steht die Erlösung in Christus, aber die Liste ist noch lang. Manches von dem was Gott für uns tut, liegt in dem Bereich des ersten Artikels unseres Credo, in der Sphäre der Schöpfung und der Erhaltung. Manches von dem, was Gott tut, gehört in den dritten Artikel und das Werk der Heiligung, dem Ruf des Geistes durch das Evangelium und die Erleuchtung mit den Gaben in der Gemeinschaft der Kirche.

Wenn der Prediger, anstatt nach dem unterschiedlichen Aspekt des Gesetzes zu suchen, wie im Text angeboten, nach dem zentralen Punkt des Evangeliums suchen würde, würde er neue Perspektiven des ganzen Reichtums und der Verschiedenheit des göttlichen Segens finden. Wir schauen uns die drei Texte noch einmal an:

Das Hauptelement des Evangeliums in dem Bericht von den zehn Aussätzigen ist die bedingungslose Liebe Gottes zu allen Menschen, auch zu den undankbaren. Sind nicht zehn geheilt? Paulus drückt dies aus, indem er erklärt, wie Gott uns seine Liebe zeigte, indem Christus für uns starb „als wir noch Sünder waren“<sup>4</sup>. Natürlich muß auch hier das Gesetz gepredigt werden, aber eigentlich ist die Ermahnung des Gesetzes nicht in Beziehung gesetzt zu der Sün-

---

4 Römer 5,8.

de der Undankbarkeit, sondern zu dem gefährlichen Glauben, wir hätten irgendwie die Liebe Gottes und die Heilung verdient.

Wenden wir uns Römer 13 zu. Hier wird das Werk Gottes für uns in dem Geschenk seines Herrschens zur Linken dargestellt, seine Gabe der Obrigkeit und die Ordnung, die daraus entsteht. Daß dies eine gute Gabe Gottes ist, kann nur bezweifelt werden von jemandem, der noch nie Anarchie kennengelernt hat. Wann sollte diese Tatsache aber gepredigt werden, wenn der einseitige zielorientierte Zugang uns sofort zu der Sünde des Ungehorsams lenkt? Wiederum, das Gesetz sollte natürlich gepredigt werden, aber vielleicht viel mehr in der Sünde, daß wir nicht erkennen: alle existierende Autorität ist von Gott eingesetzt.

Oder wie steht es mit dem Auftrag Jesu in Apg. 1,8 „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa usw.“? Ich habe diesen Text gewählt, weil wir beim Suchen nach einem Lebensziel hier möglicherweise einen Interpretationsfehler begehen können. Als Jesus seinen Aposteln mitteilte, daß sie seine Zeugen sein würden, benutzte er einen technischen Ausdruck, der in der Apostelgeschichte<sup>5</sup> (im Gegensatz zum Gebrauch in heutiger Kirchensprache) sich auf das Augenzeugnis der Auferstehung Jesu bezieht. Wir gehen zu weit, wenn wir von hier aus gleich zu unserem eigenen Zeugendienst heute gehen.

Das Evangelium, das, was Gott nach unserem Text für uns tut, besteht darin, daß er den apostolischen Zeugendienst geschenkt hat, der auch heute noch die Auferstehung verkündet bis an die Enden der Erde, auch in unseren Tagen, während wir dies Zeugnis auf den Seiten des Neuen Testaments lesen. Die Ermahnung des Gesetzes sollte dementsprechend nicht darin bestehen, daß wir heute zu schlechte Zeugen sind, sondern in dem Versagen, die Gaben Gottes nicht hoch genug zu achten.

Das Gesetz soll verkündet werden, aber dabei ist es der Diener des Evangeliums. Wenn das Gesetz das Thema in der Predigt angibt, bestimmt es die Anwendung des Evangeliums. Wenn das Evangelium das Thema der Predigt angibt, öffnet es für uns die ganze Weite der Fürsorge Gottes für uns. Bedeutet dies, daß die Rechtfertigung nicht das Herz und der Mittelpunkt der Predigt sein sollte? Nein, sondern es bedeutet, daß man das Evangelium nicht teilen kann. Gott zu verkünden als den, der Sünden vergibt, bedeutet auch Gott zu verkünden als den, der uns unser tägliches Brot gibt, der mich und alle Glieder geschaffen hat, der mich reichlich und täglich versorgt. Wenn wir ihn nur kennen als den, der die Lösung unserer Schuldfrage ist, bedeutet es, daß wir ihn nur zum Teil kennen, vielleicht sogar, daß wir ihn gar nicht kennen.

Tatsächlich sollte der Begriff Rechtfertigung nicht so eng gefaßt werden. Der Apostel Paulus, der biblische Autor, der diesen Begriff in den Vordergrund unserer Theologie gebracht hat, spricht von dieser Gabe nicht isoliert von den vielen anderen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Zum Beispiel: „Da wir

---

5 Vgl. Apg. 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 22,20.

nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus“ (Röm. 5,1). „...Um wie viel mehr werden wir nun durch ihn bewahrt werden vor dem Zorn, nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht geworden sind“ (Röm. 5,9)? „Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; die er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm. 8,30). „...damit wir, durch dessen Gnade gerecht geworden, Erben des ewigen Lebens würden nach unsrer Hoffnung“ (Tit. 3,7). Wir dürfen nicht Rechtfertigung von Frieden, Rechtfertigung von ewiger Rettung, von Verherrlichung oder vom ewigen Leben trennen. Alle diese Dinge gehören zum Evangelium, das Evangelium darf nicht auseinandergerissen werden.

In den Anmerkungen zu seiner Übersetzung von Schmidts Aufsatz, vorgelesen auf dem ersten Konvent der Synodalkonferenz beobachtet Kurt Marquart: „Hinter dieser (lutherischen) Art des Lehrens stehen die Sprache der Lutherbibel und Luthers großartige Gleichungen: Gnade ist gleich Vergebung ist Rechtfertigung ist Erlösung ist Versöhnung ist Loskauf. Dies sind theologische, nicht philologische Gleichungen! Natürlich bedeuten „Loskauf“, „Versöhnung“ und die anderen Ausdrücke verschiedene Dinge, aber sie beziehen sich auf dieselbe theologische Realität, obwohl sie von verschiedenen Winkeln gesehen werden bzw. verschiedene Aspekte der einen Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Dies ist keine wissenschaftliche Nachlässigkeit oder Unordnung vonseiten Luthers, sondern eine normale tägliche und pastorale Orientierung. Unduldsam gegen alles Verschwommene und Pedantische, konzentrierte sich Luther ganz und gar auf das Wesentliche des Evangeliums und mit ihm die Lutherische Kirche“.<sup>6</sup>

Ich bin meinem Kollegen Glen Zweck dankbar dafür, daß er die Stellen in den Lutherischen Bekenntnisschriften gesammelt hat, die zeigen, wie viele dieser gebrauchten Ausdrücke auswechselbar sind bzw. synonym gebraucht werden. Zum Beispiel in Paragraph 76 des Artikels IV der Apologie. Dort lesen wir „Vergebung der Sünden ist dasselbe wie Rechtfertigung“. Und in den Paragraphen 79 und 158 desselben Artikels: „unsere Widersacher streiten darüber, ob Vergebung der Sünden und Eingießung der Gnade dasselbe sei“, und „Rechtfertigung ist Versöhnung um Christi willen“. Artikel 3 (Paragraph 4) der Solida Declaratio bestätigt: daß Christus „als Gott und Mensch uns von unsern Sünden durch sein vollkommen Gehorsam erlöst, gerecht und selig gemacht hat: daß also die Gerechtigkeit des Glaubens sei Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott und daß wir zu Kindern Gottes angenommen werden“. Derselbe Artikel nimmt später das Thema auf, wo es heißt: „Demnach verwerfen und verdammen wir einhellig über die vorgesezte auch nachfolgende und alle dergleichen Irrtumb, als die Gottes Wort, der Lehr der Propheten und Aposteln und unserm christlichen Glauben zuwider sein: ... Daß in den Sprüchen der

<sup>6</sup> K. Marquart, Justification – objective and subjective: a translation of the doctrinal essay read at the first convention of the Synodical Conference in 1872, Concordia Press, 1982.

Propheten und Aposteln, wann von der Gerechtigkeit des Glaubens geredt wird, die Wort *rechtfertigen* und *gerechtfertigt werden* nicht sollen heißen von Sünden ledig sprechen und Vergebung der Sünden erlangen.“<sup>7</sup>

Außerdem umfaßt das Verständnis der Rechtfertigung nicht nur viele Vorstellungen, Vergleiche und Gestaltungen, sondern es kann nicht getrennt werden von irgendeinem Aspekt des Evangeliums. Wenn immer wir von Gottes Liebe und Gnade in einer seiner endlosen Darstellungen reden, ziehen wir an einem Faden, der verwoben ist mit Rechtfertigung.

J.A.O. Preus spricht in seinem Artikel „Rechtfertigung aus dem Glauben: Der Articulus Stantis et Cadentis Ecclesiae“ (der Artikel mit dem die Kirche steht und fällt) von der Rechtfertigung nicht nur als dem Zentrum aller Artikel sondern auch eines jeden Artikels. Er erklärt Luthers Galaterkommentar, in dem er sagt, „Wie ich immer wieder betone, muß der Artikel von der Rechtfertigung fleißig betrachtet und eingehalten werden. In ihm sind alle anderen Artikel unseres Glaubens eingeschlossen, und so lange wie die Rechtfertigung sachgemäß gelehrt wird, wird es auch mit allen anderen Lehren gut gehen“.<sup>8</sup> In einer weiteren Erklärung schreibt Dr. Preus: „Was er hier auszudrücken versucht, geht scheinbar über die Aussage, daß Rechtfertigung durch den Glauben im Verhältnis zu den anderen Artikeln das Zentrum aller anderen Artikel ist, hinaus. Das ist natürlich wahr. Luther meint jedoch, daß die Beziehung zwischen dem „Hauptartikel“ und den anderen Artikel sogar noch enger ist. „Mit ihm hängen alle anderen Artikel unseres Glaubens zusammen.“ Der Rechtfertigungsartikel ist mehr als die Achse eines Speichenrads, welches alle anderen zusammenhält, mehr als ein Scharnier, an dem alle anderen Artikel hängen. Die anderen Artikel sind eingeschlossen in ihm und er ist eingeschlossen in ihnen.“<sup>9</sup>

Gestern hat Pastor Daniel Preus<sup>10</sup> dieses Thema mit uns und für uns bearbeitet. Er erklärte, daß die Person Jesu der eine Aspekt des christlichen Glaubens ist, ohne den nichts von all den anderen Dingen verstanden werden kann. Das ist in dieser Weise einzigartig, und alle Theologie ist deshalb Christologie. Dies wurde uns beeindruckend vor Augen geführt in seinen elf Thesen, indem er jeweils einen Aspekt des Glaubens sozusagen unvermeidlich mit dem Namen und der Person Jesu verband. Es wurde auch anhand einer via negativa durch Luthers Verdammungsurteilen verschiedener Häresien in den Schmal-kaldischen Artikeln gezeigt, wie Luther die Überzeugung zum Ausdruck brachte, daß die Artikel „im Gegensatz zum Zentral-Artikel“ stehen. Zusammenfassend sagte er „Über die Rechtfertigung zu reden bedeutet über Christus zu re-

7 BSLK S. 935.

8 AE 26:283; WA 40,1:442.

9 J.A.O. Preus, „Justification by faith: the articulus stantis et cadentis ecclesiae“ in G.S. Krispin und J.D. Vieker (Hg.) And every tongue confess: Essays in honour of Norman Nagel on the occasion of his sixty-fifth birthday, S. 270-271.

10 D. Preus, Die Rechtfertigungslehre und Christus als Zentrum des Glaubens, in: LUTHERISCHE BEITRÄGE 4/2005, S. 218–234.

den, über Christus zu reden bedeutet über die Rechtfertigung zu reden.“ Wenn man die Rechtfertigung herausnimmt, entleert man jeden anderen Glaubensartikel. Dazu gibt es aber auch die Umkehrung: Jedes Entfernen irgendeines Glaubensartikels bedeutet ein Kleinerwerden des Evangeliums.

Was dies für die Predigt bedeutet, ist, daß jeder Aspekt des Evangeliums im Licht der Rechtfertigung gesehen werden muß. Jeder Aspekt bezieht sich darauf, auf das Herzstück des Handelns Gottes an uns. Es bedeutet, daß die Rechtfertigung nicht in eine Predigt hineingezwungen zu werden braucht, denn wo das Evangelium in irgendeiner Form da ist, wird die Rechtfertigung wie von selbst entdeckt werden.

Ich nehme an, daß jeder, der ein wenig Ahnung von Psychologie hat, Abraham Maslows Hierarchie der menschlichen Bedürfnisse kennt<sup>11</sup>. Maslow stellte eine Pyramide auf, um zu erklären, daß, wenn man die höheren Aspekte des Menschseins wie Liebe und Selbstverwirklichung schätzen will, auf den grundsätzlichen physiologischen Notwendigkeiten – Essen, Wärme, Sicherheit und so weiter – aufbauen muß. Und deshalb, so wird deutlich, kannst du einem hungrigen Menschen nicht das Evangelium bringen; du mußt ihm erst Nahrung geben, bevor er es annehmen kann. Dies steht jedoch in einem seltenen Kontrast zum Vorbild unseres Herrn. Als man einen gelähmten Mann vor ihm niederlegte, den man durchs Dach heruntergelassen hatte, sagte er einfach: „Mein Sohn, deine Sünden sind vergeben“ (Markus 2,5). Offensichtlich nur wie in einem Nachspiel sagte er schließlich „Steh auf, nimm dein Bett und wandle...“ (Mk. 2,9). Als er von dem sterbenden Kriminellen am Kreuz neben ihm angesprochen wurde, der aller physiologischen Bedürfnisse oder Sicherheiten beraubt war, bot Jesus ihm nichts anderes als die Rechtfertigung, die er gerade in dem Augenblick am Kreuz vollbrachte, und das Versprechen „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Luk. 23,43).

Die Lehre von der Rechtfertigung verwandelt Maslows Pyramide ins Gegenteil. Nur im Licht unserer Rechtfertigung kann es einen Platz für die anderen, dazukommenden reichen Gaben der Güte Gottes geben: sei es eine gute Regierung, zuverlässige Pastoren, fromme Ehegatten, ein Steak und ein Bier in der Gesellschaft guter Freunde, die diese Wohltaten genießen können, wie wir es tun, die die Liebe Gottes in Christus kennen, und die in der Gewißheit leben, daß wenn Gott in dieser Nacht unsere Seele von uns nehmen würde, auch wir durch das Verdienst Christi mit ihm im Paradies sein werden. So ist die Rechtfertigung das Fundament der Predigt, nicht nur das mögliche Endergebnis, nicht der letzte Punkt, sondern der Grund.

Ich habe die Frage vorhin außer Acht gelassen, wo denn nun der Platz des Gesetzes in der Predigt ist. Die Funktion des Gesetzes geschieht immer gemäß seines theologischen Gebrauchs: *lex semper accusat* (= Das Gesetz klagt immer an). Beim Predigen ist das Gesetz der ‚Erzieher‘ des Evangeliums, der den Weg für die gute Nachricht der Rettung bereitet, indem es uns unseren verlore-

11 A. Maslow, *Motivation and personality*, Harper and Row, 1970.

nen und verdammten Stand zeigt. Das Gesetz kann nicht die Funktion übernehmen zur Motivierung der Sünder zu einem gottgefälligen Leben, denn diese Kraft existiert nur im Werk Gottes und deshalb nur im Evangelium. So werden wir aufgerufen und in die Lage versetzt, im neuen Leben zu wandeln. Es gibt dennoch viel Fragen darüber, was das Gesetz den Gläubigen sagen kann. Nur wenige würden die Meinung vertreten, daß der Christ, der seine Freude daran hätte, den Willen Gottes zu tun, nicht gut beraten wäre, ihn in der Schrift zu suchen. Hat diese Erkenntnis nicht auch seinen Platz in der Predigt? Diese Frage berührt das Thema des dritten Gebrauchs des Gesetzes. Ich gebe zu, daß ein solches Lehren seinen Platz auf der Kanzel haben kann, obwohl ich der Meinung bin, daß dies nicht das ist, was unter dem Ausdruck ‚Predigen‘ nach dem Neuen Testament zu verstehen ist. Aber es gibt noch eine andere Option.

Das christliche Leben ist geziert mit guten Werken, aber diese sind nicht die Werke der Christen, sondern Werke Gottes. Paulus hat diese Tatsache in seinem eigenen Leben anerkannt und sprach Gott das Verdienst folgerichtig zu: „Durch die Gnade Gottes bin ich was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.“<sup>12</sup> Deshalb ist es wohl nutzlos, die Werke des geheiligten Lebens von Menschen zu erwarten. Da sie Gottes Werke sind: suchen wir sie bei Gott? Das tun wir, wenn wir, dem Altar zugewandt, die Bitten und Flehen der Menschen vor unseren Herrn bringen. Was nicht in die Predigt hineingeht, ist angebracht im Gebet. Nehmen wir z.B. das Kollektengebet für den kommenden Sonntag: „Barmherziger Vater, weil du deinen einzigen Sohn als ein Opfer für unsere Sünden dahingegeben hast, gib uns auch die Gnade, mit Danksagung zu empfangen die Früchte seines Erlösungswerkes und daß wir ihm täglich folgen“ oder aus dem Kollektengebet zwei Wochen später: „Erwecke in uns die Früchte der guten Werke.“ Im Fürbittengebet, dem Gebet der Kirche, dürfen diese Bitten viel spezieller werden, indem wir besondere Tugenden für unser Leben erbitten, oder Ziele in unserem Leben als Christen. Dabei erkennen wir immer an, daß wir die Werke Gottes und nicht der Menschen suchen. So gesehen erscheint es uns eher als Evangelium und nicht als der dritte Gebrauch des Gesetzes.

Ich danke Euch für die Geduld bei diesen meinen theologischen Streifzügen. Ich bin kein Theoretiker in dieser Sache, nur jemand, der selber jede Woche zu predigen hat, und einer, der über die Aufgabe nachdenkt, wie man in dieser Sache den Studenten helfen kann. Mein Rat für sie ist: untersuche den Text, finde das Evangelium, kenne die Menschen, die dir anvertraut sind, und bringe sie, das Evangelium und die Menschen, zusammen. Auf diese Weise, hoffe ich, werden sie lernen, die Rechtfertigung zu predigen.

Armin Wenz:

## Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik\*

„Nach Luther ist die Heilige Schrift als solche vollkommen gewiß, klar und verständlich.“<sup>1</sup> So schreibt der kürzlich verstorbene Berliner Systematiker Johannes Wirsching in einem Aufsatz über die ökumenische Bedeutung von Luthers Schriftprinzip. In einer gerade erschienenen Habilitationsarbeit von Jörg Lauster unter dem Titel „Prinzip und Methode“ heißt es dagegen: „Die Zweiflung der Klarheit der Schrift und die Transformation der Rede von der Selbstausslegungsfähigkeit der Bibel sind die Geburtshelfer der Schleiermacherschen Hermeneutik.“<sup>2</sup> Mit diesen beiden Zitaten ist sowohl historisch als auch der Sache nach das Spannungsfeld abgesteckt zwischen Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik. Historisch gesehen gelten Luther und Schleiermacher als die Väter des modernen Protestantismus. Luther gilt als derjenige, der das Schriftprinzip in die Theologie eingeführt hat; Schleiermacher wiederum gilt als derjenige, der bahnbrechend für die neuere Hermeneutik gewirkt hat.

Vorsichtig sprechen wir zunächst vom *Spannungsfeld* zwischen Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik. Daß ein solches existiert, kann als weit hin konsensfähig gelten. Auseinander gehen die Meinungen darüber, wie Schriftautorität und Hermeneutik, Luther und Schleiermacher sich in der Sache zueinander verhalten. Neben einer eher seltenen radikalen Verwerfung des Schriftprinzips dominiert in der neueren deutschen evangelischen Theologie die Anschauung, es handele sich bei der neuzeitlichen Hermeneutik um eine sachnotwendige und zeitgemäße Transformation des protestantischen Schriftprinzips. Im Rahmen eines bestimmten Geschichtsbildes ist diese Anschauung durchaus konsequent, zumal immer wieder der Anspruch erhoben wird, die moderne Hermeneutik habe nach dem verhängnisvollen Sündenfall der orthodoxen Verbalinspirationslehre<sup>3</sup> zum unreformatatorischen Anliegen zurückgefunden.

\* Vortrag anlässlich der Tagung der Nordeuropäischen Luther-Akademie am 19.8.2005 in Dänemark.

1 Wirsching, Sola, 37. Vgl. ebd., 37-39: „In der Klarheit der Heiligen Schrift sieht Luther den Grundwall jeder christlichen Lehre, den theologischen Grundsatz, durch den alle anderen theologischen Sätze bewiesen werden sollen. Dieses ‚Schriftprinzip‘ besagt, daß die Schrift, ein klares geistliches Licht, die verschiedenen Gesinnungsarten überprüfen kann und darum alleine entscheidet, wer recht hat. Die entgegengesetzte These von der Dunkelheit der Schrift, vertreten durch Erasmus, die Schwärmer und die Päpstlichen, hält Luther für eine Lüge und für lästerlich“.

2 Lauster, Prinzip, 62.

3 „Es besteht im Protestantismus zwischen allen Lagern seit wenigstens einem Jahrhundert einmütige Übereinstimmung, daß der Übergang vom reformatorischen Schriftprinzip zur altprotestantischen Lehre von der Verbalinspiration einem innerprotestantischen Betriebsunfall gleichzusetzen ist“ (Lauster, 18).

den bzw. die in der Reformationszeit noch nicht vollkommen erkannten Implikationen des Schriftprinzips erst zur Vollendung gebracht<sup>4</sup>. In diesem Zusammenhang gilt dann bereits die Frage, ob denn nicht zwischen Luthers Behauptung der Schriftklarheit und ihrer neuzeitlichen Problematisierung ein Gegensatz bestehe, als ein Symptom für ein gefährliches und ungeschichtliches Wahrheitsverständnis<sup>5</sup>. Das heißt aber: Schon bei der Bewertung des Verhältnisses von Schriftautorität und Hermeneutik prallen unterschiedliche Wahrheitsverständnisse aufeinander. Ist es tatsächlich möglich, in Schleiermachers Bezweiflung der Schriftklarheit eine Transformation von Luthers Behauptung der Schriftklarheit zu sehen? Oder muß man nicht zu dem Schluß kommen: Entweder irrt Luther in diesem Punkt – oder aber Schleiermacher! Ist der Wahrheitssuche gedient, wenn Übereinstimmungen zwischen Luthers Schriftprinzip und dem der neuzeitlichen Hermeneutik behauptet werden – und seien es über Transformationen vermittelte –, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen?

Die eingangs zitierten Aussagen über Luther und Schleiermacher begründen jedenfalls einen hinreichenden Anfangsverdacht, daß womöglich unter Wahrheit hier und dort nicht dasselbe verstanden wird, wenn die Schriftklarheit einmal vorausgesetzt und ein andermal bezweifelt wird. Wir wollen darum zunächst nach den *Konturen des Wahrheitsbegriffs* der neuzeitlichen Hermeneutik fragen (1.). Bezugspunkte sind dabei die Untersuchung der hermeneutischen Positionen einiger wichtiger deutschsprachiger Dogmatiker aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie ich sie in meiner Dissertation vorgelegt habe<sup>6</sup>, und das bereits erwähnte Buch von Jörg Lauster (2004). Als Exeget mit dem betonten Anspruch, lutherische Theologie zu treiben, hat Volker Stolle in seinem Werk „Luther und Paulus“ aus dem Jahre 2002 über seine hermeneutischen Grundsätze Rechenschaft gegeben. Gerade das Nebeneinander dieser fast zeitgleich erschienenen und für die heutige deutsche Dogmatik und Exegese repräsentativen Arbeiten zeigt, daß zwischen Dogmatik und Exegese weithin Konsens über die Hermeneutik herrscht. In Übereinstimmung und im Widerspruch zu solchen Positionen wird freilich auch erkennbar, daß sich die Auseinandersetzung um die Hermeneutik und um die Wahrheitsfrage nicht zwischen den theologischen Disziplinen, sondern jeweils in ihnen vollzieht. Das wird bestätigt, wenn wir im zweiten Schritt solche Stimmen zu Wort kommen lassen, die das hermeneutische Paradigma der Neuzeit einer kritischen Prüfung unterziehen (2.). Schließlich sollen die Konturen des Wahrheitsbegriffs des lutherischen Schriftprinzips in Aufnahme der Anfragen durch die moderne Kritik nachgezeichnet werden (3.)

4 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 128-133.

5 Vgl. dazu die Rezensionen meines Buches „Das Wort Gottes – Gericht und Rettung“ durch Volker Stolle in LuThK 20, 1996, 146f und Günther Gaßmann in ThLZ 122, 1997, 607-609.

6 Vgl. zu diesem Abschnitt (1.) meine Untersuchung über „Die Autorität der Schrift in der zeitgenössischen systematischen Theologie“ in: Wenz, Wort Gottes, 125-204. Teile der Zusammenfassung (ebd., 199-204) nehme ich von dort herüber.

## 1. Die Konturen des Wahrheitsbegriffs der neuzeitlichen Hermeneutik

Durchaus in Analogie zu den klassischen Eigenschaften (*affectiones*) der Heiligen Schrift läßt sich eine vierfache Umformung des Wahrheitsbegriffs in der neuzeitlichen Hermeneutik nachzeichnen. Durch die *Historisierung* des Wahrheitsbegriffs wird die *sufficientia scripturae* berührt; die *Subjektivierung* der Wahrheit betrifft die Frage nach der *auctoritas scripturae*. Die *claritas scripturae* wiederum wird abgelöst durch eine *Aktualisierung* des Wahrheitsbegriffs, die *efficacia scripturae* schließlich durch dessen *Plausibilisierung*. Wir bezeichnen diese Transformation des Wahrheitsbegriffs und Schriftprinzips im folgenden als das „hermeneutische Paradigma“.

### 1.1. Die Historisierung des Wahrheitsbegriffs

Lauster schreibt in seinem Buch programmatisch: „Seiner Genese nach ist das protestantische Schriftprinzip eine kontroverstheologische Festlegung in der Frage nach den maßgeblichen Autoritäten des christlichen Glaubens. Gemeinhin stehen sich hier die Begriffe Schrift und Tradition gegenüber. Es zählt zu den bahnbrechenden Einsichten der historischen Kritik, daß diese schroffe Entgegensetzung historisch gesehen sinnlos ist. Die Schrift geht selbst aus einem langen Überlieferungsprozeß hervor, während umgekehrt die Tradition der Kirche sich aus den biblischen Schriften heraus entwickelt. Aufgrund des historischen Abstandes gibt es kein unmittelbares Verhältnis zu den Texten, das nicht im weitesten Sinne durch Traditionen vermittelt wäre, die selbst wiederum zur Wirkungsgeschichte der Schrift gehören.“<sup>7</sup> Das ist hinsichtlich der Frage nach der Wahrheitserkenntnis nichts anderes als die Aufhebung des *solā scriptura*. Das Prinzip des Kanonischen wird zwar aufrechterhalten, aber zugleich in zweierlei Hinsicht entgrenzt. Zum einen ist bei der Wahrheitssuche hinter die Texte der Bibel zurückzufragen, sind diese doch Resultate eines komplizierten geschichtlichen Prozesses, in dem sie lediglich eine Momentaufnahme darstellen. Zum andern kann und darf man die maßstäbliche Wirksamkeit des Geistes nicht auf die Schrift eingrenzen, hat diese doch eine ebenso komplexe Wirkungsgeschichte hervorgebracht. Folgerichtig formuliert Lauster das Schriftprinzip um und schreibt: „Das Schriftprinzip ist in diesem Sinne nur in dem Geist zu haben, der in der christlichen Überlieferungs- und Kulturgeschichte fortwirkt, und nicht allein im Buchstaben der Bibel.“<sup>8</sup> Die Wahrheit bzw. der Sinn der Texte ist somit nicht etwas Vorgegebenes, an den Buchstaben der Schrift Gebundenes, sondern erschließt und entfaltet sich in Gestalt eines freien geschichtlichen Prozesses.

7 Lauster, 5. Vgl. Stolle, Luther, 478, Anm. 180: „Eine grundlegende Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, wie sie die Reformation proklamiert hat, ist mithin nicht durchführbar. Die Schrift selbst ist Tradition und ist unabhängig von Tradition nicht zugänglich“.

8 Lauster, 460.

### 1.2. Die Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs

Auf die Affinität zwischen diesem traditionsgeschichtlichen Ansatz der historisch-kritischen Hermeneutik und dem römischen Traditionsprinzip wird immer wieder zustimmend oder ablehnend<sup>9</sup> hingewiesen. Daß der Weg des Protestantismus vorerst dennoch nicht nach Rom geführt hat, hängt mit der Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs zusammen. Bahnbrechend für diese Entwicklung war wiederum Schleiermacher. „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keine bedarf und wohl selbst eine machen könnte.“ So heißt es in seinen frühen „Reden über die Religion“<sup>10</sup>. In seiner Glaubenslehre entfaltet er dann seine Sicht auf die „Schrift als erfahrungsproduktive Ausdrucksgestalt des christlichen Glaubens“<sup>11</sup>. Die Schrift begründet, normiert und wirkt nicht den Glauben, sondern sie stellt lediglich dem christlichen Selbstbewußtsein Ausdrucksformen bereit, um sich darstellen zu können<sup>12</sup>. Diese sind wiederum durch die Anwendung historischer Methodik auf den Erfahrungsgrund in der Person Jesu zu befragen, der das fromme Selbstbewußtsein konstituiert. Lauster schreibt dazu: „Zum einen wächst damit dem auslegenden Subjekt die entscheidende Funktion zu, den Sinn der Texte zu erschließen. Zum anderen stellt sie (= die Kunstlehre Schleiermachers; A.W.) die theologische Legitimation der ... historischen Kritik dar, die ein wesentlicher Bestandteil seiner Hermeneutik ist.“<sup>13</sup>

Ferdinand Christian Baur vollendet diesen Weg der Subjektivierung, indem er auch explizit das Autonomieprinzip des menschlichen Bewußtseins das externe Schriftprinzip ablösen läßt. Grundlegend dafür ist die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Schrift. Abzuweisen ist demnach ein „Buchstabenglauben“, „der sich allein auf die Kontingenz historischer Faktizität zu stützen sucht und darum ängstlich alles fernhalten muß, was zur Kritik dieses fragwürdigen Glaubensgrundes führen könnte“<sup>14</sup>. Freilich wehrt Baur sich dagegen, damit die reformatorischen Grundlagen verlassen zu haben. Vielmehr sieht er in der „Ablehnung der Kritik“ einen mit dem „Geist des Protestantismus“ unvereinbaren „bloßen Autoritätsglauben“<sup>15</sup>.

Das reformatorische Schriftprinzip ist mithin „der historisch notwendige, aber eben auch historisch auf die Abwehr des katholischen Autoritätsmodells

9 Vgl. Lauster, 5; 363-400; Wirsching, Was ist, 54-58.

10 Lauster, 49.

11 Lauster, 52.

12 Vgl. Lauster, 56-61.

13 Lauster, 63. Vgl. ebd., 64: „Im Grunde ist damit das Problem des Kerygma-Begriffs bewußtseinstheologisch antizipiert“.

14 Lauster, 116.

15 Lauster, 118. Vgl. ebd.: „Das führt zu einem ‚neue(n) Papstthum, aufgerichtet mitten in der evangelischen Kirche‘ ... als dessen logische Konsequenz die ganz und gar unprotestantische ‚Geistestyrannie‘ ... zu verstehen ist, mit der gegen die Vertreter der historischen Kritik vorgegangen wird“.

begrenzte Ausdruck des protestantischen Freiheitsgedankens. Das *sola scriptura* ist folglich nicht selbst das oder ein Prinzip des Protestantismus, sondern der Funktion der Kritik untergeordnet, die ihrerseits die Freiheit und Autonomie des religiösen Bewußtseins zu wahren hat.<sup>16</sup>

Damit aber stehen sich nicht mehr wie in der Reformationszeit Schrift und Tradition kritisch einander gegenüber. Vielmehr sind beide dem mit der Neuzeit kompatiblen Autonomieprinzip zu unterwerfen. „Auf der Suche nach der maßgeblichen Erkenntnisquelle des Glaubens lautet die Alternative nicht Schrift oder Tradition. Beides sind äußere Autoritäten, die durch das die Reformation hervorbringende protestantische Prinzip der ‚Autonomie des Selbstbewußtseyns‘ überwunden werden.“<sup>17</sup> Lauster, der immer wieder betont, hinter diese Einsichten Baur könne man auch heute nicht zurück, überträgt folgerichtig diese Transformation des Schriftprinzips ins Autonomieprinzip auf die Frage der Schriftauslegung, wenn er schreibt: „Die Selbstausslegung der Bibel ... vollzieht sich nicht gegen, sondern durch die Auslegungsvollzüge des menschlichen Bewußtseins.“<sup>19</sup>

### 1.3. Die Aktualisierung des Wahrheitsbegriffs

Eine Untersuchung heutiger deutschsprachiger Dogmatiken ergibt, daß die Errungenschaften Schleiermachers, Baur und anderer weithin als nicht hintergebar angesehen werden. Historisch-kritische Dekonstruktion und die Rekonstruktion eines sachgemäßen Selbstverständnisses des Auslegers gehen auch hier in der Schrifthermeneutik Hand in Hand. Wahrheit wird nicht im Schriftbuchstaben vorgefunden, sondern sie ereignet sich im Prozeß der Form und Sache voneinander scheidenden Auslegung. So besteht die Geltung der Schrift wie bei Schleiermacher darin, daß sie ein Reservoir sprachlicher Deutungsmuster religiöser Erfahrungen bietet, die auf gegenwärtige Erfahrungen appliziert werden können.

Im Hintergrund steht dabei ein signifikationshermeneutisches Sprachverständnis. Die Texte der Heiligen Schrift sind demnach bloße Zeichen, Hinweise, Analogien oder Antizipationen des eigentlichen, hinter ihnen liegenden, unverfügbaren Gotteswortes. Grundlegend für eine hermeneutisch verantwort-

16 Lauster, 119.

17 Lauster, 120, mit der Fortsetzung ebd.: „Die Proklamation des reformatorischen Schriftprinzips ist daher ein ‚Act des Selbstbewußtseyns‘, der selbst wiederum ‚ein höheres Princip zu seiner Voraussetzung‘ hat“.

18 Lauster, 467, mit der Fortsetzung ebd.: „Die Bibel kann sui ipsius interpres niemals anders sein als in der Auslegungstätigkeit menschlicher Subjekte. Sie interpretiert sich durch die Interpretationen ihrer Interpreten und diese Interpretationen sind in der Neuzeit nicht anders plausibel zu leisten als in methodischer und damit intersubjektiv vermittelbarer Durchführung. Damit ist die historische Kritik selbst eine Äußerungsform der biblischen Selbstausslegung in der Epoche der Neuzeit.“

19 Vgl. Stolle, Luther, 479: „Das Evangelium verobjektiviert sich nicht im apostolischen Text, sondern nutzt diesen Text zum Weitersagen.“; sowie die Belege bei Wenz, Wort Gottes, 138-142; 201f.

bare Explikation der Sache ist daher die Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift, von Glaubensgrund und Glaubensgedanken oder Bewußtseinsbildungen. Der unverfügbare Grund nimmt den Theologen in die Pflicht; zugleich ist er aber immer nur in je zeitgemäßer, geschichtlich bedingter Gestalt zugänglich und aussagbar, so daß es keine Formulierung der Wahrheit von zeitloser Invarianz geben kann.<sup>20</sup> Ob eine je zeitgemäße Neuformulierung sich bewährt, entscheidet sich dann an ihrer gegenwärtigen Applizierbarkeit. Die Signifikationshermeneutik vollendet sich in der Applikationshermeneutik<sup>21</sup>. Johannes Wirsching kommentiert diesen Weg mit folgenden Worten: „Was die Auslegung sucht, ist dann nicht so sehr die Andersheit des Textes, das, was uns von ihm genommen oder gegeben werden könnte, sondern seine Ähnlichkeit mit den Fragen und Bedürfnissen des Verstehenden.“<sup>22</sup>

Eine Variante und Zuspitzung dieses Ansatzes stellt das Rezeptionsästhetische Konzept der Intertextualität dar, wonach der Sinn eines Textes nicht mit diesem selbst zusammenfällt, sondern erst durch den Leser im Prozeß der Auslegung konstituiert wird. Die Relevanz eines Textes kommt darin zum Ausdruck, daß er zur aktuellen Konstruktion neuer Texte führt. „In den sich verändernden geschichtlichen Kontextualitäten erweisen die unterschiedlichen Gestaltungen dann jeweils die Relevanz des christlichen Glaubens. Auch die Mimesis der christlichen Verkündigung hat durchaus teil am semiotischen Prozeß immer neuer Bedeutungsfindung. Gottes Wirksamkeit in der Geschichte kann nur im Erinnern weitergesagt werden, und dies kann nur als ein produktiver Prozeß aktiven und aktualisierenden Gedenkens verstanden werden“, heißt es bei Stolle<sup>23</sup>. Dabei gilt: Auf „Gottes umgreifendes und zugleich kontingentes Wort“ kann der Mensch „immer nur mit seinen eigenen prozessualen, geschichtlichen Erkenntnissen, Empfindungen und Entscheidungen antworten“<sup>24</sup>. Schriftverstehen ist demnach grundsätzlich symbolisch und vielfältig, so daß die Renaissance des mehrfachen Schriftsinns als Selbstverständlichkeit erscheint. Auch dieser Ansatz kann als autoritätskritische Transformation der Selbstausslegung der Schrift interpretiert werden, wenn es etwa heißt: „Der biblische Text entwickelt – wie andere Texte auch – seine Wirkung nicht als Pro-

20 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 294-300. Zu den Begriffen vgl. Bayer, Autorität, Ders., Leibliches Wort.

21 Wirsching, Was ist, 122.

22 Stolle, Luther, 478.

23 Stolle, Luther, 469.

24 Stolle, Luther, 19. „... der Text bleibt selbst auch fortwährenden Veränderungen unterworfen“ (ebd., 18). „Indem der Text ... in seine fortlaufende Geschichte eingebunden ist, bleibt er grundsätzlich unabgeschlossen. ... Im Kommunikationsprozeß zwischen ‚Urtext‘, Überlieferung und Leser ist dieser ‚Urtext‘ nicht nur eine Konstante, sondern zugleich auch eine Variable im Beziehungsgeflecht mit anderen Texten“ (ebd., 19). „Die bisherigen Text-Text-Beziehungen führen immer weiter zum Entstehen neuer Texte. Diese hinzukommenden Texte erweitern die Intertextualität über ihr bisheriges Stadium hinaus in der Offenheit und Nichtabschließbarkeit der Textgeschichte, d. h. des Kommunikationsprozesses zwischen den maßgeblichen Texten des biblischen Kanons und den wechselnden Leserschaften“ (ebd., 479).

dukt eines autonomen Autorensubjekts, sondern indem er in Diskursen zur Sprache kommt und sich in Prozessen neuer Textkonstruktionen einmischen kann.<sup>25</sup>

#### 1.4. Die Plausibilisierung des Wahrheitsbegriffs

Wesentliche Voraussetzung des hermeneutischen Paradigmas ist der Grundsatz, daß die biblischen Texte und Formen keinen Wert an sich darstellen, sondern nur insofern mit ihnen heutige Wirklichkeit angesprochen werden kann. Heutige Konkretionen der zu vertretenden, unverfügbaren, hinter den Texten zu erschließenden Sache müssen dabei auf heute nicht mehr verständliche Formen des Bibeltextes verzichten oder diese neu interpretieren. Maßstab solcher Neuinterpretation ist dabei die Gegenwartsrelevanz. Bei Stolle heißt es: „Denn das Wort Gottes greift in der Weise der Anamnese in die gesellschaftliche Diskussion ein, indem es in den semiotischen Prozeß eintritt und keineswegs das Thetische absolut setzt. Es kann von da her gar nicht ein für alle Mal dogmatisch festgelegt und gesagt sein.“<sup>26</sup> Der Wahrheitsanspruch zielt auf Plausibilität und Evidenz, auf Einsichtigkeit und Nachvollziehbarkeit durch den modernen Menschen. Die Schrift wird funktionalisiert. Eine Auslegung darf nur dann als gelungen gelten, wenn sie Wirklichkeit erhellt, Veränderung ermöglicht, den Menschen zu sich selbst verhilft oder Lösungsmöglichkeiten menschlicher Probleme darbietet. Lauster schreibt: „Die Vermittlungskraft der biblischen Schriften besteht dann also darin, im Horizont der das Christentum prägenden Transzendenzerfahrungen originäre Symbolisierungen und Ausdrucksformen bereit zu stellen, die es späteren Generationen ermöglicht, diese Deutungen in ihre lebensweltlichen Erfahrungen zu übersetzen und damit religiöse Erfahrung aufzubauen. Das ist mehr als äußerliche Übernahme und Anerkennung von Fremderfahrung und insofern kein Akt der Heteronomie. Die Synthesis, in der die Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung zu je eigener und unvertretbarer lebensweltlicher Evidenz gelangt, vollzieht sich im Bewußtsein des Individuums.“<sup>27</sup>

Als kritisches Korrektiv gegenüber subjektiven Einseitigkeiten gilt zum einen, daß auch hier die Wirkungsgeschichte der Texte – sei es in Gestalt ihrer Traditionsgeschichte oder aber des intertextuellen Geflechts, in dem sie selber stehen – zu berücksichtigen ist. Zum anderen hilft dem Ausleger der kritische Diskurs sowohl in diesem geschichtlichen als auch im gegenwärtigen Kontext. So erweist sich die Wahrheit einer Auslegung immer wieder auch darin, daß sie neuen Konsens ermöglicht. Der auf Konsens zielende Diskurs tritt an die Stelle eines „rigoristisch verstandenen sola scriptura“ oder eines unfehlbaren Lehramtes, wenn Lauster zur Frage nach Kriterien und Entscheidungsinstanzen schreibt: „Soll von einem Element aus der reichhaltigen Dynamik und den

25 Stolle, Luther, 478, Anm. 181.

26 Lauster, 451. Zur Plausibilität und Evidenz vgl. Stolle, Luther, passim.

27 Lauster, 460f.

wechselseitigen Verweisungszusammenhängen der christlichen Überlieferungsgeschichte ausgesagt werden, daß es als ein legitimer Ausdruck und eine angemessene Artikulationsform der ursprünglichen christlichen Transzendenz-erfahrung gelten kann, dann wird sich das nicht anders erweisen lassen als über den diskursiven Austausch von Argumenten. Dabei geht es darum, über die Kohärenz einer christlichen Ausdrucksform im Gefüge der christlichen Überlieferungsgeschichte zu einem Konsens zu gelangen oder eben nicht, und das verlangt wiederum nach einem Verfahren, das diesen diskursiven Standards Genüge leisten kann.<sup>28</sup> Es verwundert nicht, wenn unter diesen Voraussetzungen dann doch eine künftige römisch-protestantische Konvergenz für möglich gehalten wird, sofern die Einordnung der Schrift ins traditionsgeschichtliche oder intertextuelle Gesamtgefüge beachtet wird und das kirchliche Lehramt bereit ist, sich dem herrschaftsfreien Diskurs zu stellen<sup>29</sup>.

Als plausibel erweist sich das hermeneutische Paradigma nicht nur dadurch, daß es die neuzeitkonforme Transformation des reformatorischen Schriftprinzips zu sein und künftige Konvergenz mit einem sich in die Wirkungsgeschichte einordnenden römischen Lehramt zu ermöglichen beansprucht. Damit wäre die Plausibilität ja gleichsam nur innergeschichtlich hergestellt. Transzendental verankert aber wird die Plausibilität dadurch, daß für das Gelingen der Verifikation der Wahrheit im Auslegungsprozeß ein komplementäres Zusammenwirken von Geist Gottes und Handeln der Menschen behauptet wird<sup>30</sup>. Grundlage bzw. Verifikationsgrund dieser Komplementarität aber ist ein behauptetes, *in seiner Geschichtslosigkeit selten reflektiertes*, die Gottesoffenbarung integrierendes universales menschliches Gesamtbewußtsein in Gestalt der Sprachlichkeit, der Vernünftigkeit, der Intertextualität oder des

28 Vgl. dazu die Dokumentation „Verbindliches Zeugnis“ des Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen (Hg.: Pannenberg/Schneider); ferner die zustimmende Darstellung bei Lauster, 388-400 und die Kritik bei Wenz, *Doctrina*, 50-83.

29 Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 204; 296.

30 Vgl. dazu die wichtigen Überlegungen des Romanisten Gumbrecht (Diesseits, 80): „Wollte man den Konstruktivismus boshaft charakterisieren, würde man sagen, er sei eine abgewrackte Spielart der Ausgangsthese der Phänomenologie, der zufolge nur die Inhalte des menschlichen Bewußtseins ein Gegenstand der philosophischen Analyse sein können. Aus dieser Position ergibt sich die folgende notwendige Konsequenz: Was man als ‚Realität/Realitäten‘ identifiziert, kann dann nur als Projektion oder als ‚Konstruktion‘ unseres Bewußtseins behandelt werden. Dieses Postulat wird durch die heiklere Doppelthese ergänzt, erstens sei es möglich, an diesen Konstruktionen Merkmale eines allen Menschen gemeinsamen Bewußtseins (des ‚transzendentalen Subjekts‘) zu ermitteln, und zweitens könne man Spuren dieser gemeinsamen Merkmale in allen existierenden Gesellschaften (‚Lebenswelten‘) ausfindig machen. Von dieser Grundlage ausgehend, führt der Konstruktivismus letzten Endes zu der Schlußfolgerung, alle Realitäten, die uns und anderen Menschen gemeinsam sind, seien ‚soziale Konstruktionen‘. Heute hat sich der Konstruktivismus (...) in die banale Überzeugung verwandelt, der Mensch könne alles – vom ‚Geschlechtlichen‘ über die ‚Kultur‘ bis hin zur ‚Landschaft‘ – nach Belieben ohne weiteres ummodellieren, denn alles sei ‚doch bloß eine menschliche Konstruktion‘.“

Konstruktivismus<sup>31</sup>. Damit aber tritt endgültig in konsequenter Fortführung des Schleiermacherschen Ansatzes die *claritas interna* bzw. das *testimonium internum* oder der „inspirierte Leser“ mit seinen Konstruktionen an die Stelle der aufgehobenen *claritas externa* des inspirierten Schriftbuchstabens.

## 2. Die Kritik am hermeneutischen Paradigma

Bevor wir die Transformationen des Wahrheitsverständnisses durch die moderne Hermeneutik systematisch auf den Prüfstand stellen, sei ein kurzer Blick auf das Gebiet der Exegese erlaubt.

### 2.1. Selbstkritik der neutestamentlichen Exegese – Ein Beispiel

Im Jahr 2003 erschien in Deutschland eine Sammlung von Essays, in denen 36 Neutestamentler ihr Selbstverständnis als Bibelausleger darlegen<sup>32</sup>. Deutlich wird darin, daß die historisch-kritische Methode weiter dominiert, die Methodenvielfalt heute aber viel größer ist als weithin im 20. Jahrhundert. Auf breiter Ebene haben die Exegeten Methoden der Religionswissenschaft, der Semiotik, der Textlinguistik, der Kulturwissenschaften, des Strukturalismus, des Dekonstruktivismus und der Soziologie übernommen. Bei der Frage nach der Relevanz der eigenen Arbeit und damit ja auch des Neuen Testaments werden am häufigsten das Bemühen um gesellschaftliche Veränderung, die Sinnstiftung in der Pluralität der Lebenswelten und kulturelle Identifikationsangebote genannt.

Eine scharfe Kritik dieser von den meisten Exegeten geteilten Sicht stellen die Ausführungen von Martin Hengel in diesem Band dar. Hengel spricht schonungslos von der „Krise“ der neutestamentlichen Disziplin. Er schildert die derzeitige Situation folgendermaßen: „Um der Enge des Faches zu entrinnen, folgte 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 kann<sup>33</sup>. Wichtig für die Hermeneutik ist vor allem, was Hengel gegen das allgegenwärtige Dogma von der grundsätzlich subjektabhängigen, pluralistischen Exegese meint: „Es gibt nur eine sachgemäße Exegese, nämlich diejenige, die dem Text (und seinen Kontexten) gerecht wird.“<sup>34</sup> So möchte Hengel statt von der historisch-kritischen Methode, die er als „ein apologetisches Relikt“ bezeichnet, auch lieber mit den Althistorikern von der „philologisch-historischen Methode“ reden<sup>35</sup>. Insbesondere beklagt er

31 Becker, Neutestamentliche Wissenschaft.

32 Hengel, 20. Zur Entdeckung der Rhetorik (rhetorical criticism) schreibt Hengel (ebd., 21): „Man glaubte neu zu finden, was schon Melanchthon und seine Schüler kenntnisreicher und klarer erkannt hatten“.

33 Hengel, 21. Vgl. ebd., 22: „Wenn wir der Wahrheitsfrage ausweichen, sind wir keine christlichen Theologen mehr“.

34 Hengel, 23.

35 Hengel, 29.

eine fehlende Bescheidenheit, die darin zum Ausdruck kommt, daß das Eingeständnis des Nichtwissens durch Hypothesenberge und Parteilichkeit verdeckt wird. Insbesondere die gesamtbiblische Einheit ist nach Hengel viel stärker wahrzunehmen, ohne daß die innerbiblischen Unterschiede dabei eingeebnet werden dürfen. Auch darf sich die Theologie nicht auf ihre heutige „Kulturbedeutung“ reduzieren, sondern sie hat 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.“<sup>36</sup> Nur wenn in der neutestamentlichen Wissenschaft immer im Blick bleibt, daß es um das geht, was Gott in Christus zur Rettung der Welt getan hat, wird sie nach Hengel aus ihrer gegenwärtigen Krise herausfinden.

Hengels Ausführungen sind insofern aufschlußreich, als sie das Augenmerk auf die zentralen theologischen Fragen lenken. Problematisch ist nicht in erster Linie die Vielfalt der methodischen Zugänge, die oft nur das Wiederaufleben alter Ansätze unter neuen Namen darstellen. Die Frage ist, wozu die Methoden eingesetzt werden und an welcher Sache sie ihre eigene Begrenzung finden. Hengel deutet an, daß hier dem Textbestand nach der überkommene Kanon der Heiligen Schrift eine zentrale Rolle zu spielen hat; damit aber steht das Traditionsprinzip des hermeneutischen Paradigmas zur Debatte. Die Hinweise auf die fehlende Bescheidenheit der Ausleger, die Hypothesenberge und die Parteilichkeit problematisieren das Autonomieprinzip. Daß der neutestamentlichen Wissenschaft durch die Texte ein soteriologisches Vorverständnis gegeben ist, wenn es nach Hengel darum geht, was Gott in Christus zur Rettung der Welt getan hat, läßt danach fragen, wie sich die Dogmen des hermeneutischen Konstruktivismus eigentlich zur Heilsfrage verhalten. Hengels Hinweise auf die innertheologische Parteilichkeit und den intoleranten Pluralismus im Lebensweltbezug zwingt zur Nachfrage, wie es angesichts dieser Probleme um die Grundlagen und die Qualität der diskursiven Hermeneutik bestellt ist.

## 2.2. Die systematisch-theologische Kritik am hermeneutischen Paradigma

### 2.2.1. Der Kanon der Bibel als Kritik am Traditionsprinzip

Es ist das Verdienst von Johannes Wirsching<sup>37</sup>, immer wieder mit Nachdruck hervorgehoben zu haben, daß das nachaufklärerische Monopol eines historisch-zirkulären Kanonsverständnisses schon aus historischen Gründen der Korrektur bedarf. Wirsching weist dafür auf eine gleich dreifache Durchbrechung des historischen Zirkels in der frühen Christenheit hin. Die aufklärungstheologische und römisch-katholische These, die Schrift sei Produkt und Werk der Kirche, ist demnach schon deshalb falsch, weil sich die frühe Christenheit mit der Übernahme der vorgegebenen Schrift Israels „nicht einfach einem hi-

36 Auch in diesem Teil nehme ich Abschnitte aus meiner Dissertation Wenz, Wort Gottes, 207-289 herüber.

37 Vgl. dazu auch Wenz, Weg.

storischen Zirkel ausgeliefert“ hat, sondern „das Christuszeugnis des Alten Testaments“ hat geben lassen<sup>38</sup>. Der Rezeption des Alten Testaments folgt schließlich der Doppelschritt von trinitarisch-christologischer Dogmenbildung und Herausbildung des neutestamentlichen und damit gesamtbiblischen Kanons. Mit dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft des Menschen Jesus Christus verzichtet die Kirche darauf, die Wahrheit in ihre eigene Verfügungsgewalt zu nehmen, indem sie sich der Herrschaft der Person Christi unterwirft. Mit der Dogmatisierung des Heiligen Geistes wiederum stellt sie gleichsam „den noetischen Zugang“ zum Bekenntnis ihres Glaubens an diesen in Christus offenbaren dreieinigen Gott sicher<sup>39</sup>. Verbürgt aber wird die bleibende Unverfügbarkeit sowohl der Wahrheit der Person Christi selbst als auch des Zugangs zu dieser Wahrheit im Heiligen Geist durch die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften. Denn mit der „Ratifizierung eines Bibelkanons“ bestimmt die Kirche die „Entzogenheit Jesu Christi zugleich als seine Schriftbeschlossenheit“<sup>40</sup> und bindet sich die Kirche an den Geist, von dem es im Nicaenum heißt: „Qui locutus est per prophetas“<sup>41</sup>. „In der Kanonisierung der biblischen Schriften unterscheidet die Ekklesia den Gemeindegeist vom Heiligen Geist, ihr Werk von Jesu Christi Werk, ihren sterblichen Leib von dem in ihr wachsenden Auferstehungsleib.“<sup>42</sup> So gesehen bedeutet die Kanonisierung im Sinne einer Bindung des christologischen Dogmas an die ‚narrative‘ ‚Sprachlichkeit des Bibelkanons‘ gerade nicht das Eingehen der Alten Kirche auf die Verstehensbedingungen der eigenen Zeit und Umwelt, sondern „eine ‚Enthellenisierung‘ der griechisch-philosophischen Gedankenmöglichkeiten bis auf den Grund“<sup>43</sup>. Wird auf solche Weise die Entstehung des biblischen Kanons „auch und vor allem als bewußte dogmatische Entscheidung“<sup>44</sup> mit der Alten Kirche vollzogen, so ergibt sich eine bedeutende Verschiebung der Perspektive. Das Interesse verlagert sich weg von der – freilich auch dogmatisch bedingten – Orientierung an der Frage nach der historisch-zufälligen Entstehungsgeschichte des Kanons in Gestalt eines menschlich-kirchlichen Produktes<sup>45</sup>. Was „religionsgeschichtlich gesehen“ die Kanonisierung eines Stückes der „kirchlichen Tradition“ bedeutet, ist damit in Wirklichkeit – und das heißt theologisch gesehen – die „Selbstaufhebung“ der Tradition<sup>46</sup>, insofern der biblische Kanon nicht mehr als histo-

38 *Wirsching*, Kirche, 87.

39 *Wirsching*, Kirche, 84.

40 *Wirsching*, Kirche, 90. Vgl. *Bayer*, Autorität, 124: „Die Geschichte des auferweckten Gekreuzigten bleibt in diesen Texten verbindlich verfaßt und läßt sich, ein für allemal gesehen, nicht fortschreiben – es sei denn, sie werde ihres eschatologischen Charakters beraubt.“

41 *Sasse*, *Sacra Scriptura*, 226.

42 *Wirsching*, Kirche, 102.

43 *Wirsching*, Kirche 91.

44 *Wirsching*, Kirche 73; *Ders.*, *Sola*, 45.

45 Vgl. *Wirsching*, Kirche, 73f.; *Ders.*, *Sola*, 45.

46 *Wirsching*, Kirche, 92.

risch abständiges und bedingtes Wort der Kirche, sondern als die Zeit und Raum umgreifende „Herrschaft Jesu Christi“<sup>47</sup> selbst begriffen wird: „Die Kirche, die die Homousie des Sohnes bekennt, hebt mit der Kanonisierung der biblischen Bücher den Traditionscharakter eben dieser Bücher auf. An der Bruchstelle aber blickt uns das Antlitz Jesu Christi an.“<sup>48</sup>

Es kann daher gleichsam **kein anachronistisches Zurück** mehr in das vor-kanonische Zeitalter geben, wo erkannt ist, daß es sich beim Rezeptionsprozeß der kanonischen Schriften letztlich um deren Selbstdurchsetzung gegenüber anderen Schriften und Traditionen handelt, die Kirche sich zum Kanon also nicht als Schöpferin, sondern als Beschenkte und Empfangende verhält.

Eine „Gleichzeitigkeit mit dem Evangelium ohne die Gestalt der Schrift“<sup>49</sup> oder an dieser vorbei ist schlechterdings nicht mehr möglich. In seiner „schriftlichen Gestalt reicht das apostolische Christuszeugnis unmittelbar in jede Gegenwart der Kirche hinein“<sup>50</sup>; die „Schrift steht ... gleichzeitig der Kirche aller Zeiten gegenüber“<sup>51</sup> und bindet „die Arbeit der Kirche an das entscheidende Grundproblem, was denn eigentlich von Christus zu halten sei“<sup>52</sup>. Der „dogmatische Sinn der Kanonbildung“ ist somit nichts anderes, als daß durch die biblischen Schriften Menschen und „Kirchen“ aller Zeiten coram Christo gestellt werden<sup>53</sup>, ihnen die apostolische Botschaft von Christi Auferstehung in heilsamer Authentizität gegenwärtig begegnet.

### 2.2.2. Die christologische Kompetenz des Kanons als Kritik des Autonomieprinzips

Implikation der Selbstaufhebung der Tradition im Kanon ist ein unumkehrbarer „Richtungssinn zwischen Wort Gottes und Kirche“<sup>54</sup>, ein Gefälle, welches identisch ist mit der schriftbeschlossenen, kanonischen Herrschaft Jesu über die Kirche. Das genuin Apostolische des Wortes besteht also gerade nicht in der Selbstausslieferung der Christusbotschaft an die Deutungsaktivität dieser Welt, sondern in der Stellvertretung Christi im Gegenüber zur Kirche, zur Welt und zur Geschichte. „Die Texte wachen sorgsamer über die Bedeutung Jesu und hüten seine Zukunft treuer, als es der eifrigste Gläubige vermöchte.“<sup>55</sup>

Voraussetzung aber für das Zustandekommen des Neuen Testaments und damit des gesamtbiblischen Kanons in seiner theologischen Einheit ist die in

47 Wirsching, Kirche, 86.

48 Wirsching, Kirche, 92.

49 Wirsching, Was ist, 114.

50 Brunner, Pro Ecclesia I, 18.

51 Slenczka, Schrift, 42. Vgl. Wirsching, Sola, 40: „Als Wort von Christus aber bedürfen die Texte keiner ihnen aufhelfenden Stütze; sie betreffen jede mögliche Gegenwart, denn sie liegen vor aller Welt offen da ...“.

52 Wirsching, Was ist, 16.

53 Wirsching, Kirche, 103.

54 Wirsching, Was ist, 75; vgl. Wenz, Wort Gottes, 220f.

55 Wirsching, Was ist, 219.

diesen Schriften bezeugte Auferstehung Jesu Christi. Gründet die Autorität der Schrift einerseits in seiner eigenen Auslegung und Erfüllung des Alten Testaments, andererseits in der Berufung der Apostel durch den Auferstandenen, so bezeichnet die Schriftautorität inhaltlich nichts anderes als die Herrschaft des lebendigen Christus, von dem die Schriften zeugen, durch eben diese Zeugnisse. Die Mitte der Schrift „ist also im rechten Verständnis des Wortes Gottes weder Begriff, noch Idee, sondern die Person des lebendigen Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt und dessen Wiederkunft wir erwarten“<sup>56</sup>. „Wenn Jesus nicht von den Toten auferstanden ist und zur Rechten des Vaters sitzt, ist die Bibel nur ein Dokument vorderasiatischer und hellenistischer Religionsgeschichte.“<sup>57</sup> Die Frage der Schriftautorität ist somit in zentraler Hinsicht ein christologisches Problem, insofern es um das Festhalten an der neutestamentlich bezeugten Identität des irdischen und des erhöhten und wirksam gegenwärtigen Jesus geht. Wird aber die Schriftwahrheit wie im hermeneutischen Paradigma von der Schrift selber „abgekoppelt und im Konsens ihrer Auslegung beglaubigt“, so hört sie auf, „Zeugnis Jesu Christi zu sein. Sie ist, um mit Martin Luther zu sprechen, das offene Grab Jesu Christi, in dem weiter nichts liegt“<sup>58</sup>. Die schriftbeschlossene Herrschaft des Auferstandenen wird dann notwendigerweise abgelöst durch die „Monarchie der Subjektivität“<sup>59</sup> des Auslegers. Die Verifikation der Wahrheit im Lebensweltbezug tritt an die Stelle der innerbiblischen Selbstausslegung der Schrift als Christuszeugnis im Gegen- und Miteinander von Altem und Neuem Testament. Wird dagegen der Kanon als Herrschaft des auferstandenen Christus und damit als Autorität des dreieinigen Gottes ernst genommen, so vollzieht sich die Verifikation der Wahrheit im Mit- und Zueinander von Verheißung und Erfüllung einerseits und von gegenwärtiger Verkündigung des Christusereignisses und dem Ausblick auf die eschatologische Vollendung andererseits.

### 2.2.3. Die pneumatologische Performanz des Kanons als Kritik des hermeneutischen Konstruktivismus

Die Ausblendung des Kanons als Christusherrschaft und des eschatologischen Horizonts der Heiligen Schrift zeitigt weitere folgenschwere Transformationen des Schriftprinzips. Das ist zum einen die Selbstüberschätzung des Auslegers, des homo hermeneuticus, die wiederum mit der Ausblendung der Sündenwirklichkeit zusammenhängt. Das ist zum anderen die Unterschätzung bzw. Negierung der pneumatologischen Performanz des Wortes, wie wir das oben besonders drastisch bei Schleiermacher beobachten konnten. Wirsching schreibt treffend: „Vor der andrängenden Botschaft der biblischen Texte weicht der Mensch wie selbstverständlich auf sein Verstehen, seine Gegenwart, auf seine religiösen oder quasireligiösen Sinnerwartungen aus – Luther urteilte: auf

56 Slenczka, Entscheidung, 47.

57 Brunner, Pro Ecclesia I, 40.

58 Wirsching, Sola, 64f.

59 Bayer, Autorität, 13.

seinen ‚Dünkel‘ – und versucht sich selber zu behaupten, indem er sich gleichsam zum Neuschöpfer und Neusetzer des äußeren Buchstabens transzendentalisiert.<sup>60</sup> Das menschliche Bewußtsein in seinem geschichtlichen Wandel wird so zur theologischen ‚Konstante‘<sup>61</sup>. Der Text kommt dabei „als Objektivierung eines unmittelbaren Existentialverhältnisses“ zu stehen, „das freilich zum Ausdruck drängt“ und im „Rückgang hinter den Text auf eine ihm zugrundeliegende Erfahrung“ ermittelt und „als eigene Existenzmöglichkeit“ ergriffen und verifiziert wird<sup>62</sup>.

Ausgeblendet wird dabei, daß man so die Schrift menschlich-geschichtlichen, damit aber ambivalenten Größen aussetzt, die im Gegenüber zur Schrift eben nicht kritikfähig, sondern vielmehr umgekehrt der Kritik und Auslegung durch die Schrift bedürftig sind. Eine solche Vorgehensweise muß sich gegen die Schrift selbst wenden. Die geschichtliche Vernunftautorität beerbt die Schriftautorität als „Gesetzgeber und Richter“<sup>63</sup> und wirkt zugleich bibelkritisch, insofern die Erfahrbarkeit der kritischen Vollmacht der Schrift von der sich „alles Andere, Fremde, mir Entgegen- und Gegenüberstehende“ assimilierenden<sup>64</sup> „Deutungsaktivität neuzeitlicher Subjektivität erdrückt wird“<sup>65</sup>. Folge ist, „daß allein, was aufgrund heutiger Konvention Geltung hat“, über die ‚Gegenwartsrelevanz‘ biblischer Texte entscheiden“ soll<sup>66</sup>.

Dem gegenüber ist zum einen festzuhalten, daß die biblischen Texte nach ihrem eigenen Selbstverständnis keine Bewußtseinsbildungen darstellen, sondern das Reden und Handeln des dreieinigen Gottes selbst in der Geschichte beinhalten. Unmittelbar damit verbunden ist zum andern die pneumatische Performanz der Schrift, die darin besteht, daß diese Worte der Heiligen Schrift als gegenwärtiges Handeln Gottes wirken, was sie sagen. Der Selbsttätigkeit des Auslegers in Gestalt von „Anamnese und Konstruktion“<sup>67</sup> steht daher die Selbstzueignung des Wortes entgegen, die auch für die Schriftauslegung konstitutiv ist. „Präsenzmarken“<sup>68</sup> solcher Schriftauslegung aber sind das Großmachen der Sünde des Auslegers und die Entmythologisierung der geschichtlichen Vernunft<sup>69</sup>. Nicht die Kategorien des Verstehens oder der Konstruktion sind grundlegend für den Umgang mit der Heiligen Schrift, sondern die Kate-

60 *Wirsching*, Was ist, 155.

61 *Slenczka*, Entscheidung, 105.

62 *Bayer*, Autorität, 14.

63 Vgl. *Bayer*, Autorität, 44f; 70f.

64 *Bayer*, Autorität, 14.

65 *Bayer*, Autorität 78; vgl. *Slenczka*, Entscheidung, 149: „Die Willkür und der Zwang der Subjektivität verdrängen dann die Freiheit des Evangeliums“.

66 *Schwarzwäller*, Torheit, 104.

67 *Bayer*, Autorität, 74-76; vgl. *Wirsching*, Was ist, 121.

68 Vgl. *Wirsching*, Was ist, 214f.

69 Vgl. *Bayer*, Autorität, 5; 67-71.

gorie der Gabe<sup>70</sup>. Oswald Bayer weist immer wieder auf den soteriologisch bedeutsamen Zusammenhang zwischen der Selbstausslegung der Schrift und der Selbstzueignung Christi im Herrenmahl hin<sup>71</sup> und kann sogar das Herrenmahl als „*Inbegriff*“ der Auslegung bezeichnen<sup>72</sup>. „Verifikationsgrund der Theologie ist damit nicht die menschliche Erfahrung – auch nicht in ihrer individuell christlichen oder ekklesialen Ausprägung –, sondern das diese Erfahrung wirkende Wort“<sup>73</sup>.

#### 2.2.4. *Die Kritik der diskursiven Hermeneutik: Theologie als Konfliktwissenschaft*

Geht es im Schriftverstehen um die Überwindung des gegen Gott rebellierenden Menschen<sup>74</sup> durch Gottes sakramental wirksames Wort in Gesetz und Evangelium, so ist dieses Geschehen auch bei der Beurteilung der durch die Schrift gewirkten Diskurse ihrer Ausleger zu bedenken. Die im herrschaftsfrei gedachten Diskurs zu erringende Wahrheit erfährt im Rahmen des hermeneutischen Paradigmas ihre Plausibilisierung in der Ermöglichung eines Konsenses der Schriftausleger. Nicht beachtet wird dabei, daß sich Schriftauslegung auch und vor allem im Konflikt der Interpretationen<sup>75</sup> abspielt. Dieser Konflikt ist nicht etwa zu überwinden, sondern auszuhalten, weil er nach Form und Inhalt die Schrift nachbildet, ja, das innerbiblische Streitgespräch um die Wahrheit fortsetzt<sup>76</sup>. Johannes Wirsching hat darauf hingewiesen, daß die durch das hermeneutische Paradigma geprägten herrschenden Ökumenetheorien von einem universal identifizierbaren menschlichen Gesamtbewußtsein ausgehen<sup>77</sup>, in dem es nur Abstufungen vorhandener Wahrheit geben kann, „aber keine objektivierbare Scheidung von Wahrheit und Unwahrheit.“ Ausgeblendet wird dabei, daß „die christliche Wahrheit eine Wahrheit im Entweder-Oder, eine eschatologische Wahrheit“ ist, „durch die über Leben und Tod entschieden wird“<sup>78</sup>. Ob also ein Diskurs zu einem Konsens führt, reicht daher für die Verifikation von Wahrheit schon deshalb nicht aus, weil die Wahrheit eine „gemeinschafterschließende“ und eine „gemeinschaftsverweigernde“ Dimension hat<sup>79</sup>. Daher gilt nach Wirsching: „Die Wahrheit des Evangeliums ist durch ihren Sachan-

70 Vgl. Schwarzwäller, Torheit, 163; Bayer, Leibliches Wort, 333.

71 Vgl. Bayer, Autorität, 53f.

72 Bayer, Leibliches Wort, 305.

73 Wenz, Wort Gottes, 268.

74 Vgl. Wirsching, Wahrheit, 131: Das Wort vom Kreuz „ist nicht dem konsentierenden, sondern dem rebellierenden Menschen gesagt. Es rechtfertigt den Sünder, nicht den Einverständigen“.

75 Bayer, Autorität, 11-18; passim.

76 Vgl. programmatisch Wirsching, Was ist, passim.

77 Vgl. dazu auch Bayer, Autorität, 46f: „Der Gedanke einer universalen Kommunikationsgemeinschaft beerbt die christliche Ekklesiologie“.

78 Wirsching, Wahrheit, 127.

79 Wirsching, Wahrheit, 127.

spruch wahr, nicht erst durch die Art, wie sich dieser im Konsens einer Humangesellschaft oder der universalen familia Dei niederschlägt. Philosophisch gesprochen besitzt die christliche Verkündigung den Status einer gegenstandsbezogenen Korrespondenzwahrheit und bleibt von einer rein trägerschaftsbezogenen Konsensuswahrheit unterschieden.<sup>80</sup> Ist aber der Sachbezug konstitutiv für einen wahren Konsens, ist mithin die Wahrheit des schriftgebundenen Evangeliums eine „Auseinandersetzungswahrheit“, eine „Widerstands- und darin eine Zumutungswahrheit“<sup>81</sup>, so gehört zugleich „das Verneinenkönnen“ „zu den Konstitutionsbedingungen von Wahrheit“: „Dabei ist diese im Wahrheitsakt vollzogene Unterscheidung von wahr und falsch nicht nur vorübergehend wahr ..., sondern sie bleibt wahr als der festzuhaltende Maßstab für Wahres gegen Falsches schlechthin. Insofern gibt es ein objektives ‚Stehen‘ in der Wahrheit über ihren Momentcharakter hinaus.“<sup>82</sup>

Theologie als Schriftauslegung ist somit eine sachgebundene Konfliktwissenschaft<sup>83</sup>, die von einer spezifischen Zuordnung zwischen der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung lebt. „Bei einer wahrhaft schriftgemäßen Auslegung ist es im Grunde niemals der Text, der in Frage gestellt oder verändert wird, sondern die eigene Gegenwart, indem sie sich mit einemmal am geschichtlichen Orte des Textes wiederfindet und dort auf ihren Richter stößt.“<sup>84</sup> Bayer bringt dazu ein überaus treffendes Zitat Martin Luthers: „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 und ihre Kräfte hinein.“<sup>85</sup>

### 3. Das Wahrheitsverständnis des reformatorischen Schriftprinzips in heutiger Verantwortung

Auch im Paradigma des reformatorischen Schriftprinzips gibt es einige Grunddaten, „hinter die wir nicht zurückkönnen“, die daher in einer schriftgemäßen Hermeneutik unbedingt zu beachten sind. Ist die Autorität der Heiligen Schrift die Autorität des dreieinigen Gottes, der durch sie spricht und wirkt, so ist die Schrifthermeneutik zum einen als kanonische, zum andern als sakramentale Hermeneutik zu entfalten. Aufgabe der Theologie als Schriftauslegung ist es mithin, wie Oswald Bayer es formuliert, die in der Autorität des dreieini-

80 *Wirsching*, Wahrheit, 128f.

81 *Wirsching*, Wahrheit, 131f.

82 *Wirsching*, Wahrheit, 130.

83 *Wenz*, Wort Gottes, 270-283; *Bayer*, Autorität, 17: Theologie „ist konstitutiv Konflikt- und Kontroverswissenschaft. Darin wiederholt sich nur der Charakter der biblischen Texte, vor denen sie sich bildet. Sie sind in sich selber Verarbeitung von Konflikten“.

84 *Wirsching*, Was ist, 177. Vgl. *Nygren*, Sinn, 373: „Wer aber eine Botschaft auszurichten hat, hat sie nicht zu transformieren, so daß etwas anderes daraus wird. Der Inhalt der Botschaft ist von dem bestimmt, der sie aussendet. Der Vermittler der Botschaft (der Deuter) hat sie nicht nach seiner eigenen Auffassung oder der des Empfängers zu ändern“.

85 *Bayer*, Autorität, 53.

gen Gottes begründete christologische Kompetenz und pneumatologische Performanz des Wortes nachzuzeichnen<sup>86</sup>. Die christologische Kompetenz markiert zugleich die primär soteriologische Aussageabsicht der Heiligen Schrift. Die pneumatologische Performanz wiederum erinnert daran, daß Christus als der Auferstandene durch das ihn verkündigende Schriftwort den Leser und Hörer auslegt, indem er ihn durch das Gesetz tötet und durch das Evangelium lebendig macht. Glaube und Kirche sind mithin Geschöpfe Christi durch das schriftbeschlossene Wort und nicht menschliche Bewußtseinsbildungen.

Der Leser, Hörer und Empfänger des Wortes ist es, der durch das Wort verifiziert und in seiner Existenz vor Gott ebenso konstituiert wird wie die an die Schrift gebundene Kommunikationsgemeinschaft der Kirche. Reinhard Slenczka hat darauf hingewiesen, daß die „verificatio“ im reformatorischen Kontext ihren Ort in der Rechtfertigung hat<sup>87</sup>. In der Tat fallen die Rechtfertigung des Sünders durch Gesetz und Evangelium und die Selbstausslegung der Heiligen Schriften durch den Geist Christi in eins, ist die Autorität der Schrift identisch mit der „Autorität des rechtfertigenden Gottes“<sup>88</sup>. Die hermeneutische Frage ist mithin eine Frage mit christologisch-soteriologischen und pneumatologisch-ekkesiologischen Implikationen.

Gerade die Rede von der Selbstausslegung der Heiligen Schriften zieht freilich bis heute immer wieder den Verdacht auf sich, das so vertretene Schriftprinzip impliziere eine Verfügbarkeit des göttlichen Heilshandelns durch den Menschen, eine dem subjektiven Empfinden und der Freiheit unzumutbare Abhängigkeit von Autorität, eine lebens- und erfahrungsfeindliche Engführung im Heilsverständnis und eine Kommunikationsverweigerung, die letztlich darauf aus ist, die eigene Position zu verabsolutieren und sich der Rechenschaftsfähigkeit zu entziehen<sup>89</sup>. In innerkirchlichen Diskussionen begegnet man ähnlichen Vorwürfen in vulgarisierter Form, wenn Theologen, die noch von Wahrheit und Irrtum reden, vorgeworfen wird, dies sei eine illegitime „binäre“ oder „digitale“ Denkweise.

86 Vgl. Bayer, *Autorität*, 145; ders., *Leibliches Wort*, 308.

87 Vgl. Slenczka, *Gotteserkenntnis*, 141; vgl. den wichtigen Hinweis ebd. 143, A. 17: „Wenn heute in der Theologie vielfach das Wort ‚verifizieren‘ im Sinne eines kritischen Rationalismus als Bewährung durch Erfahrung verstanden wird, muß man sich daran erinnern, daß ‚verificare‘ von Luther gleichbedeutend mit ‚iustificare‘ für den Vollzug der Rechtfertigung verwendet wird. So wird Gott ‚verifiziert‘, indem ich ihm recht gebe und mich als Sünder bekenne, der zu Recht die Strafe verdient hat“.

88 Bayer, *Autorität*, 51.

89 Vgl. dazu Volker Stollens Rezension meiner Dissertation, der dort den „unausweichlichen“ Verdacht äußert, „daß das nachdrückliche Reklamieren der Alleinwirksamkeit Gottes, der nicht nur in der Schrift allein das Sagen hat, sondern auch allein das rechte Hören der Schrift ermöglicht, am Ende nur dazu dient, sich in seinem eigenen (menschlichen) Verstehen der Schrift unangreifbar zu machen, indem man es ändern gegenüber nicht kritisch rechenschaftsfähig macht, sondern es unter Berufung auf Gottes Autorität im Horizont seines letzten Gerichts jeder Nachfrage entzieht“ (LuThK 20, 1996, 147).

Dem kann freilich getrost entgegengehalten werden, daß es gerade die dem hermeneutischen Paradigma zugrundeliegende Zweiteilung der Phänomene in „Geistiges“ und „Materielles“ ist, die eine „ganz elementare binäre Logik“<sup>90</sup> offenbart. Auf die Schrift übertragen heißt das: Erst wo die unlösliche Einheit und Zusammengehörigkeit von Kanon und Sakrament, Buchstabe und Geist, christologischer Kompetenz und pneumatologischer Performanz aufgehoben wird, kommt es zu einem Schwarz-weiß-Denken in Gestalt der binären Alternative von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, Magie und Aktualismus, objektivem Offenbarungspositivismus und subjektiver Aneignung, totem Text und lebendigem Geist<sup>91</sup>. So „befreit“ man sich letztlich von der Wirklichkeit, wie sie von Gott her durch sein Wort definitiv und heilschaffend erschlossen ist. Denn erst wo man die Schrift nicht mehr als das Organ der endzeitlichen Herrschaft und Wirksamkeit des auferstandenen Christus versteht, kommt es zur Scheinalternative von Autonomie und Heteronomie. Diese Scheinalternative liegt auch zugrunde, wenn man im reformatorischen Schriftprinzip nichts als eine hermeneutische Gegenthese zum römischen Lehramt sehen kann. Damit läßt man sich letztlich auf den römisch-katholischen Denkweg ein, wonach Autorität und Dogma<sup>92</sup> in erster Linie auf gehorsame Zustimmung im menschlichen Bewußtsein abzielen<sup>93</sup>, um dann nachträglich das Bewußtsein von dieser Normierung zu „befreien“. Damit aber wird die Effektivität der Schrift gerade ausgeblendet, die auf den rettenden Glauben zielt, den sie selber schafft und inhaltlich prägt<sup>94</sup>.

Was nun wiederum den Vorwurf des Dogmatismus betrifft, so hat Reinhard Slenczka im Anschluß an wissenschaftstheoretische Erwägungen Pascals auf folgendes hingewiesen: „Dogmatik ist im herkömmlichen Verständnis immer ein Verfahren mit Vernunftschlüssen; das Historische aber betrifft die Bindung an Vorgegebenes, das erzählt und überliefert wird. In diesem Sinne wäre die Theologie in der Bindung an die Schrift in der Tat als eine historische Wissenschaft aufzufassen, während unabhängig davon alle Erfahrungswissenschaften unter der Bestimmung des menschlichen Bewußtseins der Dogmatik zuzuord-

90 Gumbrecht, *Diesseits*, 42.

91 Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 240.

92 Vgl. zum römischen Dogmenverständnis die wichtigen Ausführungen bei *Beyschlag*, *Grundriß I*, 17-25.

93 Vgl. dazu die Kritik von Michael *Roth* in seiner Rezension von Lausters Buch „Prinzip und Methode“ in: *ThLZ* 130, 2005, 428: „Nun ist aber doch zu bedenken, daß die Neuformulierung des Schriftprinzips nicht bloß durch die historische Kritik herausgefordert wurde, sondern durch die viel grundsätzlichere Frage, ob es überhaupt angemessen sei, daß im Protestantismus an Stelle der Autorität des kirchlichen Lehramtes die Autorität der Schrift steht, der es prinzipiell und methodisch Rechnung zu tragen gilt“.

94 Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 199: „Das reformatorische Schriftprinzip wird nicht in seiner gewißmachenden und grundlegenden Funktion gewürdigt, sondern als hermeneutische Gegenthese zum römisch-katholischen Traditionsprinzip ... angesehen“.

nen wären.<sup>495</sup> So kann man ja auch einmal überlegen, ob nicht der bewußtseinstheologische Anspruch, selber Wahrheit zu setzen oder relevantere Texte als die Texte der Schrift konstruieren zu können, seinerseits eine dogmatistische Usurpation darstellt. Durch die maßlose Kritik an Aussagen der Reformation und der lutherischen Orthodoxie wiederum, die keineswegs erst die detaillierte Verbalinspirationslehre, sondern bereits Luthers Anschauung von der Schriftklarheit und Selbstausslegung der Schriften betreffen, weicht man der Wahrnehmung historischer Kontinuitäten aus. Denn eine unbefangene Zurechnung der Konflikte Luthers mit Erasmus<sup>96</sup> und mit den Schwärmern oder der orthodoxen Lutheraner mit der Hermeneutik Rahtmanns und anderer zeigt, daß die Berufung vieler protestantischer Hermeneuten auf das reformatorische Erbe nur durch das Streben nach einer historischen Plausibilisierung verständlich ist. In der Sache aber stehen sich im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik nicht zwei Entwicklungsstadien einander gegenüber, sondern zwei Alternativen, die sich durch die Zeiten hindurch in unterschiedlichen Variationen durchhalten. Denn im Grunde handelt es sich beim hermeneutischen Paradigma um ein machtvolleres Wiederaufleben des Spiritualismus, gegen den sich nicht nur die Orthodoxen, sondern schon Luther mit aller Macht zur Wehr setzte, u.a. weil er erkannt hatte, daß solcher Spiritualismus immer mit einem Synergismus in der Heilsfrage einhergeht<sup>97</sup>. Würde man in der Beurteilung insbesondere der Orthodoxie nicht nur Stereotypen wiederholen, sondern wirklich an den Quellen arbeiten, so würde das auch nicht fortwährend übersehen werden<sup>98</sup>.

Auch was das Kriterium wissenschaftlicher Anschlußfähigkeit betrifft, kann man fragen, ob es nicht die Vertreter des hermeneutischen Paradigmas sind, die eine binäre Logik verwenden. Volker Jung hat in einer Untersuchung

95 *Slenczka*, Entscheidung, 90. Eine theologische Ethik wiederum, die diese Sachverhalte ernst nimmt, ist daher „Wächterin nicht über irgendeine ‚Konformität‘ mit ‚evangelischen Normen‘ – eine Anschauung, die mit dem Antinomismus der Vorstellung, das Vorfindliche sei schon als solches gerechtfertigt, sehr wohl verträglich ist –, sondern über das evangelische πλήρωμα von Handlungen, über ihre geistgewirkte Realitätshaltigkeit im Unterschied zu allen Instanzen der Absenz und Geistes-Leere, die als solche unmittelbar gerichtete sind“ (Hoffmann, METALLAGH, 181f).

96 Nach *Wirsching* hat Luther seine Auffassung von der Schriftklarheit in „De servo arbitrio“ „entfaltet, und es besteht kein Grund, die dort vorgetragenen Einsichten als überspitzte Kampflehre oder bloß zeitgebunden abzuwerten“ (Sola, 37).

97 Vgl. *Wenz*, Justification.

98 Vgl. neben dem kurzen Hinweis bei *Wirsching*, Was ist, 126 insbesondere die Arbeiten von Bengt *Hägglund* und Volker *Jung*, Das Ganze, 94-100 mit dem Fazit (100): „Halverscheid urteilt richtig, wenn er Rahtmann als ‚Vorposten einer neuen Zeit‘ einschätzt und dessen Denken in den Zusammenhang ‚der erwachenden neuzeitlichen Subjektivität‘ stellt. Gegenüber Rahtmann wurde von den lutherischen Theologen festgehalten – und das ist nun für die Hermeneutik von außerordentlicher Relevanz –, daß es ausschließlich die Schrift selbst ist, die Erkenntnis wirkt und so ‚Subjekt‘ der Auslegung ist. Schriftauslegung darf deshalb niemals Verfügung über den Text sein, der Ausleger hat vielmehr die Schrift über sich verfügen und an sich wirken zu lassen“.

der Hermeneutik Abraham Calovs herausgearbeitet, daß dessen Auseinandersetzung mit Rathmann nicht nur unaufgebbare rechtfertigungstheologische Aspekte hat, sondern auch hermeneutische, insofern er eine „erkenntnistheoretische Position“ abwehrt, „die Erkenntnis im Grunde nur aktiv denken kann“<sup>99</sup>. Edmund Schlink und Oswald Bayer wiederum haben im Anschluß an Hamann darauf aufmerksam gemacht, daß entgegen der weithin als normativ geltenden Einordnung der Schrifthermeneutik in die allgemeine Hermeneutik auch der Versuch unternommen werden kann, von dem aus der Schrift geschöpften performativen Sprachverständnis her Schlußfolgerungen auch für den allgemeinen Umgang mit Literatur zu ziehen<sup>100</sup>.

In diesem Zusammenhang sei abschließend auf das Buch von Hans Ulrich Gumbrecht mit dem Titel: „Diesseits der Hermeneutik“ hingewiesen. Der Romanist Gumbrecht führt darin im intensiven Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie eine „Kritik des geisteswissenschaftlichen Universalitätsanspruchs der Hermeneutik“ durch<sup>101</sup>. Gumbrecht ist es, der darauf hinweist, daß der Dominanz des hermeneutischen Paradigmas eine „binäre Logik“ in Form der Zweiteilung der Phänomene in „Geistiges“ und „Materielles“ zugrundeliegt. Die Loslösung des Geistigen vom Materiellen hat ihm zufolge dazu geführt, daß in der neuzeitlichen Hermeneutik alles Interesse dem Paradigma des „Ausdrucks“ und der „Interpretation“ gilt. Gumbrecht fordert nun, diese Einseitigkeit zu beenden und durch die Wiedergewinnung des Paradigmas der „Präsenz“ zu ergänzen. Als Beispiel für den verhängnisvollen Paradigmenwechsel von der Präsenz hin zur deutenden Interpretation nennt Gumbrecht den Wandel im Abendmahlsverständnis zwischen Mittelalter und dem durch Calvin geprägten Protestantismus<sup>102</sup>.

Nach Gumbrecht ist es an der Zeit, „dem Zeitalter des Zeichens ein Ende zu setzen“; das heißt nicht, „daß wir Sinn, Bezeichnung und Interpretation preisgäben“, wohl aber, „daß man zusätzlich zum Interpretieren noch etwas anderes tut“, nämlich Begriffe entwickelt, die uns die Möglichkeit geben, „zur Welt in ein Verhältnis zu treten, das komplexer ist als die Interpretation allein, komplexer als die bloße weltbezogene Sinnzuschreibung“. Damit muß man sich freilich gegen Tabus richten, „die von der Inthronisierung der Interpretation als des alleinigen Kernverfahrens der Geisteswissenschaften herrühren.“ Die „Dominanz der Hermeneutik seit dem frühen zwanzigsten Jahrhundert“ läßt dies „auf den ersten Blick buchstäblich unmöglich“ erscheinen<sup>103</sup>. Nötig

99 Volker Jung, *Das Ganze*, 99.

100 Schlink, *Christus*, 71f; Bayer, *Autorität*, 25f; nach Hamann kommen die Methoden auf der Seite des dienenden Gesetzes zu stehen, die freilich die Freiheit der Texte, ihre eigene Wahrheit kundzutun, gerade nicht einschränken dürfen (ebd.). Vgl. dazu auch Wirsching, *Was ist*, 121f mit Anm. 209.

101 Gumbrecht, *Diesseits*, 35.

102 Vgl. Gumbrecht, *Diesseits*, 46f.

103 Gumbrecht, *Diesseits*, 71.

sind nach Gumbrecht Begriffe, „die von potentiellen theoretischen Gegnern polemisch als ‚substantialistisch‘ charakterisiert werden können, d.h. Begriffe wie der Substanzbegriff selbst, wie ‚Präsenz‘ und vielleicht sogar ‚Realität‘ und ‚Sein‘.“ Dies erfordert Mut, denn „wir alle wissen nur zu gut, daß die Geisteswissenschaften, auch wenn sie auf Autopilot geschaltet sind, alles vorbringen können, was nötig ist, um den Vorwurf des ‚Substantialismus‘ zu widerlegen.“<sup>104</sup> Gumbrecht möchte daher die „Substantialität des Seins gegen den Universalitätsanspruch der unendlichen Interpretation“ kehren.<sup>105</sup> Hilfreich ist nach Gumbrecht der aristotelische Zeichenbegriff, wonach „ein Zeichen eine Verknüpfung einer (Raum verlangenden) Substanz mit einer Form ist (die es der Substanz ermöglicht, wahrgenommen zu werden)“; hier fallen Geistiges und Materielles gerade nicht auseinander, so daß dieser „Zeichenbegriff keine Seite“ hat, die verschwinden wird, sobald der Sinn gegeben ist<sup>106</sup>. Dies ist einer von vielen Aspekten, in denen sich die „Präsenzkultur“ von einer reinen „Sinnkultur“ unterscheidet<sup>107</sup>.

Lohnenswert sind die Betrachtungen Gumbrechts für lutherische Theologen schon deshalb, weil er wiederholt das Abendmahl als Beispiel für die Unterscheidung von Präsenz- und Sinnparadigma heranzieht. So ergeben sich weitreichende Übereinstimmungen etwa mit den Ausführungen Oswald Bayers zu Luthers sakramentaler Hermeneutik, aber auch mit der Rezeption der aristotelischen Erkenntnistheorie in der lutherischen Orthodoxie. Nach Bayer ist bei Luther die Schrifthermeneutik von der Inkarnation und von der Realpräsenz Christi geprägt. Bayer ist es auch, der im Gefolge Hamanns auf die neuzeitkritische Relevanz einer solchen Hermeneutik immer wieder hinweist. Das betrifft insbesondere den der sakramentalen Präsenzhermeneutik entsprechenden erkenntnistheoretischen Grundsatz „Est, ergo cogito“. Dieser steht der neuzeitlichen, Descarteschen Erkenntnistheorie mit dem Grundsatz „Cogito, ergo sum“ diametral entgegen<sup>108</sup>. Hägglund wiederum zeigt, wie die von Gumbrecht empfohlene aristotelische Erkenntnistheorie auch die Brücke von der Präsenzzur Sinndimension auf eine Weise schlägt, die dem biblischen Befund durchaus gerecht wird. Biblisch gesehen nämlich geht unser im sinnlichen Wort der Schrift raum-zeitlich verifizierbares Erkenntwerden durch den in diesem Wort

104 Gumbrecht, *Diesseits*, 72.

105 Gumbrecht, *Diesseits*, 75. Gumbrecht zitiert ebd., 76 den Philosophen Jean-Luc Nancy: „Es kommt der Moment, da man nichts mehr empfinden kann außer Zorn, einen gewaltigen Zorn über so viele Diskurse, so viele Texte, denen an nichts anderem liegt, als ein bißchen mehr Sinn zu schaffen und diffizile Leistungen der Sinnbestimmung nochmals zu erbringen oder zu vervollkommen“.

106 Gumbrecht, *Diesseits*, 102.

107 Vgl. Gumbrecht, *Diesseits*, 101: „In einer Präsenzkultur haben die Dinge der Welt nicht nur materielles Sein, sondern auch einen inhärenten Sinn (nicht bloß einen durch Interpretation vermittelten Sinn)“.

108 Vgl. Gumbrecht, *Diesseits*, 34; 50f; Bayer, *Autorität*, 85-89; Bayer, *Leibliches Wort*, 176-204.

realpräsenten und wirksamen Gott unserem Erkennen voraus<sup>109</sup>, ja, setzt es dieses Erkennen überhaupt erst frei und schützt es vor den Irrwegen des menschlichen Bewußtseins.

Daß Gott sich an das geschichtlich-creatürliche Mittel der Heiligen Schrift bindet, versetzt den Menschen daher weder in die eigentümliche Spannung zwischen heteronomer Autoritätshörigkeit und autonomer Verfügungsgewalt bzw. die creatürlichen Mittel und Instanzen in die Dialektik von autoritärer Tyrannei und völliger Verfügbarkeit. Vielmehr ist durch die Exklusivität dieser Selbstbindung Gottes an den Kanon der Schriften und die heiligen Sakramente die Eindeutigkeit und Zuverlässigkeit des göttlichen Willens und die Gewißheit seines Heilshandelns so gegeben, daß dieses jedem Menschen in dieser Welt erfahrbar ist, insofern gehört, gesehen, geschmeckt und gefühlt werden kann, was Gott in Christus tut und will. Der Verfügbarkeit des Heils ist gerade dadurch gewehrt, daß Gott selbst es ist, der sich Mittel und Wege wählt und sich an diese bindet, der die Frage des ‚Woher‘ und ‚Wie‘ des Heils also gerade der Machbarkeit, der Verfügbarkeit und schöpferischen Phantasie des Menschen entzieht!<sup>110</sup> Der Vorwurf der Traditions- oder Erfahrungsfeindlichkeit oder der Ausblendung traditionsgeschichtlicher und intertextueller Zusammenhänge braucht dabei nicht zu schrecken. Denn es ist die Schrift selber, die unablässig Erfahrungen stiftet, Traditionen begründet und bewahrt und auch zu immer neuen Textproduktionen führt und ermächtigt. Ihre Verifikation, ihren Wahrheitsanspruch aber gewinnen diese Erfahrungen, Traditionen und Texte nicht aus sich heraus, sondern allein aus der sie kritisch und schöpferisch wirkenden Schrift in ihrer christologischen Kompetenz und ihrer pneumatologischen Performanz.

### Literaturliste (mit Ausnahme der zitierten Rezensionen)

- Bayer, Oswald: *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991  
 Bayer, Oswald: *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992  
 Becker Eve-Marie (Hg.): *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, Tübingen und Basel 2003  
 Beyschlag, Karlmann: *Grundriß der Dogmengeschichte. Band I: Gott und Welt*, Darmstadt, 2. Auflage 1988  
 Brunner, Peter: *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Band 1*, Fürth, 3. Auflage 1990  
 Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, edition suhrkamp 2364, Frankfurt am Main 2004  
 Hägglund, Bengt: *Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius. Aufsätze zum Studium der altlutherischen Theologie (Texte und Studien zum Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts. Band 1*, hg. von Johann Anselm Steiger), Waltrop 2003

<sup>109</sup> Vgl. Hägglund, 10: „Im Erkenntnisakt ist also das, was wir Objekt des Erkennens nennen, eigentlich das Subjekt ... Beim Erkennen sind wir also von dem zu Erkennenden abhängig.“; ferner Bayer, *Autorität*, 51; Slenczka, *Entscheidung*, 264.

<sup>110</sup> Vgl. Wenz, *Wort Gottes*, 301.

- Hengel, Martin: Eine junge theologische Disziplin in der Krise, in: Becker Eve-Marie (Hg.): Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie, Tübingen und Basel 2003, S. 18-29
- Hoffmann, Thomas Sören: METALLAGH. Gleichgeschlechtliche Ersatzhandlungen und Eheimnitate als theologisch-ethisches Sprach- und Sachproblem, in: KuD 41, 1995, S. 176-195
- Jung, Volker: Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov, Stuttgart 1999
- Lauster, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTH 46), Tübingen 2004
- Nygren, Anders: Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie, Göttingen 1979
- Pannenberg, Wolfhart; Schneider, Theodor (Hg.): Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen 7), Göttingen 1992; Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen 9), Göttingen 1995; Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen 10), Göttingen 1998
- Sasse, Hermann: Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift (Hg.: Friedrich Wilhelm Hopf), Erlangen 1981
- Schlink, Edmund: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961
- Schwarzwaller, Klaus: Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart/Berlin 1976
- Slenczka, Reinhard: Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung, in: Friedrich Mildenerberger, Joachim Track (Hg.): Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge, Wilfried Joest zum 65. Geburtstag, Göttingen 1979, S. 130-146
- Slenczka, Reinhard: Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen Kriterien Grenzen, Göttingen 1991
- Slenczka, Reinhard: Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch, in: Theodor Schober (Hg.): Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1984, S. 40-52
- Stolle, Volker: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABG 10), Leipzig 2002
- Wenz, Armin: Das Wort Gottes Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (FSÖTh 75), Göttingen 1996
- Wenz, Armin: Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie Band 37), Frankfurt am Main 2004
- Wenz, Armin: Justification and Holy Scripture – Sola fide et sola Scriptura, Logia. A Journal of Lutheran Theology XIV, Number 2, 2005, p. 5-16
- Wenz, Armin: Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching, in: Lutherische Beiträge 9, 2004, S. 172-189.
- Wirsching, Johannes: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990
- Wirsching, Johannes: Sola Scriptura Martin Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung, in: Ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band 3, Frankfurt am Main 1999, S. 30-67
- Wirsching, Johannes: Wahrheit und Gemeinschaft. Zur Frage der Häresie, in: Ders.: Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band 1, Frankfurt am Main 1988, S. 107-136
- Wirsching, Johannes: Was ist schriftgemäß? Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes, Gütersloh 1971

## Von Büchern

**Augustinus Sander OSB, Ordinatio Apostolica.** Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Band I: Georg III. von Anhalt (1507-1553) (Innsbrucker theologische Studien Band 65), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2004, kart. 8°, ISBN 3-7022-2579-X, 366 S., 34,00 €.

Diese an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Erlangen begonnene und an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck abgeschlossene Dissertation behandelt kirchengeschichtlich die Ordinationstheologie und -praxis im Luthertum des Reformationsjahrhunderts. Dogmatisch geht es um die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität „konfessorischer Katholizität“, und im Hintergrund steht der eigene Lebensweg des Verf., der als ordinierter Theologe einer Lutherischen Freikirche (SELK), einer volkskirchlichen Landeskirche (Thüringen) und schließlich als Priestermonch im Benediktinerkloster Maria Laach in die römische Reichskirche führte. Freikirche, Volkskirche, Reichs- oder auch Staatskirche sind politische Rahmenbedingungen in der Geschichte der Kirche. Im häufigen Wechsel der politischen Verhältnisse prägen sie nicht nur die jeweilige organisatorische Gestalt der Kirche in verschiedenen Ländern und Zeiten, vielmehr erwachsen daraus auch immer neue Konsequenzen zuerst für die Aufhebung von Kirchengemeinschaft durch die Veränderung politischer Grenzen, allerdings ebenso für das Bemühen um erneuerte Kirchengemeinschaft, etwa auch im religiösen Pluralismus Europas oder angesichts wirtschaftlicher Globalisierung. Inwieweit diese nichttheologischen Faktoren eine theologische Relevanz haben, ist schwer zu entscheiden, zumal wenn man bedenkt, daß die Kirche nach ihrem Wesen als Leib Christi unteilbar ist (1 Kor 1, 13), und darin sind die Kennzeichen der Kirche, ihre Einheit, ihre Heiligkeit, ihre Katholizität und ihre Apostolizität, begründet, nicht aber in der empirischen Gestalt ihrer Organisation. Als „Heilige“ werden die Glieder bezeichnet, weil sie durch die Taufe mit Christus und untereinander verbunden sind. Die endgültigen Grenzen der Kirche werden jedoch erst im Endgericht sichtbar werden, das „an dem Haus des Herrn anfängt“ (1 Petr. 4, 17). Eine sichtbare Einheit der Kirche ist uns in dieser Weltzeit nach dem Wort Gottes nicht verheißen.

Das vom Verf. historisch und dogmatisch behandelte Thema der Ordinationstheologie und -praxis bildet zweifellos den Zentralpunkt, aber auch die Grenze aller zwischenkirchlicher Verhandlungen, und zwar vor allem deshalb, weil es dabei eben nicht allein um Differenzen früherer Zeiten geht, sondern um das gegenwärtige Amt der Kirche, über das in der Regel Amtsträger der Kirche verhandeln. Das ist schwer, weil die Gesprächspartner dabei auch ganz persönlich betroffen sind. Wie kann man dann über Pflichtzölibat und Submissio unter den römischen Bischof nach dem kirchlichen Treueid (letzte Fassung

vom 1. März 1989<sup>1)</sup> als Bedingung für jede Amtsübertragung reden? Wie kann man über Frauenordination und kirchliche Anerkennung von Ehescheidung und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in Pfarrhäusern reden, was inzwischen in manchen evangelischen Kirchen zur Bekenntnisfrage und zur Bedingung für die Zulassung zur Ordination bzw. auch zur Aufhebung von Kirchengemeinschaft geworden ist? Nach aller Erfahrung werden dann dogmatische Sachfragen zu moralischen Formfragen von „political correctness“; sie zu berühren wird als „Rücksichtslosigkeit“ angeprangert.

Dieser kurze Hinweis auf die kirchliche Gegenwart führt uns unmittelbar in die geschichtliche Situation, in der die Frage nach der Ordinationstheologie im Reformationsjahrhundert gestellt wird: Kann man hier von einer Kontinuität der Katholizität sprechen oder hat sich gerade der entscheidende Bruch durch eine Unterbrechung der apostolischen Sukzession vollzogen, was bis heute als „defectus<sup>2</sup> ordinis“ bezeichnet wird? Unter diesem Aspekt werden drei Beispiele für Ordinationstheologie und -praxis an den historischen Quellen und Archivmaterial untersucht. Das erste ist Fürst Georg III. von Anhalt (1507-1553), der von Luther am 2. 8. 1545 zum bischöflichen Koadjutor (coadjutor in spiritualibus) der Diözese Merseburg geweiht wurde. Mit ihm befaßt sich der hier vorliegende erste Band. Die beiden anderen Beispiele sollen in dem zweiten Band behandelt werden: Der Joachimstaler Pfarrer und Lutherschüler Johannes Mathesius (1504-1565), der sich vor allem in Predigten mit den Fragen der Ordination im Luthertum auseinandergesetzt hat, sowie der pommersche Generalsuperintendent Jakob Runge (1527-1595), in dessen Schriften sich die innerlutherische Kontroverse um Amt und Ordination niedergeschlagen hat. Auf diese Weise werden schon rein historisch viele wichtige Einsichten erschlossen.

Die zunächst an der Merseburger Bischofsweihe exemplifizierte Hauptthese lautet dann: „Es gibt ein beide Seiten verbindendes katholisch-kirchliches Fundament, das nicht zur Disposition steht und als solches erst die Voraussetzung für gemeinsames Ringen und Streiten bildet. Georg handelt dabei nicht als Vertreter einer von Rom getrennten Konfessionskirche, sondern als reformatorischer Katholik“ (231). Damit wird historisch und dogmatisch der Anspruch und der, z. B. in der CA<sup>3</sup> vorgelegte, Nachweis festgehalten, daß die Reformation weder eine Abspaltung von der Kirche noch die Gründung einer neuen Kirche darstellt, sondern eine Erneuerung der katholischen Kirche unter Beseitigung von Deformationen durch der Katholizität und Apostolizität widersprechende Mißbräuche und Mißstände (19ff) – wie das zu allen Zeiten und in jeder Kirche immer wieder nötig ist. Aus diesem Grund spricht Verf. im Blick

- 1 Jusrandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo, das seit dem 1. 3. 1989 an die Stelle der Professio fidei Tridentina getreten ist.
- 2 Das lateinische Wort „defectus“ kann sowohl als Mangel, zu dem etwas zu ergänzen wäre, wie auch als Fehlen, wo etwas zu ersetzen wäre, verstanden werden.
- 3 BSLK 50, 3f; 83c6ff.

auf das Reformationsjahrhundert auch nicht von „lutherischer Kirche“, sondern von „Luthertum“ als einer Reformbewegung in der Kirche. Auf die Exkommunikation Luthers und seiner Anhänger wird damit freilich nicht eingegangen. Im Grunde richtet sich das Interesse auf die Rechtsform der Ordination, und Verf. vertritt die Meinung, daß diese mindestens für die damalige Zeit nicht grundsätzlich beanstandet werden könne.

Die Quellenuntersuchungen werden für alle drei Beispiele in jeweils drei Hauptteilen so durchgeführt: A) Die historisch-theologische Darstellung, B) Synoptische Strukturanalyse der vorliegenden Ordinationsformulare und -zeugnisse, C) Wichtige handschriftliche Quellentexte (vor allem Briefe) in transkribierter Form. Auch wenn Zwischenergebnisse zu jedem Beispiel formuliert werden, ist eine Schlußbetrachtung im Blick „auf die ökumenische Relevanz der erzielten Ergebnisse und die damit zugleich verbundene ökumenische Problematik im Blick auf den heutigen katholisch-lutherischen Dialog“ erst für den 2. Band angekündigt (24).

Die einzelnen Schritte der kenntnisreichen und tieferschürfenden Quellenuntersuchungen können hier nicht vorgeführt werden. Das Ergebnis wird jedoch schon in einem „Zwischenresümee“ sehr klar formuliert: „Die von Georg von Anhalt vertretene Ordinationstheologie steht in wesentlichen Punkten im zeitgenössischen katholischen Konsens des 16. Jahrhunderts. Das wird deutlich sowohl im Blick auf in verbindlicher Katholizität festgehaltene Grundpositionen als auch hinsichtlich noch nicht entschiedener, innerkatholisch offen diskutierter Einzelfragen“ (233). Ein dafür entscheidendes Argument besteht darin, daß es zu dieser Zeit noch keine klare Unterscheidung von Presbyterat und Episkopat und damit auch nicht von Presbyterweihe und Bischofsweihe gibt. Der Hinweis des Kirchenvaters Hieronymus auf die Gleichbedeutung der Amtsbezeichnungen „*presbyteros*“ und „*episkopos*“ nach Apg 20, 17.28 und Ti 1, 5.7 umschließt bis heute einige Gegensätze nicht nur in der zwischenkirchlichen Begegnung, sondern auch innerhalb des Luthertums.

Allerdings, und dies ist nun wieder entscheidend für alles weitere, handelt es sich nach der Auffassung des Verf. bei der von Georg vertretenen Ordinationstheologie und -praxis um eine „*außerordentliche Nothandlung*“, „*ein vorübergehend notwendiges, aber doch prinzipiell befristetes Provisorium*“ (235). Dies würde bedeuten, daß nach Beseitigung der Mißstände der kirchenrechtliche Normalzustand wieder hätte eintreten müssen, was nun freilich nicht geschehen ist.

Auf die Folgerungen für die heutige Situation kann man gespannt sein. Allerdings ist dabei schon historisch und theologisch zu bedenken, daß es für die Reformatoren bei der Durchführung von Presbyter- und Bischofsordinationen nicht um eine „Notlösung“ ging, sondern um das göttliche Recht (*jus divinum*)<sup>4</sup> der Gemeinde und um das, was für sie heilsnotwendig ist.

4 Tractatus de potestate papae: „Darumb, wenn die Bischöfe eintweder Ketzler sind oder tuchti-ge Personen nicht wollen ordinieren, sind die Kirche für Gott nach göttlichem Recht schuldig,

Schon nach diesem ersten Band läßt sich sagen, daß sowohl durch das erschlossene Material wie auch durch die Argumentation neue Impulse für das katholisch-evangelische Gespräch ausgelöst werden könnten. Denn bei Amt und Ordination geht es nicht nur um eine interpretierende theologische Arbeit an Texten früherer Zeiten, sondern um die geistliche Identität und Kontinuität der Kirche, die erbaut ist „auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist“ (Eph 2, 20). Vielleicht könnte man dann auch einmal die Aufgabe zwischenkirchlicher Verständigung nicht unter der vergeblichen Frage formulieren, wie man Einheit erreicht oder wiederherstellt, sondern wie man sie in dem ständigen Ringen von wahrer und falscher Kirche, das nicht nur zwischen den getrennten Kirchen, sondern in jeder Kirche stattfindet, erkennt. Ebenso vollzieht sich in jedem Getauften das Ringen zwischen dem Fleisch der Sünde und dem Geist Gottes (Röm 7). Aber jeder Christ muß die Gewißheit haben, daß er in der Fülle der Einen Kirche Jesu Christi lebt, außerhalb derer es kein Heil gibt.

Daß diese Dissertation gleich durch zwei angesehene Preise, den „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung“ und den „Kardinal-Innitzer-Förderungspreis“ ausgezeichnet wurde, läßt hoffen, daß aus ihr neue Impulse für eine tiefere theologische Verständigung erwachsen können.

Professor Dr. Reinhard Slenczka

**Peter Hauptmann, Rußlands Altgläubige**, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, ISBN 3-525-56130-X, 378 S., 39,90 €.

Peter Hauptmann, zuletzt Professor für Kirchengeschichte Osteuropas und Theologiegeschichte der Lutherischen Konfessionskirchen in Münster, heute im Ruhestand zum Lehrstand der Evangelisch-Lutherischen Freikirche gehörend, legt als ausgewiesener Kenner der Ostkirchen ein unverzichtbares Grundlagenwerk über Rußlands „Altgläubige“ vor. Daß es Altkatholiken und Altlutheraner gibt, ist wohl bekannt, während bei uns von der Existenz orthodoxer Altgläubiger kaum jemand Kenntnis genommen hat. Im ersten Hauptteil (S. 16-94) geht es um das Spannungsverhältnis zwischen Veränderung und Beharrung. Der Verfasser zeichnet hier die Geschichte dieser spirituell und traditionell geprägten Bewegung nach, ein in vieler Weise schwieriges Unternehmen, weil sie bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts entsteht, in dem die Kommunikationsmöglichkeiten in diesen Breiten sich ungleich schwieriger gestalten als im 19. Jahrhundert etwa bei den Altlutheranern in Preußen. Die bald einsetzenden unsäglich brutalen Verfolgungen der Altgläubigen, die von rohen Militärmaßnahmen und unvorstellbaren Quälereien reichen, und bei vermeintlicher

---

ihnen selb Pfarrherren und Kirchendiener zu ordinieren“ (BSLK 492, 21ff). Ebenso Luther in seiner Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- oder abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“ (1523). Das ist nach Lage der Dinge auch manchen evangelischen Kirchenleitungen in Erinnerung zu bringen.

auswegloser Gefahr, bis hin zu Massenselbstverbrennungen führen, lassen fälschlicher Weise hinter dieser Bewegung staats- und kirchengefährliche Eiferer vermuten. Um so mehr erstaunt ist der westkirchlich geprägte Theologe, wenn er erlebt, daß es sich bei den Entstehungsgründen im Widerstand gegen Reformbeschlüsse von Synoden um uns zunächst nicht sehr bedeutend erscheinende äußerliche gottesdienstliche rituelle Formen handelt, die sich jedoch bei näherer Prüfung als wesentlich für die alte Orthodoxie erweisen. Hauptmann bietet aber nicht nur altorthodoxe Geschichte dar, sondern blendet, wo nötig und möglich, auch immer wieder durch, entweder auf viel spätere Ereignisse innerhalb der Orthodoxie (S. 29, 31, 34, 37, 39, 50f, 57 usw.) oder sogar auf Entwicklungen innerhalb des Protestantismus (S. 15, 26f, 36, usw.), was dieses wissenschaftliche Werk sogar spannend macht und uns die orthodoxe Glaubenswelt – gewiß erst nach und nach – erschließt und verstehen lehrt. 1905 erst sind die verschiedenen unterschiedlichen Phasen der Verfolgung und Unterdrückung vorbei. Erst jetzt beginnt in Rußland Religionsfreiheit. Durch die jahrhundertelange Verfolgungen, Verbannungen, Fluchtbewegungen und Auswanderungen hat sich die Zahl der Altgläubigen wohl verringert. Die Schätzungen liegen damals zwischen der unteren Grenze von 2 Millionen bis zur Obergrenze von 20 Millionen (S. 81). Auch Unionsversuche (S. 82) haben die Kirche geschwächt. Inzwischen langsam eingezogenes westliches Denken, das zwischen Form und Inhalt unterscheidet, gaukelte eine „Eingläubigkeit“ bei der Unterschiedlichkeit von Riten vor, was sich als auflösend und zerstörerisch erwies (S. 83ff). Schließlich geht Hauptmann noch auf Unterschiede und Kennzeichen in der Ikonenmalerei (S. 87), in der Kirchenmusik (S. 90), im Kirchenbau (S. 91) und überhaupt im russischen Lebensstil ein.

Im nächsten Hauptteil geht es um das Spannungsverhältnis zwischen Bewahrung und Anpassung. Die besonderen Verhältnisse, in denen die Altgläubigen lebten, brachten bei strengstem Festhalten am Bewährten dennoch Veränderungen mit sich. Ist doch auch zu bedenken, „daß das russische Altgläubigentum die älteste, größte und beständigste Freikirchenbildung in der Weltchristenheit darstellt“ (S. 96). Diese aufgezwungene Daseinsform veränderte manches, obwohl die Bewegung nie eine eigens verfaßte Kirche anstrebte. Auch „vor der Ausbildung von Sonderlehren hat sich das russische Altgläubigentum zumindest in seinen Hauptströmungen gehütet“ (S. 98). Bei aller Versprengtheit und damit verbundenen Eigenheiten ohne eigenes Kirchenregiment blieben die wesentlichen Gemeinsamkeiten in erstaunlicher Weise erhalten auch in den beiden Richtungen, den „priesterlosen“ besonders im Norden Rußlands und denen, die am Priestertum festhalten konnten. Die schwerste Belastung des Verharrens im Widerstand „bildete für die Altgläubigen fraglos die Abschnürung von der apostolischen Sukzession der Bischöfe“ (S. 111ff). „Die am Priestertum festhaltenden Altgläubigen unterstehen heute zwei verschiedenen Hierarchien, die sich gegenseitig die Anerkennung versagen, und die priesterlosen Altgläubigen verteilen sich auf mehrere Kirchentümer, die sich indes-

sen ungeachtet mancher Unterschiede gegenseitig voll anerkennen“ (S. 113). Daß die letzteren aus dem Priestermangel heraus die „sichtbare“ Kommunion durch eine „geistige“ zu ersetzen suchten (S. 117-120) ist nur eine weitere Besonderheit. Die anderen vermochten weithin ihren Priestermangel durch Übernahme von Würdenträgern aus nicht altgläubigen Kirchen zu decken.

Der nun folgende längste Hauptteil des Buches (S. 124-269) schildert die Herausbildung altgläubiger Kirchentümer. Zunächst geht es um die Geschichte von drei Hierarchien: Die „Russisch-Orthodox-Altritualistische Kirche“, die „Christliche Kirche von Alten Ritus in Rumänien“ und die „Russisch-Altorthodoxe Kirche“ (S. 126-195) und ihre Entwicklung bis in die Neuzeit hinein. Naturgemäß nehmen dann die priesterlosen Altgläubigengemeinschaften einen weiten Raum ein (S. 196-269). Neben einigen „Ballungszentren“ in Rußland, werden auch die Kirchentümer behandelt, die sich heute im Ausland, in Lettland, Estland, Litauen, Polen, Belarus, ja sogar in den USA befinden. Der letzte Teil des Buches trägt die Überschrift. „Abgrenzungen und Annäherungen“ (S. 270-287). Hauptmann macht sehr deutlich, wie sich zur Zeit die kirchlichen Beziehungen der Altgläubigen zur Russisch-Orthodoxen Kirche und zur Weltchristenheit gestalten und welche Probleme es gab und noch gibt, Probleme, die sie offensichtlich nicht nur für Rußland relevant sind. „Das Wahrheitszeugnis der russischen Altgläubigen besteht darin, mit ihrem ganzen Dasein bewiesen zu haben, daß es sich lohnt, den von den Vätern überkommenen Überlieferungen treu zu bleiben und notfalls auch für solche Treue zu leiden. Auf dieses Wahrheitszeugnis zu hören, kann heute mehr denn je in weiten Teilen der Christenheit nur von Nutzen sein. Wo sich Geringschätzung des eigenen liturgischen Erbes breit macht und man sich überhandnehmender Neuerrungssucht ausliefert, bezahlt man dafür mit fortschreitender Verunsicherung in der christlichen Glaubensgewißheit“ (S. 286). Der fast hundert Seiten lange Anhang besteht aus einer Zeittafel zur Geschichte des russischen Altgläubigentums, einem Bilderanhang, Literaturhinweisen und je einem Personen-, Sach- und Ortsregister, wertvolle Hilfsmittel für jede mögliche Weiterarbeit.

Johannes Junker

### **Joachim Willems, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Rußland.**

Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2005, ISBN 3-87513-142-8, 471 S., 30,- €.

Mit seiner soziologischen Dissertation legt der Autor eine empirische Arbeit vor, also ein Werk, das überwiegend aus praktischen systematischen Erforschungen, punktuellen Erfahrungen, Umfragen, Eindrücken und Interviews besteht, die aber auch in Ergebnissen zusammengefaßt zu Schlußfolgerungen führen. Doch gehen diesem empirischen Block zwei historische Kapitel voraus über „Die Geschichte und Gegenwart des Luthertums in Rußland“ (S. 27-76) und „Religion und Gesellschaft in der Geschichte Rußlands“ (S. 77-130), in denen natürlich auch bisher aktuell erschienenenes Quellenmaterial so verwertet

ist, daß hier bereits ein differenzierter Einblick entsteht, der als Voraussetzung für das Verständnis der empirischen Untersuchung unbedingt nötig ist. Im Gegensatz zu anderen bisherigen Publikationen zu diesem Thema beschäftigt sich der Autor, obwohl er schwerpunktartig die ELKRAS behandelt, auch mit den lutherischen Kirchen, die nicht zur ELKRAS (Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten) gehören unter Hinweis auf das bei den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN erschienene BEIHEFT über die ELKIR (Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland) mit dem Titel: J. Junker/R. Arkkila (Hg.), Nacht und neuer Morgen (S. 70-76). Auch die anderen kleineren bekenntnisgebundenen selbständigen lutherischen Kirchen in Rußland werden genannt samt der SELK (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche) in Deutschland und ihrer amerikanischen Partnerkirchen, der LC-MS (Lutheran Church-Missouri Synod) und der WELS (Wisconsin Evangelical-Lutheran Synod) und der von ihnen dominierten internationalen Zusammenschlüsse bekenntnisgebundener Kirchen. Vornehmliches Forschungsprojekt bleibt natürlich die ELKRAS und ihr Umfeld.

In der Analyse des empirischen Materials geht es zunächst um die fünf lutherischen Gemeinden in Omsk, Moskau, Orenburg, Sol'-Ileck und Orsk, mit Recht Gemeinden mit unterschiedlicher soziologischer Zusammensetzung und weithin differenzierter Gemeindeentstehung und -geschichte, die eingangs (S. 157-197) gut dargestellt wird. In den eigentlichen Auswertungen der Fragebögen geht es nicht nur um statistische Erhebungen etwa über das Alter der Gemeindeglieder, die Anteile von Männern und Frauen, die ethnische Zusammensetzung, den Bildungsstatus der Gemeindeglieder und die Dauer der Kirchenmitgliedschaft (S. 198-212), sondern besonders um verschiedene Aspekte des kirchlichen Lebens, um die praktizierte Frömmigkeit, das Gebet, die Bibellesepraxis und die Lektüre von Lutherschriften (S. 212-220). Dann waren Fragen gestellt nach der Heiligenverehrung, dem Glauben an die Gottheit Christi, der lutherischen Rechtfertigungslehre usw., aber auch nach der Seelenwanderung und der Auferstehung von den Toten. Im darauf folgenden Fragenkomplex geht es um die Stellung zum Luthertum, zur Russisch Orthodoxen Kirche, zur Römisch-Katholischen Kirche, zum Baptismus, zum Islam, zu Charismatikern und den „Krischnaiten“, bis schließlich auch die Meinung über dort weit verbreitete Vorurteile erfragt und ausgewertet wird (S. 220-286), alles aufschlußreiche Themen auch für die theologischen Strukturen der ELKRAS. Um die Frauenordination geht es übrigens immer wieder durch das ganze Buch hindurch, da sich auch in Rußland darin Bibelgläubige und Liberale unterscheiden.

Im folgenden Abschnitt (S. 286-384) werden fünfzehn Interviews mit Gemeindegliedern der obigen Gemeinden und ihrem Umfeld aufgezeichnet und ausgewertet. Dabei wird jeweils der Lebenslauf des Interviewten skizziert. Der Autor versucht dann eine Typisierung der befragten Personen, wobei der Autor jedoch den „brüdergemeinschaftlichen“ Typ nicht einschließen konnte, weil er

für ihn aus mehreren Gründen nicht befragbar gewesen sei (S. 313). Er unterscheidet den „traditionalen“ Typ (S. 313-337), den „ethnischen“ Typ (S. 337-357) und den „häretischen“ Typ (S. 358-382), weiß allerdings auch von den Grenzen solcher Typisierungen (S. 383f).

Bei der vom Autor gemachten Typisierung von Gemeinden hingegen in „brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ Gemeinden scheinen mir jedoch trotz aller Mischformen vor allem eben auch weil er die bekenntnisgebundenen Gemeinden außerhalb der ELKRAS nicht in sein Forschungsprojekt durch Befragungen eingeschlossen hat, auch noch andere „Gemeindetypen“ zumindest im Bereich des Möglichen. So ist dem Autor selbst bewußt, daß wohl ein konfessionelles „Gesamtprofil“ des russischen Luthertums nicht erstellbar ist (S. 393).

Der Absatz „Die Lutherischen in Rußland und ihre konfessionelle Gestalt“ führt (S. 393-404) bereits in den letzten Hauptteil des Buches hinein, der die Überschrift trägt: „Zusammenfassung der Ergebnisse, Rückblicke und Ausblicke“ (S. 405-436). Für die ELKRAS sind die jetzt vielleicht möglichen Prognosen für die nächsten Jahre und Jahrzehnte gewiß abhängig von innerkirchlichen und sozialen Entwicklungen, die es in der noch nicht beendeten Umbruchphase dieser Länder geben wird. Aber auch hier bringt der Autor – sicherlich zu Recht – wieder die nicht mit der ELKRAS verbundenen bekenntnisgebundenen Kirchen ins Spiel, z.B. die ELKIR, und die mit ihnen verbundenen Partnerkirchen in Deutschland (SELK) und die USA (LC-MS) (S. 415), obwohl offensichtlich nur mit drei Vertretern der ELKIR in Moskau, Omsk und St. Petersburg informelle Gespräche geführt worden sind, die auch leidet, nicht dokumentiert wurden (s. S. 437f) und wieder (s. o.) auf das von Arkkila und mir herausgegebene Beiheft aber die ELKIR verwiesen wird. Er meint, „die konservativen Elemente könnten sich ... in der ELKIR und der SELC (Sibirische Evangelisch-Lutherische Kirche) konzentrieren, die bereits heute in der Ablehnung der Frauenordination und der großen Nähe zur LC-MS deutlich „rechter“ stehen als die ELKRAS. Zum wichtigsten Partner in Deutschland würde dann die SELK ...“ (S. 415).

Selten habe ich ein Sachbuch mit so viel Interesse gelesen wie dieses. Es sollte Pflichtlektüre werden für alle, die lutherische Gemeinden im Osten besuchen oder von ihnen besucht werden und für alle, die mit lutherischen Christen aus diesen Regionen zusammentreffen.

Sollte die Frage entstehen, ob mit der Fragebogenaktion in gerade einmal fünf – wenn auch unterschiedlich strukturierten – Gemeinden und 15 Interviews das Luthertum in Rußland wirklich repräsentativ charakterisiert worden sei, so könnte man vielleicht den in deutsch (S. 148-152) und russisch (S. 439-443) abgedruckten Fragebogen unter gleichen Voraussetzungen und Gegebenheiten etwa auch bei Besuchen von „Patengemeinden“ anwenden und deren Ergebnisse für sich auswerten. Sicher gäbe es viele Übereinstimmungen, viel-

leicht manche Abweichungen; aber auf jeden Fall dürfte die Zukunft der Lutheraner in Rußland auch überraschende Entwicklungen bereit halten.

Johannes Junker

**Siegfried Meier, Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder.** Studien zur musikalischen Exegese und biblischen Grundlegung evangelischer Kirchenmusik, Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie Bd.36, Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. 2004, ISBN 3-631-51575-8, 313 S., 56,50 €.

Der Titel dieser Arbeit, die als Inaugural-Dissertation des Verfassers von der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde, verweist auf zwei Bibelstellen, Kolosser 3,16 und Epheser 5,19: „mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern singt Gott dankbar in euren Herzen“. Mit diesem zentralen Wort zum Thema Musik im Neuen Testament sind zugleich die beiden grundlegenden Fragen dieser Arbeit benannt: Was ist die biblische Grundlegung der Kirchenmusik? und wie werden andererseits auch biblische Texte durch Kirchenmusik ausgelegt? Damit wird schon deutlich, daß die Arbeit grenzüberschreitend Musikwissenschaft und Theologie verbindet. Zugleich wird nicht nur eine historische Untersuchung der Wurzeln der Kirchenmusik geboten, sondern ebenso die Grundlage heutiger Kirchenmusik dargestellt. Der Verfasser geht dieses weite Arbeitsfeld und die verschiedenen Disziplinen mit unterschiedlichen Arbeitsmethoden an. Die Mitte des Buches bilden Arbeiten zu verschiedenen Psalmen, wo in ganz praktischer Weise musikalische Exegese betrieben wird. Diese Mitte wird von mehr theoretischen Teilen umrahmt, die zu einer Grundlegung der Kirchenmusik führen. Damit verweist die Methodik der Arbeit schon auf ihr Ergebnis hin: Die Musik in der Hl.Schrift ist nie Thema an sich, ihr Wesen besteht in ihrem Vollzug. Evangelische Kirchenmusik ist „Antwort des Lebens und Lobens auf die ergangene christologische Tat Gottes“ (S.272).

Am Anfang der Untersuchung steht die Frage, was denn „evangelische Kirchenmusik sei“. In erhellender Weise wird darauf hingewiesen, daß „evangelisch“ hier nicht konfessionelle Eingrenzung, sondern ein inhaltliches Kriterium ist. In einer gründlichen Auseinandersetzung mit Martin Luther, mit seinem Kirchen- und Gottesdienstverständnis wird verdeutlicht, daß die einzig bleibende Kontingenz der Kirche wie der Kirchenmusik Jesus Christus ist. Die Aufgabe der Kirchenmusik besteht daher darin, Christologie zu treiben, Christus zu verkünden. Und gerade darin ist Kirchenmusik evangelisch. So reicht evangelische Kirchenmusik nicht nur in die Zeit vor der Reformation zurück, sondern bis hin zur jungen christlichen Gemeinde, ja bis in das Alte Testament hinein.

Das zweite Kapitel blickt weit zurück in der Musikgeschichte. Der Papyrus Oxyrhynchos 1786 aus Ägypten enthält ein frühchristliches Lied aus dem

4. Jahrhundert, das aufgezeichnet ist auf der Rückseite einer Getreiderechnung. In diesem Lied wird die ganze Schöpfung Gottes zum Lob des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes als des alleinigen Gebers aller guten Gaben aufgerufen. Der Dank für die empfangenen Gottesgaben führt zum Lob des dreieinigen Gottes. Das Besondere ist, daß auch die musikalische Gestalt dieses Liedes überliefert ist. In der überlieferten Melodie lassen sich byzantinische, jüdische und griechische Anklänge finden.

Im Mittelteil der Untersuchung steht eine Untersuchung der Begriffe „Psalmen, Hymnen und Oden“, gefolgt von der musikalischen Exegese einiger Psalmen. Zunächst wird das Wortfeld Psalmen im Neuen Testament untersucht und festgestellt, daß damit die Psalmen des Alten Testaments gemeint sind, die von der christlichen Gemeinde aufgenommen wurden. Mit den Hymnen liegen Lobgesänge vor, die im Er-Stil mit bekenntnishaften und lehrmäßigen Zügen die Gemeinde vergewissern und zugleich das Evangelium nach außen hin verkündigen. Die Oden werden jeweils näher gekennzeichnet als „geistliche“ Lieder, die Gott, den Vater, mit Du anreden und einen erkennbaren eschatologischen Zug haben. Die verschiedenen Formen des Singens und Musizierens werden durch das Christusgeschehen geprägt und neu gefüllt, um das neue Lied anzustimmen, das Evangelium weiter zu sagen und zu singen.

Es folgt ein Abschnitt musikalischer Exegese, in dem Psalm 30 in einer Vertonung von Gerhard Schwarz vorgestellt wird. Die theologische Nachgeschichte biblischer Texte wird anhand von verschiedenen Nachdichtungen der Psalmen 103 und 137 verdeutlicht. Mit Psalm 150 kommt das Thema Loben mit Instrumenten in den Blick. Der Rezeption dieses Psalms in der christlichen Kirche wird nachgegangen. Ausgangspunkt ist die ja erstaunliche Feststellung: „Wir finden die christliche Kirche als (Psalmen)singende Kirche vor“ (S.198). Aber wurden auch Instrumente benutzt? Psalm 150 hat zum Ziel, daß aus Zuhörern Lobende werden, daß das Lob um sich greift, ja die ganze Schöpfung ins Lob einbezogen wird. So leitet dieser Psalm zum letzten Kapitel über, das sich mit Musik im Neuen Testament beschäftigt. Das Vorkommen von Musik und Musikinstrumenten wird im Alten wie im Neuen Testament betrachtet. Von besonderer Bedeutung ist die Erwähnung von Musik im Rahmen von häuslichen Feiern, bei Akklamationen, in spezifisch gottesdienstlichem Kontext und im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen. So wird die verhältnismäßig geringe Zahl der Belege von Musik im Neuen Testament durch die christologische Konzentration in ihrer Bedeutung aufgewertet. Musik ist kein Randphänomen des Neuen Testaments, sondern steht im Zusammenhang mit dem Christusgeschehen.

Ausführlich wird dem Phänomen nachgegangen, daß die Kirche über Jahrhunderte ohne Instrumentalmusik ausgekommen ist. Festgehalten wird, daß die alte Kirche kein Instrumentalverbot kannte. Clemens von Alexandrien und Prosper von Aquitanien bejahten vielmehr den Gebrauch von Musikinstrumenten im Gottesdienst. Und dennoch verging bis zum Einzug der Orgel in den

Gottesdienst eine lange Zeit. Mit der Bezeichnung der Orgel als „organum“ wurde auf die lateinische Übersetzung von Psalm 150 zurückgegriffen. Darin wird deutlich, daß die Wiederentdeckung der Instrumente für den christlichen Gottesdienst „eine Folge der Schriftauslegung und ihrer Anwendung“ ist (S.28).

Der Verfasser setzt sich auch mit Positionen auseinander, die den Gebrauch von Instrumenten rigoros ablehnen. Den leblosen Instrumenten wird dort die geistliche Anbetung gegenübergestellt. Die sachliche Auseinandersetzung mit dieser Position hätte theologisch noch vertieft werden können. Wird nicht in dieser Musikauffassung eine Geistlehre deutlich, die sich von allen Mitteln, durch die der Geist wirkt, abwendet?! Dies wäre mit Luther als Enthusiasmus und Schwärmerei kurzerhand abzutun. Gegen das rein geistige Gotteslob wäre theologisch die Christologie ins Feld zu führen. Ist die Menschwerdung Gottes Grundlage für das Gotteslob des Menschen, so braucht auch das Gotteslob einen Klangleib und nimmt die ganze Schöpfung mit hinein in das Loben des dreieinigen Gottes. Christus kommt nicht im reinen Geiste daher, sondern mit seinem Leib und Blut. Die reformierte Christologie führt daher notwendig zu einer anderen Stellung der Musik im christlichen Gotteslob.

An dieser Stelle wäre auch noch einmal grundlegend zu fragen, ob die evangelische Kirchenmusik nicht auch eine durch und durch lutherische Sache ist! Sicher beginnt die evangelische Kirchenmusik nicht erst mit Luther. Aber Luther hat mit der Wiederentdeckung des Evangeliums zugleich dem Evangelium Klang und Stimme verliehen. Der Verfasser stellt ja wiederholt fest: der Gesang und die Musik kommen aus dem Christusereignis. „Dieser, der liebe Sohn, rührt Herz und Mut an, daß es zu fröhlichem Singen und Sagen kommt“ (S.24).

So wäre der abschließenden Aussage „Evangelische Kirchenmusik ist bezogen auf das Evangelium“ (S.273) und dem Fazit: „Musik ist ‚Sprache‘... der gefallenen und in Christus erlösten Geschöpfe zu Gottes Lob und Ehre“ (S.262) ein weiterer Satz hinzuzufügen: Grundlegend für evangelische Kirchenmusik ist die Christologie. Und vielleicht wäre darum dem konfessionellen Erbe nachzugehen bis hin zur *unio personalis*, der persönlichen Vereinigung der angenommenen menschlichen Natur in Christus mit der göttlichen Natur. Das reformierte *non capax*, daß der menschliche Leib das Göttliche nicht fassen könne, führt zu einem rein vergeistigten Musikverständnis, das Instrumente als leblos und tot nur abtun kann.

Damit ist aber ein noch weiterer Horizont eröffnet als er durch die Verbindung von Kirchenmusik und Exegese durch den Verfasser schon gegeben ist. Dem Buch sind viele Leser zu wünschen, die sich hineinnehmen lassen in das Gotteslob des Dreieinigen und so erkennen: Kirchenmusik gehört zum Leben der Christen hinzu. Sie ist „Antwort des Lebens und Lobens auf die ergangene christologische Tat Gottes“ (S.272).

Andreas Eisen

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**ambivalent** = in sich widersprüchlich; zwiespältig – **Analogie** = Entsprechung, Ähnlichkeit, Gleichheit von Verhältnissen, Übereinstimmung – **Anamnesis** = Wiedererinnerung der Seele an vor der Geburt, d.h. vor ihrer Vereinigung mit dem Körper, geschaute Wahrheiten – **Antizipation** = Vorwegnahme; Vorgriff – **apologetisch** = eine Ansicht, Lehre o. Ä. verteidigend, rechtfertigend – **Applikation** = Anwendung, Zuführung, Anbringung – **applizieren** = anwenden, gebrauchen – **aristotelisch** = die Philosophie des Aristoteles betreffend; vertretend – **assimilieren** = angleichen, anpassen – **Ästhetik** = Wissenschaft vom Schönen, Lehre von der Gesetzmäßigkeit u. Harmonie – **autoritas scripturae** = Ansehen, Würde der Heiligen Schrift – **Autonomie** = Selbstständigkeit, Unabhängigkeit – **binär** = aus zwei Einheiten, Zeichen od. Teilen bestehend – **claritas scripturae** = Heiligkeit, Klarheit der Heiligen Schrift – **coram Christo** = vor dem Angesicht Christi – **Credo** = „Ich glaube“, Glaubensbekenntnis – **Dekonstruktion** = Zerlegung, Auflösung – **digital** = Signale, in Schritten u. nicht stufenlos bzw. analog darstellend od. dargestellt – **Diskurs** = Gedankenaustausch, Unterhaltung; heftiger Wortstreit, Wortwechsel. – **diskursiv** = von Begriff zu Begriff methodisch fortschreitend – **efficacia scripturae** = Wirksamkeit der Heiligen Schrift – **Ekklesia** = Kirche – **Entmythologisierung** = Versuch, die christliche Botschaft von alten Mythen zu befreien u. modernem Verständnis zu erschließen – **eschatologisch** = die letzten Dinge, die Eschatologie betreffend – **Eucharistie** = Danksagung (Heiliges Abendmahl) – **Evidenz** = vollständige, unmittelbare Einsichtigkeit – **Exeget** = Ausleger der Hl. Schrift – **Explikation** = Darlegung, Erklärung, Erläuterung – **explizit** = ausdrücklich, deutlich, ausführlich u. differenziert dargestellt – **familia Dei** = Familie Gottes – **Florilegium** = Sammlung von schmückenden Redewendungen – **Genese** = Entstehung, Entwicklung, **genuin** = echt, naturgemäß, rein, unverfälscht – **hedonistisch** = das Lustprinzip befolgend – **hermeneutisch** = einen Text erklärend, auslegend – **Heteronomie** = Fremdgesetzlichkeit, von außen her bezogene Gesetzgebung – **Implikation** = Verflechtung, Einbeziehung einer Sache in eine andere – **Indigenisation** = Anpassung an Einheimische, Eingeborene – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung des Gottessohnes – **Inspiration** = Einhauchung der Heiligen Schrift – **intransitiv** = (von bestimmten Verben); kein Akkusativobjekt nach sich ziehend u. kein persönliches Passiv bildend – **kanonisch** = den Kanon (Summe der biblischen Bücher) betreffend, ihm gemäß – **Kohärenz** = Zusammenhang – **kompatibel** = vereinbar, zusammenpassend, kombinierbar – **Komplementarität** = wechselseitige Entsprechung – **Konsens** = Meinungsübereinstimmung – **Kontextualisation** = sprachlicher und situativer Zusammenhang – **kontingent** = zufällig; wirklich od. möglich, aber nicht [wesens]notwendig – **Kontingenz** = Zufälligkeit, Unwiederholbarkeit (was in der Geschichte einmalig geschieht, im Gegensatz zu überzeitlichen „Ideen“) – **Konvergenz** = Annäherung zu einer Übereinstimmung – **lex semper accusat** = das Gesetz klagt immer an – **Metapher** = übertragener bildlicher Ausdruck – **Mimesis** = Nachahmung – **Monarchie** = „Alleinherrschaft“ – **narrativ** = erzählend, in erzählender Form darstellend – **noetisch** = die Lehre vom Denken, vom Erkennen geistiger Gegenstände betreffend – **Paradigma** = Beispiel, Muster; Erzählung, Geschichte mit modellhaftem Charakter – **partikula veri** = ein Stückchen Wahrheit – **Performanz** = konkrete Realisierung von Ausdrücken in einer bestimmten Situation durch einen individuellen Sprecher – **performativ/performativisch** = wirksam, Wirklichkeit setzend und schaffend – **pneumatisch** = geistgewirkt, vom Geist Gottes erfüllt – **Qui locutus est per prophetas** = „der durch die Propheten geredet hat“ – **Realpräsenz** = die wirkliche Gegenwart Christi in Brot u. Wein beim heiligen Abendmahl – **Rekonstruktion** = Wiederherstellen, Wiederaufbauen, Nachbilden – **Relevanz** = Wichtigkeit, Erheblichkeit – **Relikt** = Überrest, Überbleibsel – **semiotisch** = das [sprachliche] Zeichen betreffend – **sola scriptura** = allein die Schrift – **soteriologisch** = die Lehre von der Erlösung betreffend – **Spiritualismus** = theologische Richtung, die die unmittelbare geistige Verbindung des Menschen mit Gott gegenüber der geschichtlichen Offenbarung betont – **sufficientia scripturae** = Ausreichen der Heiligen Schrift für die Heilslehre – **sui ipsius interpres** = sich selbst auslegend – **Synergismus** = Zusammenwirken, Heilslehre, nach der der Mensch an der Erlangung des Heils mitwirken kann – **synoptisch** = Zusammenschau der Evangelien – **Synthese** = Vereinigung verschiedener [gegensätzlicher] geistiger Elemente – **Testimonium** = Zeugnis – **Transformation** = Umwandlung, Umformung, Umgestaltung, Übertragung – **transitiv** = ein Verb ist transitiv, wenn es ein Akkusativobjekt nach sich zieht u. ein persönliches Passiv bilden kann – **Usurpation** = widerrechtliche Inbesitznahme, gesetzwidrige Machtergreifung – **Verbalinspiration** = wörtliche Einhauchung der Heiligen Schrift – **Verifikation** = Beglaubigung

# Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da von der Erde bis an den Himmel reicht

Martin Luther

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- G. Kelter: Bedürfnis oder Sehnsucht  
B. Birgersson: Die Kirche in Schweden  
G. Kelter: Beobachtungen zur Rolle der Frauen am leeren Grab  
G. Kelter: Parochiales oder diözesanes Bischofsamt?  
R. Kolb: Luther und seine Studenten erziehen  
zu christlicher Lebensweise

### Umschau:

- A. Wenz: Bericht über die NELA

### Rezensionen:

- J. Junker: Jürgen Lenssen (Hg), Tilmann Riemenschneider  
A. Wenz: Jörg Lauster, Prinzip und Methode  
A. Eisen: Martti Vaahoranta, Ein Gott, ein Mensch, eine Welt

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.,  
Greifswaldstraße 2B, 38124 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  
11. Jahrgang 2006 – ISSN 0949-880X

# Lutherische Beiträge

Nr. 2/2006

ISSN 0949-880X

11. Jahrgang

## Aufsätze:

|                |   |     |
|----------------|---|-----|
| G. Kelter:     | Parochiales oder diözesanes Bischofsamt?                        | 71  |
| B. Birgersson: | Perspektiven aus der Ev.-Luth. Kirche in Schweden               | 92  |
| R. Kolb:       | Luther und seine Studenten erziehen zu christlicher Lebensweise | 106 |

## Umschau:

|          |   |     |
|----------|---|-----|
| A. Wenz: | Die Nordeuropäische Lutherakademie (NELA) | 123 |
|----------|---|-----|



## Inhalt

### Aufsätze:

|                |   |     |
|----------------|---|-----|
| G. Kelter:     | Parochiales oder diözesanes Bischofsamt?                        | 71  |
| B. Birgersson: | Perspektiven aus der Ev.-Luth. Kirche in Schweden               | 92  |
| R. Kolb:       | Luther und seine Studenten erziehen zu christlicher Lebensweise | 106 |

### Umschau:

|          |   |     |
|----------|---|-----|
| A. Wenz: | Die Nordeuropäische Lutherakademie (NELA) | 123 |
|----------|---|-----|

### Rezensionen:

|                 |   |     |
|-----------------|---|-----|
| A. Eisen:       | Martti Vaahtoranta, Ein Gott, ein Mensch, eine Welt   | 130 |
| B. H. Bonkhoff: | Armin Wenz, Sana Doctrina.<br>Heilige Schrift und theologische Ethik  | 132 |
| J. Junker:      | Jürgen Lenssen (Hg.), Tilman Riemenschneider,<br>Band 1: Werke seiner Glaubenswelt und<br>Claudia Lichte (Hg.), Tilman Riemenschneider,<br>Band 2: Werke seiner Blütezeit | 133 |

## Zum Titelbild

*Das Titelbild stammt aus dem Werk über Tilman Riemenschneider, das in dieser Ausgabe auf den Seiten 133 und 134 rezensiert worden ist. Es zeigt als Ausschnitt aus einer Beweinungsgruppe Maria und Johannes, den Evangelisten. Es wird exemplarisch deutlich, welche hohe Ausdruckskraft der Holzschnitzkunst Tilman Riemenschneiders eigen ist. Der Ausschnitt stammt aus dem Beweinungsretabel aus Hoflilach von 1509 und befindet sich heute in der Sammlung Thyssen-Bornemisza (Band 2, Werke seiner Blütezeit, Abb. 44 S. 80 und Abb. 224 S. 270)*

J.J.

## Kirche und Amt

Gert Kelter:

### Parochiales oder diözesanes Bischofsamt?

#### II Versuch einer Auseinandersetzung mit neuen Ergebnissen ökumenischer Forschung

#### 1. Einleitung

Spätestens mit der Veröffentlichung eines von der Theologischen Kommission der VELKD verfaßten und durch die VELKD-Bischofskonferenz im November 2004 an die Gliedkirchen der EKD versandten Textes unter dem Titel „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“ ist die Frage nach dem Wesen des Amtes und der Bedeutung der Ordination auch ökumenisch wieder virulent geworden. Das Papier, dem selbst die Vorsitzende der VELKD-Kommission, Prof. Dorothea Wendebourg, widersprach und statt dessen in einem Minderheitsvotum ihre Position verdeutlichte, stieß auf heftige, vor allem auch ökumenische Kritik. Kernpunkt dieser Kritik war das Plädoyer des Dokumentes für eine vielfältige sog. Beauftragung zum Dienst an Wort und Sakrament neben der Ordination. Im März 2005 distanzierte sich die Bischofskonferenz von dem noch kurz zuvor den EKD-Kirchen empfohlenen Text und veröffentlichte hierzu einige Sätze, die „Ordination und Beauftragung“ zu synonymen Begriffen derselben eigentlich gemeinten Sache erklärten und behaupten, daß das *rite vocatus* von CA XIV heute und in der EKD eben hierdurch erfolge und dadurch gewährleistet sei. Gebet und Handauflegung seien sowohl bei der Ordination als auch bei der Beauftragung „zu solcher Berufung gehörende Akte.“<sup>1</sup>

Daß diese Begriffserklärung, die eher eine Begriffsverwirrung bedeutet, dazu beitragen kann, daß sich die ökumenischen Wogen in absehbarer Zeit wieder glätten, ist kaum zu erwarten. Die römisch-katholische Innsbrucker Theologieprofessorin Silvia Hell veröffentlichte noch in der jüngsten Ausgabe der ökumenischen Zeitschrift *UNA SANCTA* „Kritische Anmerkungen zum VELKD-Papier“ und resümiert: „Das VELKD-Papier wird weder der eigenen, evangelisch-lutherischen Amtstheologie noch dem gegenwärtigen ökumenischen Stand gerecht. Man kann nur hoffen, daß die evangelischen Kirchen den kritischen Stimmen innerhalb ihrer eigenen Konfession Gehör verleihen. Mit dem Sondervotum zu dem Papier, das von der Vorsitzenden des Theologischen Ausschusses der VELKD, Dorothea Wendebourg, stammt, liegt eine berechtigte, ablehnende Stellungnahme evangelischer Seite vor.“<sup>2</sup>

1 Vgl. Dorothea Wendebourg / Gunter Wenz, Nur ein Streit um Worte? – Wer in der lutherischen Kirche einen Gottesdienst leiten darf, in: *Zeitzeichen* 8 / 2005, S. 54ff.

2 Silvia Hell, Kritische Anmerkungen zum VELKD-Papier „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“, in: *UNA SANCTA – Zeitschrift für ökumenische Begegnung* – 3 / 2005, S. 291.

## 2. Rufer in der Wüste?

Angesichts der verwirrenden, unüberschaubaren, wenig greifbaren, sich widersprechenden „Amtstheologien“ im evangelischen Raum erscheint die im Jahre 2004 vorgelegte Dissertation Augustinus Sanders „*Ordinatio Apostolica*“ wie ein mutiger Versuch, nicht nur Licht in das Dickicht der umstrittenen Frage nach der Ordination an sich, sondern nach der Bedeutung des diözesanen Bischofsamtes in Unterscheidung zum parochialen Pfarramt zu bringen und im Rückgriff auf einen angenommenen historischen Konsens zur Annäherung der divergierenden Positionen beizutragen.

Es ist ein beachtlicher Beitrag zum lutherisch-römischen Dialog in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der jeweiligen Ämter, den der Laacher Benediktinerpater Augustinus Sander in seiner Dissertation<sup>3</sup> vorlegt. Beachtlich gerade auch deshalb, weil der Autor sich als römisch-katholischer Theologe ausdrücklich und bewußt auf das ursprüngliche Selbstverständnis der Reformation als innerkatholischer Erneuerungsbewegung<sup>4</sup> einläßt und seine Beobachtungen und Studien in diesen Kontext stellt. Die Studie steht damit (nicht nur editorisch) in einer Reihe mit der Untersuchung Reinhard Meißners zur „Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche“<sup>5</sup> oder zur „Evangelisch-lutherischen Beichte“<sup>6</sup> des benediktinischen Theologen Laurentius Klein, und atmet auch deren Geist differenzierter theologischer Wahrnehmung und ehrlichen ökumenischen Bemühens um das Aufspüren gemeinsamer Grundlagen zur Ermöglichung gegenseitigen Verstehens.

Sanders „Studien zu<sup>7</sup> Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts“ nehmen die sog. Merseburger Bischofsweihe Georgs III. von Anhalt am 2. August 1545 durch Martin Luther als ein Beispiel dafür in den Blick, daß im Luthertum des 16. Jahrhunderts das diözesane Bischofsamt als vom Pfarramt zu unterscheidende Größe noch von theologischer, und das heißt: ekklesialer Bedeutung war. Diese These untermauert Sander durch die sorgfältige Analyse zahlreicher, teilweise bislang unveröffentlichter Quellen, vor allem durch Kor-

3 Augustinus Sander OSB, *Ordinatio Apostolica*, Studien zu Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Bd. I: Georg III. von Anhalt (1507–1553), in: Innsbrucker theologische Studien Bd. 65, hg. v. Lothar Lies SJ, Innsbruck-Wien 2004.

4 „Von ihrem Selbstverständnis her hat die Wittenberger Reformation ihren Ort innerhalb der bestehenden katholischen Kirche, zielt der Anspruch der Wittenberger Theologie auf innerkatholische Erneuerung“ S. 19.

5 Reinhard Meißner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft, in: Innsbrucker theologische Studien Bd. 25, Innsbruck-Wien 1989.

6 Laurentius Klein OSB, *Die Evangelisch-lutherischen Beichte, Lehre und Praxis*, in: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd V, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, 1961.

7 Das sprachlich ungewöhnliche „zu“ anstelle des zu erwartenden „zur“ soll wohl – nicht ohne Grund! – unterstreichen, daß es eine generelle und verbindliche lutherische Ordinationstheologie weder gab noch gibt.

respondenzen im Vorfeld der Bischofsweihe, durch Ordinationszeugnisse und Ordinationsformulare, um daran aufzuzeigen, daß die Bischofsweihe Georgs III. ihrer Intention nach eben nicht nur eine Einführung oder Installation in ein regionales, übergemeindliches Pfarramt, sondern eine distinkte Ordination oder Weihe zum diözesanen Bischofsamt gewesen sei.

Welche Bedeutung könnte eine solche historische Fallstudie a) für das ökumenische und b) für das innerlutherische Gespräch über die Amtsfrage haben, wenn es gelänge, das lutherische Postulat von dem *einen* Hirtenamt der Kirche, dem dann auch die *eine* Ordination entspricht<sup>8</sup>, so zu dynamisieren, daß bei der Aufrechterhaltung der theologischen Grundeinsicht in die Einheit des Hirtenamtes dennoch dessen Aufgliederung anerkannt und distinkte ordinationes hierzu angenommen werden können?

Für das ökumenische Gespräch könnten sich hierdurch neue Zugänge zur Frage nach der ekklesialen Bedeutung des diözesanen Bischofsamtes ergeben, die nicht bei der auch römischerseits längst in den Hintergrund getretenen historisch-mechanisch verstandenen Sukzessionsproblematik stehenbliebe, sondern sich den *ekkesiologischen* Inhalten, Zusammenhängen und Konsequenzen widmete.

Für das innerlutherische Fragen nach dem Wesen des Amtes und seiner konkreten Ausprägungen eröffneten sich neue Möglichkeiten, ökumenisch konsens- oder doch wenigstens dialogfähig eine prinzipielle Einigung über das Ordinationsverständnis zu erzielen und die Möglichkeit eines gegliederten Amtes mit je distinkten Ordinationen zu allen seinen Gliederungen in Erwägung zu ziehen. Das Konstrukt der „Beauftragung“ wäre damit überflüssig, die ekklesiologische Bedeutung der distinkten Bischofsweihe allerdings nicht automatisch eine wesensnotwendige Kategorie.

### 3. Fragen an „*Ordinatio Apostolica*“

Bei aller Hochachtung vor dem Kenntnisreichtum des Autors, seiner wahrhaft ökumenischen Gesinnung und Intention und der Scharfsinnigkeit seiner Ausführungen, die ja als Studie und damit als Basis für ein daran anknüpfendes Gespräch ausdrücklich gekennzeichnet sind, ergeben sich folgende Fragen zu der durchaus zentralen These, daß die Ordination Georgs III. eine besondere Bischofs-Ordination (im ausdrücklichen Unterschied zu einer Presbyterordination) gewesen sei.

3.1 Sander setzt durchgängig voraus, daß Georg seine Ordination als besondere Bischofsordination verstand und also von einem durch Ordination vermittelten „distinkten“ Bischofsamt ausging. Damit müßte Georg, und zwar – wie Sander selbst bestätigt – *gegen* die damalige katholische Mehrheitsschulmeinung, ein Verständnis von der Bedeutung des Bischofsamtes als „Maßstab

<sup>8</sup> Römisch-katholische Theologie könnte im übrigen diesem Postulat zustimmen, wenn sie auch dieses eine Hirtenamt im diözesanen Bischofsamt verwirklicht und in der Bischofsweihe die Übertragung der Fülle der Amtsvollmachten sieht.

alles Amtlichen“ (nach Michael Schmaus) gehabt haben, wie es erst das 2. Vaticanum (LG 21 u.a.) mehr oder weniger festlegt.

*Ist das nicht eine gewissermaßen anachronistische Eintragung, die Georg eine fast „infallible“ prognostische Intuition unterstellt?*

Sander legt eine Fülle von Material vor, aus dem ersichtlich wird, daß auch Georg Pfarrern und Superintendenten (im eigenen Fall sogar dem „titellosen“ Priester Luther, wenn man von seinem Doktorat bzw. seiner Professur absieht, die bei ihm ja eine besondere Bedeutung haben) die geistliche Vollmacht zugesteht zu ordinieren. In der Dissertation begegnet auch kein Hinweis, daß Georg sich beispielsweise kritisch zur Naumburger Bischofsweihe geäußert hätte. Georg betont kontinuierlich nicht nur die Einheit, sondern auch die Identität von Presbyter- und Bischofsamt hinsichtlich der in der Ordination ihnen übertragenen geistlichen Vollmachten.

Wo ich Sander unbedingt zustimme: Georg hat ein besonderes Gespür für die Katholizität der Kirche und die Notwendigkeit ihrer Bewahrung bzw. Dokumentation auch durch ein *strukturkonservatives Festhalten an der institutionellen Gestaltung der Kirche* („Rechtskontinuität“ vgl. Sander S. 154).

Ist nicht dies aber der entscheidende Grund dafür, daß Georg – dem in seinem Merseburger Bereich kein iurisdiktionell erstzuständiger und in diesem Sinne ordentlicher Ordinator zur Verfügung steht – sich an den *nächstzuständigen* Ordinator (in diesem Fall Matthias von Jagow) wendet? Hinzu kommt noch, daß Georg sich bei der Wahl des Brandenburger Bischofs offensichtlich nicht nur an kanonischen Zuständigkeitskriterien, sondern deutlich auch an reformatorisch-theologischen Kriterien orientiert und sie den kanonischen sogar vorordnet, wenn er gerade nicht z.B. seinen persönlichen Freund Erzbischof Albrecht (als iurisdiktionell wesentlich „zuständigeren“ Bischof“) um die Ordinationen bittet. Muß man daraus nicht schließen, daß es Georg zwar sehr wohl um die Bewahrung der institutionellen Gestalt der katholischen Kirche (und deutlicher als anderen) um die Vermeidung schismatisch zu wertenden Handelns (vgl. z.B. Sander, S. 217) ging, seine theologischen Kriterien letztlich aber gegenüber diesen (durchaus auch als theologisch zu bestimmenden) Kriterien überwogen?

Mit anderen Worten: Läßt sich durch den Briefwechsel Georgs mit Matthias wirklich belegen, daß Georg sowohl die Ordinationen seiner Merseburger Ordinandanten als später auch seine eigene Ordination vom *nächstzuständigen, reformatorischen Anliegen gegenüber konzilianten Ordinarius* erbittet, weil er ihm (im Unterschied zu reformatorisch gesinnten Priestern, dem Bischof von Naumburg, den Superintendenten oder Luther) eine höhere, vollkommeneren Weihevollmacht zugesteht?

3.2 Sander legt großen Wert auf die Feststellung, daß Georg nur die Subdiakonen- und nicht die Presbyterweihe empfangen hatte, wohl um die Bedeutung der postulierten *ordinatio per saltum*<sup>9</sup> zu unterstreichen.

9 Ordination unter Überspringen vorangehender niedriger Weihen.

Nun verstehe ich seine Ausführungen so, daß Georg zunächst als Dompropst, ab 1544 in besonderer Weise auch als coadiutor in spiritualibus u.a. auch für die Besetzung der Merseburger Pfarrstellen verantwortlich war.

Vakanten Pfarrstellen standen eine größere Anzahl (reformatorisch gesinnter) Weihekandidaten gegenüber, die der Subdiakon Georg aber, der potestas iurisdictionis und potestas ordinis offenbar nicht voneinander getrennt verstehen konnte (wie seine Kritik am Weih- und Titularbischöfstum zeigt<sup>10</sup>), nicht selbst ordinieren konnte.

Das scheint mir der *zeitgeschichtliche Hintergrund* zu sein, auf dem Georg, allerdings in besonderer Weise um „äußere Dokumentation“ der Katholizität bemüht, die Ordinationen zunächst von Matthias erbittet und später (sind es nicht also vielleicht vorrangig pragmatische Überlegungen, die dazu führen?) auch selbst von ihm die Ordination wünscht, um sein Amt in Merseburg auch geistlich verantwortlich ausüben zu können und sich nicht permanent hilfsweise an andere Ordinarien wenden zu müssen.

Vorausgesetzt, daß Georgs vielfach bezeugte Äußerungen zur Einheit und Identität von Bischofs- und Pfarramt seiner tiefen theologischen Überzeugung entsprechen, vermag ich die Zwangsläufigkeit nicht nachzuvollziehen, mit der Georgs Bitte um die Ordination deshalb im Sinne einer distinkten Bischofsordination verstanden werden muß (die ggf. auch nur ein in dieser Weise speziell ordinierter Bischof erteilen könnte).

Kann man also letztlich von einer „ordinatio per saltum“ nur insofern sprechen, als bei Georg die Diakonenweihe übersprungen wurde, nicht aber auch noch die Presbyterweihe?

3.3 Das Bischofsweiheformular Georgs entspricht nahezu völlig dem Presbyterweiheformular. Der „episkopale Mehrwert“ betrifft einzelne Wendungen, die sich auf das Ordinations- und Visitationsrecht beziehen.<sup>11</sup>

Bei unvoreingenommener Begutachtung wäre mir dies ein klarer Hinweis darauf gewesen, daß Georg, der ja im Blick auf die iurisdiktionelle Seite des Bischofsamtes bereits die entsprechenden Vollmachten hatte, nun zum „presbyter seu episcopus“ geweiht (ordiniert) wurde und in ein- und demselben Gottesdienst auch spiritualiter als Bischof von Merseburg installiert wurde.

Seine Bischofsweihe wäre dann durchaus nicht „nur“ eine Installation, sondern eine (durch einen Presbyter unter Mitwirkung eines Presbyteriums) vollzogene Priesterweihe mit gleichzeitiger (aber eben auch auf diesen besonderen Fall bezogener) Installation als Diözesan-Bischof.

3.4 Wenn Georg die Bischofsordination als zumindest höchst wünschenswerte Voraussetzung und ordentlichen Normalfall für die Erteilung von Presbyterordination erachtet hätte, und er das Superintendentenamtsamt als eine geistlich defizitäre Notordnung angesehen hätte, müßte es für ihn doch auch nach

10 Vgl. hierzu auch Abschnitt 6.5.

11 Die von Sander gemachten Beobachtungen entsprechen den heute geltenden lutherischen Formularen zur Ordination bzw. Installation von Geistlichen in „ephorale Ämter“.

1548 noch ein Anliegen gewesen sein, die bischöfliche Ordination in reformatorisch gewordenen Gebieten zu erhalten. Weshalb setzt er seine Weihetätigkeit dann nicht fort bzw. läßt es zu, daß die Merseburger Ordinanden in Leipzig durch einen Superintendenten ordiniert werden, bzw. wirkt nicht darauf hin, daß ein solcher Superintendent eine distinkte Bischofsweihe erhält? Er hätte sie ja selbst erteilen können.

3.5 *Zur Relevanz der besprochenen Arbeit für den ökumenischen Dialog:*  
Der innerkatholische Konsens im 16. Jahrhundert besagt,

- a) daß es ein von Christus gesetztes, vom allgemeinen Priestertum der getauften Gläubigen zu unterscheidendes und ihm gegenüberstehendes, besonderes apostolisches Hirtenamt der Kirche gibt.
- b) Dieses Amt ist *eines*. Die Aufgliederung in verschiedene „Ämter“ ist neutestamentlich verankert, insbesondere ein überparochiales Episkopenamt von frühester Zeit an bezeugt. Die konkrete Ausgestaltung dieser Aufgliederung wird aber nicht als *de iure divino* verstanden.
- c) Zum einen apostolischen Hirtenamt der Kirche wird ordiniert. Die Weitergabe der Ordination setzt die Ordination des Ordinars voraus. Die Ordination ist ein effektives Geschehen, in dem der Ordinand „mit der Handauflegung *de iure divino* die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausrichtung seines Dienstes empfängt“ (Amtspapier der SELK v. 1997 und 2005).
- d) In der Ordination wird die Fülle des *ordo* bzw. der Weihenvollmachten übertragen, wobei die Ordinationsvollmacht als *potestas definita* eingeschlossen ist, aber ordentlicherweise durch die dazu von der Kirche bestellten „leitenden Geistlichen“ ausgeübt wird.

Dies sind die Kriterien für die *ordinatio apostolica*.

Vorausgesetzt, das „Luthertum“ hält daran fest, innerkatholische Reformbewegung sein zu wollen und in gewisser Weise „bis zu einer Wiedervereinigung“ vikarisch oder provisorisch zu bestehen, müßte diese Offenheit mit der Perspektive der Wiedervereinigung auf der Basis des innerkatholischen Konsenses zu der Zeit der äußeren Spaltung eigentlich auch auf römisch-katholischer Seite bestehen, wenn ein ökumenischer Dialog verheißungsvoll und ergebnisorientiert geführt werden soll.

Meine Frage im Blick auf den heutigen ökumenischen Dialog ist:

Hat nicht die römisch-katholische Kirche den amtstheologischen innerkatholischen Konsens des 16. Jahrhunderts (gar nicht so sehr durch die tridentinischen, als vielmehr durch die vaticanischen Lehrentscheidungen) zumindest „überholt“?

Und ist es von daher ein Perspektive verleihender Ansatz, die – wenn es sich denn so verhält – Theologie Georgs von Anhalt (hinsichtlich der Vorstellung einer distinkten Bischofsordination), die ja zu seiner Zeit allenfalls eine Erscheinung *am Rand des allgemeinen katholischen Konsenses* gewesen wäre, als Gesprächsgrundlage für die heutige Amtsdebatte zu sehen?

Muß man nicht also einräumen, daß die Entwicklung der römisch-katholischen Seite zur Konfessionskirche im Blick auf die Amtstheologie sehr viel eklatanter ist, als es amtstheologisch und auf das orthodoxe Luthertum bezogen für die lutherische Seite gesagt werden kann?

#### 4. Bemerkungen zur ekklesialen Bedeutung der Diözese und des Diözesanbischofs

Silvia Hell ist uneingeschränkt zuzustimmen, wenn sie dem VELKD-Papier bescheinigt, daß es dem gegenwärtigen Stand des ökumenischen Dialoges zwischen römischer und lutherischer Theologie nicht gerecht werde.

Vieles von dem, was im bilateralen Dialog zwischen römischen und lutherischen Theologen zum Hirtenamt und zur Ordination längst einvernehmlich und übereinstimmend geklärt werden konnte, stellt dieses unselige Dokument wieder in Frage.

Auch im Blick auf ein zutreffendes Verständnis der sog. apostolischen Sukzession sind die Divergenzen deutlich geringer, und auch römischerseits hat man schon längst von einem historisch-mechanischen Verständnis der apostolischen Sukzession als historisch nachweisbarer, ununterbrochener Abfolge bischöflicher Handauflegungen Abstand genommen.<sup>12</sup>

Ungeklärt und durch das VELKD-Papier gar nicht tangiert, ist nach wie vor die Frage nach der ekklesialen Bedeutung der Diözese und des Diözesanbischofs.

In der Tendenz will Sanders Dissertation andeuten: Diese ekklesiale und für das Wesen der Kirche also höchst bedeutsame Kategorie des Diözesanbischofsamtes sei im 16. Jahrhundert noch theologischer und gesamtkirchlicher Konsens gewesen, zumindest aber eine amtstheologische Linie reformatorischer Theologie. Daran anzuknüpfen sei daher eine verheißungsvolle Möglichkeit, der Einheit in der Wahrheit auch in Bezug auf die sichtbare (Struktur bzw. Rechts-) Gestalt der Kirche näher zu kommen.

Meine These dagegen lautet: **Die lutherische und Luthersche Grundannahme einer Identität von Pfarramt und Bischofsamt und damit auch einer Entsprechung von Parochie und Diözese ist „katholischer“ als die Überordnung der Diözese über die Parochie bzw. des Diözesanbischofs über den Pfarrer.**

Die sog. Bischofsweihe Georgs III. von Anhalt war also eine Presbyterweihe (eines Subdiakons) und eine Installation als Oberhirte eines regionalen Parochialverbandes mit den besonderen und aus dem einen Hirtenamt ausgegliederten Vollmachten der Ordination, der Visitation und der Lehraufsicht und dem Ziel, die Einheit der Kirche personal darzustellen und zu gewährleisten.

<sup>12</sup> Bezeichnenderweise ist ein spezielles Interesse an lückenlosen historischen bischöflichen Sukzessionslisten gerade bei hochkirchlichen Gruppierungen im Bereich evangelischen Kirchentums nach wie vor von Bedeutung, denen es nahezu ganz an ekklesialen Bezugsgrößen fehlt, also an Gemeinden, in denen diese Ämter in apostolischer Sukzession ausgeübt werden.

## 5. Der Bischof im Licht des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte

Folgende Beobachtungen führe ich zur Unterstützung dieser These an:

5.1 Im Neuen Testament begegnen weder der Begriff διοικήσις (dioikäsís) noch παροικία in einem Zusammenhang, der Rückschlüsse auf unsere Fragestellung zuließe. Im 1. Petrusbrief (1,17) erscheint paroikia als „Fremde“, als das irdische Leben der Christen fern der himmlischen Heimat.<sup>13</sup>

Statt dessen lesen wir ἐκκλησία, (ekklesia) Kirche, Gemeinde bzw. Kirchen / Gemeinden (1.Kor. 1; 2.Kor. 1; Gal. 1; 1.Thess. 1; 2.Thess. 1) oder die apostolischen Sendschreiben sind an die „Heiligen von“ Ephesus, Kolossä etc. gerichtet. Auch die Offenbarung St. Johannes (in den Kapiteln 2 und 3) unterstützen den Befund.

Wo apostolische Briefe an Landschaften (wie z.B. Galatien) gerichtet sind, erscheint ἐκκλησία im Plural, also als Ekklesien.

Die *eine* Kirche Christi bestand also von Anfang in verschiedenen „Kirchen“, wobei hierunter Ortskirchen, Gemeinden zu verstehen sind.

5.2 Eph. 5,22-32 zeigt deutlich, daß die Struktur der Kirche ein Abbild des Verhältnisses zwischen Christus als dem Haupt und der Kirche als dem Leib Christi ist.

Auch andere neutestamentliche Real-Bilder weisen diese Grundstruktur auf: Wenn Joh. 15,5ff von der Kirche als vom Weinstock und den Reben die Rede ist, ist dieses Verhältnis nicht umkehrbar: Die Reben beziehen aus dem Weinstock ihr Leben.

Wo Joh. 21,15ff von der Kirche als von einer Herde Lämmern gesprochen wird, für die durch Christus dem Apostel Petrus der Weideauftrag erteilt wird, sind Hirt und Herde keine austauschbaren Größen und das einzelne Lamm kann weder Hirte sein, noch eine Versammlung von Hirten eine Herde aus Lämmern bilden.

Daß also die Kirche der Struktur von Christus-Gemeinde, Haupt-Leib, Hirte-Herde, Weinstock-Reben entspricht, ist neutestamentlicher Befund.

Die *eine* Herde hat *einen* Hirten. Der *eine* Leib hat *ein* Haupt.

Diese „Kephälä-Struktur“ ist der Kirche von Christus eingestiftet, insofern Christus das Haupt seines Leibes, eben der Kirche, ist.

5.3 Die Apostel haben, neutestamentlichem Zeugnis entsprechend, Gemeinden, Ekklesien gegründet, ihnen aber nicht als Bischöfe, Presbyter oder Diakone ortsansässig, kontinuierlich und dauerhaft vorgestanden. Dazu wurden diakonoi, Diener, Amtsträger eingesetzt.<sup>14</sup> Die Apostel waren gewissermaßen „Wanderbischöfe“<sup>15</sup>, Vagantenbischöfe, die dann und wann vollmächtig in das

13 Vgl. Walter *Bauer*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 5. Auflage, Berlin-New York 1971, Sp. 1247.

14 Vgl. z.B. Apg. 13,3; 14,23; 1.Tim. 4,14; 2.Tim. 1,6; Titus 1,5.

15 Nach Apg. 1,20 wird den Aposteln durchaus eine episkopä, eine Aufsichtsfunktion in einem Aufsichtsbereich zugesprochen.

Gemeindeleben eingriffen, um falsche Praxis und Lehre zu korrigieren bzw. Anleitung zu rechtem Glauben und Leben zu geben. Ihr apostolisches Episkopat ist charakterisiert durch die Lehraufsicht (insbesondere auch bei Lehrstreitigkeiten und dem Aufkommen von Irrlehren, wenn solche Probleme von den in den Gemeinden dazu gesetzten Amtsträgern nicht gelöst werden konnten), Visitation und Ordination (zumindest initial durch Einsetzung wie Titus 1,5 oder durch Beteiligung und Vorstand wie 1.Tim. 4,14 ).

Die episkopä der Apostel ist also ein Amt der Einheit der sich in Ekklesien darstellenden Ekklesia. Lehraufsicht, Visitation und Ordination kennzeichnen diesen Dienst der Einheit.

5.4 Während zunächst – auch neutestamentlich erhebbar – kein monarchischer Episkopat existiert, bei dem ein Bischof einer Gemeinde leitend, regierend, lehrend vorsteht, und es neben Zeugnissen für eine Amtsgliederung nach Bischöfen bzw. Presbytern und Diakonen auch Hinweise für eine presbyteriale Gremienleitung gibt (wobei es auch hier kaum denkbar ist, daß nicht ein *primus inter pares* existierte), ist doch schon im Neuen Testament selbst die Tendenz unverkennbar, aus der Vielfalt charismatischer Ämter und Dienste zu klaren Strukturen zu kommen. Die Linie von 1.Kor. 12,28 über Eph. 4,11 zu 1.Tim. 3 und Titus 1 und auch Phil. 1,1<sup>16</sup> erweist eine solche Strukturierungs- und Reduzierungstendenz.

5.5 Wo zu apostolischen Zeiten, also zu Lebzeiten der Apostel der Dienst der Einheit (Lehraufsicht, Visitation, Ordination) durch die Apostel geschah, ist dies in nachapostolischer Zeit nicht mehr möglich. Wir sahen jedoch, daß sich die Ämterstrukturen bereits in apostolischer Zeit herausbildeten, also unter dem Apostelamt, und nicht als unmittelbare Nachfolgeämter zu verstehen sind. Mit dem Ende der apostolischen Zeit beginnt nun gerade nicht die „neuapostolische“, sondern die nachapostolische.

Gut bezeugt ist die schnell einsetzende und sich zuspitzende Entwicklung zum monarchischen Episkopat in dieser frühesten nachapostolischen Zeit.<sup>17</sup>

Zugleich tritt nun an die Stelle der apostolischen episkopä die *bischöfliche Gebietssynode*, die einerseits die Einheit der Kirche in den Kirchen darstellt, andererseits aber auch durch Lehräußerungen, Lehreinigungen und Lehrverurteilungen die übergeordnete Lehraufsichtsinstanz wird. Die Sitte, daß bei Ordinationen neben dem Hauptordinator noch mindestens zwei weitere Ordinatoren aus den Nachbar-ekklesien anwesend sind, soll die Apostolizität und Katholizität kirchlichen Handelns dokumentieren und auch gewährleisten.

5.6 Dieses altkirchliche Synodalsystem (Bischofssynoden eines bestimmten Gebietes) führt zur Entwicklung von Metropolen (im Osten: Eparchien),

16 Siehe aber auch Offb. 2 u. 3; die Sieben Sendschreiben an die Engel, d.h. Bischöfe der jew. Ekklesia von Ephesus, Pergamon etc.

17 So in den Briefen des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien aus dem Jahr 107, in denen eine Ämterstruktur aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen mit jew. bestimmten und unterschiedlichen Vollmachten und Zuordnungen bezeugt wird.

da die Bischöfe der großen Städte, vor allem, insofern diese auch politische Verwaltungszentren waren, sehr bald eine Vorrangstellung für sich beanspruchen.

Zum Entstehen noch größerer Patricharchate bzw. Erzbistümer, die mehrere Metropolen umfassen und in denen ein Bischof als Patriarch auch der Metropolen einen Sonderstatut einnimmt, ist es dann nicht mehr weit. Das Papsttum von Rom ist letztlich nichts anderes als die Übertragung des Führungsanspruchs eines einflußreichen Regionalpatriarchen auf den ganzen Erdkreis.

5.7 Dort, wo in der frühesten nachapostolischen Zeit ein monarchischer Bischof einer (Stadt-) Kirche bzw. -Gemeinde vorsteht, was sich liturgisch daran festmachen läßt, daß sich um den einen Altar und die eine Kathedra die ganze Gemeinde zur Eucharistiefeyer in der Kathedralkirche versammelt, ist die neustamentliche und von Christus der Kirche eingestiftete Kephalä-Struktur greifbar und erfahrbar verwirklicht: Ein Hirte und eine Herde. Seit frühester Zeit und bis in das heute geltende römische Kirchenrecht hinein hält man an dem Grundsatz fest, daß eine Gemeinde (Ortskirche) nur einen Bischof haben dürfe.<sup>18</sup>

5.8 Mit der Ausbreitung der Kirche, die ja zumeist so erfolgte, daß von einer Mutterkirche aus zunächst in näherer Umgebung Tochterkirchen entstanden, wurde die Feier der *einen* Eucharistie in *einer* Kirche mit *einem* Bischof und *einer* Gemeinde zunehmend unpraktikabler.

In den Städten selbst gab es bald mehr als nur eine Kirche. Nebenkirchen und Kapellen wurden für die wachsende Zahl der Christen errichtet und die Stadt in „Seelsorgebezirke“ unterteilt. Man unterschied dabei jedoch *die* Ecclesia eines Ortes, einer Stadt nicht von der politischen Civitas. Das heißt: Es sind sozio-politische, wohl auch machtstrategische Gründe, die schließlich dazu führen, daß in den Tochterkirchen keine Bischöfe eingesetzt werden, die auf einem Stadtgebiet dann eine städtische Bischofssynode bilden, sondern Presbyter im Namen und Auftrag, ja an der Stelle des Bischofs in diesen Tochtergemeinden das Hirtenamt bekleiden und der Eucharistie vorstehen.

Nicht zu vergessen und keinesfalls zu unterschätzen ist die Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion seit Konstantin d. Gr. (306–337) und der katholischen Kirche zur alleinberechtigten Staatskirche unter Theodosius und Gratian ab 380 n.Chr.

Karl Heussi schreibt: „Die Kirchenverfassung des 4. Jhs. ist nicht die regelmäßige Fortbildung der vorkonstantinischen Verfassung; das Eingreifen der kaiserlichen Gewalt hat die ursprüngliche Anlage vielfach verändert.“<sup>19</sup>

18 Ausnahmen läßt das kanonische Recht nur dann zu, wenn z.B. zwei Gemeinden unterschiedlicher Riten (also etwa eine des lateinischen und eine des byzantinischen) an einem Ort nebeneinander bestehen.

19 Karl Heussi, Compendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1981, 16. Aufl., § 26b, S. 103.

Dazu gehört die weitere Stärkung der Bischöfe, denen die Schiedsgerichtsbarkeit, später die volle Gerichtsbarkeit<sup>20</sup> übertragen wurde, die kaiserliche Beamte waren wie zuvor die Oberpriester der römischen Tempel. Gerade die Gerichtsbarkeit war aber an Gerichtsbezirke gebunden, die sich aus den römischen Verwaltungseinheiten ergaben. So ist es nachvollziehbar, daß sich die kirchliche Verwaltungsgliederung der staatlichen immer stärker anglich und aus der ursprünglichen Bischofsgemeinde die immer weiter expandierende Diözese wurde, in der ein Heer von Kirchenbeamten aus Presbytern, Archipresbytern, Diakonen, Archidiakonen<sup>21</sup> und vielen weiteren Amtsstufen den Bischof repräsentierten oder in seinem Namen und Auftrag agierten.

## 6. Indizien für das Bewußtsein einer Fehlentwicklung

Daß sich in der Kirche das Bewußtsein für die theologisch-ekkesiologische Kategorie des einen Bischofs und der einen um ihn, seinen Altar und seine Kanzel versammelten Gemeinde dennoch erhalten hat und man die Entwicklungen durchaus als problematisch empfand, wird an folgenden Beobachtungen deutlich:

6.1 Die sog. **Stationsgottesdienste**, vor allem für die Stadt Rom gut bezeugt, sind ein Tribut an bereits in Seelsorgebezirke unterteilte Städte, in denen kein gemeinsamer Bischofsgottesdienst der ganzen Stadtkirche mehr stattfand. Hierbei feierte der Bischof reihum in einer vorher bekannt gegebenen „Stationskirche“ den Gottesdienst. „Man wollte durch dieses System, daß der Bischof reihum in den verschiedenen Kirchen der Stadt den Gottesdienst feierte, das Auseinanderfallen der Stadt in unabhängig nebeneinander bestehende Gemeinden vermeiden. (...) Der Brauch des reihum wandernden Bischofsgottesdienstes ist aus dem Altertum auch anderwärts bezeugt, vor allem für Antiochien, Jerusalem, Oxyrhynchos und Tours. In karolingischer Zeit ahmte man das römische Stationssystem in den fränkischen Bischofsstädten (bezeugt vor allem für Metz) nach, aber auch an anderen größeren Orten und Klöstern. (...) Durch die zunehmende Verselbständigung der Pfarrei und das bewußtseinsmäßige Zurücktreten des Bischofs hat die Statio der ganzen Stadt im Mittelalter ihre echte Bedeutung verloren.“<sup>22</sup>

Mit anderen Worten: Die *Realität* des ursprünglichen Bistums, das aus *einer* Gemeinde und *einem* Bischof bestand, weicht einer *Theorie*, an der durch Konstrukte – wie etwa auch dem der Stationsgottesdienste – wenigstens noch symbolisch festgehalten werden sollte. Faktisch aber gilt, was das (von römischen Verfassern herausgegebene) Pastoralliturgische Handlexikon zutreffend als „bewußtseinsmäßiges Zurücktreten des Bischofs“ und damit auch des ge-

20 Bis 408.

21 Schon seit etwa 300 bezeugt; sie standen im „Weiherang“ unter den Presbytern, infolge ihrer engen Verbindung mit dem Bischof(!) aber faktisch über ihnen.

22 Adolf Adam / Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, 6. Aufl., Freiburg 1980 / 1994, S. 487 / 488.

samen Stadtbistums als seines einheitlichen und ungeteilten Zuständigkeitsbereiches bezeichnet. Diese recht früh einsetzende Entwicklung wird für die theologische Beurteilung der Unterscheidung zwischen Diözese und Parochie später eine ganz neue Bedeutung erlangen.

6.2 Noch längst, bevor es zur auch kirchenrechtlichen Einrichtung von Pfarochien (Pfarreien) und damit zur Unterteilung der Diözesen kam, entstanden auf dem Stadtgebiet von Rom neben der Bischofskirche sog. **Titelkirchen**. Sie waren den Kardinals Priestern zugeordnet. So genannt, weil ursprünglich nach römischem Brauch am Haus bzw. der Kirche eine Inschrift mit dem Namen des Eigentümers (der sog. Titel) angebracht war, die erst allmählich in Heiligennamen geändert wurde. Das Pastoralliturgische Handlexikon vermerkt dazu: „Die Titel waren nicht Pfarreien in unserem Sinn, sondern eher Unterteilungen der einen römischen Pfarrei; der Gottesdienst in den Titelkirchen wurde als eine praktisch notwendige Ausgliederung aus dem einen gemeinsamen Gottesdienst der Stadt verstanden, die Einheit durch das Fermentum weiterhin sichtbar dargestellt. Der Papst hielt (vor allem in der Quadragesima) in den einzelnen Titelkirchen Stationsgottesdienst (statio).“<sup>23</sup>

Der Bischof von Rom war (und ist), auch wenn das bischöfliche Amt gerade hierdurch theologisch qualifiziert wird, faktisch bereits zu dieser frühen Zeit nicht mehr Liturg, nicht mehr Hirte, nicht mehr (oder doch nur eingeschränkt) Lehrer *der einen* römischen Gemeinde bzw. Ortskirche, sondern nur noch *einer* römischen Gemeinde.

6.3 Bei dem sog. **Fermentum**<sup>24</sup> handelte es sich um ein Stück einer vom römischen Bischof in der Bischofskirche geweihten Hostie, das er beim Stationsgottesdienst an die Presbyter der Titelkirchen sandte, damit diese es während des Friedensgrußes in der Eucharistiefeier in den Kelch senkten.

Bis zum 4. Jahrhundert war es übrigens allgemein üblich, daß sich Bischöfe (!) gegenseitig die Eucharistie zusandten, um dadurch die Einheit der über die ganze Erde ausgebreiteten Kirche symbolisch sichtbar zu machen und sich auch faktisch Anteil an dem einen Leib Christi zu gewähren.<sup>25</sup> Zur weiteren Entwicklung wiederum das Pastoralliturgische Handlexikon: „Als mit dem Wachsen der römischen Gemeinde der vom Papst mit dem römischen Klerus gefeierte Stationsgottesdienst nicht mehr ausreichte, mußte in den Titelkirchen ein Parallelgottesdienst eingerichtet werden; durch das fermentum aus dem Papstgottesdienst sollte die Einheit der Stadt in der Feier der Eucharistie weiterhin sichtbar gemacht werden.“<sup>26</sup>

23 A.a.O., S. 517.

24 Fermentum heißt auch „Sauerteig“; ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig und gibt ihm somit Anteil an der Säuerung. Möglicherweise liegt dem Begriff Fermentum diese auch biblische Vorstellung zugrunde.

25 Vgl. 1.Kor. 10,17.

26 Pastoralliturgisches Handlexikon, a.a.O., S. 143.

Um noch einmal den gravierenden, auch theologisch und ekklesiologischen Unterschied deutlich zu machen: Die gegenseitige Zusendung der Eucharistie in der Alten Kirche, so erklärungsbedürftig uns dies heute auch erscheinen mag, erfolgte zwischen Bischöfen, die in ihren Ortskirchen deren einen und ungeteilten eucharistischen Gottesdienst feierten, um der Einheit der Ortskirchen und ihrer Bischöfe sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Der nicht von ungefähr *römische* Fermentum-Brauch lehnt sich an diese altkirchliche Sitte nur äußerlich an: Hier versendet der Bischof das Fermentum an Presbyter um wenigstens noch symbolisch eine jedoch faktisch nicht mehr vorhandene Einheit und Unterteiltheit der Eucharistiefeyer seiner Ortskirche zu betonen.

6.4 Ein weiteres Indiz dafür, daß es sich bei der Entwicklung von der Ortskirche (als einer um einen Bischof, seinen Altar und seine Kathedra versammelte Gemeinde) hin zur Diözese um eine auch aus römischer Sicht durchaus problematische und also auch keineswegs für das Kirchesein substantiell entscheidende handeln kann, ergibt sich auch aus der Analyse des sog. **Firmvorbehaltes** der römisch-katholischen Bischöfe. Ganz unabhängig von der theologischen Bewertung der confirmatio als Sakrament im strengen Sinne und ihrer Beziehung zum Taufsakrament, ist festzustellen, daß nach römischem Recht der Diözesanbischof der Spender der Firmung in seiner Diözese ist.<sup>27</sup> Während solche Zuordnungen auch für alle anderen Sakramente, insbesondere die Eucharistie, gelten, faktisch jedoch, wie wir sahen, kaum jemals sichtbar in Erscheinung treten, verhält es sich bei der Firmung auffälligerweise anders. Der Diözesanbischof selbst (bzw. einer seiner Weihbischöfe) erteilt bei regelmäßigen Firmreisen den Getauften das Firmsakrament, das als Vollendung des Taufsakramentes gilt. Damit soll unterstrichen werden, daß der Diözesanbischof der eigentliche und erste Spender auch der Taufe, also des Grundsakramentes, innerhalb seines Bistums ist. Auch der Firmvorbehalt erweist sich also als ein Notbehelf und ein deutlicher Hinweis darauf, daß auch römischerseits das Diözesanbischöfsamt, trotz aller gegenteiliger Bekräftigung, ein Bischofsamt im *uneigentlichen* Sinne genannt werden muß, das nahezu sämtliche Kriterien, die dafür sonst als signifikant angegeben werden, nicht erfüllt.

6.5 Schließlich weist auch die Einrichtung der **Weih- und Titularbischöfe** in dieselbe Richtung: Entgegen dem Grundsatz, daß jede Diözese nur einen Bischof haben darf, gibt es in den meisten Diözesen neben dem Diözesanbischof weitere Weih- und Titularbischöfe, die selbstverständlich nicht nur den Titel eines Bischofs tragen, sondern die Bischofsweihe, die Ordination zum Bischofsamt empfangen haben. Weihbischöfe sind – gerade in großen Diözesen – vielfach diejenigen, die die Firmung spenden. Daraus wird ersichtlich, daß nach rö-

<sup>27</sup> Ausnahmen der Firmspendung durch Presbyter (Priester) sind in Todesgefahr gestattet, allerdings in jedem Fall nur bei ausdrücklicher Erlaubnis und Bevollmächtigung durch den Bischof und unter Verwendung des vom Bischof an Gründonnerstag in der Chrisammesse geweihten Chrisamöls. Die Verwendung dieses bischöflich geweihten und an die Parochien versandten Öls ist ähnlich zu bewerten wie der Brauch des Fermentum.

mischen Verständnis letztlich nicht der Status eines Diözesanbischofs, sondern die Bischofsweihe hierbei entscheidend ist. Titularbischöfe haben nach ihrer Ernennung und Weihe, ebenso wie die Diözesanbischöfe, von ihrem Bistum „Besitz zu ergreifen“. Allerdings handelt es sich bei diesen Bistümern um längst erloschene Bischofssitze („Titel“) und die Titularbischöfe erfüllen keines der ansonsten für das Bischofsamt erforderlichen Kriterien.

Alle diese Beobachtungen zeigen, daß die ekklesiologische und – wie gezeigt wurde – neutestamentliche Kategorie des Bistums und seines Bischofs<sup>28</sup> zunehmend zu einer Fiktion wurde, die zunächst durch symbolische Riten und einzelne kirchenrechtliche Bestimmungen noch aufrechterhalten wurde, auch wenn die Diözese und ihr Diözesanbischof „bewußtseinsmäßig“ immer weiter in den Hintergrund rückte.

## 7. Neuerung oder Re-Formation?

Höchst interessant ist, daß im 4. und 5. Jahrhundert vor allem in Ländern mit wenigen, aber großen Diözesen eine Entwicklung eintritt, die in der Kirchengeschichtsschreibung meist als Neuerung dargestellt wird, in Wirklichkeit aber eine Re-Formation der Kirche bedeutet: Die Schaffung von Parochien und die Einsetzung von Pfarrern. Die Pfarrer wurden einer Pfarrkirche und einem Pfarrbezirk (*sedes*; daher „*Sedes-Bezirk*“; also: Parochie mit festem Pfarrsitz) zugewiesen, deren unterer Klerus und kleinere Filialkirchen ihnen unterstanden. Hinzu kam das Recht der Zehntenerhebung und die Zuweisung von ursprünglich bischöflichem Kirchengut als parochialem Eigentum. So wurden die Pfarrer zu (wenn auch abhängigen) Inhabern des bischöflichen Bannes. Die Parochie ist ein Abbild der Diözese im Kleinen, die selbst wiederum kein Abbild der ursprünglichen Kirche als einer Gemeinde mit einem Bischof mehr sein konnte. Man darf sich natürlich über die Beweggründe zur Parochialisierung der Diözesen im Verlauf des Mittelalters keine Illusionen machen. Eine Wiederherstellung neutestamentlicher oder frühkatholischer Gegebenheiten aus geistlich-theologischen Gründen stand nicht dahinter. Der Gedanke der Dezentralisation der Diözesen ist vorwiegend pragmatisch-administrativ (und auch ökonomisch) begründet.

Zur Schaffung von Parochien kam auch die Errichtung bzw. Stärkung von Archidiakonaten (oder Dekanaten) unter der Leitung von Archidiakonen, oft Domherren des Stiftskapitels, aber auch Äbte oder Pröpste des Bistums. Im 13. Jahrhundert hatten die Bischöfe vielfach den größten Teil ihrer Gewalt (*Visitation*, Sendgerichtsbarkeit, Einsetzung der Pfarrer) an die Archidiakone abgetreten.

28 Im Sinne der um einen Bischof, einen Altar, eine Kathedra versammelten Gemeinde / Ortskirche.

Das eigentliche Recht und die eigentliche Pflicht des Bischofs, nämlich die Sakramentsspendung und die Evangeliumsverkündigung („Predigt- und Lehramt“) nahmen die Pfarrer wahr.

Das Parochialsystem selbst setzt neue Verzweigungen aus sich heraus. Der Pfarrer setzt Vikare an seiner Stelle ein und wird häufig genug zum Pfründenpfarrer, der – wie dann auch die Bischöfe – seinen Hirtenaufgaben nicht mehr nachkommt. Stadtpfarrer, Erzpriester und andere Ämter entstehen, die die durch Pfründenvermehrung anwachsenden Parochien leiten.

Faktisch jedoch ist die römisch-katholische Kirche des Mittelalters eine parochialisierte Kirche, in der die Bischöfe zumindest als solche (und im eigentlichen, ursprünglichen Sinne) nicht wahrnehmbar sind und die Diözesen mit der *civitas politica* so sehr verschmolzen, daß sie als wesensstiftende ekklesiale Größe keine Bedeutung haben.<sup>29</sup>

Die lutherische Reformation als eine an den Universitäten beginnende und sich als städtische Bewegung fortsetzende ist ohne diesen Hintergrund der Parochialisierung so nicht denkbar.<sup>30</sup>

Aus dem Gesagten wird schließlich aber auch deutlich, daß die Gleichung *pastor est episcopus* und, damit zusammenhängend, die Gleichung „Parochie ist Diözese“ durchaus kein Anachronismus ist, der eindeutige, vielleicht gar geistgeleitete historische Entwicklungen einfach überspringt, sondern sich vor-reformatorisch bereits im Ansatz klar erkennen läßt.

Ein so verstandener „Parochialismus“ ist im übrigen etwas ganz anderes als der neuzeitliche Kongregationalismus. Die Parochie ist qualitativ „Ortskirche“ (auch unter extremen Diasporaverhältnissen und keiner Quantität unterworfen), episkopal vom Parochus her strukturiert und ekklesiologisch von Altar und Kathedra des Pfarrers her entworfen. Die neuzeitliche Kongregation ist zunächst eine soziale Größe, die von den entschiedenen, wiedergeborenen Einzelnen in freiem Zusammenschluß gebildet wird und ohne Amt auskommt. Während die Parochie als verfaßte Rechtsgröße die sichtbare Kirche an einem Ort ist, ist die sichtbare Seite der „Kongregation“ eine theologisch-ekklesiologische *quantité négligiable* und „Kirche“ eine ganz und gar geistige Kategorie.

In der Parochie ist die Kirche als eine um *einen* Bischof versammelte Gemeinde verwirklicht, wird die *eine* Kirche sichtbar und erfahrbar. In der Diözese mit einem Bischof am Bischofssitz, der in den Gemeinden seines Bistums gar nicht, oder nur „repräsentiert“ durch die Presbyter oder Weihbischöfe die Kriterien erfüllt, die auch römischerseits sonst als zum Wesen der Kirche not-

29 Abweichungen davon stellen bezeichnenderweise, weil ursprüngliche Verhältnisse bewahrend, die Miniatur-Diözesen in Italien dar, die oft nicht größer waren als entsprechende Stadtparochien im deutschen Raum.

30 So versammeln sich z.B. 1525 in Görlitz die Erzpriester (Stadt-Ober-Pfarrer) der Lausitz zu einem Konvent und beschließen die Einführung der Reformation in ihren Parochien. Die Einführung der Reformation in einer bestimmten Stadt wird in der Kirchengeschichte fast immer an dem Datum festgemacht, an dem der Pfarrer N.N. erstmals „evangelisch predigte“.

wendig und erforderlich bezeichnet werden, ganz konkret also der Vorsitz bei der Eucharistiefeier, bleibt dieser Anspruch in aller Regel<sup>31</sup> eine blasse Theorie. Eine Theorie allerdings, die im ökumenischen Amtsdiallog als Kategorie von höchster ekklesialer Wertigkeit eine große Rolle spielt. Ausgehend von den gemachten Beobachtungen darf also gefragt werden, ob diese Wertigkeit zu Recht behauptet wird. Mir erscheint das zweifelhaft.

Es konnte gezeigt werden: Spätestens seit dem 4./5. Jahrhundert kommt es zu einer Entwicklung weg von der neutestamentlich bezeugten und ekklesiologisch höchst relevanten Struktur der Kirche hinsichtlich ihrer sichtbaren Verwirklichung und Gestalt als der eines „Bistums“, einer Ortskirche mit einem Bischof und einer um dessen Altar und Kathedra versammelten (gottesdienstlichen) Gemeinde, hin zur Flächendiözese. Diese Entwicklung kann mit einigem Recht als sowohl praktische, wie auch theologische Fehlentwicklung bezeichnet werden, der allerdings von Anfang an auf unterschiedliche Weise begegnet wird. Zunächst durch gewissermaßen liturgisch-symbolische Versuche, die Einheit des Bistums mit seinem Bischof (etwa durch die Stationsgottesdienste oder das Fermentum) auszudrücken. Später durch strukturelle Veränderungen der Bistümer in Verwaltungseinheiten, deren Leitern immer weitere Vollmachten des Bischofsamtes zugewiesen werden.

Im 13. und 14. Jahrhundert steht die Parochie am Ende dieser Dezentralisierungsentwicklung, stellt aber selbst und in sich wiederum eine Restrukturierung der ursprünglichen Zentralisation dar, insofern der Parochus und seine Parochie weithin wieder dem Bischof und seinem Bistum gleicht.

Unbestritten ist eine prinzipielle auch (amts-)theologische Unterscheidung zwischen dem Diözesanbischof und dem Parochial-Presbyter (Pfarrer). Allerdings sind sich die maßgeblichen Schultheologen<sup>32</sup> darin einig, daß die Fülle der Weihevollmachten in der *Presbyterweihe* vermittelt werde, dort aber teilweise „gebunden“ (potestas ligata) bleibe, bis sie durch einen kirchenrechtlichen Akt und die Bischofskonsekration (nicht als Sakrament, sondern als Sakramentale verstanden) „entbunden“ werde.

Eine andere amtstheologische Basis, als die von Mehrheitsschulmeinungen, also etwa kirchenamtlichen, dogmatisierten Definitionen, gibt es bis zu den Lehrentscheidungen des 2. Vaticanums nicht. (Erst das 2. Vatikanische Konzil legt fest, daß die Bischofsweihe ein Sakrament, die höchste Stufe des Ordo und die Verleihung bzw. Übertragung der Fülle aller Weihevollmachten sei und das Presbyterat demzufolge als „verminderte Apostolische Nachfolgeschafft“<sup>33</sup> erscheint, dem diese Fülle fehlt.)

31 Das sieht sicherlich z.B. in der römischen Diözese der Färöer mit 130 Seelen anders aus. Aber gerade an diesem Beispiel wird auch deutlich, daß die von Rom behauptete theologisch-qualitative Unterscheidung zwischen Parochie und Diözese nicht haltbar ist.

32 Fast alle bedeutenden Theologen des 13. Jahrhunderts (Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla) argumentieren so; unter Berufung auf Hieronymus auch Luther und Melancthon, so im Tractatus 60ff; BSLK 498f.

Auf dieser Basis aber argumentierten Luther und die reformkatholischen Theologen des 16. Jahrhunderts, wenn sie Presbyter-Ordinationen als gültige und (not-)rechtmäßige Weihen behaupteten und praktizierten. Die „lutherische“ Stadtparochie ist also, wie wir sahen, keineswegs eine Neuschöpfung der Reformationszeit oder eine reduzierte Notlösung infolge der Weigerung der meisten Diözesanbischöfe, sich der Reformation anzuschließen, sondern vorgefundenes Resultat einer langen kirchen(rechts)geschichtlichen Entwicklung, die durch die Reformatoren nun auch wieder theologisch verortet wird. Dies geschieht maßgeblich durch die Identifizierung von *parochus* und *episkopus* und also auch von Parochie und Diözese.

CA XXVIII ist die konfessorische Summe und Darlegung dieser Überzeugung.

## 8. Vergleichende Zwischenbilanz

Vor diesem Hintergrund kommt nun Augustinus Sanders zuvor bereits ausführlicher beachtete und befragte „*Ordinatio Apostolica*“ wieder in den Blick:

Ist es nicht eine in gewisser Weise *anachronistische Eintragung* in das theologische Denken des 16. Jahrhunderts, das damals von keiner der beteiligten Seiten überhaupt geteilt werden *konnte*, wenn die Bischofsweihe Georg III. von Anhalt als distinkte Diözesanbischofsordination reinterpretiert wird?

Es muß sich intentional bei dieser Weihe vielmehr um eine (ja zur Ausübung des Pfarramtes auch nach lutherischer Auffassung) erforderliche Presbyterweihe des Subdiakons Georg von Anhalt gehandelt haben (wie der konkrete Vergleich der Formulare der Presbyter- und der Bischofsweihe eigentlich auch nahelegt), mit der zugleich die Installation als Pfarrer der ihm zugewiesenen Parochie und als „Bischof im uneigentlichen Sinne“<sup>34</sup> für eine größere Region verbunden war.

Daß dieser „Bischof im uneigentlichen Sinne“ neben der Lehraufsicht und der Visitation auch das Ordinationsrecht ausübte und es in seiner Weihe ausdrücklich übertragen bekommt, ist der historischen Tatsache geschuldet, daß ein römischer Diözesanbischof hierfür nicht zur Verfügung stand und folgt aus

33 (6) LG Art 21 legt fest, daß die Fülle der Weihewalt 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“. 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.“ Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 212 / Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 187.

34 Vergleichbar mit den Archidiakonen oder Dekanen.

der Überzeugung, daß mit der Presbyterweihe die Fülle der bischöflichen Vollmachten übertragen wird. Die Merseburger Bischofsweihe ist also zugleich als der Akt der „Entbindung der Ordinationsvollmacht“ zu interpretieren.

Nach 1548 geht, wie Sander aufzeigt, diese Ordinationsvollmacht nahtlos auf den Leipziger Superintendenten über, der die Merseburger Priesteramtskandidaten ordiniert.

Das spricht ganz deutlich für die Vermutung, daß die Merseburger Bischofsweihe neben einer Presbyterordination die Installation eines Archidiacons oder Dekans oder Superintendenten gewesen ist und auch gewesen sein sollte, der in begrifflicher Unterscheidung und zur Kennzeichnung seiner Funktion als Diener der Einheit in einer größeren Region in Merseburg gräzisiert „Bischof“, aber in Leipzig latinisierend „Superintendent“<sup>35</sup> genannt wurde. Vorläufig bleibt es bei dem Fazit:

1. Die Amts- und Ordinationstheologie des 16. Jahrhunderts, sofern sie in den lutherischen Bekenntnisschriften ihren verbindlichen Niederschlag gefunden hat, befindet sich im Konsens mit der katholischen Theologie ihrer Zeit.
2. Unbestritten ist dabei die Existenz des einen, von Christus gestifteten Hirten- und Bischofsamtes der Sakramentsspendung und Evangeliumsverkündigung, das in einem bestimmten und ohne diesen nicht zutreffend darstellbaren Zusammenhang mit dem Apostelamt steht.
3. Unbestritten ist, daß die Vollmachten dieses Amtes nach neutestamentlichem Zeugnis und apostolischem, sowie altkirchlichem Brauch durch die Ordination (Weihe zum Ordo) durch Gebet und Handauflegung (epikleistisch-effektiv) von Ordinierten weitergegeben werden.
4. Unbestritten ist, daß Luther und andere eine Aufgliederung dieses einen Amtes auf der Basis ältesten Herkommens, einer Reihe deutlicher Hinweise im Neuen Testament selbst und in Übernahme der vorgefundenen Praxis voraussetzten und nicht generell ablehnten, ja sogar ihre Beibehaltung anstrebten.
5. Dazu gehört insbesondere auch ein Bischofsamt im uneigentlichen Sinne (während das Pfarramt das Bischofsamt im eigentlichen Sinne ist) als besonderer und durchaus nicht einfach verzichtbarer Dienst der Einheit in der Kirche. Dieses Bischofsamt im uneigentlichen Sinne bleibt auch in der Kirche der Reformation unter unterschiedlichen Bezeichnungen erhalten.
6. Die distinkte Ordination zu diesem Bischofsamt wird als Möglichkeit nicht abgewiesen, aber nicht als sakramentale Übertragung einer *über* der der Presbyterordination stehenden Fülle von Weihevollmachten verstanden.
7. Strittig ist aus römisch-katholischer Sicht sicherlich die These, daß die lutherische Parochie und dem lutherischen Parochus (Pfarrer) dieselbe ekklesiale Dignität zukommt, wie der römischen Diözese und ihrem Diözesanbischof als Verwirklichung der Kirche an ihrem Ort. Strittig, aber hier nicht

35 In jedem Fall also „Aufseher“.

zu erörtern, ist natürlich weiterhin und darüber hinaus die Komponente der Gemeinschaft der Diözesanbischöfe unter dem römischen Papst.

8. Aus lutherischer Perspektive und vor dem Hintergrund der hier skizzierten Beobachtungen und Schlußfolgerungen erscheint nun aber auch das römische Diözesanbischofsamt nur als Bischofsamt im uneigentlichen Sinne, während die lutherischen Bischofs- bzw. Superintendenten-, Propst- oder Dechantenämter ebenso „Bischofsamt im uneigentlichen Sinne“ genannt werden müssen.
9. Während aber das lutherische Pfarramt Bischofsamt im eigentlichen Sinne und die Parochie Bistum im eigentlichen Sinne sind, läßt sich auf römischer Seite eine Entsprechung dafür nicht oder doch nur in defizitärer Weise finden: Der Diözesanbischof ist kein Bischof im eigentlichen Sinn, weil er eines der wesentlichen (auch und gerade aus römisch-katholischer Sicht wesentlichen!) Kriterien hierfür nicht erfüllt, nämlich Bischof einer real um einen Altar und eine Kanzel versammelten eucharistischen Gemeinde, ihr Hirte und Lehrer zu sein. Der römisch-katholische Pfarrer ist aber als Presbyter nur Träger eines reduzierten Amtes in „verminderter apostolischer Nachfolgerschaft“ und kein Bischof und seine Parochie keine Diözese.<sup>36</sup>

Diese, möglicherweise ungewohnt klingende Umkehrung der Behauptung eines Defizites bzw. Defektes ist keine neue Erkenntnis, sondern wurzelt in CA XXVIII. Den römischen Diözesanbischöfen wird auf der Grundlage der Fakten der Vorwurf gemacht, sie hätten die Jurisdiktionvollmachten und die Weihevollmachten auseinandergerissen bzw. vermengt, übten ihre Weihevollmachten kaum oder gar nicht, ihre Jurisdiktionsvollmachten dagegen mit der Attitüde weltlicher Fürsten und mißbräuchlich auch in Bereichen aus, die ihnen nicht zustünden. Sie seien also keine „Bischöfe oder Pfarrherrn“ im eigentlichen Sinne mehr.

Auch wenn die Vorwürfe im Einzelnen und Konkreten auf heutige Verhältnisse nicht zu übertragen sind, bleibt die theologische Zuspitzung davon unberührt: Römische Diözesanbischöfe sind keine Bischöfe im eigentlichen Sinne.

Das wäre für das ökumenische Gespräch ja kein Hindernis, wenn nicht römischerseits lutherischen Pfarrern und lutherischen Bischöfen abgesprochen würde, ein Bischofsamt im eigentlichen Sinne zu bekleiden und damit das Fehlen des Bischofsamts überhaupt, das zurecht als zum Kirchesein der Kirche unbedingt gehörig bezeichnet wird, behauptet würde.

Umgekehrt nämlich bestünde keine Schwierigkeit, dem römisch-katholischen Pfarrer die theologische und ekklesiale Qualität eines Bischofs im eigentlichen Sinne zuzugestehen, selbst wenn dies nach römischem Recht und Verständnis nicht zuträfe.

Eine Durchsicht der entsprechenden Regelungen in der Sammlung römischen Kirchenrechts, dem Codex Iuris Canonici (CIC)<sup>37</sup>, zeigt hier eine auffäl-

<sup>36</sup> Römisch-katholischer Definition zufolge.

lige systematische Parallelität in der Behandlung der Diözese und der Parochie, des Diözesanbischofs und des Pfarrers.

Das betrifft die Regel der territorialen Abgrenzung und den Satz, nachdem Diözese bzw. Parochie alle Gläubigen des jew. Gebietes zu umfassen habe (can. 372.1 bzw. 518). Das trifft aber auch zu auf die Bezeichnung sowohl des Bischofs als auch des Pfarrers als eines „eigenen Hirten“ (pastor proprius; can. 369, bes. 370; can 383.1 [munus pastoris] bzw. 519). Auch die Festlegung, daß eine Parochie nur *einen* Pfarrer haben dürfe (can. 526 1 u. 2) reflektiert die eigentliche, die episkopale Struktur der Parochie. Neben einer Reihe weiterer Rechtsparallelen<sup>38</sup> (z.B. auch sekundär erscheinender Richtlinien zur Residenzpflicht, aber auch den geistlichen, hirtendienstlichen Funktionen etc.) trifft das kanonische Recht allerdings zwei entscheidende, jedoch weder abgeleitete noch begründete und somit rein apodiktische Differenzierungen: Die Diözese ist per definitionem Teilkirche (ecclesia particularis), Teil des Gottesvolkes (populi Dei portio), die als „für dauernd errichtet“ (stabiliter erecta) qualifiziert werden, die Pfarrei hingegen „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist“ (certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta)<sup>39</sup>. Was zwar inhaltlich nicht unterscheidbar zu sein scheint, soll offenbar durch bewußt unterschiedene Begrifflichkeit ausdrücklich nicht identifiziert werden können: Eine „Teilkirche“ ist definitionsgemäß etwas anderes als eine zwar ansonsten identisch beschriebene „Ortskirche innerhalb einer Teilkirche“. „Teil des Gottesvolkes“ ist per Definition etwas anderes als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen“.

## 9. Schluß

Die theologischen Beweg- und Hintergründe sind aus römisch-katholischer Sicht klar. Aber sind diese Unterscheidungen wirklich theologisch plausibel zu machen, von allgemeiner Vermittelbarkeit ganz zu schweigen? Der ökumenische Gesprächspartner hat im Grunde genommen nur die Möglichkeit, diese apodiktischen Festlegungen vorab zu akzeptieren, um dann fast zwangsläufig einzuräumen, daß man ein so definiertes Diözesanbischofsamt freilich nicht habe und kenne.

37 Codex des kanonischen Rechtes, hg. i. A. d. Dt. Bischofskonferenz, lat.-dt. Ausgabe, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, Kevelaer 1989.

38 Die jedoch, weil es sich um Rechtsaussagen handelt, deshalb keineswegs als a-theologisch zu verstehen sind! Diese Unterscheidung zwischen „nur“ Kirchenrecht und geistlich-theologischer Verbindlichkeit und Dignität ist eine Erscheinung des modernen Protestantismus. Sie gilt weder für das Luthertum des 16. Jahrhunderts, noch für die römische Kirche bis heute. Weil dies sowohl innerlutherisch, als auch ökumenisch meist nicht beachtet wird, liegt hier ein Grund für viele Mißverständnisse. Vgl. dazu: Gerhard Scheidhauer, Das Recht der Liturgie, Zum Liturgie- und Rechtsbegriff des evangelischen ius liturgicum, in: THEOS – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse Bd. 49, Hamburg 2001.

39 CIC, a.a.O., can. 515.1.

Für den ökumenischen Dialog wird es darauf ankommen, sich zunächst weniger auf die Frage zu konzentrieren, wo genau und in welcher Gestalt und Struktur in der jeweils anderen Kirche das Bischofsamt realisiert ist, als vielmehr, ob es überhaupt realisiert ist. Die Antwort auf diese Frage ist im gegenwärtigen Gespräch insbesondere für die römisch-katholische Seite entscheidend für die Qualifizierung als „Kirche“ bzw. „kirchliche Gemeinschaft“.

Dabei und deshalb erscheint es mir wenig verheißungsvoll, weiterhin die Kategorie des neurömischen, erst durch das 2. Vaticanum eigentlich geschaffenen und sakramentstheologisch definierten Diözesanbischofsamtes als „Maßstab alles Kirchlichen“ zu fordern.

Ohne den Wert und die wissenschaftliche Brillanz der außerordentlich gewichtigen und ökumenisch bedeutsamen Dissertation Augustinus Sanders hierdurch in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, versucht sie dennoch, im Luthertum des 16. Jahrhunderts durchaus gutwillig eine theologische Tendenz bei der Gewichtung des Diözesanbischofsamtes aufzuzeigen, die es nach meinem bisherigen und sicher sehr vorläufigen Erkenntnisstand so gar nicht gegeben hat und vor allem gar nicht geben konnte.

Zusammenfassend stellt sich also die Frage, ob Sanders Studie nicht gerade – und insbesondere auch am Fallbeispiel Georgs von Anhalt – belegt, daß lutherische Theologen und Theologie im 16. Jahrhundert am Bischofsamt nicht nur festhalten wollten, sondern auch festhielten, und zwar an dem Bischofsamt, das ihnen in parochialen Strukturen (und eben sonst nicht oder nur in entstellter Form) begegnete, daß sie *dieses* Bischofsamt stärkten, theologisch begründeten und kirchlich verankerten.

Man darf nun gespannt auf den zweiten Band sein, in dem Sander „Ordnungstheologie des 16. Jahrhunderts“ an den Beispielen Johannes Matthesius' und Jakob Runges untersuchen wird.

Bengt Birgersson:

## Perspektiven aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Schweden<sup>1</sup>

### Einleitung

Als ich um diesen Vortrag gebeten wurde, lautete der mir vorgegebene Arbeitstitel zunächst: „Evangelisch-Lutherische Identität in Schweden“. Später, als das Programm unter den Beteiligten in Umlauf gebracht wurde, merkte ich, daß man von mir erwartete, die „Missionsprovinz“ vorzustellen. Um aus diesen beiden Möglichkeiten nicht wählen zu müssen, habe ich mir vorgenommen, sowohl über die evangelisch-lutherische Identität in Schweden zu reden als auch über die Missionsprovinz als eine Perspektive dieser Identität.

Ich möchte zeigen, wie die evangelisch-lutherische Identität einer Kirche geformt wird und zur Blüte kommt und wie eine Kirche diese Identität wieder verliert. Ferner geht es mir um unseren Versuch, zur Wiederherstellung dieser Kirche beizutragen.

Evangelisch-lutherische Identität kann natürlich auf verschiedene Weise umschrieben werden. Drei wesentliche Gesichtspunkte möchte ich herausstreichen:

- 1) Die drei „Solas“: Sola Scriptura, Solus Christus (sola gratia) and Sola Fide. Allein auf der Heiligen Schrift baut und bewährt die Kirche ihre gesamte Lehre. Wer Christus ist und was er für uns am Kreuz vollbracht hat, ist der wesentliche Inhalt der Schrift und des Glaubens. Durch den Glauben sind wir gerechtfertigt und gewinnen das ewige Leben, allein durch den Glauben und nicht durch die Werke.
- 2) Die sieben Kennzeichen der Kirche, wie Luther sie in seiner Schrift „Von Konzilien und Kirchen“ (1539) nennt, sind eine Möglichkeit zu beschreiben, wo man das Volk Gottes wahrhaft finden kann: 1. Wo das Wort Gottes gepredigt wird; 2. wo das Taufsakrament in guter Ordnung gespendet wird; 3. wo das Sakrament des Heiligen Abendmahls gemäß der Einsetzung Christi verwaltet wird; 4. wo das Schlüsselamt dem Wort Gottes gemäß ausgeübt wird; 5. wo das Predigtamt durch die Ordination neuer Diener (am Wort) erhalten bleibt; 6. wo man betet und Gott lobt, d.h. wo das Volk Gottes zum Gottesdienst zusammenkommt; 7. ist zu nennen das Kreuz, wo das Volk Gottes um seines Glaubens und Bekenntnisses willen leidet.
- 3) Schließlich ist zu nennen die kirchliche Anerkennung der Heiligen Schrift und des Konkordienbuches – oder zumindest der Heiligen Schrift, der drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und der Augsburgerischen Konfession (so z.B. im Falle der Dänischen und Norwegischen Kirchen).

---

<sup>1</sup> Vortrag auf der 4. Lutherischen Theologischen Freien Konferenz für Zentral- und Osteuropa vom 2.–5. August 2005 in Klaipeda, Litauen (siehe hierzu LUTHERISCHE BEITRÄGE 4/2005, S. 250–252); aus dem Englischen übersetzt von Pfarrer Dr. theol. Armin Wenz. (Alle Anmerkungen zu diesem Artikel von Johannes Junker).

## 1. Evangelisch-Lutherische Identität in Schweden

### 1.1. Einige Schlaglichter aus der Geschichte der schwedischen Kirche

#### a) *Die Christianisierung Schwedens*

Als in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Reformation Schweden erreichte, waren 700 Jahre seit den ersten Missionsbemühungen dort vergangen. Der Missionar Ansgar kam ca. 830 von Hamburg nach Mittelschweden. Schon Anfang des 11. Jahrhunderts sehen wir eine etablierte christliche Kirche mit Kirchgebäuden und Gemeinden. Es bildet sich eine bischöfliche Struktur heraus mit einem Erzbischof an der Spitze und Niederlassungen klösterlicher Orden, während die alten heidnischen Gottheiten wie Wodan und Thor ihren Einfluß verlieren. Dieser uralte heidnische Glaube, der seit Jahrhunderten erloschen war, hat im heutigen säkularisierten Schweden wieder angefangen, sich auszubreiten.

Von Anfang an war der Siegeszug des Christentums in Schweden verbunden mit der königlichen Autorität, die sich zur selben Zeit etablierte. Damit einher geht neben anderen Konsequenzen eine andauernde Auseinandersetzung zwischen königlichen und päpstlichen Gegenspielern über die Macht in der Kirche von Schweden, eine Auseinandersetzung, die meistens zugunsten der königlichen Seite entschieden wurde. Diese enge Beziehung zur Monarchie war über fast 1000 Jahre hinweg im Guten wie im Bösen bestimmend für die Kirche von Schweden.

Die berühmteste Gestalt im mittelalterlichen Schweden ist sicherlich Birgitta, die später vom Papst heiliggesprochen wurde. Diese Frau mit engen Verbindungen zum königlichen Hof soll zahlreiche Offenbarungen erhalten haben, in denen sie Worte Christi über die Wiederherstellung päpstlicher Macht und die Gründung eines nach ihr benannten Klosterordens gehört haben will. Ihr in vielerlei Hinsicht gutes Glaubenswerk inspiriert bis heute nicht wenige, die für die Wiederherstellung des römisch-katholischen Glaubens in unserem Land eintreten und so am Verlust der evangelisch-lutherischen Identität in unserer Kirche mitwirken.

#### b) *Die Reformation: Gustav Wasa, Olavus Petri und die Synode von Uppsala*

Als der schwedische König Gustav Eriksson, der sich später Gustav Wasa nennen sollte, 1521 Stockholm eroberte, begann eine neue Epoche in der schwedischen Geschichte. Zugleich markierte dieses Datum den Anfang einer neuen Periode in der schwedischen Kirchengeschichte. Unter Wasas Herrschaft erreichte die Reformation Schweden. Aber das war insbesondere dem Pfarrer Olav Petri zu verdanken, der über einen langen Zeitraum als Sekretär des Königs und Pfarrer an der Kathedrale von Stockholm diente.

Gustav Wasa benötigte riesige Geldmengen für seine Kriege und stürzte sich selbst und das Land in hohe Schulden. Im Durchbruch der Reformation in Europa erkannte Gustav Wasa ein riesiges ökonomisches Potential in Gestalt des Reichtums der Kirche. Gustav Wasa war selbst kaum ein geistlicher Mensch. Aber Gott benutzte ihn für die Vorbereitung der Reformation in Schweden. Wasa entfernte die Bischöfe und enteignete ein Kloster nach dem anderen. Zunächst traf er damit kaum auf Widerstand. Das änderte sich, als die Boten des Königs begannen, die Kirchenglocken und das Kirchensilber in den Gemeinden einzusammeln.

Olav Petri, der sich zunächst treu und loyal dem König gegenüber verhalten hatte, merkte zunehmend, daß der König die reformatorischen Ideen mißbrauchte, um ökonomisch Kapital daraus zu schlagen – der König selbst bereicherte sich im Übermaß – und um seine eigene Macht über die Kirche zu sichern. Zunehmend kam es zu Konflikten zwischen König und dem Reformator. Bekannt sind die Vorfälle, als Olav Petri in der Stockholmer Kathedrale predigte und in Gegenwart des Königs öffentlich dessen gottloses Leben, seine Flüche und Eidesschwüre geißelte.

Man mag darüber staunen, wie Gott in seiner Gnade einen eher gottlosen König, einen machiavellischen Prinzen, benutzt, um der Reformation den Weg zu bereiten. Der Reformator jedoch war ein ganz anderer. Olav Petri war geprägt durch seine Studien z.B. in Wittenberg. Es ist bemerkenswert, daß Luthers Name im Zusammenhang mit der schwedischen Reformationsgeschichte keine große Rolle spielt im Unterschied zu den Namen Melancthon und Olav Petri. Das ist möglicherweise prägend für das reformatorische Selbstverständnis in Schweden: Bis heute weisen von der Reformation herkommende Christen darauf hin, daß Luther es ablehnte, eine Kirche nach ihm zu benennen. Möglicherweise hat dies zuletzt zum Verfall der evangelisch-lutherischen Identität beigetragen.

Als Gustav Wasa starb, wurden nacheinander seine drei Söhne König. Der erste war noch gottloser als sein Vater. Der zweite Sohn hingegen wollte das Land zurück in die römisch-katholische Kirche führen. Der dritte hatte reformierte, zwinglianische und calvinistische Ideale. Aber zu dieser Zeit hatte der schwedische Klerus bereits eine ausgeprägte evangelisch-lutherische Identität, so daß der König gezwungen war, die Faktizität der Reformation anzuerkennen. Auf der sogenannten Synode von Uppsala 1593 wurde erklärt, daß die schwedische Kirche Teil der Kirche Gottes auf Erden sei und das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift vorliege, als die oberste Norm für Leben und Lehre der Kirche festhalte, frei vom römisch-katholischen Papsttum. Man erkannte die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und die Augsburgische Konfession an. Man kehrte zur Kirchenordnung zurück, die 1571 angenommen worden war. Diese Synode bedeutete für Schweden die endgültige Etablierung der Kirche als evangelisch-lutherische. Aber es sollte noch fast 100 Jahre dau-

ern, bis mit der Kirchenordnung von 1686 das ganze Konkordienbuch zum Fundament der Kirche wurde.

### *c) Die Konsolidierung im 17. Jahrhundert und die Aufklärung im 18. Jahrhundert*

Das Ziel einer evangelisch-lutherischen Identität der schwedischen Kirche fand Unterstützung durch starke Einflüsse aus dem orthodoxen Luthertum Deutschlands, das seinerseits im schwedischen König Gustaf II. Adolf einen mächtigen Schutzpatron hatte.

Das 17. Jahrhundert ist eine Zeit der Konsolidierung und theologischer Klarheit. Wir bekamen eine neue Gottesdienstordnung und ein neues Gesangbuch (1695), das allgemein rezipiert wurde. Aber es entwickelte sich ein Verlangen nach Uniformität und Einheitlichkeit mit allen Vor- und Nachteilen. Dieses Verlangen ist bis heute charakteristisch für Schweden. Die Mitgliedschaft in der Staatskirche und die Staatsbürgerschaft gelten als gleichermaßen wichtig. Jeder, der in Schweden lebt, muß seine Kinder im evangelisch-lutherischen Glauben und Bekenntnis erziehen, auch wenn man selbst einer anderen Konfession angehört. Doch Glaubenszwänge stellen nicht in jedem Fall günstige Umstände für einen lebendigen und persönlichen Glauben dar. Heute gibt es nun ein starkes Verlangen nach Uniformität in Gestalt eines liberalen Glaubens und Lebensstiles.

Die Aufklärung trifft Schweden wie den Rest Europas als eine Macht, die das Leben der Kirche verdunkelt. Das Licht der Offenbarung wird ersetzt durch das Vertrauen auf die Vernunft. Als Konsequenz verliert die Kirche ihre Kraft. Zwei wichtige, gegenläufige Faktoren kann man jedoch feststellen: 1) Die lutherische Identität ist inzwischen tief im Volk – im Klerus wie in den anderen Ständen – verwurzelt. Die Unterweisung ebenso wie die Gesangbücher, die Gottesdienstordnung und anderes sind stark vom Geist der Reformation geprägt. 2) Verschiedene pietistische, aber in der Orthodoxie verwurzelte Bewegungen erreichen das Land. Einflußreich sind J. J. Spener, A. H. Francke, M. F. Roos und später Graf von Zinzendorf. Dadurch kommt es zu verschiedenen Erweckungsbewegungen innerhalb der Kirche, die in Opposition zum aufklärerischen Vernunftglauben ebenso wie gegenüber einem toten Formalismus stehen.

### *d) Kirchliche Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert*

Drei verschiedene Bewegungen prägen die schwedische Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert. 1. Eine von der Aufklärung abhängige Universitätstheologie hinterläßt Spuren in der Kirchenordnung und im Gesangbuch. 2. Es kommt wiederholt zu kirchlichen Erweckungen: Der Pastor von Lund, H. Schartau, war Initiator einer Erweckung vor allem in West- und Südschweden. Diese stark vom Württemberger Pietismus beeinflusste Bewegung war gekennzeichnet durch eine lebendige Verkündigung der Heilsordnung, des *ordo salutis*, und der Gnadenmittel und durch eine behutsame Amtslehre. L. L. Laestadius,

Pastor und Erweckungstheologe in Norbotten, im hohen Norden Schwedens, war das Werkzeug einer besonders lutherischen Erweckung, die auch heute noch stark fortwirkt. Der Laienprediger C. O. Rosenius wirkte durch Wort und Schrift als Verkünder des Evangeliums. Er war der Vater und Namensgeber einer Laienbewegung, die von der Jahrhundertmitte an immer größer wurde und starke Auswirkungen auch in den anderen skandinavischen Ländern hatte. Ein wahrhaft biblisches und reformatorisches Verständnis der Rechtfertigung führte bei vielen Leuten in Skandinavien zu einer neubelebten Erfahrung des Evangeliums. Aber aufgrund von Defiziten in der Lehre von der Kirche trug diese Bewegung einen Samen kirchlicher Auflösung in sich. 3. Schließlich führte das von Erlangen ausgehende Neuluthertum zu einem erneuerten Verständnis der Kirche, des Gottesdienstes und des christlichen Lebens.

Aufgrund eines neuen Grundschulgesetzes, das 1846 verabschiedet wurde, erhielt die Kirche eine wunderbare Möglichkeit, die Kinder im Katechismus und in biblischer Geschichte zu unterrichten. Die schwedische Schule war nachgerade eine Schule der Kirche, wobei der jeweilige Ortspfarrer von Amts wegen als Vorsitzender der örtlichen Schulbehörde fungierte. Was im Glauben treue Lehrer im ganzen Land über eine lange Zeit hinweg geleistet haben, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden

## 1.2 Die Säkularisierung des Volkes

Wenn wir uns nun der Säkularisierung in Schweden zuwenden, geht es zunächst um die Säkularisierung des Volkes und daraus folgend der Gesellschaft, dann um die Säkularisierung der Kirche selbst.

### *a) Die Auseinandersetzung zwischen der Arbeiterbewegung und der Kirche*

Wenn man nach den Gründen für die fast völlige Zerstörung der evangelisch-lutherischen Identität im schwedischen Volk fragt – wobei wir nicht die Zeit und den Platz für eine durchgreifende Analyse haben – so kann man für Schweden einige wenige entscheidende Faktoren nennen. Wie sonst in Europa waren die Industrialisierung und Urbanisierung natürlich wichtige Faktoren.

Es ist tatsächlich eine Tragödie in der schwedischen Geschichte und in der Kirchengeschichte, daß die Verantwortlichen in der Kirche eine ablehnende Einstellung gegenüber der wachsenden Arbeiterklasse einnahmen, deren Forderungen gegenüber den wohlhabenden Arbeitgebern oft gerechtfertigt waren. Die Pfarrerschaft verhielt sich sehr oft unglaublich loyal zur ausbeutenden Minderheit. Das führte zu tiefen Verwundungen und einer dauerhaften Kluft zwischen der Mehrheit der Bevölkerung und der Kirche. Eine genauere Analyse würde ein komplexeres Bild ergeben; aber die Kirche selbst ist in hohem Maße verantwortlich für die heutige Situation.

In einem gewissen Ausmaß verband sich diese Vorgehensweise der Kirche mit einer anderen: Als die Erweckungen schwedische Gegenden erreichte und nicht immer die traditionellen Formen akzeptierte, machte die Kirche Ge-

brauch von der Polizeigewalt, um die Leute auseinanderzutreiben und ihre Führer verhaften zu lassen.

#### *b) Die Kirche verliert die Schule*

Zwischen den späten 1910er Jahren und den 1960er Jahren veränderte sich die schwedische Grundschule: Aus einer Schule der Kirche wurde eine Schule des Staates. Dies ging einher mit einer zunehmend agnostischen, atheistischen Erziehung der schwedischen Kinder.

Über Jahrhunderte hinweg waren die treuen evangelisch-lutherischen Schullehrer die wichtigsten Mitarbeiter der Pastoren gewesen, indem sie dem schwedischen Volk – das mehrheitlich aus Gliedern der lutherischen Kirche bestand – eine christliche Bildung und Erziehung gewährten. Während die christlichen Familien über lange Zeit wirksam durch die Schulen unterstützt worden waren, finden wir jetzt überwiegend sozialistische Familien mit einem Lebensstil, der vom Glauben der Reformation befreit worden ist.

### **1.3. Die Säkularisierung der Kirche – eine lange Entwicklung mit schlimmen Folgen**

In unserer kurzen Zusammenstellung über die Säkularisierung und damit zugleich über den zunehmenden Verlust der evangelisch-lutherischen Identität können wir nur einen ungefähren Überblick über Sachverhalte bieten, die genug Material für mehrere Dissertationen bieten.

#### *a) Universitätstheologie und Pfarrerausbildung*

Was Gemeindepfarrer von der Kanzel und im Konfirmandenunterricht lehren, prägt das Leben ihrer Gemeinden. Die Pfarrerausbildung wiederum bestimmt, was die Pastoren lehren werden. Eine Zeit lang mag es Pastoren geben, die besser lehren, als ihre Ausbildung war. Aber wie der stete Tropfen den Stein aushöhlt, so verändert die angebotene Ausbildung die Pastoren der Kirche.

Wenn das Fundament selber relativiert wird – im Falle der Theologie ist dies die Wahrheitsfrage – dann sind die Konsequenzen fatal. Christliche Theologie, wie sie als akademische Unternehmung in der Reformation geprägt wurde, gründet auf dem Glauben, daß Gott der Schöpfer ist, der sich offenbart hat in Jesus Christus und in der Heiligen Schrift. Eine Theologie, die durch Bibelkritik oder einen agnostischen Ansatz geprägt ist, der aus ihr eine vergleichende Religionswissenschaft macht, zerstört die Ausbildung, die auf die Zurüstung evangelisch-lutherischer Pastoren zielen soll. Sie mögen eine Menge nützlicher Dinge lernen. Aber eine kohärente Gesamtbildung, wie sie für kompetente Gemeindepastoren und Hirten nötig wäre, findet nicht statt.

In Schweden ist es heute möglich, daß der Erzbischof öffentlich verteidigt, was durch das Wort Gottes verworfen wird. Vor kurzem stellte er fest, daß vieles in der Bibel auf den Müllhaufen geworfen werden sollte, z.B. was die Bibel zur Homosexualität sagt. In einem kleinen Pamphlet (*Ecce Homo!*) gesteht er,

daß die letzten hundert Jahre der Universitätstheologie und der Pfarrerausbildung ihn zu dieser theologischen Position geführt haben, die er nun verteidigt.

Daß die staatlichen Universitäten eine konfessionelle Pfarrerausbildung nicht gewährleisten, kann man möglicherweise verstehen. Aber daß die Kirche eine agnostische Ausbildung ihrer Pfarrer akzeptiert, kann man unmöglich begreifen.

*b) Durch den Verlust der Schule verliert die Kirche ihre wichtigste Möglichkeit der Katechese und des Taufunterrichts*

Als der Prozeß voll im Gange war und die Kirche die Schule an den Staat verlor, protestierte oder beklagte sich kaum jemand. Zu wenige waren es, die Widerstand leisteten. Tatsächlich muß man feststellen, daß die Kirche selbst schuld ist an diesem Verlust. Die Schule war das wichtigste Mittel, das diente, die getauften Kinder mit dem auszurüsten, was sie für ein nach reformatorischen Maßstäben genuin christliches Leben brauchten. Angesichts dessen ist das Schweigen der Kirche an dieser Stelle ein Merkmal der alternden schwedischen Kirche.

*c) Politisierung*

Vor einigen Jahren wurde die schwedische Kirche vom Staat getrennt und damit formal eine freie evangelisch-lutherische Kirche. Schon vor dieser Trennung hatte die Kirche eine Regierungsstruktur, die – dem Namen nach demokratisch – im System der politischen Parteien verwurzelt war. Das betrifft die Gemeindeebene ebenso wie die Ebenen der Diözesen, der Generalsynode und der Laienwahlmänner für die Bischofswahlen. Seit der Trennung vom Staat hat sich daran nichts geändert. Die Politisierung der Kirche bzw. die politische Beeinflussung setzt sich fort. Das ist für die Kirche eine ihrer größten Katastrophen, denn im Endergebnis verliert das Wort Gottes seine oberste Autorität für das Leben der Kirche.

## **1.4. 45 Jahre Frauenordination**

Die Frage der Frauenordination kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: dem geistlichen, dem theologischen, dem kirchenrechtlichen, dem pastoraltheologischen, etc. Als jemand, der die Ordination von Frauen zum Pfarramt im Widerspruch zu Gottes Wort und unserem Bekenntnis sieht, möchte ich auf einige geistliche Konsequenzen in der Praxis hinweisen.

*a) Die Debatte und die Entscheidung*

Der Entscheidung der Synode von 1958, das Predigtamt für weibliche Pastoren zu öffnen, ging eine Diskussion und Debatte innerhalb der Kirche seit den 20er Jahren voraus. Nur ein Jahr vor der Entscheidung wurde über diese Frage auf der Synode debattiert und man beschloß, das Amt nicht für Frauen zu öffnen. Nun kam es ans Licht, wie abhängig die Kirche vom Staat geworden war. Der Minister für Kirchenfragen reagierte mit aller Kraft und wütend und

benutzte seine Vollmacht, um die Synode für eine weitere Zusammenkunft einzubestellen. Aufgrund der Politisierung der Kirche eröffnete sich nun die Möglichkeit, die Abstimmung zugunsten der Synodalen zu beeinflussen, die der Frauenordination positiv gegenüber standen. So konnte eine vom Staat erzwungene Entscheidung gefällt werden.

1960 wurde die erste Frau zum Predigtamt ordiniert. Viele Jahre sind seither vergangen. Heute gibt es mehr als 1000 weibliche Pastoren (von ca. 4000). Von denen, die heute in Schweden ordiniert werden, sind 60–70 % Frauen.

#### b) „Jetzt ist alles möglich“

Nach dem die Entscheidung für die Frauenordination gefällt war, bat einer der Bischöfe um das Wort und kommentierte den Vorgang folgendermaßen: „Jetzt hat die Kirche von Schweden sich für den gnostischen Weg entschieden, jetzt ist alles möglich.“ Keiner der Anwesenden wußte damals, wie recht jener alte Bischof von Lund – Anders Nygren – noch haben sollte.

Hätte jemand eine Erneuerung der Kirche erwartet in Gestalt von Erweckungen, geistlicher Erneuerung und vollen Kirchen, so wäre er sehr enttäuscht worden. Über die Jahre wurden die Kirchen immer leerer, so daß an vielen Orten das gottesdienstliche Leben nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Der Glaube an das Wort Gottes als Offenbarung, die von Gott kommt, wurde abgelöst durch die Vorstellung, daß wir es in der Bibel mit vergangenen Gottesvorstellungen zu tun haben. Die Auflösung der Ehen und Familien, die nicht nur von der Gesellschaft propagiert wurde, wirkt sich zerstörerischer aus, als man sich im Jahr 1958 hätte vorstellen können.

Durch die Entscheidung für die Frauenordination wurde die grundlegende biblische Sicht auf die Beziehung zwischen Mann und Frau gleichsam außer Kraft gesetzt. Das wirkt sich aus auf alle Bereiche, die mit dem Verhältnis der Geschlechter zu tun haben. Das fast völlige Fehlen des biblischen Maßstabs für die Ehe und das gemeinsame Leben hat zur Zerstörung der Ehe in unserem Land geführt. Das hat zur Folge, daß so gut wie alles erlaubt ist. Mehr als die Hälfte der Ehen werden geschieden. Die meisten leben schon vor der Eheschließung zusammen – oft genug nicht mit der Person, die sie dann heiraten. Vor einigen Jahren beschlossen die Bischöfe einmütig die Einführung eines Segensgebets für homosexuelle Paare. Im Herbst 2005 wird die Generalsynode einen Vorschlag der staatlichen Kirchenbehörde erhalten, der auf die Einführung einer Zeremonie für eingetragene Partnerschaften abzielt. Seit Januar 2003 ist es bei Strafe verboten, öffentlich zu erklären oder zu predigen, daß praktizierte Homosexualität Ungehorsam gegen Gott und Sünde sei. Gefängnisstrafe droht dem, der dieses Gesetz übertritt.

#### c) *Das verschwundene Evangelium*

Ursache der Ordination von Frauen ist ein neues Verständnis der Bibel und der biblischen Autorität. Diejenigen, die sich von der Autorität des Wortes Gottes freimachen, werden bald auch das biblische Zentrum, das Evangelium

selbst, verlieren. Wenn Gottes Regeln für Männer und Frauen nicht mehr gelten, wird bald auch hinterfragt, was eigentlich Sünde ist. Gottes Gerechtigkeit und Gericht wird angezweifelt. Dann aber wird keiner mehr nach Erlösung fragen und Vergebung brauchen. Wenn das Wort Gottes angezweifelt wird, wird schließlich auch die Gottheit und Sündlosigkeit Jesu geleugnet. Sein Kreuzestod zur Sühne für die Sünde der Menschheit wird an Bedeutung und Kraft verlieren. Wenn die Bibel nicht Gottes autoritatives Wort für uns ist, sondern nur eine Sammlung vergangener Gottese Erfahrungen und Gottesvorstellungen, dann werden alle Religionen über kurz oder lang gleichberechtigte Ausdrucksweisen von Gottese Erfahrungen sein. Auch Mission ist dann überflüssig. Warum sollte ich das Evangelium Leuten verkünden, deren Glaube so berechtigt ist wie der meine, auch wenn ihr Gott Allah oder Krishna heißt und meiner halt Christus.

#### *d) Verschlossene Türen für rechtgläubige Pastoren*

In der neuen Kirchenordnung aus dem Jahr 2000 gibt es zwei wichtige Bestimmungen: Ein Kandidat für das Predigtamt in der Kirche von Schweden bekommt seine Zulassung nur, wenn er bereit ist, voll und ganz mit anderen Pastoren – unabhängig von deren Geschlecht – zu kooperieren. Keiner kann Hauptpfarrer (Kyrkoherde) werden, der nicht ebenso bereit ist, mit weiblichen Pastoren zusammenzuarbeiten. Das bedeutet, daß die Schwedische Kirche keine Pastoren mehr bekommt, die sich treu an das Wort Gottes und an das Bekenntnis halten.

Darauf mußten wir reagieren.

### **1.5. Bischof Bo Giertz – ein Licht in der Finsternis**

Was ich bisher beschrieben habe, ist eine schlimme Entwicklung, in der eine lebendige, authentische evangelisch-lutherische Kirche – bildlich gesprochen – beerdigt worden ist. Aber vor diesem Hintergrund leuchtet um so heller das Licht eines geistlichen Führers, eines Bischofs im wahren Sinne des Wortes. Ich meine Bischof Giertz, der vor 100 Jahren (1904) geboren wurde.

Zur Zeit der Einführung der Frauenordination war Bo Giertz Bischof in Göteborg, der zweitwichtigsten Stadt Schwedens an der Westküste. Er initiierte eine landesweite Versammlung und Bewegung, die das Ziel hatte, die noch vorhandenen Vertreter einer reformatorischen Identität zu vereinen. Für viele wurde er zu einer geistlichen Führungsperson.

Bo Giertz schrieb viele Bücher. Eine Reihe oft gelesener Bücher brachte ihm schon in den 40er Jahren Anerkennung ein. Als emeritierter Bischof setzte er seine Schreibtätigkeit fort und verfaßte einen Kommentar über das gesamte Neue Testament. Aber das berühmteste und meistgelesene aller seiner Bücher ist vielleicht zugleich sein wichtigstes Buch, wenn man nach der evangelisch-lutherischen Identität fragt. „Und einiges fiel auf den Fels“ (engl.: „The Hammer of God“) ist ein Roman, der in einer schwedischen Kirchengemeinde spielt und die Geschichte von drei Pfarrern in drei verschiedenen Zeiträumen

erzählt. Im Blickpunkt steht dabei die Frage nach der Rechtfertigung durch den Glauben. Auch die Fragen nach der Erweckung, nach dem, was es heißt, unter dem Gesetz zu sein, wie man das Evangelium recht verkündet oder wie man Zuversicht aus der Sündenvergebung erhält, werden thematisiert. Der Roman führt uns den mit dem Tod konfrontierten Menschen vor Augen. Er zeichnet den Weg eines jungen Pastors von einem oberflächlichen Christentum zum echten reformatorischen Glauben nach. Der apostolische Hirtendienst spielt sich in einer schwedischen Umgebung ab und ist doch zugleich von einer zeitlosen Universalität. Die evangelisch-lutherische Identität in Schweden wird sehr bunt dargestellt und zugleich als eine echte Möglichkeit vor Augen geführt.

### **1.6. Eine vielgestaltige konfessionelle Bewegung**

Wie kein anderer zu seiner Zeit hatte Bischof Bo Giertz die Gabe, die evangelisch-lutherischen Christen, Gemeinden und Traditionen zu einen und ihnen den Weg zu weisen. Sein Nachfolger im Bischofsamt zu Göteborg, Bischof Bertil Gärtner, war der letzte in diesem Amt, der sich weigerte, Frauen zu ordinieren. Um ihn sammeln sich viele der Gruppen, die ihre evangelisch-lutherische Identität bewahren wollen. Aber nach dem Tod von Bo Giertz und angesichts des hohen Alters von Bertil Gärtner hat sich die Situation verändert. Die Tatsache, daß das Kirchenregiment den Eintritt konfessioneller Kandidaten ins Pfarramt verhindert, hat zu großer Verwirrung geführt. Bei der Frage, wie in dieser Situation gehandelt werden sollte, gehen die Meinungen weit auseinander.

Doch Gott sei Dank sind evangelisch-lutherische Identität, Glaube und Bekenntnis ganz sicher noch nicht in Schweden ausgestorben. Es gibt viele Aktivitäten, die das Ziel haben, den echt apostolischen Charakter der Reformation zu bewahren. Allerdings bewegen sich diese Aktivitäten in verschiedene Richtungen. Es ist offensichtlich nicht einfach, diese beieinander zu halten. Die jeweils in den verschiedenen Erweckungen verwurzelten Traditionen haben ihren je besonderen Charakter entwickelt – auch aufgrund des Mangels einer stabilen Führung.

Während der letzten drei oder vier Jahrzehnte kam es immer wieder vor, daß mehrere lutherische Gruppen die schwedische Kirche verlassen haben. Aber viele – ja, die große Mehrheit – hat den Kampf für die Bewahrung der lutherischen Identität der Reformation innerhalb der schwedischen Kirche aufgenommen.

Unter denen, die in der Kirche geblieben sind, kann man im wesentlichen drei Richtungen unterscheiden: Erstens gibt es diejenigen, die darauf warten und dafür beten, daß die schwedische Kirche als eine evangelisch-lutherische Kirche wiederhergestellt wird. Zweitens finden wir diejenigen, die auf irgendeine Weise die Lösung in der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der rö-

misch-katholischen Kirche sehen. Drittens schließlich gibt es die Richtung, die ich hier ausführlicher beschreiben möchte, die Missionsprovinz.

## 2. Die „Missionsprovinz“

### 2.1. Eine verzweifelte Lage

Als die „Missionsprovinz“ im September 2003 gegründet wurde, war dies eine Reaktion auf die Situation, wie ich sie gerade beschrieben habe. Aber ich muß noch einige Dinge herausstellen, die zu einer notvollen Lage geführt haben.

#### a) *Das Fehlen bekennnistreuer Pastoren*

Eine Kirche, in deren Dienst keine treuen Pastoren mehr eintreten, muß sterben. Das fünfte der von Luther in der Schrift „Von Konzilien und Kirchen“ genannten sieben Merkmale der Kirche ist wesentlich und unverzichtbar. Ohne das wahre Evangelium und eine entsprechende Seelsorge müssen die Gemeindeglieder verkümmern. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Situation in der schwedischen Kirche absolut katastrophal, weil keine bekennnistreuen Pastoren mehr ordiniert werden.

Gleichzeitig aber gibt es Kandidaten, die eine echte Berufung zum Pfarramt haben (im Sinne der *vocatio interna*). Man merkt ihnen dies an – und dennoch werden sie nicht ordiniert. Das ist ein Jammer!

#### c) *Wo findet man noch Gottes Wort?*

Unser Land befindet sich in jener notvollen Situation, wie Amos sie beschreibt: Viele verlangen nach Gottes Wort, aber sie finden es nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten. Einige fahren hunderte Kilometer, um eine Gemeinde zu finden, wo das Wort Gottes lauter und rein gepredigt wird.

In diesem Zusammenhang sind an verschiedenen Orten als Reaktion auf diese Lage kleine Gemeinden oder Gemeinschaften gebildet worden. Ein paar wenige treue Pastoren sind durch riesige Gebiete gereist, um diesen Gemeinden zu dienen. Einige Pastoren im Ruhestand bieten auf großartige Weise ihre Hilfe an. Aber diese Gemeinden brauchen dringend ihre eigenen Pastoren. Unsere Kandidaten werden dort gebraucht.

#### d) *Unser Volk kennt seinen Erlöser nicht*

Viele Angehörige vor allem der jüngeren Generation haben heute kaum jemals den Namen Jesus gehört. Dazu kommt, daß ungefähr eine halbe Million Muslime in Schweden leben (bei einer Bevölkerung von 9 Millionen). Trotz ihrer Zugehörigkeit zur Kirche von Schweden kennt eine große Mehrheit des schwedischen Volkes seinen Erlöser nicht. Es gibt einen enormen Bedarf an missionarischer Arbeit.

### e) Die Verantwortung des Volkes Gottes

Die jammervolle Lage ist ein Ruf an jene, die die Not sehen und fühlen, ein Ruf, Anstrengungen zu unternehmen, die dazu führen, daß Gottesdienste im Geist und in der Wahrheit stattfinden können und daß junge Männer, in denen wir Gottes Berufung erkennen, ins heilige Predigtamt eingeführt werden können. Wenn wir darum beten, daß Gott Arbeiter in seine Ernte sendet, gehört es zur Berufung und Verantwortung seines Volkes, sicherzustellen, daß diese Arbeiter auch wirklich ordiniert und eingeführt werden.

Das Volk Gottes, das die riesige Unkenntnis im Lande wahrnimmt, muß das Evangelium zu denen bringen, die es noch nicht gehört haben. Der apostolische Missionsauftrag ist erst erfüllt, wenn der Herr wiederkommt.

## 2.2. Die Missionsprovinz – ein neuer Weg und doch die alte Kirche

Aufgrund der beschriebenen Nöte und bewegt durch die grundlegende Verpflichtung aus dem apostolischen Missionsauftrag, wurde die Missionsprovinz gegründet mit dem Ziel, einen neuen Weg zu beschreiten, der Ordinationen in Übereinstimmung mit der Tradition unseres Landes gewährleistet. Solchen berufenen Männern, denen die Kirche von Schweden ihre Ordination verweigert, soll der Weg zur Ordination wieder eröffnet werden.

Unser Wunsch war es dabei, die bischöfliche Tradition bei Ordinationen fortzuführen. Darum hoffen wir, ein bekenntnistreues Bischofskollegium wiederaufbauen zu können, das zugleich in internationaler Gemeinschaft mit anderen Bischöfen steht. Das war und ist unser Ziel sowohl um der Ordinationen als auch um der Aufsicht über die Gemeinden willen.

Mit diesem Weg bewegen wir uns neben der großen Staatskirche. Wir gehen diesen Weg, den unser Bekenntnis uns weist, jenes Bekenntnis, das unsere Staatskirche offiziell anerkennt, aber tatsächlich verwirft.

## 2.3. Was bisher geschehen ist

Gegründet wurde die Missionsprovinz im September 2003 nach mehrjährigen Diskussionen und Vorbereitungen.<sup>2</sup> Die Gründungsurkunde wurde von insgesamt 70 Personen unterzeichnet. Diese Gruppe umfaßt Repräsentanten der Gemeinden, Vertreter der Missionswerke, Vertreter der schon bestehenden Assoziation, die gegründet worden war, um die Missionsprovinz zu unterstützen, dazu ein Kollegium von ungefähr 30 Pastoren.

Die Bischofswahl fand im Dezember 2003 statt. Drei Pastoren, die zur Missionsprovinz gehören, wurden zu Bischöfen gewählt. Der 5. Februar 2005 war dann ein bemerkenswerter Tag in Schweden, in der schwedischen Kirchengeschichte und für die Missionsprovinz.<sup>3</sup> Denn an diesem Tag wurde die Tyrannei der Bischöfe gebrochen und die Tür für Ordinationen wieder aufgetan. Bi-

2 Vgl. J. Junker, Eine Missionsprovinz in Schweden, LUTH. BEITR. 10/2005 Nr. 1, Seite 52.

3 Vgl. J. Junker, Aufsehenerregende Bischofsweihe, LUTH. BEITR. 10/2005 Nr. 3, Seite 184.

schof Obare aus Kenia<sup>4</sup>, Teilnehmer der letztjährigen Konferenz „Mission in Osteuropa“ in Wittenberg, reiste zusammen mit vier weiteren lutherischen Bischöfen nach Schweden, um den ersten der gewählten Bischöfe, den Pfarrer Arne Olsson, zu weihen. Nach seiner Bischofsweihe ordinierte Olsson selber drei junge Männer, zwei Schweden und einen Finnen, zum Predigtamt.<sup>5</sup>

Zur Zeit bereiten wir die Weihe der nächsten beiden Bischöfe und die Ordination weiterer sieben junger Pfarrer vor, von denen fünf aus Schweden und zwei aus Finnland stammen.<sup>6</sup>

## 2.4. Zu unserem Selbstverständnis

Was die Missionsprovinz zu sein beabsichtigt, wurde bereits ausführlich dargelegt. Es ist unsere Überzeugung, Teil der weltweiten Kirche Christi und der evangelisch-lutherischen Kirche zu sein. Ferner bekennen wir, daß das Wort Gottes oberste und einzige Norm der Kirche ist. Und wir halten fest am ganzen Konkordienbuch.

Wir verstehen uns als Teil der Kirche von Schweden, obwohl diese unserem Bischof das Recht abgesprochen hat, sein Amt innerhalb der Strukturen der schwedischen Kirche auszuüben. Nichtsdestoweniger sind wir ein Teil der alten schwedischen Kirche, verwurzelt in der alten, apostolischen Kirche. Wir teilen das Erbe der Reformation und haben die feste Absicht, dieses Erbe in treuer Kontinuität zu den verschiedenen Erweckungen in unserem Land zu bewahren und anzuwenden.

Da die Kirche von Schweden die Missionsprovinz nicht als Teil ihrer eigenen Struktur anerkennt, sind wir bisher in dieser Hinsicht eine Bewegung außerhalb der offiziellen Kirche von Schweden. Ob sich das eines Tages ändern wird, ist nicht abzusehen.

Die Medien in Schweden gehen normalerweise auf die sogenannten Antagonisten der Frauenordination nur mit Verachtung ein. Um so bemerkenswerter ist es, daß über die Bischofsweihe und die Ordinationen vom 5. Februar im wesentlichen sehr respektvoll berichtet wurde.

Nachdenklich hat uns gemacht, daß es einige Gruppen in unserer Kirche gibt, mit denen wir zwar theologisch eines Sinnes sind, die aber dennoch mehr oder weniger stark gegen die Missionsprovinz gearbeitet haben. Manchmal ist ein Gespräch mit diesen Gruppen kaum möglich, Zusammenarbeit noch weniger. Vielleicht werden uns schwerere Zeiten wieder zusammenführen.

Andererseits sind wir sehr erfreut über die vielen zustimmenden Reaktionen aus dem Ausland. Mit einigen Freunden in Skandinavien sind wir eng ver-

4 Vgl. W. Obare *Omwanza*, Konfessionelles Luthertum in Ostafrika, LUTH. BEITR. 10/2005 Nr. 1, Seite 43 und Dokumentation Seite 57.

5 Vgl. W. Obare *Omwanza*, Festpredigt: „Warum sind wir heute hier?“, LUTH. BEITR. 10/2005 Nr. 3, Seite 186.

6 Inzwischen wurden am 7.1.2006 von Bischof Arne Olsson 6 neue Pastoren ordiniert (5 aus Schweden, einer aus Finnland). Repressionen gegen Beteiligte wurden eingeleitet. (Vgl. BRÜDERN-Rundbrief Nr. 2/2006, S.9 ff).

bunden. Wir arbeiten sehr eng mit einigen Kirchen und Erweckungsorganisationen zusammen. Besonders beglückend ist die Verbindung zu vielen Christen in Finnland. Sie haben ihrerseits darum gebeten, mehrere ihrer Pfarramtskandidaten in der Missionsprovinz zu ordinieren.

## **2.5. Einige zentrale Probleme**

Wir haben die Erfahrung gemacht, daß Gott unsere Gebete erhört hat und den Weg zu Ordinationen eröffnet hat. Er hat uns einen neuen Weg gebahnt, auf dem wir wieder apostolischen und evangelischen Gottesdienst feiern können.

Es ist sehr wichtig, wie die Missionsprovinz und ihre Leiter theologische Wachsamkeit in zentralen Fragen schärfen und wie es gelingt, dies in respektvoller Einmütigkeit innerhalb der Missionsprovinz ebenso wie nach außen hin zum Ausdruck zu bringen. Die Herausforderung besteht darin, die Wahrheit deutlich auszusprechen gegenüber der Gesellschaft, der Kirche von Schweden und auch denen gegenüber, die unsere Haltung zur Missionsprovinz und den darin vollzogenen Ordinationen nicht teilen.

Eine andere offene Frage ist, wie die Kirche von Schweden in Zukunft mit der Missionsprovinz umgehen wird. Wird sie uns in zunehmendem Maße verwerfen, oder wird sie sich vielleicht öffnen und die Missionsprovinz anerkennen? Beide Möglichkeiten verlangen von der Missionsprovinz ein weises und kluges Vorgehen.

Drittens schließlich sind die Beziehungen zur Gemeinschaft der weltweiten Kirche wichtig für die Missionsprovinz. Es geht darum, andere zu hören, dankbar ihre Unterstützung zu empfangen und fröhlich die Straße zu gehen, die der Herr der Kirche uns zeigt. Umgekehrt ist es genauso wichtig, daß wir gerne die Aufgabe angehen, diejenigen zu unterstützen, die uns brauchen. Die Einladung und Möglichkeit, heute als Repräsentant der Missionsprovinz diese Überlegungen mit ihnen zu teilen, verstehe ich als starkes Zeichen der Unterstützung unserer Bemühungen um die Wiederherstellung einer evangelisch-lutherischen Identität in Schweden und in unserem Teil der Welt.

Robert Kolb:

## Luther und seine Studenten erziehen zu christlicher Lebensweise\*

### II Die reformatorische Predigt über Lukas 6,36–42 als Beispiel zur Ermahnung

Martin Luther und Philipp Melanchthon bildeten ein Team, und es ist nicht möglich, sich die Wittenberger Reformation vorzustellen, bei der einer der beiden nicht dabeigewesen wäre. Häufig hat man es so dargestellt, als ob sie gegeneinander gestanden seien: Luther richtig als der Reformator, der sich allein auf Gottes bedingungslose Gnade bis dahin konzentrierte, daß der menschliche Wille bei seinen Entscheidungen als Geschöpf wie als Sünder an Gott gebunden ist. Im Gegensatz dazu wird Melanchthon nicht so korrekt als sein Kollege geschildert, der die Betonung der uneingeschränkten Gnade Gottes durch seinen älteren Kollegen verriet, indem er dem menschlichen Willen mehr Spielraum zugestand. Eine genauere Untersuchung der von ihnen verfaßten Schriften stellt diesen Gegensatz in Frage. Tatsächlich bemühte Melanchthon sich nachdrücklich darum, das Wesen des Menschen, als zu Gottes Ebenbild mit Verstand und Willen geschaffen, die auch unter der Gebundenheit unter der Sünde tätig bleiben, zu verteidigen. Deshalb sprach er oft von der Aktivität des Willens. Dabei bestätigte er aber jedesmal Gottes Gnade als alleinigen Grund für die Rettung des Sünders.

Luther selbst betonte in seinem großen Werk ‚De servo arbitrio‘: „Nennen wir jedoch die Kraft des freien Willens diese, durch die der Mensch tauglich ist, vom Geist ergriffen und von der Gnade Gottes erfüllt zu werden, als der zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode erschaffen ist, so wäre das richtig gesagt. Diese Kraft nämlich, das ist die Tauglichkeit oder, wie die Sophisten sagen, die in ihm angelegte Eigenschaft und passive Tauglichkeit, die bekennen auch wir, und wer wüßte nicht, daß sie weder Bäumen noch Tieren beigegeben, ist? Denn nicht für die Gänse, sagt man, ist der Himmel geschaffen.“<sup>1</sup> Diese Feststellung meinte, daß menschliche Geschöpfe denken und wollen: Luther behauptete, daß der Wille, „würde er gezwungen werden, kein Wille wäre. Denn Zwang ist vielmehr sozusagen ein Nicht-Wille.“<sup>2</sup> Der ältere Wittenberger Reformator glaubte fest, daß Gott die Menschen geschaffen hat, damit sie ihre Entscheidungen im Gehorsam ihm gegenüber fällen und sich so als seine Kinder beweisen, indem sie sein Bild durch ihr Vertrauen auf ihn und durch die Liebe zu ihrem Nächsten widerspiegeln.

\* Die Übersetzung aus dem Englischen verdanken wir Pfarrer und Direktor i.R. Drs theol. Hans-Lutz Poetsch, D. D. aus Sottrum.

1 WA 18:636,16–22; Übersetzung in Münchener Ausgabe, Ergänzungsreihe 1: Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei, Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, München 1986, S. 47–48.

2 WA 18: 635,12–14; MüA Erg. 1, S. 46.

Die beiden Führer der Wittenberger Reformation bemühten sich darum, zwei biblische Grundsätze in Spannung zu halten. Bibelleser haben immer Passagen bemerkt, die Gottes totale Verantwortung für alles in seiner Schöpfung bestätigen. Zugleich treffen sie in anderen Abschnitten auf die Versicherung der vollen Verantwortung jedes menschlichen Geschöpfes im jeweiligen Bereich, den Gott jedem zur Ausübung seines Gehorsams und seiner Berufung zuteilt. Die meisten christlichen Theologen haben sich bemüht, Gottes Herrschaft als Schöpfer und Neuschöpfer mit seiner Forderung voller menschlicher Verantwortung mit seiner Forderung, ihm ganz zu vertrauen und seine Gebote zu erfüllen, anzugleichen und zu harmonisieren. Zuweilen schien Melanchthon ebenfalls die Spannung zu lockern, die Luther stärker aufrechtzuerhalten schien. In Verhandlungen mit römisch-katholischen Theologen als diplomatischer Vertreter der evangelischen Regierungen unter Sachsens Führung und im Bestreben, Maßnahmen gegen das gottlose Verhalten zu treffen, das ihm und Luther bei den Visitationen in ländlichen Gemeinden begegnete, konzentrierte Melanchthon sich häufig auf die Notwendigkeit, daß die Menschen gemäß dem handeln, zu dem Gott sie geschaffen hat. Doch am Ende seines Lebens bestimmte sein Verständnis der Rechtfertigung durch den Glauben seine Äußerungen über die Gnade und über menschliches Vertrauen und Gehorchen. Luther verwarf nicht nur nachdrücklich jede menschliche Beteiligung am Heil; er bestand ebenfalls ohne Einschränkung auf menschlicher Aktivität, die Herz und Sinn zu Christus im Glauben kehrt und Gottes Gebote im Alltag erfüllt. Er wie Melanchthon praktizierten die Anwendung des Wortes Gottes auf das Leben ihrer Hörer und Leser durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Sie verwendeten das Gesetz, um die Last menschlicher Verantwortung unzweideutig auf jeden Einzelnen zu legen. Sie benutzten das Evangelium, um auszudrücken, wie Gott seine Verantwortung ausübt, Sünder aus dem Tod in ein neues Leben ohne jedes menschliche Verdienst oder seine Mitwirkung zu bringen<sup>3</sup>. Ihre Studenten an der Wittenberger Universität liebten beide Männer und lernten beides von ihnen. Wie ihre Studenten den neuen Weg, Theologie zu betreiben, verarbeiteten, ist eine Frage, die weiterer Untersuchung bedarf.

Luthers Entfaltung seines Konzepts menschlicher Verantwortung erscheint in allen seinen Schriften, darunter auch in seinen Predigten. Am Beginn seiner Laufbahn verwendete er die mittelalterliche Gepflogenheit der Postille, des Buches mit Predigten über die Lektionen jedes Sonntags, die eine lebendige Hilfe für Prediger darstellte. Luther benutzte seine Postillen als Programm zur beständigen Unterweisung der Priester, die es nötig hatten, die Wittenberger Theologie kennenzulernen und besonders, sie ihren Gemeinden zu vermitteln. Auf der Wartburg verfaßte er derartige Beispieldpredigten für die Advents- und Weihnachtszeit. Dreimal erschienen Predigten Luthers für die Trinitatiszeit in diesen Postillen: in der Sommerpostille von 1526, veröffentlicht von Stephan

3 Vgl. Robert Kolb, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method from Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids 2005.

Roth, dem Stadtsekretär von Zwickau<sup>4</sup>, in der Revision dieses Werks von 1544, von Luthers Kollegen Caspar Cruziger herausgegeben, und in seiner Hauspostille desselben Jahres, die von einem anderen früheren Studenten herausgegeben wurde: dem Nürnberger Pfarrer Veit Dietrich<sup>5</sup>.

Als Grundlage für die Untersuchung von Luthers eigener Behandlung der menschlichen Verantwortlichkeit und als Basis für den Vergleich mit Predigten seiner Nachfolger stellen die Predigten über Lk. 6,36–42, das Evangelium des 4. Sonntags nach Trinitatis, ein gutes Beispiel dar. Dieser Text enthält Jesu Ermahnung über menschliches Verhalten anderen gegenüber in seiner Feldpredigt. Er nennt die Grundregeln menschlichen Miteinanders, indem er diese Beziehungen auf Gnade und Vergebung gründet.

Der Inhalt der Predigt ist ermahrend; er bietet in besonderer Weise Gottes Plan für das menschliche Leben im Verhältnis zu anderen. Die Perikope enthält keine ausführliche Aussage für eine Predigt von Gottes Gnade durch Christi Tod und Auferstehung.

Luthers Behandlung dieses Textes im Jahr 1526 stellt das Evangelium vor, indem er seine Erläuterungen über das menschliche Tun der göttlichen Gebote mit seiner Unterscheidung der zwei Arten von Gerechtigkeit entwirft: zwei Weisen, menschlich zu sein. 1535, als er das Vorwort zur Veröffentlichung seiner Vorlesungen über den Galaterbrief von 1531 verfaßte, beanspruchte Luther, daß diese Unterscheidung der beiden Arten von Gerechtigkeit „unsere Theologie“ ist.<sup>6</sup> Luther beschrieb die Bedeutung von Gnade, durch die Sünder Gerechtigkeit empfangen – oder indem sie menschlich vollkommen werden, wie Gott sie schuf – in der Sicht ihres Schöpfers anders als die meisten Theologen, die Gottes Gnade in der biblischen Theologie betonten. Er glaubte nicht, daß die Gnade Sündern hilft, die Werke des Gesetzes zu leisten, so daß sie vor Gott gut aussehen, wie ihre Lehrer gelehrt hatten. Seine Definition von dem, was es bedeutet, menschlich zu sein, unterscheidet zwei Bereiche von Menschlichkeit: eine vertikale Beziehung zu Gott sowie eine Reihe horizontaler Beziehungen zu anderen Geschöpfen. Auf der horizontalen Ebene zählen Werke. Luther lehrte, daß das Tun des göttlichen Willens, nämlich eine tätig praktizierte Gerechtigkeit, das erfüllt, was Gott von uns erwartet. Doch er stellt diese „aktive Gerechtigkeit“ dem passiv empfangenen Geschenk des Wesens unserer menschlichen Humanität in Bezug auf unseren Schöpfer entgegen. Im Mittelpunkt des menschlichen Lebens, auf seiner vertikalen Achse, empfangen Gottes Kinder die neue Geburt einfach auf Grund von Gottes Liebe und seines neuschaffenden Worts der Vergebung – wie Kinder, die das Leben durch ihre Geburt ohne eigene Mitwirkung durch den schöpferischen Akt der Empfängnis durch ihre Eltern erhalten. Diese Voraussetzung prägte Luthers Behandlung von Lk. 6.

4 WA 10, 1.2: 313–324.

5 WA 52: 383–394.

6 WA 40,1: 45,24–27; LW 26:7.

Zu Beginn stellt Luther fest, daß diese Perikope von der Liebe zu anderen Menschen spricht. Deshalb sollen die Hörer sich daran erinnern, daß der Text vom täglichen Leben im horizontalen Lebensbereich spricht und nicht vom Verhältnis des Glaubenden zu Gott. Denn gute Werke machen Gott nicht stärker oder reicher, sondern sie stärken und bereichern den Nächsten. Diese Werke müssen an andere Menschen gerichtet sein; sie dürfen Gott nicht als Grundlage dafür angeboten werden, daß er den Sünder für gerecht hält. „Der glab muß allain got gepüren, der empfahe götliche werck, die wirket allain Got, und die selbige wercke Gotes empfahe wir allaine durch den glaben.“<sup>7</sup> Von dieser Voraussetzung her fährt Luther fort, die Gemeinde über den Begriff und die Praxis der Gnade zu unterweisen. Gott gibt uns „alle gütter, leylich und gaystlich, zeytlich und ewiglich, vergebens und auß lautter barmhertzigkeit ... Er sihet, das wir kinder sind der hellen, des erbarmet er sich und gibt uns den himel. Er sihet, das wir arm sind, nackend und bloß, hungerig und durstig, des erbarmet er sich, kleydet uns, speyset und trencket uns und machet uns sat mit allen güttern.“<sup>8</sup> Wie Jesus sagt: Gott, der himmlische Vater, gibt seinen Kindern auf Erden mit seiner Art von Gnade ein Beispiel, so verkündet der Reformator.

Mit einiger psychologischer Einsicht stellt Luther diese Gnade derjenigen gegenüber, die die sündhafte Vernunft übt, eine selbststüchtige Gnade, die nur denen gegenüber gnädig ist, deren Gunst jemand hat oder gewinnen will. Wie Jesus unmittelbar vor dieser Perikope feststellt, sollen die Seinen ihre Feinde lieben. Indem Luther das Gesetz und seine Forderung an die menschliche Verantwortung bindet, stellt er schlicht fest: „Und wo dise barmhertzigkeit nicht ist, da ist auch der glab nicht.“<sup>9</sup>

Wenn das Gesetz das Versäumnis des Glaubenden, den göttlichen Erwartungen entsprechend im horizontalen Bereich zu leben, verdammt, dann offenbart es die Gebrochenheit des Verhältnisses des Einzelnen zu Gott, nämlich das Fehlen von Furcht, Liebe und Gottvertrauen über alles, aus dem die Sünden gegenüber dem Nächsten entstehen. Luther verwendet den Text, um zu erklären, wie die menschliche Verantwortung barmherzig zu sein, geübt werden soll: Richte nicht, verdamme nicht, vergebe und gib, wie dir gegeben wurde. Doch tue das alles nicht in der Meinung, daß sie Gottes Gunst erringen könnten! Derartige Werke gehen aus dem Glauben hervor wie Abrahams Gehorsam gegenüber Gottes Befehl, Isaak zu opfern. Nur weil die Glaubenden zuerst Gottes Gnade empfangen, sind sie in der Lage, dem Nächsten gegenüber barmherzig zu sein.<sup>10</sup> Mit Zitaten von St. Paulus verstärkt Luther seinen Grundsatz, daß Sünder nur durch Gottes Gnade, durch den Glauben empfangen, vor Gott gerecht sind. Doch er fordert, daß man seinen Willen tut, und darum folgen gute Werke freiwillig aus dem Glauben als eine Frucht und Bestätigung. Denn es ist

7 WA 10 1,2: 314,19–21; siehe die ausführlichere Diskussion dieses Punkts, 313, 24–31.

8 WA 10 1,2: 315,33–316,4.

9 WA 10, 1,2: 316,24, cf. Zeilen 24–36.

10 WA 10, 1,2: 316,29–317,28.

kein Vorteil, Glauben zu haben und nicht zu wissen, daß man Glauben hat. Deshalb hat Petrus gesagt, daß Glaubende ihre Berufung und Erwählung durch gute Werke bestätigen sollen (2. Petr. 1,10f).<sup>11</sup>

Nachdem Luther zwischen der charakteristischen Gerechtigkeit der beiden menschlichen Bereiche unterschieden hatte, unterwies er seine Hörer in der praktischen Ausübung von Barmherzigkeit anderen gegenüber auf Grund von Lk. 6,37f. Diese praxisnahe Unterrichtung für das tägliche Leben umfaßt zuerst die positive Darstellung der göttlichen Ermahnungen, sich des Urteilens und Verdammens zu enthalten, dem Mitmenschen Kränkungen zu vergeben und den Notleidenden zu helfen. Zum andern warnte Luther vor der naiven Anwendung dieses Grundsatzes unter Umständen, in denen Gottes genau festgelegtes Gefüge menschlichen Lebens von einigen verlangt, gemäß ihrer Berufung anders zu handeln. Tatsächlich haben manche ein Amt oder eine bestimmte Verantwortung in der Gesellschaft, zu richten und zu bestrafen: im politischen System oder innerhalb der Familie. Luther war stets empfindlich gegenüber der Kritik, seine Verkündigung führe zum Zusammenbruch der sozialen Ordnung. Doch im normalen täglichen Zusammenleben, verkündete der Reformator, haben die Glaubenden die Barmherzigkeit, die sie als Sünder gegen Gott von ihm empfangen, weiterzugeben.<sup>12</sup>

Praktizierte Barmherzigkeit schließt erstens die Erkenntnis ein, daß wir durch den Balken im eigenen Auge blind sind und deshalb andere nicht kritisieren und verurteilen dürfen.<sup>13</sup> Zweitens sollen Christen denen vergeben, die ihnen Leid zufügen. Die Warnung des Paulus gegenüber den Juden, die sich brüsteten, Gottes Volk zu sein (Röm. 2,17ff), gilt genauso den Christen. Sie müssen aufpassen, daß sie sich nicht des Gesetzes rühmen, wenn sie es selber verletzen, ohne seine Übertretung zu erkennen. Sie müssen nicht einem blinden Lehrer folgen, sondern dem barmherzigen himmlischen Vater. Er hat den Seinen gezeigt, was echte Gnade ist, indem er ihnen ihre Schuld vergibt, obwohl sie es nicht verdient haben. Sie sollen anderen siebzimal siebenmal vergeben (Mt. 18,21ff).<sup>14</sup>

Die dritte Weise, Barmherzigkeit zu üben, ist, den Armen und Notleidenden zu helfen. Luther legt den Text erneut aus, indem er Bibeltex te zitiert einschließlich 1. Joh. 3,17: „Wenn aber jemand der Welt Güter hat und sieht seinen Bruder darben und schließt sein Herz vor ihm zu, wie bleibt dann die Liebe Gottes in ihm?“ Und Mt. 5,7: „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen,“ oder 7,12: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“ Der Reformator beobachtet, daß, wo Gottes Liebe ist, sie sich auch äußerlich infolge eines unzweideutigen Worts des ermahnenden Gesetzes zeigen

11 WA 10, I, 2: 317, 29-319, 17.

12 WA 10, I, 2: 320,9-321,26.

13 WA 10, I, 2: 322,37-323,36, vgl. die ähnliche Behandlung in der Postille von 1544 WA 41: 318,30-320,18.

14 WA 10, I, 2: 322,37-323,11.

muß. „Bin ich ein armer sündler, stecke in schand, habe ein beschwert, bekümmert gewissen, so wolt ich, das mich alle welt tröstete und mir hülff, mein sünd und schand deckete. Also sol ich mich gegen meinem nechsten auch halten, jn nit richtten noch verdammen, jm seine felhe vergeben, jm helffen, rathen, leihen und geben, wie ich wolt, das man mir thete, wenn ich in angst und not, in elend und armutt steckete.“<sup>15</sup> Die Erfahrung, das Evangelium empfangen zu haben, bewegt Glaubende, die Art Leben zu führen, die Gott von ihnen erwartet.

Die Predigt über Lk. 6 in der Sommerpostille beruht auf einer Predigt, die Luther eigentlich 1535 gehalten hatte. Die Behandlung des Textes ähnelt in vielerlei Hinsicht der von 1526. Der Reformator begann mit der Bemerkung, daß dieser Evangelien-Abschnitt viel enthält und seine homiletische Klugheit ihn zu der Mitteilung bewegt, daß er nicht versuchen würde, den gesamten Text zu behandeln, damit die Hörer nicht überfordert und sich an nichts mehr erinnern würden.<sup>16</sup> Nach der Betrachtung des Gebots Christi zu vergeben, zu helfen und anderen gegenüber barmherzig zu sein, und nachdem er seine Hörer daran erinnert hatte, daß derartige Werke kein Heil verdienen werden – eine klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium – wendete sich Luther dem Paulus zu, der die Römer ermahnt hatte, sich der Rache zu enthalten und friedlich mit anderen Leuten zusammenzuleben (Röm. 12,18f). Der Apostel hatte christlichen Ehefrauen geraten, ihre heidnischen Ehemänner durch das Beispiel ihrer Liebe für den Glauben zu gewinnen (1.Kor. 7,13). Monika, die Mutter des heiligen Augustin, zeigte, was das für ihr von Liebe geprägtes Leben bedeutete. Alle Kinder der Gnade und des Friedens sind dazu berufen, anderen Segen zu bringen: vor allem durch ihre Verkündigung, das öffentliche Bekenntnis zu Christus und dann durch ihren Lebenswandel, indem sie Barmherzigkeit, Vergebung, Hingabe und Liebe zeigen.<sup>17</sup> Diejenigen, die nicht bereit sind zu vergeben, und die Christi Geboten anders folgen, haben nicht den rechten Glauben, betonte Luther mit direkter Anwendung des Gesetzes, das Ungehorsam verdammt.<sup>18</sup> Dann wiederholte er den Unterschied zwischen denen, die einerseits Barmherzigkeit denen erweisen, die in der Gesellschaft die gleiche Verantwortung tragen wie sie selbst, und andererseits denen, die für die öffentliche Ordnung verantwortlich und so von Gott berufen sind zu richten und zu verurteilen und letztlich die Früchte der Vergebung vorzuenthalten.<sup>19</sup> Doch für die meisten Christen gilt in den meisten Fällen das Gebot, Barmherzigkeit zu erweisen, und der Prediger führte des längeren die Beschreibung solcher Praktizierung in einfachen und klaren Begriffen unter Zuhilfenahme von lateinischen Sprichworten, Ps. 37,16ff ; Hag. 1,6 und Spr. 3,33 aus.<sup>20</sup>

15 WA 10, 1,2: 323,30–35, innerhalb des längeren Kontexts von 232,12–324,3.

16 WA 41: 318,28–30.

17 WA 41: 320,19–322,3.

18 WA 41: 322,39–323,19; vgl. 324,21–327,27.

19 WA 41: 323,33–324,20.

20 WA 41: 327,28–331,13.

Luther fügte seiner deutlichen Ermahnung die Geschichte von einem Bauern hinzu, der auf seinen Hof zurückkehrte, nachdem er seine Kunden auf dem Markt betrogen hatte. Der Teufel sandte ihm einen Geist, der ihn so verwirrte, daß er dachte, seine Felder seien leer, weil jemand sein ganzes Getreide gestohlen hatte. Er war außer sich und weinte bitterlich. Der Teufel hatte ihn unter Gottes Regiment betrogen, wenn der Herr ihm auch nicht gestattete, den Mann sterben zu lassen. Luther sagte seinen Leuten: Gott will seine Kinder so schrecken und warnen, damit sie sich in ihrem Leben anderen gegenüber freigiebig und großzügig verhalten.<sup>21</sup>

In seiner Predigt verwandte der Reformator kaum Zeit daran, den neuen Gehorsam des Christen innerhalb des Bereichs des Evangeliums zu behandeln, und schenkte der positiven Ermahnung wenig Beachtung. Der anklagende Gebrauch des Gesetzes war vorherrschend. Es muß aber daran erinnert werden, daß Luther bevorzugte, daß diese Art moralischer Unterweisung in eine Reihe von Predigten eingebettet war, die das Evangelium klar verdeutlichten und, wie in der Predigt von 1526 zu erkennen war, gab er positive Anleitung dazu, was christlicher Lebenswandel bedeutet.

Dies war in der Predigt für den 4. Sonntag nach Trinitatis in der Hauspostille von 1544 der Fall. Diese Predigt beginnt mit der Feststellung: Wenn wir von der Sünde, dem Tod und allem Unglück durch Christus gerettet wurden und den Namen „Christ“ tragen, erfahren wir neues Leben und tun, was Gott von uns wünscht. Der Herr faßt dies neue Leben in den Worten zusammen: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.“ Luther fährt fort: „Nun weyß aber yederman wol, was barmhertzig heysse, Nemlich ein solcher mensch, der gegen seinem nechsten ein warmes hertz tregt, das, leichtlich mitleyden hat, es mangle jhm an Leyb, Seel, Gut oder anderem, so jammert es jhn, das er denckt, wie er helffen könne, und thuts mit lust und gern.“<sup>22</sup> Luther wiederholte seine frühere Warnung, daß diese christliche Art von Barmherzigkeit nicht die Barmherzigkeit ist, die Huren und Schurken einander im eigenen Interesse gewähren. Es ist die Barmherzigkeit und Vergebung von der Art, die der himmlische Vater Sündern gegenüber gezeigt hat. Er hat sie geliebt, indem er seinen Sohn für sie opferte, obwohl sie sich selbst zu seinen Feinden gemacht hatten. Er hat sie trotz ihrer Sünden mit allem zeitlichen Segen gesegnet. Gottes Kinder folgen nicht dem Beispiel der Bauern, die versuchen, soviel Geld wie möglich für ihre Erzeugnisse zu erhalten, oder wie Stadtbewohner, die Feste und Gelage veranstalten, die betrügen und übervorteilen. Sie sollen wie ein guter Baum sein, der die Leute von seinen Früchten ernten läßt und noch mehr hervorbringt. Christi Beispiel ermutigt die Seinen, nicht stachelig zu sein als Reaktion auf einen Dornbusch, der sie gestochen hat, sondern Barmherzigkeit zu üben.<sup>23</sup>

21 WA 41: 331,14–333,10.

22 WA 52: 383,24–34.

23 WA 52: 384,1–385,34.

Luthers Erkenntnis der sozialen Ordnung dieser Welt als einer gebrechlichen Struktur führte ihn dazu, in dieser Predigt seine Sorge zu wiederholen, daß das Gebot, barmherzig zu sein, nicht so ausgelegt werden möchte, daß alle, die mit der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung beauftragt sind, ihre Verantwortung vernachlässigen, Übeltäter zu richten und zu verurteilen, ob in der Familie, der Stadt oder dem Staat. Barmherzigkeit üben, das betrifft die Beziehung zwischen denen auf gleicher gesellschaftlicher Ebene. Sie sollen dazu geneigt sein, Gottes Liebe zu vermitteln und anderen zu helfen. Glaubende brauchen nicht darüber besorgt zu sein, ob die anderen die Barmherzigkeit und Vergebung vergelten, zu der ihr Glaube sie bewegt hat. Sogar dann, wenn sie voller Undankbarkeit für das, was sie empfangen, andere richten und verdammen, wissen Gottes Kinder, daß ihr himmlischer Vater sie als sein Eigentum betrachtet, wenn sie seinem Beispiel folgen und Barmherzigkeit üben.<sup>24</sup> Tatsächlich kennt sein Überfluß an Gnade und Großzügigkeit keine Grenzen. Seine Vergebung schafft einen Glauben, der gute Werke hervorbringt. Er ist nicht in ihnen begründet, wie Luther am Ende seiner Predigt erklärt, indem er das Verhältnis zwischen dem Heil und menschlicher Leistung auf Grund seines Verständnisses der beiden Weisen von Gerechtigkeit erklärt, auch wenn er den Begriff hier nicht erläutert. Seine Barmherzigkeit bereitet nicht bloß den Grund für das christliche Leben, sondern wie Gott mit uns umgeht, ist auch das Beispiel für den Umgang mit anderen.<sup>25</sup>

Luthers drei Postillen-Predigten über Lk. 6,36–42 offenbaren eine Art ethischer Unterweisung, die geradezu, biblisch begründet und mit wenigen Illustrationen versehen ist. Er erläuterte den Text mit Hilfe anderer Bibelabschnitte – in diesem Fall paränetische Stellen – nur gelegentlich fügte er Beispiele aus dem täglichen Leben oder antiker Literatur hinzu. Zugleich führte der Reformator die Seinen zu einer gottgefälligen Praxis der Gebote; gleichzeitig stellte er sich der Aufgabe, sie zu lehren, wie die Schrift zu lesen und zu hören ist, wie von der Bibel als ganzer zu denken ist, indem er Abschnitte von verschiedenen Teilen der Bibel zusammenbringt, um zu zeigen, wie beide, Gottes Gebote und sein Evangelium, in ihrem Leben wirkten. Der Prediger war bemüht, an dem allgemeinen Wittenberger Grundsatz festzuhalten, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, indem er das Evangelium mit der Behandlung dieses Textes verband, der sich auf die Übung menschlicher Verantwortung fast ausschließlich konzentrierte, indem er klarmachte, daß der neue Gehorsam des Glaubenden aus dem Glauben hervorgeht, der durch das Evangelium geschaffen wurde. Trotzdem zögerte Luther nicht, sehr spezifische Unterweisung und Ermahnung zu geben, indem er sich auf die menschliche Verantwortung zum Gehorsam gegenüber Gottes Geboten im täglichen Leben konzentrierte. Er tat das manchmal mit Hilfe des anklagenden Brauchs des Gesetzes, manchmal mit Hilfe unterweisender Ermahnung. Mit seiner Predigt zielte Luther darauf ab,

24 WA 52: 385,35–390,23.

25 WA 52: 390,24–394,18.

den Hörern die Spannung zwischen den beiden Verantwortlichkeiten bewußt zu machen.

Die Studenten und Schüler Luthers und Melanchthons der nächsten Generation der Wittenberger Theologen benutzten die Form der Postille, um ihre eigene Einsicht in Gottes Wort unter den Leuten zu verbreiten und Predigern bei der Vorbereitung von Predigten zu helfen. In den fünfzig Jahren nach Luthers Tod erschienen mehr als dreißig dieser Postillen.<sup>26</sup> Die Behandlung von Lk. 6 in den Postillen, die sieben von ihnen veröffentlichten, enthüllen einiges von Luthers Einfluß auf sie und wie sie es verstanden, ihren eigenen Vortrag des Textes ihrer Umwelt zu vermitteln. Zwei stammen aus der Feder seiner frühesten Unterstützer, Johann Spangenberg (1484–1550)<sup>27</sup>, Pastor in Nordhausen, der Luther als Student in Erfurt begegnete, und Johannes Brenz (1499–1570)<sup>28</sup>, seinen wichtigsten Anwalt in Südwestdeutschland. Georg Major (1502–1574) war des Reformators Student und späterer Kollege in Wittenberg. Sein Buch über homiletische Studien enthielt nicht nur Predigttexte, sondern war eine Hilfe für Pastoren, es konzentrierte sich auf Lehraussagen, die die Formulierung einer Predigt bestimmen sollten.<sup>29</sup> Johann Mathesius (1504–1565)<sup>30</sup> lebte als Student in Luthers Haus und predigte die erste Biographie des Reformators als Pastor in Joachimsthal. Von den 14 oder mehr Predigtsammlungen, die von seinen Manuskripten gedruckt wurden, ist seine Postille wohl die bedeutendste. Christoph Fischer (Vischer) (1518–1598)<sup>31</sup> Pastor in Meiningen, als er seine Postille zusammenstellte, und Simon Museus (1521–1576)<sup>32</sup>, Superintendent in

- 26 Für kurze Einführungen der lutherischen Postillen siehe Ernst Koch, „Evangelienauslegung und Krisenbewältigung. Zur Funktion der lutherischen Postillenliteratur zwischen 1550 und 1600,“ in: „Theorie et pratique de l'exégèse, Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVIe siècle“, ed. Irena Backus und Francis Higman, Genf 1900, 355–361.
- 27 „Postilla, das ist Auslegung der Episteln und Evangelien ...“ (1543; Nürnberg 1604). Zu Spangenbergs veröffentlichten Predigten, besonders seinen Traueransprachen, siehe Irene Dingel, „Recht glauben, Christlich leben, und seliglich sterben“, Leichenpredigt als evangelische Verkündigung im 16. Jahrhundert“ in: „Leichenpredigten als Quellen historischer Wissenschaft“, hg. Rudolf Lenz, Stuttgart 2004, 9–36.
- 28 „Pericopae Evangeliorum quae singulis diebus Dominicis publice in Ecclesia recitari solent“, Frankfurt/Main 1556.
- 29 „Tertius tomvs opervm Reverendi viri, D.Georgii Maioris: continens homilias in evangelia Dominicalia & dies Festos“, Wittenberg 1570: Siehe Timothy J.Wenger, „Georg Major (1502–1574), Defender of Wittenberg's Faith and Melanchthonian exegete“, in: Melanchthon in seinen Schülern, hg. Heinz Scheible, Wiesbaden 1997, 129–156.
- 30 „Postilla/ Oder außlegung der Sontags Euangelien vber das gantze jar.“ Nürnberg 1565. Über Mathesius' Predigten über Choräle vgl. Christopher B.Brown, „Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation in Joachimsthal“, Cambridge, MA 2005.
- 31 „Außlegung der Euangelien/ so man auff die Sontage in der Christlichen Kirchen zu handeln pflege/ Von Ostern bis auff's Aduent ... 1570; Schmalkalden 1574. Fischer bot seinen Lesern drei oder vier Predigten pro Sonntag.
- 32 „Postilla/ Das ist: Außlegung der Episteln vnnd Euangelien/ welche durch das gantze Jar vblich und bra(e)chlich sind ...“ 1567; Frankfurt/Main 1590.

Gera, als er seine Predigten aufzeichnete, hörten als Studenten Luther predigen und unterrichten. Martin Chemnitz (1522–1586)<sup>33</sup> hatte Luther kaum als Professor erlebt, doch seine Werke gründlich und oft gelesen.

Auf verschiedene Art und in unterschiedlichem Maß gaben Luthers Studenten Elemente seiner Texte wieder bzw. sprachen sie nach, auch wenn sie die Postillenpredigten nicht sklavisch wiederholten. Alle, die in Wittenberg studiert hatten, gestalteten ihre Texte im Rahmen von Gesetz und Evangelium, wie Luther und Melanchthon sie in ihren Kollegs und Publikationen gelehrt hatten. Wie ihre Lehrer reflektierten sie den Kampf mit der Spannung zwischen Gottes Verantwortung für alle Dinge und der Verantwortung des Menschen im Lebensbereich jedes Einzelnen. Einige verankerten bewußt die Leistung des neuen Gehorsams in der motivierenden Kraft des Evangeliums, während die beiden Schüler Brenz und Spangenberg eine allgemeinere Anrufung der Güte Gottes benutzten, indem sie gute Werke wie Vergebung, Dankbarkeit und Nächstenliebe forderten. So hielten sie sich enger an den neutestamentlichen Text als die Schüler, die die theologische Praxis direkt von Luthers und Melanchthons Kollegs übernahmen.

Museus z.B. nahm sich die Zeit, um die Behandlung des Textes mit mehreren Beispielen der Gnade Gottes auszuführen einschließlich der Gabe des neuen Lebens durch die Taufe. Alle göttlichen Gnadenerweise bewegen dazu, ihm durch Gutestun zu danken. Die Tatsache, daß Kinder ihren Eltern gleichen, bringt ebenfalls menschliche Gnadenhandlungen hervor. Gottes Kinder lieben, weil sie von ihm geboren sind und den Fußstapfen des himmlischen Vaters folgen (1.Joh. 4,17; 5,1)<sup>34</sup>. Georg Major betonte Gottes Liebe und die Tätigkeit des Heiligen Geistes, den der Gottessohn in die Herzen der Glaubenden sandte, um den Satan durch Gottes Wort zu bekämpfen, als die bewegenden Umstände für die guten Werke der Wiedergeborenen.<sup>35</sup> Chemnitz holt weit aus, um sicher zu machen, daß seine Hörer verstanden: Nur Gottes Liebe kann wahrhaft gute gottgefällige Werke hervorbringen. In einer Übersicht über die ganze Geschichte der gnädigen Wirkung Gottes auf die Seinen erinnerte er die Gemeinde daran, daß Gott seine Liebe zeigte 1) indem er die Menschen in der wunderbaren Weise erschuf, wie er es tat; 2) indem er sie durch seinen Sohn versöhnte; 3) indem er sie in Christus zu seinen Kindern und Erben des Heils erwählte; 4) indem er ihnen sein Wort gab und sie zum Glauben rief; 5) indem er sie mit allem versorgte, was sie für das tägliche Leben benötigten; 6) indem er sie durch seine Strafen zurückruft, wenn sie abgeirrt sind; 7) indem er die Son-

33 „Postilla Oder Außlegung der Euangelien/ welche auff die Sontage/ vnd fu(e)rnehmste Feste/ durchs gantze Jahr in der gemeine Gottes erkleret werden ...“, hg. Melchior *Neukirchen*, (Magdeburg 1594). Über Chemnitz Predigen siehe Robert *Kolb* „Preaching the Christian Life: Ethical Instruction in the Postils of Martin Chemnitz“, in: *Caritas et Reformatio. Essays on Church and Society in Honor of Carter Lindberg*, hg. David *Whitford*, Saint Louis 2002, 133–153, und *Lutheran Quarterly* 16 (2002) 275–301.

34 Museus, 83a–b.

35 Major, 415a–b.

ne scheinen und es regnen läßt, sogar für die Gottlosen. Diese göttliche Liebe erzeugt bei seinen Kindern ihre Nächstenliebe.<sup>36</sup> Chemnitz bestand darauf, daß die guten Werke des Neugeborenen aus einem reinen Herzen kommen.<sup>37</sup> Fischer erwähnte die Grundlagen des Evangeliums kurz, aber er unterschied klar zwischen der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus, der rechtfertigt und Glaubende zu Gottes Kindern macht, und der Gerechtigkeit, die sie anderen erzeigen. In ausführlichen Darlegungen verwarf er das Sichverlassen auf Werke als Weg zum Heil und erinnerte, indem er Christi Ermahnung an seine Jünger rezitierte, seine Hörer gleichzeitig daran: „die Hoffarbe der Hofdiener Christi ist Brüderliche Liebe“.<sup>38</sup> Später beschrieb er Gottes Liebe als die Quelle, aus der alle menschliche Liebe fließt, und als ein Feuer, eine Flamme und Glut, die unsere kalten Herzen erwärmt und unsere vereisten Geister auftaut, sodaß wir warmherzig werden und Nächstenliebe üben.<sup>39</sup>

Johannes Mathesius entwickelte für seine Hörer eine ausführlichere Basis im Evangelium. Er begann seine Predigt, indem er sie in den Kontext des Predigens setzte, das sie erfahren hatten: „Lieben freund im Herren/ am nechsten Sontag habt jr gehört/ das drey stück zu einem bußfertigen leben von nöten sein. Erkenntnuß der sünde/ vertrawn auff den Herrn Christum/ vnd ein newer vnd angefangener gehorsam/ darinn man wider die sünde streydet/ vnd nach ehr vnd tugend streben/ vnd reich wird an rechtschaffenen fruchten der busse/ vnd guten wercken.“ Mathesius erzählte den Bergleuten in seiner Joachimsthaler Gemeinde in den Böhmischen Bergen, daß sie durch die Taufe Gottes Kinder wurden und das Geschenk des Glaubens um ihres einzigen Mittlers, Jesus Christus, willen bekommen haben. Der hat sie von aller Sünde gereinigt und in ihnen neue Gedanken und einen neuen Willen geschaffen, so daß sie ihr Heil mit Furcht und Zittern schaffen und ihre Berufung mit guten Werken bestätigen und stärken. Das ist es, was „Gottes neue Kreatur“ bedeutet.<sup>40</sup> „Der glaube flicht und schlinget sich in die wunden/ tod/ vnd auferstehung Christi/ im wort vnd Sakrament vns fürgetragen/ die liebe vnnd barmhertzigkeit daruon der Herr hie redet handelt mit den leuten/ auff das wir eine freydigkeit im hertzen haben/ vnnd zeugnuß vnsers gewissens/ wenn wir vom Lesterer und bösen leuten gerichtet/ beschuldiget/ vnnd verdammet werden...“<sup>41</sup> Mathesius hatte an Luthers Mittagstisch genau zugehört. Er konnte des Reformators Verständnis begreifen, wie die Vergebung der Sünden eine Existenz verleiht, die Gott liebt, indem sie dem Nächsten im täglichen Leben dient. Zugleich unterschied er sorgfältig zwischen dem, was Glaubende in der horizontalen Dimension des

36 Chemnitz, 288–289.

37 Chemnitz, 287.

38 Fischer, 215a–216a.

39 Fischer, 218a–219a, 220b, 224a.

40 Mathesius, LXVIa–b.

41 Mathesius, LXVIIIa.

Lebens tun, nämlich als Lob und Dankopfer, von dem, was sie in Gottes Augen gerecht macht. Allein Christi Gehorsam gegenüber dem Vater im Sterben und Auferstehen um der von Gott Erwählten willen rechtfertigt sie vor seinem Thron. Mathesius warnte davor, daß der Teufel versuchen würde, Christus die Ehre zu rauben und dem Glaubenden den Trost zu nehmen, oder daß der Betrüger sie zur Mißachtung des göttlichen Plans für das menschliche Leben verführen würde.<sup>42</sup> Alle Prediger erkannten, daß die Anstrengungen der Glaubenden, ein derartiges Leben zu führen, Verwirrungen und Ablenkungen ausgesetzt sind; ein Leben in Buße, die sie alle zu pflegen versuchten, fand mit Auseinandersetzungen statt, vor allem mit dem Teufel.<sup>43</sup>

Dann fuhr er fort mit praktischen Unterweisungen, indem er sich auf ein Leben bezog, das nicht richtet, das vergibt und gut über den Nächsten redet.

Nicht alle Schüler Luthers fühlten sich gedrungen, eine besondere Verkündigung des Evangeliums in ihre Predigt einzubeziehen oder darzulegen, was die Glaubenden bewegt, Barmherzigkeit zu üben und die Verleumdung bzw. Verunglimpfung des Nächsten anzufechten. Der Text bewegte die Glaubenden, gnädig zu sein, weil ihr Vater im Himmel gnädig ist. Alle diese Prediger des Wittenberger Kreises waren darauf bedacht, daß die Glaubenden ihren Stand als Kinder Gottes auf Grund der Liebe zeigen, die Gott in ihnen hervorgerufen hatte. Einige benutzten die Motivation des Textes, die aus Gottes allgemeiner Haltung der Liebe zu seiner Schöpfung entspringt und nicht aus dem Evangelium vom Kreuz. Brenz bewegte seine Hörer, gut von anderen zu reden, indem er an sie appellierte, Gottes Haltung nachzuahmen, der die guten Werke dem Glaubenden empfiehlt, selbst wenn sie unvollkommen sind. Erst am Schluß seiner Predigt erinnerte er die Hörer an die Heilsbotschaft vom Kreuz. Es bewegt sie, unehrliche Gewinne an diejenigen zurückzugeben, die sie betrogen hatten.<sup>44</sup> Spangenberg wiederholte Christi Gebrauch von Gottes gnädiger Haltung, um die Barmherzigkeit der Glaubenden abzubilden: Er veranlaßt die Sonne zu scheinen und den Regen über die Guten und Bösen fallen zu lassen (Mt. 5,45).<sup>45</sup>

Wie Martin Chemnitz<sup>46</sup> und Christoph Fischer<sup>47</sup> betrachtete Simon Museum seine Predigtstätigkeit als Teil einer größeren Aufgabe, die Gemeinde zu belehren oder zu unterweisen, besonders, indem er über das Üben menschlicher Verantwortung unterrichtete. Er leitete seine Predigt ein, indem er seine Ermah-

42 *Mathesius*, LXVIIa–b.

43 *Fischer*, 217a–b, 220b–226a; *Major*, 415a.

44 *Brenz*, 354–355, 357.

45 *Spangenberg*, 179b.

46 *Chemnitz*, 292–295.

47 *Fischer*, 216b. Fischer wies seine Hörer auch darauf hin, daß dieser Text vom ersten und dritten Glaubensartikel (Gottes Gnade als Schöpfer und seine geheiligte Liebe zu den Kirchgliedern) und von der fünften Bitte des Vaterunsers und seine Befürwortung der Vergebung sowie ihren Bezug zur Vergebung Christi spricht.

nungen dem fünften, siebenten und achten Gebot anpaßte wie auch der Behandlungen in vorherigen Predigten über das gesamte christliche Leben, das auf Gottes Gnade gegenüber seinen Kindern und deren Barmherzigkeit zu anderen gegründet ist. Tatsächlich reflektierte er Luthers Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Gerechtigkeit, indem er von passiver und aktiver Barmherzigkeit sprach – Gottes und der Glaubenden. Indem *Museus* den Abschnitt in seinen historischen Kontext des Amtes des Herrn setzte (dieser Text wurde zu Beginn zeitlich bestimmt), erklärte er, daß die Jünger nach wie vor den Eindruck hatten, Jesus sei ein politischer Führer. In dieser Verkündigung machte Jesus klar, zu welchem Leben er sie berufen hatte.<sup>48</sup>

Martin Chemnitz und Georg Major identifizierten diese Lektion des 4. Sonntags nach Trinitatis mit den Worten des Gesetzes. Diese Wittenberger Studenten beschrieben Gottes Plan oder Gebote für das menschliche Leben als „Gesetz“, sowohl wenn sie seine negative, anklagende und vernichtende Funktion als auch wenn sie seine positive, ermahnende Wirkung darstellten. Chemnitz und Major verankerten ihre positive Ermahnung der Gemeinde in Gottes Gnade, wie sie in Christi Opfer sichtbar war, was sie in der vorhergehenden Woche behandelt hatten. Major legte die drei Bräuche des Gesetzes aus, wie er es von seinem Wittenberger Mentor, Philipp Melancthon, gelernt hatte: einen „pädagogischen oder politischen“, der alle Menschen an Gottes Plan für menschliches Leben anpaßte, damit die externe Ordnung gesichert und die Gewissen derer gezwungen wurden, die Christus immer noch ablehnten; ein „geistlicher“, der Hauptgebrauch des Gesetzes, der die Sünde offenbart, und ein dritter Gebrauch in den Wiedergeborenen, der für ein Leben in Buße nötig war, um die Glaubenden zur Anerkennung ihrer Sündhaftigkeit zu bringen und ihnen zu zeigen, was Gott gefällt.<sup>49</sup> Chemnitz' Hörer waren gehalten, sich an die Predigt der vorhergehenden Woche zu erinnern, nach der ihre guten Werke nichts zu ihrem Heil beitragen, wie er es einmal im einzelnen wiederholt hatte. Gleichzeitig erinnerte Chemnitz seine Hörer daran, daß das Gesetz ihnen nicht nur helfen würde, ihre Sünde zu erkennen, sondern daß es sie auch über Gottes Willen für ihr Leben unterweisen würde. Denn Gottes Liebe führt sie mit seinem Handeln durch seine Gnadenmittel dazu, als neue Kreaturen in Christus gute Werke zu tun. Chemnitz bewertete ihre guten Werke als Zeichen dafür, daß sie Christus kennen.<sup>50</sup> Chemnitz wendete das Gebot Lk. 6,38, großzügig zu geben, auf das Verhalten der Christen gegenüber den Armen im Gemeinwesen an. Glaubende geben freiwillig, was bedeutet, daß sie keinen Zins für das Geld for-

48 *Museus*, 82v.

49 *Major*, 41a–b. Major stellte das Thema in den Zusammenhang einer ausführlichen Behandlung der Rechtfertigung und Wiedergeburt. Zu Melancthons Entfaltung des dritten Brauchs des Gesetzes siehe Timothy J. Wengert, „Law and Gospel, Philipp Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia“, Grand Rapids 1997, 177–210.

50 *Chemnitz*, 281–286.

dem, das sie geben oder leihen. Ebenso drängte er auf Almosen für die Armen<sup>51</sup> wie Fischer.<sup>52</sup>

Brenz konzentrierte sich in seiner Predigt mehr auf Laster als auf Tugenden, indem er das Verhalten durch die anklagende Stimme des Gesetzes lehrte.<sup>53</sup> Christus kritisiert zwei Laster: die neidische Verkleinerung des guten Namens des Nächsten und den Betrug im wirtschaftlichen Bereich. Das erste geschieht, wenn jemand des Nächsten sorgloses Wort oder sein Tun derartig verdreht, daß es im übelsten Licht erscheint, oder wenn jemand die Fehler anderer öffentlich macht. Brenz verglich eine derartige Verleumdung mit dem Töten eines Diebes, der auf dem Markt gefaßt wurde. Denn Gott verachtet die Wahrheit, wenn sie aus Neid oder Verärgerung gesagt wurde, ebenso wie Lügen und falsche Eide.<sup>54</sup> Evangelische Ethik setzt ein Leben voraus, das ganz auf das Gute für den Mitmenschen ausgerichtet ist. Deshalb erinnerte Brenz die Hörer auch daran, daß Stehlen nicht bloß meint, in ein Haus einzubrechen und Besitz zu rauben; es schließt ebenso den Betrug durch falsche Gewichte und Maße ein.<sup>55</sup> Der Glaubende wird durch die Erkenntnis seiner eigenen Sünde zur Buße bewegt; Brenz brachte seine Verdammung von Laster und Betrug mit schärfsten Worten zum Ausdruck. Wer die Fehler des Nächsten verbreitet, sorgt dafür, das göttliche Ebenbild zu zerstören. Solches Tun trennt davon, ein Kind Gottes zu sein, und macht uns dem Satan ähnlich.<sup>56</sup>

Lediglich Fischer ging ins einzelne bei der Betrachtung der grundsätzlichen sündhaften Neigung, gegen die Glaubende anzukämpfen haben, indem er bemerkt, daß der Teufel Sünder zu einer Höllensaat macht, die Kot auch dann begehrt, wenn er neben feinsten Delikatessen liegt wie Muskat, Gewürznelken und Zimt. Er illustrierte diese Bemerkung mit den Geschichten von Saul (1. Sam. 24), Haman (Esther 3ff), den Ratgebern des Darius (Dan. 6,24), den Richtern, die Susanna verurteilten, und anderen. Auf der anderen Seite ermutigten positive Beispiele das rechte Verhalten der Nächstenliebe (Abigail, 1. Sam. 25,2ff; Monika, die Mutter Augustins).<sup>57</sup> Die Bibel enthält genügend Beispiele des göttlichen Urteils über solche, die andere richten – Dathan und Kompanie (4. Mose 16) und Miriam (4. Mose 12 vgl. Ps. 95,8ff).<sup>58</sup>

51 *Chemnitz*, 293–295.

52 *Fischer*, 225a.

53 Über den zweiten Brauch des Gesetzes als Mittel ethischer Unterweisung siehe Robert Kolb, „The Devil & the Well-Born. Proclamation of the Law to the Privileged in the Late Reformation“ in: *Let Christ be Christ, Theology, Ethics & World Religions in the Two Kingdoms, Essays in Honor of ... Charles L. Manske*, hg. Daniel N. Harmelink, Huntington Beach, CA 1999, 161–171.

54 *Brenz*, 676–678.

55 *Brenz*, 679.

56 *Brenz*, 676, 680–682.

57 *Fischer*, 221a, 222a.

58 *Fischer*, 223b.

Mathesius wendete die Ermahnung des Herrn an, um das bestmögliche Familienleben zu bauen, indem er kitzelnde Väter verwirft, die nur darauf aus sind, Mängel zu entdecken, und ihre Kinder und Diener mit übertrieben kritischen Bemerkungen plagen. Er ermahnte die Eltern, daß sie den Kindern und Dienern nicht erlauben, am Eßtisch schlecht von anderen zu reden. St. Augustin hatte derartiges an seinem Tisch untersagt, und sie sollen das an ihrem Tisch auch tun.<sup>59</sup>

Einige Autoren setzten voraus, daß das Wort „Gnade“ von ihren Hörern verstanden wurde. Sonst aber liebten die Wittenbergischen Prediger es, ihren Leuten Worte und Begriffe zu erklären. Major bot eine akademische Ausführung. Er stellte „Gnade“ dem Terminus „Recht“ gegenüber, das alle zur strikten Beachtung des Gesetzes anhält: eine ungefähre Annäherung an Luthers eigenen hervorragenden Gebrauch des Begriffs ‚iustitia‘, Gerechtigkeit oder Recht, welcher Gottes Gerechtigkeit – das, was Gott zu Gott macht – als seine Barmherzigkeit und Gnade beschreibt. Major definierte Gnade als eine Tugend, eine Handlung sowohl von seiten Gottes gegenüber der menschlichen Kreatur als auch von Menschen untereinander. Sie erstreckt sich voller Mitgefühl auf solche, die ungerechtes Unglück erleiden, und hilft denen, die ungerecht bedrückt werden. Diese Erklärung diente ihm als Ausgangspunkt seiner Nacherzählung von Gottes Gnade gegenüber Adam und Eva und aller ihrer Nachkommen. Er fährt fort, indem er Gnade und Nachsicht unterscheidet: Gottes Gnade wird konkret in der Zusage der Vergebung und einer Änderung des Lebens.<sup>60</sup> Fischer mag wohl die beste Definition menschlicher Gnade geben, wenn er dazu ermutigt, sie zu üben, indem er erklärt, was er meint, „das einer ein warmes/freundliches/ gütigs/ geneigtes/ nicht ein kaltes erfrornes Hertz gegen dem Nechsten habe/ sich seines vnglücks/ elendes vnd jammers/ nach seinem beruff hertzlich anneme/ ein brüderlichs mitleiden mit jme trage/ jm nach seinem vermögen rathe/ helffe/ diene/ mit worten/ wercken und geberden...“<sup>61</sup>

Museus konkretisiert den Text, indem er die Gnade von der inneren Neigung des Herzens, die Gnade des Mundes und die Gnade der Hände der Gläubenden voneinander unterscheidet. Scharf verdammt der Prediger die Neigung, anderen Unglück zu wünschen und sich darüber zu freuen, und weist auf Kol.3,12 hin, um eine Einstellung der Gnade aufzuzeigen, die das tägliche Leben durchdringt. Er appellierte an die Hörer, die Gnade zu ihrem Mantel und Regenumhang zu machen, wenn sie in die Öffentlichkeit hinausgehen, damit sie diejenigen bedecken, trösten und aufrichten können, die in die schmutzigen Pfützen des Lebens gefallen sind. Er bekräftigte dies mit einer Zusammenfassung und Umschreibung von Röm. 12 und 2. Kor,11ff.<sup>62</sup>

59 *Mathesius*, LXIXb.

60 *Major*, 417a–b.

61 *Fischer*, 217b.

62 *Museus*, 83a.

Spr. 15,4: „Eine linde Zunge ist ein Baum des Lebens; aber eine lügenhafte bringt Herzeleid“; und Jak. 3,6: „Auch die Zunge ist ein Feuer, eine Welt der Ungerechtigkeit“ sowie andere biblische Abschnitte stellten die Grundlage für die Erörterung von Richten und Vergeben für Museus dar. Er verdamnte Heuchelei, indem er als Analogie das Verhalten des Adels beim Jagdsport benutzt: Heuchler seien „deß Teufels Jäger vnnd Vogelsteller/ der durch das Netz der Heucheley/ dem Teuffel ein Wildpret fenget/ vnnd den Nehesten in seinen Sünden verstricket/ daß er darinn bleibe/ vnnd nicht Busse thue“.<sup>63</sup> Das bedeutet, daß Glaubende einander ermahnen, aber nicht böse voneinander reden sollen. Daneben stehen Heuchelei, Laster und Beschimpfung unter Christi Verdammungsurteil. Glaubende sollen vermeiden, auf die Verleumdung von anderen zu hören, wie sie sich nicht darin verwickeln lassen sollen (1.Kor. 4,5; Si. 18,21f; Ps. 140,12; 52,4). Stattdessen sollen Christen in der Öffentlichkeit über die Fehler des Mitmenschen schweigen und sie ruhig ermahnen, ihre Sünden zu bereuen.<sup>64</sup> Auch Chemnitz bemühte sich, diese Gnadengesinnung anderen gegenüber zu fördern. Er verglich des Christen Gesinnung anderen gegenüber mit dem Verhalten von Eltern gegenüber ihren Kindern. Eltern springen ins Wasser oder Feuer, um das Kind zu retten. Ebenso praktizieren Glaubende ein Leben, das sich selbst aufopfert.<sup>65</sup>

Die meisten dieser Autoren wiederholten Luthers Warnung, daß die Hörer die Verpflichtung der für die soziale Ordnung Verantwortlichen erkennen, die nicht Barmherzigkeit zeigen, sondern für die Gesellschaft als ganze urteilen müssen. Immer sind davon Regierungsbeamte und oft auch Pastoren betroffen.<sup>66</sup> Chemnitz warnte besonders vor unziemlichem und falschem Urteilen von Pfarrern und Regierungsautoritäten wie auch der gewöhnlichen Mitmenschen, denen sie täglich begegnen. Chemnitz beendete diese Ermahnung mit einer Reihe von Bibelabschnitten, die die Laster von Verleumdung und Urteilen verdammen und ebenso zur Tugend der Auferbauung und zu gegenseitiger Unterstützung ermutigen (Ps. 101,5; Si. 19,4–17; Röm. 14,4; 1.Kor. 5,2ff u.a.). Das verdrängte aber nicht die gegenseitigen Ermahnungen zur Buße.<sup>67</sup>

Luthers und Melanchthons Theologie war auf das wirkungsvolle Wort Gottes bezogen, das als Gesetz tötet und als Evangelium wiederherstellt und aufweckt. Ihre Schüler verstanden, wie bedeutend die Verkündigung dieses Wortes für das Heil ihrer Gemeindeglieder und deren tägliches Leben war. In ihren veröffentlichten Predigten zeigten diese Mitglieder des Wittenberger Kreises, daß die Wittenberger Theologie durch den generellen hermeneutischen Rahmen von Gesetz und Evangelium ihr Denken formte. Ferner hielten die meisten

63 *Museus*, 84a.

64 *Museus*, 84a–85a.

65 *Chemnitz*, 287–288.

66 *Spangenberg*, 180; *Mathesius*, LXVIIIb–LXIXa; *Museus*, 85a; *Chemnitz*, 289–292; *Fischer*, 220a, 222a.

67 *Chemnitz*, 289–291.

von ihnen an der Lehre fest, was es bedeutet, menschlich zu sein, gegründet auf der Bestimmung der beiden Dimensionen von Menschlichkeit (oder den beiden Arten von Gerechtigkeit), welche die Werke aus der vertikalen Beziehung mit Gott verbannt, sie vielmehr auf den neuen Gehorsam und einen Leben in Liebe gegenüber dem Nächsten gründet. Die sieben Schüler Luthers und Melancthons, deren Postillen zu dieser Studie beitrugen, schrieben ihre Auslegungen nicht von Luthers Postillen ab, auch wenn klar ist, daß sie seine Theologie angenommen und sein Verständnis der biblischen Botschaft ihren Hörern und Lesern vermittelt haben. Sie folgten seinem Beispiel, ihre Hörer und Leser zum Üben der göttlichen Gebote zu ermahnen: sowohl durch den zweiten, verdammenden Gebrauch des Gesetzes als auch durch den dritten, unterweisenden Gebrauch. Gleichzeitig pflegten sie in den Hörern und Lesern die Fertigkeiten, biblisch zu denken, die Beispiele und Ermahnungen aus verschiedenen Teilen der Schrift zusammenzubinden, um ihnen zu einem besseren Verständnis zu verhelfen, wie Gott seine Verantwortung ausübt, das neue Leben zu schenken und für diese Welt zu sorgen, während sie gleichzeitig den Kindern Gottes helfen, ihre eigenen Verantwortlichkeiten gegenüber Gott und dem Nächsten wahrzunehmen. Diese Sieben setzten wahrlich das Wittenberger Verständnis von der Spannung zwischen Gottes und ihrer eigenen Verantwortung fort.

## Umschau

Armin Wenz:

### Die Nordeuropäische Lutherakademie

Die Nordeuropäische Lutherakademie (= NELA) führt lutherische Theologen aus Dänemark, Finnland, Norwegen, Schweden und dem Baltikum mit Bekenntnislutheranern aus Nordamerika und – wie zu hoffen ist – zunehmend auch aus Deutschland zusammen. Gegründet wurde sie am 25.11.1997 in Helsinki mit der Annahme einer theologischen Erklärung, insbesondere zur Heiligen Schrift, die wir am Ende dieses Artikels in deutscher Übersetzung zum Abdruck bringen. Impulsgeber für die Gründung war Professor Robert D. Preus, der langjährige Präsident des Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, der bereits 1991 die nordamerikanische Luther-Academy gegründet hatte<sup>1</sup>. Anvisiertes Ziel von Preus, der, selbst von norwegischer Abstammung, leider wenig später schon heimgerufen wurde<sup>2</sup>, war eine internationale Verflechtung konfessionell-lutherischer Theologen. Seit 1998 finden jährlich theologische Symposien der NELA an wechselnden Orten in Skandinavien statt. Zwei Tagungsbände sind bisher erschienen („Der Geist und das Wort“, 1999<sup>3</sup> und „Christus – der Herr im Reich der Macht und der Gnade“, 2003). Darin finden sich Vorträge in deutscher, englischer und den skandinavischen Sprachen (zumeist schwedisch).

Der uns vorliegende zweite Tagungsband aus dem Jahr 2003 gibt Zeugnis von der hochkarätigen theologischen Arbeit der NELA und sei deshalb kurz vorgestellt. Die Arbeit am überkommenen lutherischen Erbe spielt darin eine ebenso große Rolle wie die zeitgenössische Verantwortung der lutherischen Theologie. So erinnert Daniel Preus, Sohn von Robert D. Preus und derzeitiger Präsident der amerikanischen Luther-Academy, an C. F. W. Walther als einen der glänzendsten Lehrer der lutherischen Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Torbjörn Johansson, ein junger Dozent der Göttinger Gemeindefakultät, entfaltet die hermeneutische Relevanz der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, u.a. im Anschluß an Oswald Bayer, Peter Stuhlmacher und Johann Gerhard. Mit der zeitgenössischen Plage des Antinomismus setzt sich Reinhard Slenczka in englischer Sprache auseinander. Weitere Aufsätze widmen sich dem Tagungsthema von Århus (2001), der Lehre

1 <http://www.lutheracademy.com>

2 Vgl. Gottfried *Martens*, In Memoriam Robert D. Preus, LUTHERISCHE BEITRÄGE 1/1996, S. 52–54.

3 Darin findet man exegetische, dogmatische und historische Vorträge insbesondere zur Schriftfrage von Helge *Hildén* (vgl. LUTHERISCHE BEITRÄGE 6/2001, S. 57–65), Timo *Laato*, Jan *Bygstad*, Dean O. *Wenthe* (Präsident des Concordia Theological Seminary, Fort Wayne), Hannu *Lehtonen*, Torbjörn *Johansson*, Jürgen *Diestelmann*, Daniel *Preus*, Hans Olav *Okkels*, Fredrik *Sidenvall*.

von den Gnadenmitteln. Daran, daß es auch in Skandinavien eine Blütezeit orthodox-lutherischer Theologie gab und gibt, erinnert Finn B. Andersen mit einem Vortrag über den Dänen Jesper Brochmands (1585–1625), ferner Asgar Chr. Höjlund mit einem Aufsatz über die Gnadenmittellehre bei Regin Prenter, dem vielleicht größten dänischen Theologen des 20. Jahrhunderts, schließlich Halvar Sandell mit einem Überblick über Luthers Lehre von den Gnadenmitteln in ihrer Rezeption im Schrifttum von Tom G. A. Hardt. Weitere Beiträge stammen von Jan Bygstad, einem Theologen der norwegischen lutherischen Freikirche, und Anssi Simojoki, der den Bezug der Gnadenmittellehre zur Eschatologie beleuchtet. Zwei Vorträge sind in deutscher Sprache abgedruckt: Jürgen Diestelmans Darlegungen über die Folgerungen aus FC VII für die Sakramentsverwaltung heute und Martti Vaahtorantas Vergleich der Christologie Johann Gerhards mit der Jesus-Vorstellung im Islam. John Maxfield, ebenfalls langjähriger Mitarbeiter der amerikanischen Luther-Academy, referiert in englischer Sprache über den Zustand des Luthertums in den USA. Daneben findet sich ein neutestamentlich-christologischer Beitrag von Gunnar Johnstad, ferner eine Untersuchung des lettischen Mitbegründers der NELA, Guntis Kalme aus Riga, über die anthropologischen Implikationen des nizänischen Glaubensbekenntnisses. Eine lesenswerte englischsprachige Auseinandersetzung mit den Irrwegen der neuzeitlichen Exegese in Fragen der letzten Dinge („Parusieverzögerung“, „konsequente Eschatologie“) bietet noch einmal Anssi Simojoki. Rune Imberg beschließt den Vortragsteil mit einer Darlegung und Kritik der theologischen Grundlinien des derzeitigen schwedischen Erzbischofs K.G. Hammar, in der man viele Parallelen zur Situation in Deutschland entdecken kann.

Das Theologische Symposium im Jahr 2005, zu welchem der Verfasser dieser Umschau als Referent eingeladen war, fand im dänischen Lögumkloster-Refugium statt, unweit der deutschen Grenze bei Niebüll. Die Räumlichkeiten des früheren Zisterzienserklosters boten beste Voraussetzungen auch für den geistlichen Rahmen des Symposiums. Knapp 40 hauptsächlich skandinavische Theologen nahmen an dieser viertägigen Tagung in wunderbarer Umgebung teil. Aus der LC-MS waren dies Tim Quill (Fort Wayne), Charles Evanson (derzeit Klaipeda, Litauen), Daniel Preus (St. Louis) und John Fehrmann. Fehrmann ist leitender Mitarbeiter von „Higher Things“<sup>4</sup>, einer kirchlichen Einrichtung in der Missouri-Synode, die sich der bekennnistreuen lutherischen Jugendarbeit verpflichtet hat und inzwischen auf verschiedenen Kontinenten – so nun auch in Skandinavien – mit Jugendlichen und Studenten arbeitet.

Thema des Symposiums war die Wahrheitsfrage in der Theologie, formuliert mit den Worten des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ Die Wahrheitsfrage im Neuen Testament, insbesondere im Johannes-Evangelium, wurde von Gunnar Johnstad beleuchtet. Ebenfalls neutestamentlich ausgerichtet war der Vortrag von Ola Larsson über den „Geist der Wahrheit“. Tim Quill trug Ergebnisse sei-

4 <http://www.higherthings.org>

ner Forschungen über die liturgische Theologie der Erlanger Schule vor („Liturgie und Wahrheit“). In Systematischer Perspektive wurde die Thematik beleuchtet von Torbjörn Johansson (Wirklichkeitsauffassung, Vernunft und Offenbarung), Kurt Christenson, Professor an der Gemeindefakultät in Arhus (Der Wahrheitsbegriff des Postmodernismus), Anssi Simojoki (Die Wahrheitsfrage und die moderne Semiotik) und Armin Wenz (Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und Hermeneutik). Als philosophischer Gast stellte Knut Stükel aus Bünde den Wahrheitsbegriff Hamanns vor, der dänische Pfarrer Anders Kingo den Wahrheitsbegriff Sören Kierkegaards. Fredrik Sidenvall widmete sich der Rezeption von Luthers Assensus-Verständnis bei dem schwedischen Theologen Engeström. In einem historisch und theologisch weit ausholenden Grundsatzreferat über „Wahrheit und Gemeinschaft“ legte Daniel Preus die klassische Position der Missouri-Synode zur Frage der Kirchengemeinschaft dar.

Die Vorträge wurden von kompetenten Dolmetschern simultanübersetzt; die deutschen Vorträge ins Schwedische, die skandinavischen Vorträge ins Englische. Auch die Aussprache über die Vorträge fand größtenteils in englischer Sprache statt. Mit allen Teilnehmern konnte man sich entweder – erstaunlich häufig – in deutscher oder englischer Sprache verständigen. Überhaupt waren die Gespräche zwischen den Vorträgen und bei den Mahlzeiten ebenso reich wie die Vorträge selber. Bereichernd war insbesondere die Vielfalt der Teilnehmer, unter denen sich viele junge Theologen befanden. In Deutschland kaum bekannt ist die Vielgestaltigkeit der lutherischen Aufbrüche in Skandinavien. Die Situation ist in jedem der Länder unterschiedlich. Deutlich wurde auch, daß die kirchliche Lage teilweise verschieden eingeschätzt wird. Das betrifft insbesondere die Frage nach der Reformierbarkeit der skandinavischen Staats- bzw. Volkskirchen. Die Mehrheit der Teilnehmer jedenfalls schien diese nicht mehr für eine realistische Perspektive zu halten. Entsprechend haben einige (teilweise schon seit langer Zeit) den Schritt in die „freikirchliche Existenz“ vollzogen. So nahmen aus Dänemark u.a. auch drei Vertreter der Schwesterkirche der SELK am Symposium teil<sup>5</sup>. Vertreten war auch die Lutherische Freikirche aus Norwegen, die 22.000 Mitglieder zählt und offensichtlich im intensiven Austausch mit Glaubensgeschwistern aus der Missouri-Synode steht<sup>6</sup>. Dennoch befindet sich die Mehrzahl der Anwesenden noch in den jeweiligen Staats- bzw. Volkskirchen. Allerdings werden ganz offensichtlich zumindest in Schweden, Dänemark und Finnland junge Theologen, die die überkommene lutherische Theologie und die Bindung an das lutherische Bekenntnis ernst nehmen und deshalb beispielsweise der Ordination von Frauen und der Segnung homosexueller Paare ablehnend gegenüberstehen oder eine biblische Abendmahlszulassungspraxis vertreten wollen, in ihren Kirchen nicht zur Ordination oder zur Ausübung eines Pfarramtes zugelassen – oder diese Theologen sehen

5 <http://www.vivit.dk>

6 <http://frikirken.no/Frikirken>

auch dort, wo solches formal noch möglich wäre (etwa in Finnland), aus Gewissensgründen keinen Platz in ihrer Kirche. Das führt dazu, daß nicht wenige junge Theologen sich auf dem außerkirchlichen Arbeitsmarkt umsehen müssen. Schon weil es auf Dauer nicht zu verantworten ist, daß diese Talente brachliegen, ist es nachvollziehbar, daß sich inzwischen in Schweden die sogenannte „Missionsprovinz“ konstituiert hat<sup>7</sup>, in der junge Pastoren aus Schweden und dem benachbarten Ausland zum Amt der Kirche ordiniert werden können, denen dies in ihren Heimatkirchen verweigert wird. Am Werk der Missionsprovinz selber arbeiten sowohl Pfarrer der schwedischen Volkskirche mit als auch diejenigen, die nun jenseits derselben ordiniert werden. So gibt es Pastoren in den Vierzigern, die noch ordiniert worden waren, bevor die Politik der Ordinationsverweigerung für konfessionelle Kandidaten begonnen hatte, die ihre nur wenige Jahre jüngeren – und nun in der Missionsprovinz ordinierten – Amtsbrüder logistisch, finanziell und vor allem geistlich unterstützen.

Obwohl die kirchliche Situation also nach wie vor im Fluß ist und keineswegs absehbar ist, was die Zukunft bringen wird, konnte man bei diesem Symposium auch als Gast und Teilnehmer aus einer deutschen lutherischen Bekenntniskirche, die schon lange den „freikirchlichen“ Weg beschritten hat, nur beschämt und erfreut sein über die große theologische Einmütigkeit, ja, auch über die Fröhlichkeit und Zuversicht, mit der trotz schärfsten Gegenwindes der Weg in eine selbstbewußte lutherische kirchliche Existenz hier gegangen wird. Hier mußte nicht bei jeder Gelegenheit ein „Konsens“ beschworen werden. Man spürte ihn, auch wenn die praktischen kirchlichen Schlußfolgerungen aus der gemeinsam vertretenen Theologie noch unterschiedlich sind. Es ist nicht übertrieben, wenn man dieses Zusammenwirken bekenntnistreuer lutherischer Theologen aus dem Baltikum, Skandinavien, Deutschland und Nordamerika als erlebte Katholizität bezeichnet. Auch die englische Schwesterkirche der SELK war durch den zur Zeit in Cambridge lebenden jungen finnischen Theologen Tapani Simojoki präsent, der ein Grußwort von der Insel überbrachte. Deutscher Kontaktmann der NELA war bisher Jürgen Diestelmann, der – selber des Schwedischen mächtig – schon seit Jahrzehnten die Verbindungen ins skandinavische Bekenntnisluthertum gepflegt und in seinem Brüdern-Rundbrief immer wieder über die aktuellen kirchlichen Entwicklungen in Skandinavien berichtet hat.

Von vielen Teilnehmern wurde wiederholt geäußert, wie sehr man sich freuen würde, die Kontakte auch zu weiteren bekenntnistreuen Lutheranern aus Deutschland zu intensivieren. Es wäre zweifellos wünschenswert, wenn Theologen aus der SELK (und womöglich auch Gemeinden) diese Kontakte fördern und pflegen würden. Gerade die Erfahrungen in Skandinavien zeigen, daß man nicht immer darauf warten muß, bis es offizielle Beziehungen auf oberster Ebene gibt, um miteinander in Verbindung zu treten. Es wäre schön, wenn sich

7 Vgl. dazu die Darstellung eines der Teilnehmer an der NELA-Tagung in diesem Heft: S. 92-105, Bengt Birgersson, Perspektiven aus der Ev.-Luth. Kirche in Schweden.

künftig jährlich mindestens ein Pfarrer aus der SELK fände, der an den Symposien der NELA teilnimmt. Die Tagungsorte sind meistens größere Städte in Skandinavien, die nicht selten von Billigfluglinien angeflogen werden. Da im Grunde alle skandinavischen Teilnehmer entweder des Deutschen oder des Englischen mächtig sind, ist auch die Sprachbarriere kein entscheidendes Hindernis. Das große Interesse von seiten der Skandinavier jedenfalls besteht, die Verbindungen zu konfessionellen Theologen aus dem Mutterland der Reformation zu intensivieren. Mit der NELA verbundene Theologen wie Timo Laato und Martti Vaahtoranta (zur Zeit wohnhaft in Alzey und Forschungsleiter des Islam-Missionswerkes ELRIM in Mannheim<sup>8</sup>) aus Finnland haben bereits auf Tagungen der theologischen Arbeitsgemeinschaft „Pro Ecclesia“ referiert und in dieser Zeitschrift Vorträge veröffentlicht. Über England und die Missouri-Synode in den USA gibt es jetzt schon Verbindungen auch nach Deutschland. So sind zwei der Redakteure der „Lutherischen Beiträge“ zugleich Contributing Editors der renommierten theologischen Zeitschrift „LOGIA“, die von der „Luther-Academy“ herausgegeben wird. Viele der skandinavischen und baltischen Theologen sind zudem regelmäßig Teilnehmer an den freien lutherischen Konferenzen für Zentral- und Osteuropa<sup>9</sup>. Daß wir Deutschen von diesen Kontakten schon deshalb profitieren können, weil sie den Horizont erweitern und vor provinzieller Selbstgenügsamkeit bewahren helfen, daran besteht kein Zweifel.

## Anhang:

### Die Grundlagen der Nordeuropäischen Luther-Akademie<sup>10</sup>

Die Mitglieder des Leitungsrates der NELA verpflichten sich zu folgender Grundsatzklärung.

Es ist unser Ziel, auf der Grundlage der Heiligen Schrift und in Treue zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis (Konkordienbuch) für eine kraftvolle theologische Forschung und Bildung einzutreten, die die Reichtümer des theologischen Erbes unserer Kirchen neu entdeckt und die biblischen Wahrheiten mit gegenwärtigen Fragestellungen konfrontiert.

#### 1) *Über das Wort Gottes und seine Autorität*

Wir glauben gemäß dem lutherischen Bekenntnis, daß das Wort Gottes in den prophetischen und apostolischen Schriften die einzige und absolute Autorität über die Kirche Christi auf Erden innehat. Wir glauben, daß die Worte der

<sup>8</sup> <http://www.elrim.org>

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Umschau von Johannes *Junker*, „Mission in Osteuropa“, in: LUTHERISCHE BEITRÄGE 10/2005, S. 250–252.

<sup>10</sup> The Foundations of the North European Luther Academy. Der englische Text findet sich im Tagungsband *Kristus Herre I Maktens Och Nadens Rike*, Myllypaina Finnland 2003, S. 278–280 (ISBN 952-91-6214-6).

Apostel und Propheten zugleich die vom Heiligen Geist gegebenen Worte Gottes selbst sind. Dieses Geschehen wird als Inspiration bezeichnet (2.Tim. 3,16) und unterscheidet die Heilige Schrift von allen anderen Schriften, weil der dreieinige Gott sich selbst in und durch diese Worte offenbart.

Wir bekräftigen, daß die Heilige Schrift klar und eindeutig spricht in allen Dingen, die wir wissen müssen, um Vergebung der Sünden, ewiges Leben und den Segen Gottes zu erhalten. Die Behauptung, die Heilige Schrift sei unklar, ist gleichbedeutend mit der Auslieferung der Kirche an andere Autoritäten als die Autorität Gottes, der in seinem Wort selber spricht. Dies führt dazu, daß unser Heil und der Segen nicht mehr von Gott, sondern von Menschen abhängig wird. Wir verwerfen die Meinung, daß die Schrift eine solche Menge an Unklarheiten und Widersprüchen enthält, daß es unmöglich ist, mit Gewißheit zwischen richtig und falsch, Wahrheit und Lüge zu unterscheiden.

Weil die Schrift die einzige Quelle und Norm der Kirche und des Glaubens ist, verwerfen wir jede Autorität, die sich selber über die Schrift stellt. Keine kirchliche Auslegungsinstanz kann legitimerweise von sich behaupten, es besser zu wissen als die Apostel und Propheten, und so neue Auslegungen aufstellen, die dem apostolischen Wort widersprechen. Auch ist die Lehre der Kirche nicht einem Entwicklungsgesetz unterworfen, das das Verständnis der Schrift abhängig macht von wechselnden Strömungen des Zeitgeistes, so daß neue Erfahrung den apostolischen Glauben unterdrücken könnte.

Heute gibt es Anlaß, vor einer Unterscheidung zwischen zentralen und nicht-zentralen Wahrheiten in der Schrift zu warnen, die zum Ziel hat, die nicht-zentralen Wahrheiten außer Kraft zu setzen. Die Kirche ist an die Autorität Christi und der Apostel auch dann gebunden, wenn diese über Dinge reden, die uns wenig bedeutsam erscheinen.

Die Heilige Schrift und Christus gehören zusammen: Person und Werk Christi sind das Zentrum der Schrift. Der Christus, den die Kirche anbetet, ist der Christus der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort, sie ist das Mittel durch das wir zum Glauben an Christus kommen, wenn sie gelesen und gepredigt wird.

Das lutherische Prinzip „Sola Scriptura“ verlangt nach einer sorgfältigen gelehrten Erforschung der Bibel. Dieser Erforschung verpflichten wir uns im Kontext des Lebens und Bekenntnisses der Kirche. Wir glauben jedoch nicht, daß die historisch-kritische Methode in ihrer Abhängigkeit von einer säkularen Weltanschauung ein angemessenes Mittel für das Studium der Heiligen Schrift ist. Vielmehr hat sie sich als eine ernsthafte Gefahr für den Glauben vieler Christen erwiesen.

## 2) *Über einige aktuelle Themen*

Wir verwerfen die Ordnung der Ordination von Frauen zum Pastoren- und Bischofsamt. Wir tun dies nicht aufgrund der Annahme einer fehlenden Gleichheit von Mann und Frau – das Wort Gottes stellt klar fest, daß beide Ge-

schlechter gleich sind. Aber Gottes Wort lehrt uns auch, daß gemäß der Schöpfungsordnung Mann und Frau unterschiedlich sind, weil sie zu unterschiedlichen Berufungen und Diensten bestimmt sind. Daher ist den göttlichen Ordnungen gemäß das heilige Predigtamt eine Berufung für Männer, während Frauen in andere Aufgaben in Gottes Gemeinde berufen sind, so zum Beispiel in den diakonischen Dienst, in die Unterweisung und administrative Leitung. Die neue Frauenordination zerteilt die Kirche und schädigt die Gewissen, so daß viele Glieder am Leib Christi leiden.

Ebenfalls gemäß der Ordnung von Gottes Schöpfung sind Männer und Frauen dazu bestimmt, in der heiligen Ehe zusammen oder aber in sexueller Abstinenz keusch zu leben. Praktizierte Homosexualität ist eine ernstliche Sünde, die besondere Seelsorge für die Beteiligten erfordert. Wenn Kirchen anfangen, anders zu lehren, oder sogar homosexuelle Paare segnen, ist dies ein Zeichen für einen schlimmen theologischen Verfall und für die Wirksamkeit des Geistes der Gesetzlosigkeit. Auch in diesen Fragen ist die Kirche dazu berufen, Salz und Licht der Welt zu sein. Die Kirche sollte darauf hinweisen, daß ein christliches Leben und insbesondere das Familienleben ein Modell für den Lebensstil allgemein in der Gesellschaft sein sollte.

### 3) *Über die Ökumene*

Wir verpflichten uns, untereinander nach einer Übereinstimmung in der Beurteilung der gegenwärtigen ökumenischen Gespräche zu suchen. Was die Ökumene betrifft, so bekräftigen wir, daß Einheit in der Lehre immer der praktischen Umsetzung der Einheit vorausgehen muß. Wir sind insbesondere willens, jene Grundlagen des Glaubens der weltweiten Kirche zu verteidigen, von denen wir glauben, daß sie in unserer lutherischen Tradition am klarsten zum Ausdruck kommen.

## Von Büchern

**Martti Vaahtoranta, Ein Gott, ein Mensch, eine Welt.** ELRIM-Hefte, Beiträge zur theologischen Islambegegnung 1, Verlag Heinrich Harms, Groß Oesingen 2005, ISBN 3-00-016242-9, 120 S.\*

Der Islam ist eine zunehmende politische und religiöse Größe in unserem Land und weltweit. Viel ist dazu auch in der Presse zu lesen. Selten allerdings ist eine theologische Auseinandersetzung mit dem Islam zu finden. Das Evangelisch-Lutherische Religionsinstitut Mannheim (ELRIM) unter der Leitung von Martti Vaahtoranta hat es sich zum Ziel gesetzt, die Kenntnis des Islam unter den Christen zu verbessern, um dadurch „ein authentisches christliches Zeugnis unter den Muslimen in einem freundlichen und respektvollen Religionsdialog zu ermöglichen“. Dazu soll auch die neu erschienene Reihe der ELRIM-Hefte einen Beitrag leisten. Der vorliegende erste Band umfaßt drei Artikel von Martti Vaahtoranta, von denen einer schon vorab in den Lutherischen Beiträgen 2003 veröffentlicht wurde.

Der erste Artikel vergleicht „Lutherische Messe und Gebet in der Moschee“. Von der Grundthese ausgehend, daß das jeweilige Verständnis der Einheit Gottes zu je unterschiedlichen Strukturen des Gottesdienstes führt, werden die islamische und christliche Gottesdienstgemeinde miteinander verglichen. Das Gottesverständnis, das Menschenbild, das Verständnis des Feiertages und die Stellung des Predigtamtes im Gottesdienst der christlichen Gemeinde werden dargestellt. Im Christentum ist die Einheit Gottes mit der liebenden Relation verbunden, die in der Rechtfertigung den Sünder zu Gott in Beziehung setzt. „Daher spiegelt das Geschehen zwischen Gemeinde und dem Diener ... die Wiedererrichtung des Ebenbildes Gottes im Menschen als der rechtfertigenden Relation zwischen Gott und Mensch ... wider“ (S. 28). Der Islam lehnt dagegen grundsätzlich die Analogie zwischen Gott und Mensch ab und führt daher zur undifferenzierten Einheit Gottes, die das Sich-Niederwerfen nur der Männer (!) vor der leeren Wand der Moschee zur Folge hat. „Der Mensch ist zwar nach dem islamischen Glauben Gottes Diener und Statthalter auf der Erde, aber undenkbar als sein Ebenbild und Kind“ (S. 34)!

Der zweite Artikel stellt die Frage „Ist Isa gleich Christus?“ Mit einem Rückgriff auf Johann Gerhard wird der Islam als eine „Häresie am Rande, aber außerhalb des Christentums“ gekennzeichnet. An Christus scheiden sich die Geister. So wird ausführlich geschildert, was der Islam über Jesus lehrt. Neben dem Koran werden dazu auch die Hadithe (= die Überlieferung, die den Weg des Propheten Mohammed beschreibt) herangezogen. Sehr deutlich wird, daß das andere Gottesbild der Einheit Gottes die Christologie der Kirche nur als schwerste denkbare Sünde (Beigesellung = Shirk) abtun kann. Der christliche Glaube setzt dagegen, daß es über dem dreieinigen Gott keine „allgemeine

\* Das Buch kann gegen eine Spende bezogen werden bei: ELRIM, Evangelisch-Lutherisches Religionsinstitut Mannheim K2, 10 (CVJM-Haus) 68159 Mannheim

Göttlichkeit“ gibt. „Die Christen betonen zusammen mit Johann Gerhard, daß Gott außerhalb des Gottmenschen Christus und ohne den Beistand des Heiligen Geistes dem Sünder gegenüber nur ein zerstörendes Feuer ist“ (S. 66).

Der Blick auf den modernen religiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen zeigt gegenüber Johann Gerhard einen Rückschritt. Am Beispiel von Hans Küng und Martin Bauschke wird verdeutlicht, wie der Dialog zur Aufgabe des genuin Christlichen, nämlich der Christologie, führt. Wer die Trinitätslehre und die Zweinaturenchristologie beibehalten will, kann daher nur dem Urteil zustimmen, daß der Islam inhaltlich einer Häresie am Rande des Christentums ähnelt, „aber nicht inner-, sondern außerhalb von ihm stehend“ (S. 74).

Der dritte Artikel „Triplex usus legis“ wendet sich dem Verständnis des Gesetzes, bzw. der Scharia zu. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß in vielen ethischen Fragen der Islam gleiche Positionen vertritt wie der christliche Glaube. So wird gerade auch im Dialog der Religionen auf die gemeinsamen ethischen Positionen gegenüber der säkularen Welt verwiesen. Doch der Vergleich zwischen dem dreifachen Gebrauch des Gesetzes, wie ihn der lutherische Glaube lehrt, und der Scharia des Islam zeigt die Differenzen. Der Islam ist von einem positiven Grundton in der Anthropologie geprägt. Weil die Sünde in der Tiefe nicht erkannt wird, fallen der erste und dritte Brauch des Gesetzes in eins: Der Mensch kann das offenbarte Gesetz erfüllen. Dazu kommt, daß zwischen dem Moralgesetz und dem Ritualgesetz im Islam nicht grundsätzlich unterschieden wird. So ist der Islam eine Religion, in der der Mensch versucht genau nach den Regeln Gottes zu wandeln und die Gesellschaft entsprechend zu gestalten. Der christliche Glaube dagegen legt den Schwerpunkt auf den zweiten Gebrauch des Gesetzes, der die Sünde aufdeckt und den Sünder überführt und damit zu dem wichtigsten hinleitet, zum Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch Christus im Heiligen Geist. Wichtig ist der Hinweis, daß das Gesetz in der christlichen Kirche von einer „vormoralischen Metakategorie“ transzendiert wird, nämlich von der Gotteslehre, Christologie, Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie (S. 102) bestimmt ist. Als Beispiel wird die Ablehnung des Frauenpfarramtes in der Kirche angeführt. Die Begründung besteht nicht in einem Moralgesetz, sondern ist in der Gotteslehre, der christlichen Anthropologie und Christologie zu suchen.

Die Ausführungen der drei Artikel verdeutlichen, daß der zunächst bestehenden Einheit und Einfachheit des Islam (ein Gott, ein Mensch, eine Welt) die Differenzierungen des christlichen Glaubens entgegensetzen sind: von der Trinität Gottes über die Zweinaturenlehre bis zur Ebenbildlichkeit des Menschen und der Rechtfertigung des Sünders. Diese Differenzierungen sind vielleicht komplizierter, aber sie dringen durch die von der Sünde entstellte Gestalt hindurch und zeigen, wer wirklich Gott ist, was der Mensch ist und wie es um diese Welt steht. So führt die Auseinandersetzung mit dem Islam in die Mitte des christlichen Glaubens hinein. Damit ist dem Verfasser ein wichtiger Beitrag zur theologischen Begegnung mit dem Islam gelungen. Dem Buch ist daher eine weite Leserschaft zu wünschen.

Andreas Eisen

**Armin Wenz, Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik,** Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie Bd. 37, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2004, ISBN 3-631-53054-4, 368 S., 56,50 €.

Pfarrer Armin Wenz hat hier einen Aufsatzband mit elf Beiträgen vorgelegt, die er dem Gedächtnis des vor 50 Jahren verstorbenen Erlanger Theologen Werner Elert widmet. Die beiden Hauptteile beschäftigen sich mit der Autorität der Heiligen Schrift und mit den daraus folgenden ethischen Verdeutlichungen. Dem Band ist ein Namensregister und ein Register der Bibelstellen zur besseren Erschließung beigegeben.

Man wird dem Vorwort des Autors zustimmen müssen: „Lebendige Orthodoxie ist als Gabe des Heiligen Geistes eine unschätzbare Quelle der Stärkung für jeden Prediger das Evangeliums von Jesus Christus.“ Leben wir doch in einer Zeit, wo 2. Tim. 4,3f in Erfüllung geht: „Es wird eine Zeit kommen, da sie die heilsame Lehre (sana doctrina) nicht ertragen werden; sondern nach ihren eigenen Gelüsten werden sie sich selbst Lehrer aufladen, nach denen ihnen die Ohren jucken, und werden die Ohren von der Wahrheit abwenden und sich den Fabeln zukehren.“ Propagiert wird allüberall ein undogmatisches, praktisches Christentum, das freilich selbst wieder seine eigenen Dogmen hat. Die Heilige Schrift wird daher immer mehr zum Störfaktor einer nur noch oberflächlich verchristlichten Kirchlichkeit. Wenz weist nach, daß dies bereits bis in moderne Bibelübersetzungen eingedrungen ist (S. 84ff).

In sieben Thesen über die Autorität der Heiligen Schrift (S. 21-28) begründet Wenz das Fundament seiner systematisch-theologischen Ausführungen. Dabei stützt er sich auf die Ergebnisse seiner Dissertation von 1996 (Das Wort Gottes. Gericht und Rettung, FSÖTh 75, Vandenhoeck & Ruprecht).

Spannend geht es im Kapitel II „Ethische Verdeutlichungen“ weiter: Die Titel der Aufsätze lauten: Kirche und Christsein in der Erlebnisgesellschaft; Abtreibung und Zweireichelehre; Auch Mütter haben eine Würde; Vertauschungen: Theologische Dimensionen einer sexualethischen Frage (Homosexualität, Verpartnerungen); Wider die alten und neuen Antinomen: Über „Paradigmenwechsel“ im Luthertum (Eine Auseinandersetzung mit Volker Stolle: Luther und Paulus, Leipzig 2002). Damit werden viele Gegenwartsthemen in der Kirche verhandelt, wo leider der gern gewählte breite Weg entgegen den biblischen Richtlinien für viele feststeht. Wenz zeigt in seinen Aufsätzen in Gottes Wort gegründete Lösungen auf, die lesens- und bedenkenswert sind.

Der neue Aufsatzband gehört in die Hand jedes Gemeindepfarrers, aber auch in die kirchenleitenden Etagen, in die Hand der Männer und Frauen, die in den Synoden zum weiteren Weg der Kirche Beschlüsse zu fassen haben. Es sind flüssig und gut lesbare Texte, die Armin Wenz in seinem Sammelband zu den gegenwärtig diskutierten Fragen der Evangelischen Kirchen beisteuert. Daß er dabei das gesamte Spektrum der gegenwärtigen Kirchenlandschaft im

Blick hat, und sich nicht nur an seine eigene altlutherische Freikirche wendet, ist zu begrüßen. Leider ist der Preis des Paperbacks mit 56,50 Euro recht hoch.

Bernhard H. Bonkhoff

**Tilman Riemenschneider, Band 1: Werke seiner Glaubenswelt**, Herausgegeben von Jürgen Lenssen im Auftrag der Diözese Würzburg, (347 S.), **Band 2: Werke seiner Blütezeit**, Herausgegeben von Claudia Lichte im Auftrag der Stadt Würzburg (383 S.), Verlag Schnell und Steiner, Regensburg 2004. Zwei Bände broschiert im Schuber, ISBN 3-7954-16661-2, 730 S., 39,00 €.

Die gewichtigen Bände sind zugleich als Ausstellungskatalog erschienen für das Museum im Dom zu Würzburg (Bd. 1) und für das Mainfränkische Museum ebenda (Bd. 2). Es ist ein wirklich voluminöses Werk über 730 Seiten und über vier Kilogramm schwer. Mit unzähligen z.T. farbigen Abbildungen auf Kunstdruckpapier für einen äußerst günstigen Preis. Dazu liefern insgesamt mehr als 15 Autoren entsprechende Aufsätze zum Künstler, seiner Kunst und seiner Zeit.

Tilman Riemenschneider der unnachahmliche Holzschnitzer, allgemein bekannt durch den Altar in der Herrgottskirche von Creglingen an der Tauber, wurde bereits um 1460 in Heiligenstadt im Eichsfeld geboren, gehört deshalb – wie übrigens auch Albrecht Dürer (1471–1528) im benachbarten Nürnberg – zu den Künstlern am Vorabend der Reformation, die diese Zeit sicherlich in unterschiedlicher Weise erlebten und von ihr beeinflusst wurden. Riemenschneider starb bereits 1531, also kurz nach dem Reichstag zu Augsburg, der ja erst der Wittenberger Reformation ihr „amtliches“ Gepräge gab. Riemenschneider, zum Kleriker ausgebildet, trat nach seinem Verzicht auf die Priesterweihe seine künstlerische und handwerkliche Laufbahn an und wurde 1504 in das Amt eines „Geschworenen Meisters“, zum Vorsteher seiner Zunft gewählt. Er erhielt ehrenvolle und lohnende Aufträge und seine Werkstatt füllte sich mit Gesellen. Im gleichen Jahr in den Rat der Stadt Würzburg gewählt, bekleidete er darin mehrere Ämter bis er 1520 erster Bürgermeister wurde. 1525 gehörte er zu jenen Ratsmitgliedern, die sich der Forderung des Fürstbischofs widersetzen, gegen die aufständischen Bauern im Bauernkrieg vorzugehen. Nach der Niederschlagung des Aufstands wurde Riemenschneider daher gefangengesetzt, gemartert und gegen Auflagen schließlich wieder freigelassen, aber aus dem Rat ausgestoßen.

Auch der Einzug eines Teils seines Vermögens machte aus einem einst wohlhabenden Bürger einen gezeichneten Zeitgenossen. Aus seiner Glaubenswelt ist fast nichts bekannt. Er hinterließ keine Briefe oder Aufzeichnungen darüber. Ist die von seinem Sohn gefertigte Grabplatte, die ihn mit einem Rosenkranz zeigt, ein einwandfreier Beweis dafür, daß er dem alten Glauben treu geblieben wäre?

Band 1 (Werke seiner Glaubenswelt) wurde herausgegeben vom Bau- und Kunstreferenten der Diözese Würzburg, dem Domkapitular Dr. Jürgen Lensen, der dem besonders im fränkischen Raum und in Würzburg mit seinen Werken präsenten Künstler ein Denkmal setzt. Unter den vielen qualifizierten Aufsätzen über Riemenschneider, seine Werke und seine Zeit wird der „Versuch einer Annäherung“ an seine Glaubenswelt von Hanswernfried Muth und der Aufsatz von Wolfgang Brückner: „Kult und Kunst um 1500, Riemenschneider und die Glaubenswelt seiner Zeit“ einen guten Einstieg bedeuten. Andere Autoren beschäftigen sich mit Details seiner Werke, z.B. mit seinen eindrucksvollen Altären oder auch mit seinen Beweinungsgruppen. „Sein Werk wurde im Fränkischen zum Inbegriff religiöser Bildsprache, wovon die seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein unzähligen Repliken Zeugnis ablegen, und zieht die Menschen vielfach heute noch in seinen Bann. Es ist die Beseeltheit seiner Schnitzwerke, die das betrachtende Staunen weckt“ (Lensen S. 13).

Band 2 (Werke seiner Blütezeit), herausgegeben von Dr. Claudia Lichte führt stringent den ersten Band weiter. Sie zitiert Max H. von Freeden, der über den Würzburger Meister schrieb: „Riemenschneiders künstlerisches Schaffen beschließt das Mittelalter in Mainfranken; seine Kunst wuchs hier, an der Scheide zwischen Nord und Süd, zur letzten köstlichen Blüte am üppig grünen Baume der deutschen Spätgotik, und ihr Duft ist süß und herb zugleich. Holdes Entrücktsein und schwermütige Trauer umschweben seine heiligen Gestalten“ (Lichte S. 13). Von den übrigen Aufsätzen, die sich z.T. mit der Materialverarbeitung und mit seiner Werkstatt befassen, aber auch mit seinen Tätigkeiten als Bürger und Ratsherr, verdient der Aufsatz von Julien Chapuis über Ursprung, Charakter und Wirkung der Kunst Tilman Riemenschneiders besondere Beachtung, aber auch Aufsätze über die Rezeptionsgeschichte; dazu auch wieder Darstellungen einzelner Skulpturenzyklen. Bleibt zu erwähnen, daß beide Bände mit Registern, Verzeichnissen und Bildnachweisen versehen sind. Noch einmal: Ein Werk, dessen Anschaffung in vielfacher Weise lohnend ist.

Johannes Junker

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**agnostisch** = die Lehre des Agnostizismus betreffend, die eine rationale Erkenntnis des Göttlichen oder Übersinnlichen leugnet – **Antinomer** = Anhänger einer Lehre, die die Verbindlichkeit des Gesetzes für den Christen bestreitet – **Anthropologie** = Lehre vom Menschen – **Christologie** = Lehre von der Person und dem Werk Christi – **coadiutor in spiritualibus** = Mitarbeiter, Stellvertreter des Bischofs in geistlichen Dingen – **de iure divino** = nach göttlichem Recht – **distinkt** = klar und deutlich abgegrenzt – **divergierend** = auseinandergehend – **Ekklesia** = Gemeinde, Kirche – **ekkesial** = kirchlich – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **ekkesiologisch** = der Lehre von der Kirche entsprechend – **eklatant** = offenkundig, auffallend – **episkopal** = bischöflich – **Episkopat** = Bischofsamt (auch Gesamtheit der Bischöfe) – **Fermentum** = Gärungsmittel, Sauerteig – **gräzisierung** = griechischsprachlich – **hermeneutisch** = auslegerisch – **infallibel** = unfehlbar – **installiert** = eingeführt – **Kathedra** = Stuhl, Lehrstuhl, Lehramt – **Kephalä** = Kopf, Haupt – **kohärent** = zusammenhängend – **konfessorisch** = bekenntnisgemäß – **latinisierung** = lateinischsprachlich – **ordinatio apostolica** = apostolische Ordination – **paränetisch** = ermahnend – **parochial** = auf die Gemeinde bezogen – **Parochie** = Gemeinde – **Postulat** = Forderung – **potestas iurisdictionis** = Vollmacht zur Zivilgerichtsbarkeit – **potestas ordinis** = Weihevollmacht – **Quadragesima** = Vierzigstägige Fastenzeit vor Ostern – **rite vocatus** = ordentlich berufen – **Sakramentale** = sakramentähnliche Handlung – **schismatisch** = (kirchen)spalterisch, häretisch – **solus Christus** = allein Christus – **sola fide** = allein durch den Glauben – **sola gratia** = allein aus Gnaden – **sola scriptura** = allein die Schrift – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **Sukzession** = ununterbrochene Nachfolgereihe der Bischöfe seit den Aposteln.

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

Missionssekretäre  
Bengt Birgersson

Södra vägen 61,  
SE-412 54 Göteborg, Schweden

Pfarrer Dr.  
Bernhard H. Bonkhoff

Kirchstraße 3  
66501 Großbundenbach

Robert Kolb  
Institute for Mission Studies  
Concordia Seminary

801 DeMun Avenue,  
St. Louis, MO 63105 USA

**„Bischof“ heißt auf deutsch Vorsteher oder Wächter,  
der auf der Wacht oder auf der Warte liegt und um-  
sichtig danach Ausschau hält, was einem jeden fehlt.**

**Martin Luther**

---

**Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):**

**Aufsätze:**

- G. Kelter:                    Bedürfnis oder Sehnsucht  
G. Kelter:                    Beobachtungen zur Rolle der Frauen am leeren Grab  
T. Junker:                    Probleme der Eschatologie

**Rezensionen:**

- A. Wenz:                    Jörg Lauster, Prinzip und Methode  
A. Wenz:                    Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen  
                                  der Theologie Luthers und seiner Erben  
A. Wenz:                    Johannes Wirsching, Lebendiges Dogma  
T. Junker:                    C. F. W. Walther, Bei Gott ist viel mehr Gnade  
G. Kelter:                    Christian Möller, Kirche, die bei Trost ist –  
                                  Plädoyer für eine seelsorgerliche Kirche  
J. Schöne:                    Kathryn M. Galchutt, The Career of Andrew Schulze

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.,  
Greifswaldstraße 2B, 38124 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  
11. Jahrgang 2006 – ISSN 0949-880X

theol

# Lutherische Beiträge

Nr. 3/2006

ISSN 0949-880X

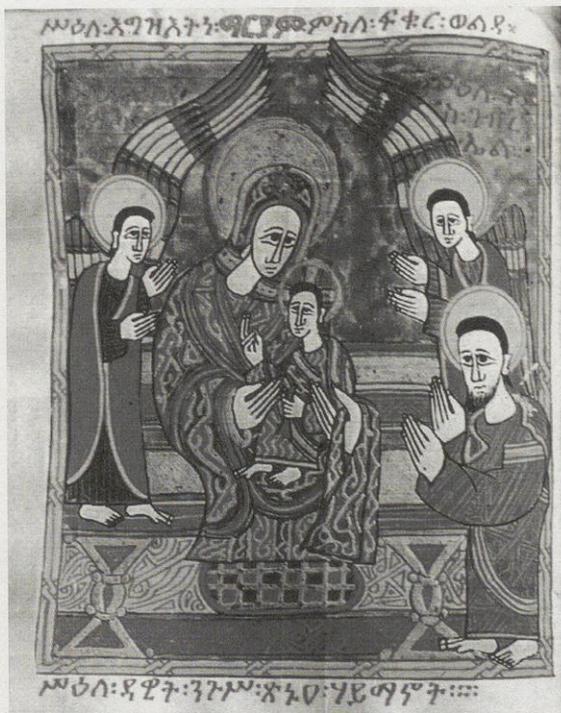
11. Jahrgang

## Aufsätze:

- M. Roth: Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – ein dogmatisches Relikt? 139
- M. Vaahtoranta: Der vormoderne Islam fordert die postmoderne Kirche heraus 152
- T. Junker: Probleme der Eschatologie im Lichte der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium 161

## Umschau:

- G. Kelter: Bedürfnis oder Sehnsucht? – Überlegungen zu einem „Gott wohlgefälligen Gottesdienst“ 174



210

## Inhalt

### Aufsätze:

|                 |  |     |
|-----------------|--|-----|
| M. Roth:        | Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – ein dogmatisches Relikt?     | 139 |
| M. Vaahtoranta: | Der vormoderne Islam fordert die postmoderne Kirche heraus                       | 152 |
| T. Junker:      | Probleme der Eschatologie im Lichte der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium | 161 |

### Umschau:

|            |  |     |
|------------|--|-----|
| G. Kelter: | Bedürfnis oder Sehnsucht? – Überlegungen zu einem „Gott wohlgefälligen Gottesdienst“ | 174 |
|------------|--|-----|

### Rezensionen:

|             |  |     |
|-------------|--|-----|
| A. Volkmar: | Ute Sauerbrey (Hg.), Ein Fleisch sein  | 181 |
| J. Schöne:  | Kathryn M. Galchutt, The Career of Andrew Schulze 1924-1968                          | 183 |
| A. Wenz:    | Jörg Lauster, Prinzip und Methode  | 184 |
| A. Wenz:    | Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben     | 190 |
| A. Wenz:    | Johannes Wirsching, Lebendiges Dogma   | 194 |
| G. Kelter:  | Christian Möller, Kirche, die bei Trost ist – Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche | 196 |
| J. Junker:  | Walter Raunig (Hg.), Das christliche Äthiopien                                       | 200 |

## Zum Titelbild

*Das Titelbild zeigt eine äthiopische Buchmalerei „Maria mit den Kinde und König Dawit I“ (1397/80 – 1413) in Gebetshaltung. Aus: Wunder Mariens von Gischen Mariam in Wollo. In dem am Hofe Dawits I eingerichteten Skriptorium erlebte die Herstellung von Handschriften und Miniaturen eine Blütezeit.*

*Quelle: Abb. 165, Seite 206 aus: Walter Raunig (Hg.), Das Christliche Äthiopien, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2005 (Vgl. Rezension in dieser Nummer S. 200)*

J.J.

Michael Roth:

## Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – ein dogmatisches Relikt?<sup>1</sup>

### Vorbemerkung

Wenn der Psychologe Martin E. P. Seligman ein Buch unter dem Titel „Der Glücks-Faktor“<sup>2</sup> veröffentlicht, dann darf er damit rechnen, auf ein breites Interesse zu stoßen. Bereits Augustin erkannte: „Alle Menschen wollen glücklich werden“<sup>3</sup>. Daher kann ein Buch, das sich der Frage nach den Möglichkeiten und Gefährdungen menschlichen Glücks widmet, doch wohl nicht zu Unrecht auf geneigte Leser hoffen, können diese doch erwarten, daß hier ihre Fragen zum Thema werden.

Mit welcher Reaktion muß demgegenüber der Dogmatiker rechnen, wenn er ankündigt, einen Vortrag über die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi zu halten, sich also mit der Frage zu beschäftigen, welche Funktion der zweiten Person der Trinität bei der Schöpfung zukommt? Es ist zu vermuten – ohne allzu pessimistisch wirken zu wollen –, daß die erste Reaktion, die eine solche Ankündigung provoziert, derjenigen Reaktion gleicht, die Jörg Uthmann in seinem Buch „Bildung für alle Lebenslagen“ von einem Mann berichtet, der in der Bibliothek eines Hauses auf den Gastgeber wartete<sup>4</sup>. Um sich die Zeit zu verkürzen, nahm er aufs Geratewohl ein Buch heraus, Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Nachdem er es flüchtig durchgeblättert hatte, stellte er es zurück ins Regal mit der Bemerkung „Deine Sorgen möchte ich haben!“

Das Glück also Thema aller Menschen – die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft nur Spezialinteresse der Dogmatiker? Insofern bei der Frage nach der Schöpfungsmittlerschaft Christi der Bezug zur Lebensgegenwart nicht unmittelbar zu erkennen ist, droht sie die Dogmatik insgesamt als eine Disziplin erscheinen zu lassen, die nichts mit der Lebensgegenwart und ihren Herausforderungen und Fragen zu tun hat. Darf sich dann der Dogmatiker noch wundern, wenn die Studierenden der Theologie die Dogmatik für eine abstrakte und lebensferne Disziplin halten, die mit ihren eigenen Fragen und Verstehensbemühungen nichts zu tun hat; wenn sie hinter der Dogmatik einen Verschiebehof theologischer Begriffe vermuten, die sie mit ihren eigenen Erfahrungen

1 Um Ergänzungen und Anmerkungen erweiterter Vortrag, gehalten am 25. 04. 2005 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.

2 M. E. P. Seligman, Der Glücks-Faktor. Warum Optimisten länger leben. Aus dem Englischen von S. Brockert, Bergisch Gladbach 2003.

3 Vgl. Augustin, Bekenntnisse, X, 21, 31.

4 Vgl. J. von Uthmann, Bildung für alle Lebenslagen. Alles, was man wissen muß, um ein Mann oder eine Frau von Welt zu werden, München 2000, 54.

nicht in Beziehung setzen können<sup>5</sup>? Im Bezug auf unser Thema gefragt: Ist die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi also ein Relikt, das der Dogmatiker, der an der Relevanz seiner Disziplin festhalten möchte, getrost vernachlässigen kann, oder provoziert nicht gerade die Überzeugung von der Bedeutsamkeit der eigenen Tradition die konstruktive Auseinandersetzung mit ihr?

Ich werde in einem ersten Schritt die Frage präzisieren, vor die die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi stellt (Kap. 1), in einem zweiten Schritt sowohl die kritischen Anfragen, die die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi erfahren hat, als auch die Herausforderungen, vor die diese Lehre stellt, in den Blick nehmen (Kap. 2), um in einem dritten Schritt „Impulse für die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft“ zu geben (Kap. 3). Abschließend erlaube ich mir ein zusammenfassendes Fazit (Kap. 4).

## 1. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – Thema der Dogmatik?

Dogmatik ist die Entfaltung des Gehaltes des Glaubens, die den Glauben zu verstehen versucht, indem sie ihn in Bezug auf die Gegenwart durchdenkt. Dieser Aufgabe kann sich die Dogmatik nur stellen, indem sie an der spannungsvollen Verstehensbewegung des Glaubens teilnimmt, in der sich der Mensch als von Gott angeredet und zur Anrede ermächtigt begreift<sup>6</sup>. Die Dogmatik ist somit keine abstrakte Spekulation über Gottes ‚Wesen‘ aus allgemeinen Erwägungen heraus, ihr Gegenstand ist nichts positivistisch Gegebenes, kein totes Objekt, sondern das lebendige und dramatische Geschehen zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott<sup>7</sup>. Folglich ist es auch nicht das Ziel der Dogmatik, die gegenwärtige Lebenswelt als Störfaktor zu denunzieren oder sie radikal diastatisch von der Erkenntniswelt des Glaubens abzuspalten; denn nur in seinen jeweiligen Lebenswelten läßt sich der Gegenstand des Glaubens verstehen. So vollzieht sich die Dogmatik in wechselnden Sinnkontexten,

5 Sieht G. Sauter die Gefahr darin, daß die Theologie zum „Verschiebehahnhof von Begriffen aus der theologischen Begriffssprache in eine [...] Erfahrungs-Wirklichkeit“ (ders., Kontextuelle Theologie als Herausforderung an die Dogmatik, in: L. Hagemann/E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft Abt. 2; 14), Würzburg/Altenberge 1990, 365-383, 378) wird, so ist geradezu entgegengesetzt zu urteilen: Die eigentliche Gefahr der theologischen Reflexion besteht darin, daß sie zum Verschiebehahnhof theologischer Begriffe wird, deren Erfahrungsbezug aber – und damit deren Aussagekraft – nicht geklärt wird.

6 Zum Verständnis der Dogmatik als Teil der Verstehensbewegung des Glaubens vgl. M. Roth, Protestantische Apologetik als Hermeneutik der Gegenwart, in: M. Petzoldt (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Leipzig 2004, 145-170, bes. 158ff.

7 Zu den einander widerstrebenden und nicht in eine höhere Einheit aufzuhebenden Erfahrungen des Glaubens und dem daraus erwachsenden Charakter der Dogmatik als Konfliktwissenschaft vgl. O. Bayer, Autorität und Kritik. Zur Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991, 11ff; ders., Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, 408ff; M. Roth, Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen theologischer Apologetik (TBT 117), Berlin/New York 2002, 224ff.

in denen Menschen immer schon versuchen, sich ihre Lebenswelt verstehend und analogisierend anzueignen<sup>8</sup>. Die Dogmatik kann daher weder den Bezug auf die Gegenwart noch die Erprobung der wirklichkeitserschließenden Kraft an andere systematisch-theologische Teildisziplinen delegieren. Würde die Dogmatik (von den Fragestellungen der Ethik und der Fundamentaltheologie) isoliert, dann wäre sie dazu verurteilt, den Inhalt des Glaubens im Status von Behauptungssätzen auszusagen, deren existentielle Relevanz völlig ungeklärt bliebe. Weil aber die Dogmatik zu einem wirklichen Verstehen des Glaubens anleiten will, kann sie den Gehalt des Glaubens (und damit auch den der Tradition) gar nicht anders zur Sprache bringen, als seine wirklichkeitserschließende und gestalterische Kraft darzulegen. Indem sich die Dogmatik so auf den existentiellen Bezugsrahmen einläßt, wird sie das Inter-esse, das Dabei-sein, erhalten, das sie verdient<sup>9</sup>.

Hinsichtlich eines solchen Verständnisses der Dogmatik fragt es sich, ob die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi überhaupt zum Thema der dogmatischen Theoriebildung werden kann. Wir können nun die Frage präzisieren, vor die uns die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi stellt: *Läßt sich die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi auf die spannungsreiche Situation des sündigen Menschen und des rechtfertigenden Gottes beziehen, oder hintergeht sie diese in einer zeit- und situationsvergessenen Spekulation über den uranfänglichen Schöpfungsakt, die jeder wirklichkeitserschließenden Kraft entbehrt?*

## 2. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi: Anfragen und Herausforderungen

Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – wie sie besonders in der altprotestantischen Orthodoxie auftaucht – ist Erbe der trinitätstheologischen Lehrbildung der Alten Kirche. Unterschieden die trinitätstheologischen Dogmen von Nizäa und Konstantinopel zwischen dem einen Wesen (der *Usia*) Gottes und den drei göttlichen Personen (Hypostasen) von Vater, Sohn und Geist, betont sie also die Einheit Gottes bei einer innergöttlichen Differenzierung, so wurde der hieraus resultierenden Gefahr, daß die Einheit der göttlichen Werke und damit ihre unreduzierte Göttlichkeit aus dem Blick geriet, gewehrt, indem die Alte Kirche im Anschluß an Augustin<sup>10</sup> den trinitätstheologischen

8 Zur Kontextualität der Dogmatik vgl. T. Claudy/M. Roth, Hermeneutik der Gegenwart und Kontextualität der Theologie, in: dies., Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (Theologie – Kultur – Hermeneutik 1), Leipzig 2005, 53-76.

9 Zur Frage, inwiefern auch die übrigen theologischen Disziplinen an der dogmatischen Aufgabe partizipieren, vgl. M. Roth, Die Ausdifferenzierung der theologischen Wissenschaft als Problemstellung der evangelischen Theologie, in: M. Petzoldt (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Leipzig 2004, 73-94, bes. 85ff.

10 „Sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur“ (Augustin, De trinitate I, 4,7: So wie sie unteilbar sind, so wirken sie unteilbar). Vgl. hierzu E. Mühlenberg, Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: C. Andresen/

Fundamentalsatz entwickelte<sup>11</sup>: Opera trinitatis ad extra sunt indivisa: Die Werke des dreieinigen Gottes nach außen sind unteilbar. Trotz der innergöttlichen Differenzierung sind somit bei jedem Werk Gottes in Bezug auf die Welt sowohl der Vater als auch der Sohn und der Geist beteiligt. Daher kann auch die Schöpfung nicht ausschließlich als Werk des Vaters gesehen werden. Vielmehr ist der Schöpfungsakt als opus ad extra dem einen trinitarischen Subjekt zuzurechnen. Konsequenterweise wird daher auch von einer Beteiligung des Sohnes (wie auch des Geistes) bei der Schöpfung gesprochen. Im Rahmen der Trinitätslehre hat die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi ihren festen Ort innerhalb der altkirchlichen Orthodoxie<sup>12</sup>, auch wenn diese die Beteiligung des Sohnes an der Schöpfung nur noch erwähnt, ohne sie genauer zu reflektieren<sup>13</sup>.

Erscheint so die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi als logische Konsequenz der innergöttlichen Differenzierung einerseits und seines ungeteilten Wirkens nach außen andererseits, so wundert es nicht, daß die Frage auftaucht, ob die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft nur Produkt einer abstrakten und spekulativen Gedankenbildung ist, die jedes Erfahrungsbezuges entbehrt und sich zeit- und geschichtsvergessen aus der Erörterung herauskatalpultiert, wie Gott dem Menschen in der Zeit und in konkreten Situationen begegnet. Diese Anfrage teilt die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi mit derjenigen, die die altkirchliche Trinitätstheologie insgesamt erfahren hat. Diese ist im Rahmen von theologischen Diskursen der Neuzeit zumindest als zutiefst fremdes und unverständliches Überlieferungsgut empfunden worden. So wird immer wieder darauf hingewiesen, daß, indem die Unterscheidung zwischen der einen Usia Gottes und den drei göttlichen Hypostasen zu klären versucht wird, die biblisch-konkrete Redeweise vom Handeln Gottes in Zeit und Raum in metaphysische Gedanken vom ewigen Sein Gottes verlagert wird. Bereits bei Luther findet sich eine Polemik gegen die Spekulation der Sentenzenkommentare, die gleich im ersten Buch „zur Trinität mit dem Kopf durch den Himmel bohren und sehen sich da um“. „[D]a finden sie niemand, denn Christus liegt in der Krippe und im Schoß des Weibes, so stürzen sie wieder

---

A.M. Ritter (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1999, 406-566, 425ff.

- 11 Als kirchliche Lehrentscheidung findet sich diese Formel der Sache nach auf dem Konzil von Toledo (675): „Inseparabiles enim inveniuntur in eo [...] quod faciunt“ (DS 531).
- 12 So erwähnt J. F. König, *Theologia positiva acroamatica* (1664), Rostock 1699, § 119, im Rahmen der Trinitätslehre die opera divina filii ad intra („spiratio activa spiritus sancti et missio eiusdem“) sowie die opera divina filii ad extra, nämlich „creatio universi“, „conservatio et gubernatio“, „miracula edita“, „redemptio“, „potentissima ecclesiae et fidelium conservatio“, „excitatio ex mortuis“, „servatio“.
- 13 So urteilt W. Pannenberg zu Recht, daß in der altprotestantischen Orthodoxie das Bekenntnis von der Schöpfungsmittlerschaft Christi funktionslos wurde, insofern es zwar noch als Konsequenzen des Trinitätsdogmas mitgeschleppt wurde, eine spezifische Vorstellung von der Art dieser Beteiligung damit jedoch nicht mehr verbunden war (vgl. ders., *Systematische Theologie* II, Göttingen 1991, 41).

herunter und brechen sich den Hals<sup>14</sup>. Durch die „Gewichtsverlagerung“ von geschichtlichem Handeln zum ewigen Sein Gottes – so wird geurteilt – drohe der Trinitätslehre die Gefahr einer „logische[n] Abstraktion von der Erfahrung, ein Sichentfernen von der Situation des angefochtenen Glaubens, ein gottvergebenes Durchspielen göttlicher Strukturen, eine Verwechslung der Vollkommenheit Gottes mit theologischer Perfektion“<sup>15</sup>. Der Glaube – so kann noch schärfer eingewendet werden – lebe „im Bereich der Weltzugewandtheit Gottes. Jeder Schritt über diesen Bereich hinaus führt in die ungewisse Dämmerung mehr oder weniger wahrscheinlicher Vermutungen, die auf logischen Rückschlüssen ruhen. Die christliche Botschaft ist Heilslehre, keine Theosophie“<sup>16</sup>.

Aber nicht nur hinsichtlich der Trinitätslehre im Allgemeinen, sondern auch hinsichtlich der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Besonderen werden Gefahren benannt und Kritik an diesem Theologumenon geäußert. Zwei eng zusammenhängende Bedenken seien namhaft gemacht: Erstens wird betont, daß die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi die Gefahr mit sich bringe, daß die Versöhnung in Christus nicht mehr individuell-subjektiv, sondern als kosmisches Drama gedacht wird<sup>17</sup>. Dies führe zu einer Ontologisierung des Kreuzes, die das Kreuz nicht mehr als Widerspruch gegen die Verkehrung der Welt ernst nehme, sondern als Strukturgeheimnis des Kosmos begreife.

Nun wird man dieser namhaft gemachten Gefahr zustimmen müssen: Wird im Unterschied zur Tradition nicht der *logos asarkos*, sondern der *logos ensarkos* als Schöpfungsmittler prädiert, ist der Gefahr einer Ontologisierung des Kreuzes als Strukturgeheimnis des Kosmos (und in Konsequenz auch einer Ontologisierung der Sünde) kaum zu wehren<sup>18</sup>.

14 WA 9, 406, 17-20 [Predigt zu Gen 28, 12]. Vgl. hierzu O. Bayer, *Die Theologie Martin Luthers – Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 304ff.

15 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III*, Tübingen <sup>3</sup>1993, 540. Zwar ist es nach Ebeling möglich, das innertrinitarische Geschehen „als Grund und Urbild der *opera trinitatis ad extra* zu verstehen“ (a. a. O., 542), doch sei die innergöttliche Trinität „allein von der Dreiheit der Werke Gottes als Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Welt her sinnvoll“ (ebd.). Daher beurteilt es Ebeling als eine „Illusion, wenn man es als Sache einer situationsgerechten Theologie ansähe, mit einer Beschreibung der innergöttlichen Liebesgeheimnisse einzusetzen, um von diesen innertrinitarischen Vorgängen aus den Weg mitzugehen, den die Trinitätslehre selbst in ihren *opera ad extra* beschritten hat“ (a. a. O., 109).

16 C. H. Ratschow, *Christologie* (HST 5), Gütersloh <sup>2</sup>1994, 261.

17 So H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik III*, Berlin 1976, 145. Wie Mildenerger, so plädiert daher auch Fritzsche für eine rein hermeneutische Bestimmung der Schöpfungsmittlerschaft Christi; denn Jesus Christus ist hinsichtlich der Schöpfungswirklichkeit „wohl *ratio cognoscendi*, aber nicht *causa* oder *ratio essendi*“ (ebd.).

18 Dies ist der Fall bei K. Barth und E. Jüngel, insofern diese – im Unterschied zur Tradition – nicht den *logos asarkos*, sondern den *logos ensarkos* als Schöpfungsmittler präzisieren und damit als Seinsgrund des menschlichen Seins zur Sprache bringen. Vgl. K. Barth, *KD III/1*, 29ff; *KD IV/1*, 54f; E. Jüngel, *Thesen zur Grundlegung der Christologie*, in: ders., *Unterwegs zur*

Daher hat die traditionelle Dogmatik aus gutem Grund nicht einfach den Mann aus Nazareth als Schöpfungsmittler behauptet, sondern vielmehr den ewigen Sohn, die zweite Person der Trinität. Aber auch diese Redeweise – und hier begegnen wir dem zweiten namhaft zu machenden Einwand – wird der Kritik unterzogen. Gegen die Präzisierung des ewigen Logos als Schöpfungsmittler wird eingewendet, es sei ein „Ungedanke“ von einem Sohn zu sprechen, der noch nicht Fleisch geworden sei<sup>19</sup>. Lasse sich von der Schöpfungsmittlerschaft „nur zutreffend reden, wenn sie von der Auferweckung des Gekreuzigten her besprochen“<sup>20</sup> werde, so sei der vom Tod auferweckte Gekreuzigte als Schöpfungsmittler zur Sprache zu bringen. Der Ungedanke eines Sohnes, der noch nicht Fleisch geworden sei, führe nicht nur in eine überholte Denkform zurück, sondern diese metaphysische Redeweise bringe die Gefahr mit sich, „daß der Mensch Jesus mit seiner Zeit, mit dem, was er tat und sagte, und mit dem, was ihm widerfuhr, zurückgedrängt“<sup>21</sup> werde.

Diese Einwände lassen sich nun anscheinend schwer beiseite schieben durch den Verweis auf die biblischen Belege, die sich für die Schöpfungsmittlerschaft anführen lassen, wie etwa Joh. 1,3, 1. Kor. 8,6 und Kol. 1,15-20 sowie Hebr. 1,2 und ihre Aufnahme weisheitlicher und kosmologischer Vorstellungen, die Christus als den preisen „durch den“ und „auf den hin“ die Welt geschaffen wurde. Diese Aussagen – so zeigt sich – begegnen in doxologischen Texten, die keinerlei kosmologisches Interesse hinsichtlich einer Spekulation

---

Sache. Theologische Bemerkungen I, München <sup>2</sup>1988, 274-295, bes. 277f; ders., Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliches Reden vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen <sup>4</sup>1986, bes. 83; ders., Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, *EvTh* 22 (1962), 535-557, bes. 544; ders., Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als Ursprung der Heilsgeschichte, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München <sup>2</sup>1986, 265-275, bes. 271. Mit der Präzisierung des Menschen Jesus von Nazareth als Schöpfungsmittler stellt sich die Frage, wie die Kontingenz des Christusgeschehens, Gottes versöhnendes Handeln in der Geschichte Jesu von Nazareth, gewahrt werden kann, wenn diese Geschichte als das strukturierende Prinzip des Seins selbst begriffen wird. Und wie will die Kontingenz der Sünde gewahrt werden, wenn die Überwindung der Sünde Gottes ursprüngliches – dem Einbruch der Sünde vorhergehendes – Wollen ist? Den aporetischen Charakter von Barths Ontologisierung der Gnade haben aufgewiesen: W. Härle, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik* (TBT 27), Berlin/New York 1975; K. Stock, *Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem* (BevTh 86), München 1980.

- 19 F. *Mildenberger*, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive III*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 427, Anm. 5.
- 20 A. a. O., 432.
- 21 A. a. O., 438. „Sein Menschsein kann dann ja letztlich nur noch Prädikat sein, das der göttlichen Sohneshypostase – oder wie immer man näher bestimmen mag – zukommt. Die Tradition des dogmatischen Denkens zeigt diesen Irrweg deutlich an. [...] Wenn wir den Schöpfungsmittler aus den Erzählungen der Evangelien und nur so kennen, dann sollten wir es auch bei dem Menschen lassen, der uns durch diese Erzählungen nahe kommt“ (ebd.).

über den Weltanfang haben, sondern als Ausdruck für die unbegrenzte Weltherrschaft des Christus Pantokrator zu verstehen sind<sup>22</sup>.

Diese Anfragen scheinen den Verdacht zu bestätigen, die Trinitätslehre im Allgemeinen und die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Besonderen sei ein leerer Traditionsbestand, ohne eigene Lebendigkeit und ohne jede wirklichkeitserschließende Kraft. Allerdings ist bei der vorschnellen Verabschiedung des Theologumenons als leerem Traditionsbestand Einhalt geboten: Zum einen ist die Alternative zwischen einer existentiellen Theologie (besonders der Reformation) und einer rein spekulativen Theologie der Alten Kirche zu oberflächlich. Sicherlich darf die Gewichtsverlagerung nicht verkannt werden, die die altkirchliche Trinitätslehre hinsichtlich der biblischen Sprache anbringt. Verkannt werden darf aber auch nicht, daß die Alte Kirche vor der Notwendigkeit stand, den Sachgehalt der biblischen Botschaft in der Sprache und der Vorstellung ihrer Zeit – nämlich der hellenistischen Philosophie und ihrer Logoslehre – zu artikulieren, so wie auch eine moderne Artikulation von ihren philosophischen Voraussetzungen nicht absehen kann. Auch die trinitätstheologischen Fragestellungen der Alten Kirche nehmen ihren Ausgang bei dem geschichtlichen Wirken Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth, wie besonders die Diskussion über die Gottheit des Logos deutlich zeigt; auch sie ist von einem existentiellen Anliegen getragen. Wie anders wäre es sonst zu erklären, daß sich im vierten nachchristlichen Jahrhundert die Menschen auf dem Marktplatz für trinitätstheologische Fragen begeistern<sup>23</sup>? Daher werden von uns auch die trinitätstheologischen Fragestellungen der Alten Kirche auf ihr darin zum Ausdruck kommendes Verständnis von Frömmigkeit zu befragen sein, so sehr sich auch ihre Artikulation und Begrifflichkeit von unserer unterscheidet. Vor dieser Aufgabe stehen wir insbesondere deshalb, weil altkirchliche Dogmen auch die lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnissammlungen prägen, auch Luther hat sich trinitätstheologischen Fragestellungen gewidmet

22 So betont bereits H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961, daß die Schöpfungsmittlerchristologie keineswegs an kosmologischen Spekulationen interessiert ist, vielmehr die kosmische Bedeutung der Erlösung als ein die gesamte Welt betreffendes Ereignis herausstellen will. Ähnlich argumentiert auch J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie; 362)*, Frankfurt a. M. 1990, für neutestamentliche Präexistenzaussagen allgemein: Zwar zeige eine Analyse der entsprechenden Texte, daß die Präexistenz hier vorausgesetzt bzw. eigens thematisiert werde, es werde sogar ferner deutlich, daß es sich um eine Vorstellung handle, die die neutestamentlichen Schriften als bekannt voraussetzen, doch sei „[b]ei den urchristlichen Präexistenzaussagen [...] ein spekulativer Charakter so gut wie nicht auszumachen“ (a. a. O., 416). „Überblickt man die Präexistenztexte, so bestätigt sich immer wieder, daß die Präexistenz und/oder Schöpfermittlerschaft nie ein Thema für sich allein ist. Es gibt keine Aussagen, die diese isoliert betrachten. Vielmehr sind sie meist auf die Soteriologie bezogen“ (a. a. O., 417).

23 Vgl. hierzu Chr. Marksches, „... et tamen non tres dei, sed unus deus ...“ Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: ders., *Alta trinita beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 286-309, 308f.

– trotz seiner Kritik an einer spekulativen Theologie<sup>24</sup>. Von daher muß die Trinitätslehre auch als „identitätsbildende Grundlage des reformatorischen Christentums“<sup>25</sup> ernstgenommen werden. Wir können sie nicht einfach verabschieden, ohne die Einsicht in unsere Identität zu verlieren<sup>26</sup>.

Diese Aussagen über die Trinitätslehre im Allgemeinen gelten auch für die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft im Besonderen: Auch sie kann nicht zum dogmatischen Relikt erklärt werden, ohne zu verkennen, daß durch sie auch existentiellen Fragen Ausdruck gegeben wird, und ohne den Bezug zu den identitätsstiftenden Anfängen des Christentums zu verlieren. Als Teil der Tradition verdient sie ernst genommen zu werden. Daneben sprechen zwei weitere Punkte gegen eine Verabschiedung der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi als dogmatisches Relikt: Zum einen bringt diese Lehre die Bezogenheit der Versöhnung auf die Schöpfung zur Geltung und nötigt uns dazu, diese zu reflektieren<sup>27</sup>. Der christliche Schöpfungsglaube ist ja kein „fertiges Versatzstück, das als vorchristliches Residuum dem christlichen Glauben eingefügt wird und daher als eine schon mitgebrachte Minimalbasis dient“<sup>28</sup>. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi gibt der Theologie vielmehr die Frage zu bedenken auf, wie dem Evangelium gemäß von der Schöpfung Gottes zu reden ist, d. h. zu reflektieren, was es heißt, daß im Evangelium derjenige Gott verkündet wird, der auch menschliches Dasein gewährt. Hier besteht deutlich ein nicht nur noetischer, sondern auch ein ontologischer Zusammenhang.

Zum anderen ist auch der doxologische Charakter der biblischen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft Christi kein ausreichender Grund, diese aus der dogmatischen Theoriebildung zu eliminieren. Sicherlich sind doxologische Formulierungen keine Urteile über Sachverhalte, an jeder Spekulation über ei-

24 Vgl. hierzu u.a. Chr. *Markschies*, Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie, in: Martin Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung. Hg. v. Chr. *Markschies*/ M. *Trowitsch*, Tübingen 1999, 37-85.

25 *Markschies*, „... et tamen non tres dei, sed unus deus...“, a. a. O., 287.

26 Ob sich die Trinitätslehre allerdings als „Rahmentheorie des christlichen Glaubens“ eignet, die die „Einheit und Verschiedenheit des Handelns Gottes“ (Chr. *Schwöbel*, Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinitätslehre in der christlichen Dogmatik, in: W. *Härle*/R. *Preul* (Hg.), Trinität (MJTh X), Marburg 1998, 129-154, 141) verstehen zu lehren hat, bleibt fraglich. Vgl. zu diesem Programm kritisch: M. *Roth*, Trinitätslehre als Rahmentheorie? Überlegungen zur Einheit Gottes in der Vielfalt seines Wirkens, *Kerygma und Dogma* 49 (2003), S. 52-66.

27 Diese Intention der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi hebt besonders hervor: G. *Wingren*, Schöpfung und Gesetz, Göttingen 1960: „Diese Einheit von Schöpfung und Erlösung, durch welche die biblische Heilsbotschaft sich absolut von den dualistischen Religionen unterscheidet, für welche Erlösung die Herauslösung aus dem geschaffenen Zusammenhang ist, und nicht die Wiederaufrichtung der erschaffenen Welt, findet ihren Ausdruck in dem eigentümlichen Zug des neutestamentlichen Schöpfungszeugnisses, nämlich dem, daß Christus als der Mittler sowohl der ersten als auch der zweiten Schöpfung verkündet wird. Christus ist das Schöpfungswort, mit dem Gott im Anfang alle Dinge erschafft“ (a. a. O., 184).

28 G. *Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1987, 65.

nen Uranfang der Welt sind diese Stellen uninteressiert. Andererseits ist eine Doxologie aber auch etwas anderes als eine schwärmerische Redeweise, die nicht weiß, was sie sagt<sup>29</sup>. Vielmehr lehren Doxologien existentiell – nicht distanziert – über die Schöpfung zu reflektieren und zerbrechen damit die Alternative von kosmologisch-schöpfungstheologisch und existentiell-rechtfertigungstheologisch. Insofern die Doxologien über die Schöpfungsmittlerschaft Christi eine existentielle Reflexion hinsichtlich der Schöpfung beinhalten, fügt sich die biblische Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi in das biblische Verständnis der Schöpfung ein, der es ja nicht um eine kosmologische Spekulation hinsichtlich des Uranfangs der Welt geht, sondern um ein existentielles Verstehen der gegenwärtigen Welt, wie bereits die Schöpfungspsalmen, aber auch der für die christliche Schöpfungslehre bedeutende Text 1. Mose 1 deutlich zeigen. Der christliche Schöpfungsgedanke ist zutiefst gegenwartsbezogen, insofern es ihm um die Gegenwart des Schöpfers und die Gegenwärtigkeit seines Handelns geht. In der Frage nach der gegenwärtigen Erfahrung der Welt – als Frage nach Himmel und Erde – hat die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft ihren Ort. So verstanden kann diese Lehre auch Teil der spannungsvollen, unabschließbaren und gegenwartsbezogenen Aufgabe der Dogmatik sein. Sie ist dann nicht abstrakt und spekulativ zu betreiben, sondern sie hat ihren sachgemäßen Ort im klaren Bezug auf die Situation des Glaubens, sie ist dann keine zeit- und situationsvergessene Spekulation, die sich aus der Bewegtheit und Widersprüchlichkeit menschlichen Daseins heraushebt, sondern die an der Verstehensbewegung menschlichen Daseins teilnimmt.

### 3. Impulse für die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi

Was bedeutet es nun, daß die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi die gegenwärtige Welt bedenkt, ohne den Ort des sündigen Menschen und des rechtfertigenden Gottes spekulativ zu hintergehen und ohne damit auch den Anspruch aufzugeben, zu einem Verstehen der Situation des Menschen in der Welt beizutragen. Es bedeutet m. E. zu fragen, was es für die Deutung der Welt bedeutet, daß der in Christus erschienene Gott als der Schöpfer und Gewährer des Daseins prädiert wird, welches Licht von hier aus auf diejenige Widerspruchserfahrung fällt, die die Tradition als Sünde bezeichnet und schließlich welcher Umgang mit der Schöpfung durch Christus ermöglicht wird. Zu dieser Herausforderung seien an dieser Stelle drei Impulse formuliert, deren Bewahrung noch aussteht.

Erstens: Wenn das Evangelium Christus als denjenigen zur Sprache bringt, mit dem Gott die ihm widersprechende Welt mit sich versöhnt, dann ist damit auch Wesentliches über die Schöpfung ausgesagt: Es ist der in Christus bedin-

<sup>29</sup> So urteilt auch: W. Schoberth, „Es ist alles durch ihn und zu ihm hin geschaffen“ (Kol. 1,16). Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi, in: K. Stock (Hg.), *Zeit und Schöpfung* (VWGTh 12), Gütersloh 1997, 143-170, 157.

gungslos sich hingebende Gott, der die Welt geschaffen hat; unser Dasein verdankt sich demjenigen Gott, der in Christus an unsere Stelle getreten ist. Das Evangelium bringt den Gott zur Sprache, der seine Welt erlöst und zeigt in der Sendung des Sohnes die Liebe Gottes zu *seiner* Schöpfung.

Nun erschöpft sich jedoch mit dem Hinweis auf die Selbigkeit von Schöpfergott und Erlösergott und mit dem damit bekundeten Gegensatz zu dualistischen Anschauungen, die zwischen Schöpfergott und Erlösergott trennen, keineswegs die durch Christus geschehene Wahrnehmung der Schöpfung. Vielmehr wird durch die Anrede Gottes an das Geschöpf in Christus auch die ursprüngliche Anrede Gottes in seiner Schöpfung erneut wahrgenommen und von jeder Fehlwahrnehmung befreit, insofern Christus für den authentischen Willen des Schöpfers und Erhalters der Welt einsteht<sup>30</sup>. Durch die ungeschuldete und bedingungslose Zusage der Annahme in Christus vermag auch das daseinsgewährende Wort der Schöpfung als ungeschuldete und bedingungslose Zusage des Lebens wiedergewonnen zu werden. Der ungeschuldeten Annahme des Sünders in Christus liegt bereits die ungeschuldete Gabe des Lebens voraus. Die Schöpfungsmittlerschaft Christi zur Sprache zu bringen bedeutet somit, dem in der Schöpfung bekundeten Versprechen hermeneutisch nachzugehen, indem die von Gott gestiftete Kommunikationsgemeinschaft zwischen dem sich gebenden und zusagenden Gott und dem empfangenden Menschen genauer zu verstehen gelehrt wird<sup>31</sup>.

In dieser Weise läßt sich Luthers Auslegung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus verstehen<sup>32</sup>: „Ich gläube, daß Gott mich geschaffen hat sampt allen Kreaturen, mir Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet und für allem Übel behüt und bewahrt, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn all mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin, das ist gewißlich wahr“<sup>33</sup>. Auffallend ist hier nicht nur Luthers entschiedene Betonung der Gegenwärtigkeit des Schöpfers und der Gegenwärtigkeit seines Handelns, bemerkenswert ist nicht nur, daß Luther die gütige Gabe des Lebens

30 Vgl. hierzu O. Bayer, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 314ff.

31 Dies ist nach O. Bayer, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen 1999, (Einführung: Poietologische Theologie) 1ff, Aufgabe einer poietologischen bzw. promissioologischen Theologie, insofern diese die in der Schöpfung ergehende Zusage Gottes hermeneutisch zu erschließen beabsichtigt.

32 Zur Interpretation von Luthers Auslegung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus vgl. O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, 2. erw. Aufl. Tübingen 1990, 94ff.

33 BSLK, 510f.

hervorhebt und damit Gott als gütigen Geber des Lebens zur Sprache bringt. Besonders auffällig ist, daß Luther die Schöpfung als Gabe „ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit“ bezeichnet und damit in der Sprache der Rechtfertigung spricht, zu der die Frage nach einem Verdienst gehört<sup>34</sup>. Auch die Gabe der Schöpfung ist allein Gottes Werk, insofern auch die Gewährung von menschlichem Leben von jedem menschlichen Verhalten unabhängig gemacht wird. „[N]icht erst die Erlösung, sondern schon die Schöpfung ist ein Werk der Barmherzigkeit des dreieinen Gottes“<sup>35</sup>.

Zweitens: Insofern Christus das in der Schöpfung ergehende Versprechen wahrzunehmen befähigt, leitet er auch zu einem tieferen Verstehen derjenigen Verschlossenheit gegenüber Gott an, die die Tradition als „Sünde“ bezeichnet. Wird durch das Wort in Christus das ursprüngliche Wort, das in der Schöpfung ergeht, von seinen Fehlwahrnehmungen befreit und als bedingungslose Zusage des Lebens wahrgenommen, so auch die Fehlwahrnehmung als Verkennung eben dieser bedingungslosen Zusage des Lebens. Das Grundphänomen der Sünde besteht somit in dem Überhören der in der Schöpfung ergehenden Zusage Gottes und damit in einer Verschlossenheit derjenigen Erfahrung gegenüber, daß wir nicht von uns selbst leben<sup>36</sup>. Gerade diese Verschlossenheit aber provoziert die Urangst des Menschen, das Dasein nicht zu verdienen, sondern allererst die Berechtigung des Daseins unter Beweis stellen zu müssen<sup>37</sup>. Dem homo incurvatus in se ipsum ist gerade diese ursprüngliche Zusage des unverdienten Geschenkseins des Lebens verschlossen<sup>38</sup>. So ist er mit der Frage un-  
aufhörlich beschäftigt, diese Annahme zu verdienen. Aufgabe der theologischen Sündenlehre ist es zu bedenken, inwiefern die Verschlossenheit gegenüber der ursprünglichen Zusage der Annahme in den unterschiedlichsten Erscheinungsformen zutage tritt: der Angst, der Verzweiflung, aber auch dem des Hochmuts und einer Begehrlichkeit, die keineswegs mit dem Genuß zu verwechseln ist, sondern den Charakter der Sucht besitzt. Wird nämlich die Zusage des Lebens nicht mehr als Grund für die Gabe der geschöpflichen Güter gesehen, so wird in diesen selbst die Zusage gesucht. Damit aber werden sie nicht als *geschöpfliche* Güter erlebt, sie verlieren ihren Charakter als Gabe. So kommt es wechselseitig zur Vergötzung und Verachtung der kreatürlichen Gü-

34 Vgl. Bayer, Schöpfung als Anrede, a. a. O., 105.

35 A. a. O., 104.

36 So W. Mostert, Erfahrung als Kriterium der Theologie, ZThK 72 (1975), 427-460, 456: Die Sünde „lebt gewissermaßen empirisch an der Erfahrung vorbei, daß wir physisch und psychisch nicht von uns selbst leben, sondern von den Händen der Mutter, die den Säugling wickelt, bis zu den Händen der Menschen, die unsern Leichnam begraben, aus der Erfahrung der Güte leben, also ursprünglich rezeptiv existieren. Sie ist also letztlich die irrationale Wiederholung des Gegebenen in einem Vergewisserungsakt“.

37 So Chr. Gestrinch, Sündenvergebung als Problem und als Wirklichkeit der Kirche, in: ders., Peccatum – Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003, 45-71, 48ff.

38 Vgl. hierzu: M. Roth, Homo incurvatus in se ipsum – Der sich selbst verachtende Mensch. Narzißmustheorie und theologische Hamartologie, PrTh 33 (1998), 14-33.

ter<sup>39</sup>: Vergötzt werden sie, wenn sie selbst als Instanzen verstanden werden, die über das Verdientsein des Lebens entscheiden, der Verachtung werden sie ausgesetzt, wenn entdeckt wird, daß sie den in sie gesetzten Anspruch nicht zu erfüllen vermögen. So kommt es zur enttäuschten Hoffnung, zum Innerwerden einer Illusion. Das der Schöpfung eingestiftete Gute erscheint als das Banale.

Drittens: Als Schöpfungsmittler ist Christus schließlich auch in der Lehre von dem Versöhntsein mit Gott zur Sprache zu bringen; denn Gott befreit in Christus den Menschen zur Wahrnehmung der in seiner Schöpfung gegebenen Zusage, menschliches Leben zu gewähren „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“. Er befreit den Menschen damit von einer verzerrten Wahrnehmung der Phänomene des Daseins, die von dem selbstdestruierenden Bestreben geleitet ist, durch die kreatürlichen Güter und den Umgang mit ihnen die Berechtigung für das eigene Dasein zu verdienen. Aus dieser verzerrten Perspektive kann die Schöpfung immer nur unter der Frage betrachtet werden, inwiefern sie zur eigenen Annahme als eines Existenzberechtigten hilft. Entkoppelt von diesem selbstdestruierenden Bestreben können die Phänomene des Daseins gerettet werden; denn die durch die Wahrnehmung der göttlichen Zusage ermöglichte Gelassenheit und Freiheit in Bezug auf die Phänomene des Daseins ermöglichen eine Wahrnehmung der Schöpfung, die die Phänomene des Daseins in je ihrem eigenen Charakter und in den durch sie eröffneten Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung erkennt. Als Schöpfungsmittler gibt Christus die Welt frei, sie ihrem Wesen gemäß in Dienst zu nehmen<sup>40</sup>.

#### 4. Fazit

Ich habe versucht, die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi nicht als Weltformel vorzustellen, sondern als Teil der Verstehensbewegung des Glaubens, an der die Theologie teilnimmt. Ihr Gehalt besteht nicht nur darin, die unverdiente Annahme des Lebens als die ursprüngliche Zusage der Schöpfung zu begreifen, sondern von hier aus auch die Sünde als Verschlussenheit gegenüber dieser Zusage und das Versöhntsein als Hinwendung zu dieser Schöpfungszusage zu verstehen.

Damit erschöpft sich jedoch keineswegs die dogmatische Aufgabe, zum Verstehen des menschlichen Daseins anzuleiten. Die Dogmatik kann zu einem solchen Verstehen nur befähigen, wenn sie ihre Deutung des menschlichen Da-

39 Vgl. hierzu M. Roth, Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Leipzig 2002, 151ff.

40 So sehr M. Trowitzsch, Die Freigabe der Welt. Der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi bei Dietrich Bonhoeffer, ZThK, 425-444 zustimmen ist, wenn er im Anschluß an Bonhoeffer von einer Freigabe der Welt durch Christus redet, so widersprechen die vorgetragenen Überlegungen Trowitzsch jedoch darin, daß sie bewußt nicht davon sprechen, die Welt „in ihre unsoteriologische Wahrheit zu entlassen“ (a. a. O., 440) bzw. die „Welt soteriologisch freizugeben“ (vgl. a. a. O., 438f); denn die in Christus ermöglichte Zuwendung zur Schöpfung ist als erneute Hinwendung zur heilvollen Zusage des Schöpfers in seiner Schöpfung zu verstehen, menschliches Dasein „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“ (s.o.) zu gewähren.

seins in Bezug zu denjenigen Verstehensbemühungen setzt, in der Menschen bereits versuchen, sich ihre Lebenswelt verstehend und analogisierend anzueignen. Hier sind auch die Fragestellungen und Problemkontexte vorgegeben, in die hinein sie sich vermitteln muß. Abschließend sei daher kurz auf eine Frage zurückgekommen, auf die ich zu Beginn meiner Ausführungen hingewiesen habe und die zur Zeit überraschende Aktualität wiedergewonnen hat, nicht nur – wie bereits erwähnt – in der Psychologie<sup>41</sup>, sondern auch in der Soziologie und Philosophie<sup>42</sup>: die Frage nach dem menschlichen Glück<sup>43</sup>. Es ist keineswegs so, daß die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft mit dieser Frage nichts zu tun hätte. Mit einer kurzen Andeutung muß ich es bewenden lassen: Die Einsicht in die unverdiente Gabe des Lebens durch die Güter der Schöpfung sowie in die Verslossenheit des Menschen dieser Zusage gegenüber, orientiert die Frage nach dem Glück in einer bestimmten Weise. Die Frage scheint nicht zu sein, wie wir es vermeiden können, daß wir Dingen nicht habhaft werden, die uns glücklich machen, sondern wie wir es vermeiden können, daß uns nichts glücklich macht. So wird die Frage sein, wie wir zu einem Umgang mit den Dingen des Daseins kommen, die uns ihren Anmutungscharakter erleben lassen und ihn nicht dadurch verstellen, daß wir uns ihnen mit einem verzerrten Blick und falschen Erwartungen nähern. Es wird aber auch zu erschließen sein, daß das menschliche Leben der Spannung ausgesetzt bleibt zwischen dem Vertrauen auf die Zusage des Lebens und der bleibenden Gegensatzerfahrung, der Verslossenheit, dem Mißtrauen dieser Zusage gegenüber. Auch ist der Glaube nicht als Haltung mißzuverstehen, die eine ruhige und gleichbleibende Grundbefindlichkeit ermöglicht. Er gleicht eher einer Fluchtbewegung zu dem Ort, an dem die vergebende Zusage erscheint und der daher die Quelle menschlichen Glücks ist<sup>44</sup>. Erst innerhalb einer solchen Verstehensbemühung wird sich die Kraft der theologischen Tradition erweisen und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie Wirklichkeit zu erschließen vermag, sondern auch in dem Sinne, daß sie von den Erfahrungen des Daseins immer tiefer erschlossen wird.

---

41 Neben *Seligman*, *Der Glücks-Faktor* [s. Anm. 2] vgl. vor allem das bekannte Buch von *M. Csikszentmihalyi*, *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, Aus dem Amerikanischen übersetzt von A. Charpentier, Stuttgart 122005.

42 Vgl. vor allem: *D. Thoma*, *Vom Glück in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2003; *M. Seel*, *Versuch über die Form des Glücks*. Studien zur Ethik, Frankfurt a. M. 1999.

43 *M. Roth*, *Die Spannung von Glück und Moral als Herausforderung für die theologische Ethik*, *Lutherische Theologie und Kirche* 29 (2005); *M. Roth*, *Macht Geld glücklich? Ethische Überlegungen in theologischer Perspektive*, in: *S. Beyerle/M. Roth*, *Geld als existentielles Sinndeutungsmuster* (Theologie – Kultur – Hermeneutik; 4), Leipzig 2006.

44 Vgl. hierzu: *M. Roth*, *Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit*. Überlegungen zum Menschen im Gebet, *Luther* 75 (2004), 123-142.

Martti Vaahtoranta:

## **Der vormoderne Islam fordert die postmoderne Kirche heraus**

### **1. Die Antike und die Anfänge des Christentums**

Eine der bekannten frommen Floskeln lautet, daß die Welt früher viel besser als heute gewesen sei. Um die Stimmigkeit dieser Behauptung zu überprüfen, muß man zurück in die Geschichte blicken. Und tatsächlich: die Welt und die Ära, in der die Kirche geboren wurde, die griechisch-römische Antike um Christi Geburt wurde von einer unwahrscheinlichen Verbreitung des christlichen Glaubens weit über die Grenzen der damaligen westlichen Zivilisation bis zum Fernen Osten geprägt.

Die damalige Welt war jedoch nicht so, wie viele von denen denken, die sich nach den „guten, alten Zeiten“ sehnen. Nein, die geschichtlich ferne Zeit der Spätantike war der jetzigen Welt verblüffend ähnlich, viel ähnlicher als etwa die Zeit von Luther oder der großen Erweckungsbewegungen. „Multikulti“ ist keine Erfindung der deutschen Grünen, sondern sie existierte schon unter dem Oberbau der hellenistisch-römischen Einheitskultur im antiken Rom.

Die verschiedensten Völker, Sprachen, Religionen und Wertvorstellungen waren in dieses Konglomerat integriert. Die Einheit des Reiches wurde durch den Kaiserkult einerseits symbolisiert, andererseits aufrechterhalten. Es war zu einem unbeschwerten Leben in diesem Reich zwar nicht nötig, an den römischen Kaiser religiös zu „glauben“. Unmöglich war aber, nicht nur seine weltliche Autorität, sondern auch seine göttliche Stellung sozial relevant in Frage zu stellen.

Innerhalb von diesen Grenzen der politischen Solidarität lebte eine große Vielfalt von Menschen in ihrer damaligen „vereinten Welt“. Neben ihrer Muttersprache beherrschten viele von ihnen eine oder mehrere der zwei bzw. drei großen Weltsprachen, von denen Latein und Griechisch die wichtigsten waren, doch auch Aramäisch wurde im Orient benutzt – etwa wie im heutigen „Westen“ Englisch, Spanisch und noch Deutsch oder Russisch dazu gesprochen werden.<sup>1</sup> Das Leben war zunehmend städtisch; das Entstehen eines urbanen Proletariats war zumindest teilweise eine Folge der Internationalisierung der Lebensmittelmärkte und des Aussterbens kleinbäuerlicher Betriebe, wenn sie sich dem Druck der Märkte mit Spezialisierung nicht widersetzen konnten.

Die Gesellschaft war auch relativ mobil – man denke nur an die Schiffe, die fast nach einem Zeitplan von Ägypten Getreide nach Rom brachten, und auch mal einen Gefangenen namens Saulus/Paulus mitnehmen konnten. Sogar den

<sup>1</sup> Heute sollte an dieser Stelle unbedingt auch das Chinesische erwähnt werden. Das eurozentrische oder atlantische Weltbild dürfte bald zur Vergangenheit gehören. Von den Deutschen selbst hängt es zum großen Teil ab, ob die Sprache Luthers noch in der Zukunft außerhalb der deutschsprachigen Länder gebraucht wird.

Tourismus kannte man bei der obersten Klasse der Römer, die übrigens auch von der sprichwörtlichen Dekadenz geprägt war.

Sowieso war es in Rom eine Zeit, die Abschied von den alten Göttern und alten Wertevorstellungen nahm. Zugleich drangen vom Osten verschiedene neue Kulte und Religionen ins Land. Also, auch in diesem Sinne gibt es nichts Neues unter der Sonne!

Doch just in dieser pluralistischen, aus den Fugen geratenen, sich ständig wandelnden Welt der verschiedensten Religionen und Götter, aber auch der verschiedensten Moralvorstellungen, findet der bis zum heutigen Tag unübertroffene Siegeszug des christlichen Glaubens statt. Wer hätte bei der Kreuzigung auf Golgatha daran geglaubt, wer auch am leeren Grab oder damals, als eine kleine Gruppe in einer fernen Provinz des Römischen Reiches die letzten Blicke gen Himmel warf, als der auferstandene Herr vor ihren Augen in den Himmel fuhr? Viel besser sieht es auch nicht aus, als, wie Lukas in der Apostelgeschichte berichtet, ein hellenistisch-pharisäisch ausgebildeter Bürger des Römischen Reiches jüdischer Nationalität etwas später im Zentrum der neugierigen Gelehrsamkeit in Athen eintrifft, um über diese Ereignisse zu predigen.

Doch gerade diese unglaubliche Predigt wird die Welt ändern, obwohl sie strikt gegen die allgemeinen Vorstellungen des damaligen Zeitgeistes gestellt ist. Sie richtet sich gegen den moralisch-religiösen Pluralismus, aber auch gegen den Kaiserkult in der damaligen römisch-griechischen Zivilisation. Sie fordert den allgemeinen, vagen Glauben an irgendeine postmortale Existenz der unsterblichen Einzelseele oder vielleicht nur an das Einswerden des Einzelnen mit der Weltseele – oder wie auch immer – heraus und setzt die Botschaft der Auferstehung Jesu und mit ihr der „Auferstehung des Fleisches“ und des darauf folgenden Gerichts in den Mittelpunkt ihrer Botschaft:

„Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, daß alle an allen Enden Buße tun. Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und hat jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat“

(Apg. 17, 30-31).

Die junge Kirche predigt eine exklusive, im religiösen Sinne alles andere ausschließende große Geschichte, die heute „Heilsgeschichte“ genannt wird. Sie fängt mit der creatio ex nihilo (Schöpfung aus dem Nichts) durch den Einen Gott an und endet mit dem Jüngsten Gericht. In ihrer Mitte steht die Versöhnung zwischen Gott und den gefallenen Menschen durch Christus, und ihr Ziel ist die Errettung aller Menschen aus dem ewigen Tod in das Leben mit Gott.

Diese Heilsgeschichte hat der Kirche eine klare Richtung bei ihrer Wanderung gegeben, und es muß etwas Ansteckendes darin gewesen sein, denn viele haben sich diesem Zug angeschlossen, auch wenn manche von ihnen dafür mit viel Leid und einem frühen Tod zahlen müssen. Andere aber brachten diesen Glauben und die christliche Kirche auf ihren durchaus weltlichen Zügen

sozusagen als Exportgut in den Handelskarawanen oder auf den Schiffen bis nach China hin.<sup>2</sup>

## 2. Die Moderne und die Postmoderne

Heute behauptet man aber, daß die Ära der großen Geschichten vorbei sei. Auch wenn immer noch manche menschlichen kulturellen und moralischen Vorstellungen wie Kreise sich schneiden, hat man kaum noch allen Mitmenschen geläufige und allgemein gültige Ziele für sein Tun und Denken. Ein jeder hat seine eigenen, kleinen, privaten Ziele oder sogar mehrere von ihnen, auch wenn sie in verschiedene Richtungen zu führen scheinen.

Trotzdem muß man einsehen, daß gerade die heutige, von dieser Pluralität geprägte *postmoderne* Zeit in Vielem der frühchristlichen Spätantike ähnlich ist. Es dürfte also stimmen, daß die „alten Zeiten“ viel besser als die heutige Welt für die Kirche und den Glauben waren, doch es waren die *ganz* alten Zeiten, nicht die Zeit der Großväter, an die man denken sollte, und es war auch bestimmt keine Welt der überschaubaren Verhältnisse eines kulturell homogenen Kleinstaates im spätmittelalterlichen Thüringen oder im bäuerlichen Finnland des 19. Jahrhunderts, sondern eine Welt, die der jetzigen globalen Welt ähnelt.

Und doch erlebt die Kirche heute keine gewaltige Expansion, zumindest nicht in Europa. Dagegen bemüht man sich, das Evangelium schmackhafter zu gestalten, damit die Kirchen nicht auch noch die letzten Glieder endgültig verlieren. Warum wird das Leben der europäischen Christen nicht von einer ansteckenden Freude darüber geprägt, daß sie von Gott errettet wurden? Und warum finden die Christen, daß der *Islam* sie bedroht? Was ist also zwischen der Antike und der heutigen Zeit passiert?

Wieder soll versucht werden, etwas von den Anfängen zu lernen. Charakteristisch für die Kirche der ersten drei Jahrhunderte war einerseits, daß sie in Glaubenssachen, aber auch in gewissen ethischen Fragen, sehr intolerant war. Für die erste Kirche gab es kein „Anything Goes“, was den Glauben und das Leben der Gemeindeglieder betraf.

Andererseits war diese junge Kirche nicht an der weltlich-politischen Macht interessiert. Dies zu sehen, ist ganz wichtig. Dank dieser Einstellung konnte die Kirche – nach ihrer Befreiung von der anfänglichen ethnischen Exklusivität – die verschiedenen Kulturen und Subkulturen in sich integrieren. Auch die vielen sozialen Schichten der Gesellschaft von den Sklaven bis zu den oberen Klassen konnten in einer Kirche miteinander leben und zum gemeinsamen, eschatologischen Ziel hin zusammen wandern.<sup>3</sup>

2 Mit Kaufleuten dürfte das Evangelium auch die Ufer meiner finnischen Heimat irgendwann am Ende des 1. Jahrtausends erreicht haben.

3 Diese Wanderung soll man übrigens nicht als etwas Unsichtbares, sondern als eine konkrete Angelegenheit in Gestalt einer Gottesdienstgemeinde sich vorstellen. Die wandernde Kirche war keine „platonische Idee“ und auch nicht als innerlich-moralischer, pietistisch geprägter *Kulturprotestantismus* zu verstehen.

Dann aber geschah etwas, was sowohl seine Strahlen als auch seinen Schatten bis in die heutige Zeit hinein wirft: Vom siegreichen, zuerst zwar verfolgten und dann lediglich geduldeten Christentum wurde der christliche Glaube zur Staatsreligion zuerst im Römischen Reich und nach dessen Fall im früher barbarisch-heidnischen Europa. Es entstand sozusagen eine „christliche Leitkultur“. Dieser Leitkultur hat die „westliche“ Welt zwar vieles zu danken, und deren Früchte beneiden die Muslime, auch wenn sie über ihre moralische Dekadenz empört sind. Diese Entwicklung hat aber auch ihre dunklen Seiten, deren man sich bewußt werden sollte.

Zumindest im Bereich der Westkirche ist keine Theokratie entstanden. Es blieb bei der Dualität „Kirche“ und „weltliche Obrigkeit“, und das Mittelalter wird vom Ringen um Zuständigkeitsbereiche der Kirche bzw. der weltlichen Machthaber geradezu geprägt.

Trotzdem kam die Kirche zu einem erheblichen Besitz an weltlicher Macht. Der Verzicht der Kirche darauf war dann auch ein wichtiges Anliegen der lutherischen Reformation. Dagegen kam es in der evangelischen Christenheit bald zum Staatskirchentum, auch wenn alles mit einer Notsituation und Notbischöfen angefangen hatte. Anstelle der Kirche mit viel weltlicher Macht schien der Staat an die Macht in der Kirche gekommen zu sein. Doch auch jetzt wurde das Luthertum als die einzige erlaubte öffentliche Religion des Staates nicht so verstanden, als ob der weltliche Machthaber automatisch auch über kirchliche Dinge verfügen könne. Nein, er wurde eher als *primus inter pares*, als der wichtigste Vertreter der Gläubigen aufgrund des Priestertums aller Gläubigen gesehen.

Das war auch die Zeit der innerchristlichen Glaubenskriege. Bei all dem Bösen, das sie mitgebracht haben, haben sie – besonders in Deutschland – auch dabei geholfen, die Idee wachzuhalten, daß die äußeren, weltlichen Geschäfte bzw. das Soziologische einerseits und das Gewissen eines einzelnen Menschen andererseits auseinanderzuhalten seien. Daher herrschte im Deutschen Reich nach den Glaubenskriegen ein gewisser christlich-religiöser Pluralismus, obwohl nur eine Konfession innerhalb eines einzelnen Kleinstaates erlaubt war und die andersgläubigen Christen meistens höchstens geduldet wurden.

Dies alles hat aber Bahn gebrochen für eine schicksalsreiche Entwicklung. Einerseits wurden nämlich die weltliche Gesellschaft und die äußere Kirche, die Kirchengemeinde und die Dorfgemeinde trotz aller theoretischen Differenzierungen als eine einzige soziologische Einheit gesehen. Die Teilnahme an den Gottesdiensten war keineswegs ein Glaubensbekenntnis, sondern ein unvermeidlicher Teil eines normalen sozialen Lebens in der unikonfessionellen Gesellschaft.

Andererseits wurde das eigentlich Religiöse spätestens durch die Aufklärung und den Pietismus in der anfänglichen Moderne in das „innere Leben“ des Menschen abgeschoben. Der Glaube wurde etwas zutiefst Privates und Unsagbares, was zwar zum Bereich der „Werte“ oder des „Sittlichen“, aber nicht zur

„realen“ Welt der Tatsachen gehört, auch wenn die Werte und das moralische Verständnis die menschliche Gestaltung des „Realen“ beeinflussen. Diese Zweiteilung, die Moderne insgesamt, hat die Welt und das Leben der in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts Geborenen bis zu den Tagen ihrer Kindheit und ihrer Jugend geprägt.

So kam es auch dazu, daß aus der einst grundsätzlich und vorrangig geistlichen, religiösen Aufgabe der Kirche, aus deren „großen Geschichte“ nun eine diesseitige Angelegenheit, eine politisch-soziologisch-ökonomische oder kulturelle „Mission“ wurde. Die großen, vor allem protestantischen Staats- oder Volkskirchen haben dies voll und ganz verinnerlicht, und die Bemühungen um das spezifisch religiöse Ziel des Christentums, das ewige Leben im Reich Gottes, wurden von ihnen willig oder mutwillig an die Erweckungsbewegungen in der Kirche oder außerhalb von ihr als Aufgabe delegiert. Die ‚Kirche‘ war nur für die moralischen Werte und das gute Zusammenleben, das Soziale zu Hause und in der ganzen Welt, mal mit nationalistischen, mal mit sozialistischen, mal mit globalethischen oder „grünen“ Vorzeichen zuständig. Sogar das Konzept der Mission als solches, wie es viele von den europäischen Christen verinnerlicht haben, wird von dieser Moderne im Großen und Ganzen bestimmt – ist es doch immer noch schwer, manchen engagierten Kirchengliedern zu erklären, wieso man Mission etwa auch in Japan treibt. Die Japaner hätten ja schon ihre Krankenhäuser und seien reich!

Man denkt immer noch, daß die westliche Gesellschaft, die Demokratie, der Wohlstand, die allgemeinen Menschenrechte und die Religionsfreiheit die eigentliche christliche Heilsgeschichte seien und daß die Kirche sozusagen die moralische Instanz der Gesellschaft oder sogar die Seele des Staatskörpers sei. Weil aber das genuin Religiöse nur im strikt Privaten existiert und etwas rein Innerliches ist, ist es auch kein Problem, wenn dieses staatlich-kirchliche Konglomerat heute auch die verschiedensten privaten religiösen Vorstellungen und sogar Praktiken in sich integriert, solange sie die öffentliche und offizielle sozial-politisch-kulturelle „Große Geschichte“ nicht stören oder bedrohen.

### **3. Die Postmoderne und der Islam**

Diese Einstellung besonders des weltlichen und kirchlichen Establishments weist aber darauf hin, daß zumindest Europa die Ära der Moderne schon verlassen hat und sich in der Postmoderne befindet. Vielleicht ist gerade die Pluralität der religiösen und moralischen Vorstellungen heute die einzige bindende Norm auch in den Kirchen: Alles geht, solange niemand wagt, eine exklusive Wahrheit in der Heilsfrage oder in Bezug auf gewisse ethische Probleme zu vertreten. Es geht jetzt anders herum als in der Zeit der lutherischen Orthodoxie, als die Kirche durch die Autorität der Heiligen Schrift oder auch der christlichen Überlieferung die Moral und die Glaubensvorstellungen prägte oder sogar diktierte. Die pluralistische Gesellschaft, die säkulare Öffentlichkeit ist das einzige Subjekt des moralischen und religiösen Wissens. Es gibt keine Auto-

rität über ihr, sondern sie steht über allen anderen Mächten und Gewalten, und diese normative Liberalität, die unendliche aber verbindende Toleranz gegen alles, was es gibt und geben kann, ist heute die Seele der postmodernen Gesellschaft.<sup>4</sup>

Wie stehen aber die Vertreter der lutherischen Bekenntniskirchen oder der Bekenntnisbewegungen innerhalb der traditionellen Volkskirchen da? Auch sie sind nämlich keine Relikte der Vormoderne, sondern gehören voll und ganz zur Moderne oder sind sogar deren „Produkte“. Die soziale Existenz der selbständigen Bekenntniskirchen oder pietistisch geprägter Bekenntnisbewegungen ist erst durch die Idee der Religionsfreiheit, des säkularen Staates und der Verschiebung des spezifisch Religiösen in das Private möglich geworden. Die Bekenntnislutheraner teilen aber auch die „große Geschichte“ der westlichen Gesellschaft mit anderen Europäern und Amerikanern. Sie sind mit ihren Mitbürgern kulturell und politisch solidarisch.

Deshalb reagieren die lutherischen Christen auch auf den *Islam* grundsätzlich ähnlich wie die meisten Europäer. Sie fühlen sich gemeinsam mit allen Miteuropäern von ihm vor allem kulturell und politisch bedroht, auch wenn sie dies als „politisch korrekte“ Menschen nur ungern eingestehen. Denn der Islam fordert alle Europäer dadurch heraus, daß er die ideell-historischen Voraussetzungen der Moderne nicht teilt oder ihnen gegenüber sogar feindlich eingestellt ist. Der Islam macht keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Staat und der Religion, dem äußeren, säkularen und inneren, privaten religiösen Leben und betrachtet auch nicht immer ihr Verhältnis zueinander differenziert, sondern sieht beides gleichermaßen unter der Gewalt Gottes und durch sein Gesetz, die Scharia, reglementiert. Sie stellt die allgemeine Religionsfreiheit und daher potentiell auch das Recht auf eine ungestörte, private religiöse Existenz in Frage. Und dieses Recht besitzen die Bekenntnislutheraner, wie schon gesagt, als Erben der Aufklärung und der Moderne.<sup>5</sup>

Diese Angst vor dem Islam teilen die Bekenntnislutheraner mit so gut wie allen europäischen, nichtislamischen Mitbürgern. Dies gehört dazu, was man den „Bereich der linken Hand Gottes“ in der lutherischen Tradition nennt. Die Religionsfreiheit und die richtige Unterscheidung zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen sind in der Tat hohe Güter, die zu schützen auch die Christen berufen sind.

Doch damit ist beileibe nicht alles Wichtige zum Thema gesagt. Da ist nämlich noch die eigentliche Herausforderung durch den Islam an die Kirche. Es kommt zu einer harten Gewissensprüfung:

---

4 Für diese Moral ist es aber bezeichnend, daß die Liberalen nur den Liberalen gegenüber liberal sind.

5 Unter der Macht des Islams dürften sie bestenfalls eben dieses Private innerhalb ihrer eigenen Mauern behalten, doch sonst, außerhalb von ihnen, wären sie keineswegs mündige Bürger unter anderen mündigen Bürgern, sondern „Schutzbefohlene“ mit begrenzter Haftung und begrenzten Rechten, schlimmstenfalls aber verfolgt und vielleicht getötet.

Reicht es der Kirche, daß sie und die einzelnen Christen ihre ganz private religiöse Freiheit haben, die sie auch den anderen gerne gestatten, solange jene nicht versuchen, die Christen in ihren Glauben zu bekehren? Die bekennenden Lutheraner sind zwar in ihren gegebenen Grenzen sehr fromm und versuchen sogar die Selbständigkeit ihrer Kirche und ihre reine Lehre samt den unverkürzten Sakramenten<sup>6</sup> zu bewahren; man hält sogar die Kirchentür den Landsleuten offen, die mit den eigenen Kirchen nicht mehr zufrieden sind – doch dann ist man meistens schon mit sich zufrieden und denkt gar nicht weiter. Im religiösen Sinne kümmert es die lutherischen Christen so gut wie gar nicht, daß in ihrer Nachbarschaft Menschen leben, die ihren eigenen absoluten und doch verkehrten Glauben haben, solange sie die Freiheit der Christen und die Grundstruktur der Gesellschaft nicht antasten.

#### 4. Die Herausforderung Islam in der Postmoderne

Wenn aber die lutherischen Christen auf diese Weise die religiöse Identität mit der nationalen verwechseln und vermischen oder, vor allem, den *Wahrheitsanspruch* sowohl des christlichen als auch des islamischen Glaubens gemächlich vergessen, leben sie nicht nur mitten in der Postmoderne, sondern sind ihr auch voll und ganz erlegen. Die Muslime tun es aber nicht. Sie denken nicht postmodern, aber auch nicht modern, sondern *vormodern*. Sie kennen keine religiöse Relativitätstheorie, und für sie führen keineswegs alle Wege in das Paradies. Dagegen glauben sie, eine einzige, absolute religiöse Wahrheit zu besitzen, die neben moralischen auch politisch-kulturelle Konsequenzen mit sich bringt.

Diese Grundeinstellung des Islams steht aber im krassen Widerspruch zu den Denkgewohnheiten der europäischen Postmoderne. Es sieht so aus, als ob der Islam in der postmodernen, pluralistischen Gesellschaft die Rolle des jungen Christentums im Römischen Reich eingenommen hätte.

In gewisser Hinsicht stimmt dies jedoch nicht. Es gibt zwei große, wichtige Unterschiede zwischen der Rolle des frühen Christentums und des heutigen Islams: Erstens ist der Islam eigentlich eher eine Ideologie als die „große Heilsgeschichte“, wie die Kirche sie als das konkrete, eschatologisch wandernde Volk Gottes erlebt. Die Christen denken zusammen mit den Juden historisch. Dieser Unterschied kann hier nicht weiter erörtert werden, doch er ist von großer Bedeutung.

Der zweite Unterschied sollte aber jedem einleuchten: Eine politisch-kulturelle Leitposition ist nicht das Ziel der „großen Geschichte“ des Christentums, auch wenn es weltweit dazu gekommen ist. Der Islam dagegen trachtet auch nach der politischen Macht.

Deshalb werden die Muslime sich keineswegs damit zufriedengeben, daß sie ihre Moscheen in den europäischen Städten haben, sondern in ihren tiefsten

6 ... hoffentlich allen Erneuerungen zum Trotz doch die schöne, inhaltsreiche, erbauende lutherische Messe und neben guten neuen Liedern die wunderbar seelsorgerlichen alten Choräle.

Träumen sehen sie schon leergewordene Kirchen, die keine Kreuze mehr auf dem Kirchturm tragen, sondern zu Moscheen umgewandelt sind; verstehen sie doch ihren Glauben als die endgültige Korrektur des Christlichen, vor allem der Lehren der Dreieinigkeit Gottes und der Gottessohnschaft Jesu.

Die Christen sollten zwar mit dem Verlust der christlichen Leitkultur leben können. Doch die theologische Herausforderung durch den Islam ist gerade das, was sie aus ihrem modernen oder gar postmodernen bekenntnislutherischen Schlaf wachrütteln sollte. Vor der islamischen Herausforderung sollten die lutherischen Christen fragen, was ihr Glaube eigentlich für sie und die ganze Welt bedeutet und warum sie unbedingt und trotz aller Ungemütlichkeit und immer größerer Probleme mit der postmodernen Moderne beim Bekenntnis und sogar bei der Selbständigkeit ihrer Kirche bleiben wollen. Warum behauptet man eigentlich, an den Dreieinigen Gott und an den Gottmenschen Jesus Christus zu glauben, wobei dies doch wesentlich schwieriger ist als der einfache Monotheismus der Muslime? Wozu das lutherische Bekenntnis?

Letztlich müssen die Christen sich fragen, ob sie noch an die eine *Wahrheit* glauben, die das ewige Schicksal der ganzen Menschheit betrifft. Die Lutheraner müssen darauf bestehen, daß sie als Glieder der apostolischen, katholischen Kirche dieser einzigartigen Wahrheit am nächsten stehen, denn sonst hat dieses Lutherische nur wenig Sinn. Und mit der Wahrheit sind natürlich nicht nur eine Lehre oder bloße Glaubensinhalte gemeint, sondern dazu gehört unbedingt die wandernde Kirche, der Zug der Wallfahrer, die in der Gestalt der Gottesdienstgemeinschaft weiter in der Zeit zur Ewigkeit hin, aber auch hinein in alle Welt zieht. Das bedeutet Gefolgschaft Jesu im Licht des göttlichen Wortes und in der Kraft des Heiligen Geistes, und es gehören auch unbequeme ethische und schöpfungstheologische Dinge dazu, so unmodern es auch klingen mag.

Wenn aber die Christen dies einsehen, bejahen und gestehen, dann haben sie den Muslimen eigentlich zu danken. Sie sind aus ihrem selbstgefälligen und ängstlichen Schlaf in der ihnen eingewiesenen Nische, aus ihrem geistigen und sozialen Ghetto ins klare Licht mitten im Leben, ja, auf das Schlachtfeld der Wahrheiten zurückgekommen. Sie sind bereit, die theologische Herausforderung der Muslime ernst zu nehmen und ihnen ein Zeugnis des einzigen Weges zu geben, der zu Gott führt – aber, treu dem authentischen Christentum, verzichten sie auf alle politischen und kulturellen Machtansprüche oder gar Gewalt dabei.

Es muß nur noch gefragt werden, was dies alles konkret für die lutherische Kirche oder für eine lutherische Gemeinde in Deutschland bedeutet. Die Antwort lautet: Sie müssen einsehen, daß die Christen mitten in der Postmoderne in dem Sinne auf derselben Seite mit den Muslimen stehen, daß auch sie noch an *eine* Wahrheit glauben.<sup>7</sup> Diese sollten sie in der Öffentlichkeit energisch ver-

7 Die christliche und die islamische „absolute Wahrheit“ unterscheiden sich in entscheidenden Punkten voneinander. Die christliche Wahrheit hat ihren Grund in dem Dreieinigen, Mensch

treten und sich nicht nur um sich selbst kümmern, damit der Islam nicht das erste religiös-moralische Angebot für die verwirrten Europäer werde. Die Kirche hat immer noch die alte, große Geschichte zu erzählen, die schon in der Antike so vielen Menschen Halt für dieses Leben und Hoffnung auf das zukünftige Leben gegeben hat! Nichts davon ist verloren gegangen! Daher soll das Licht des Evangeliums hell leuchten.

Andererseits sollten die Christen die Muslime vor allem als Menschen sehen, die sich zwar im Glauben bemühen, dadurch aber niemals den gnädigen Gott finden, der sich nur in seinem menschgewordenen Sohn offenbart hat. Mit einem Wort sollte die Kirche den in ihre Nachbarschaft gesandten Muslimen ein authentisches Zeugnis von Christus geben, also mit allen gegebenen Mitteln Mission unter ihnen treiben.

Zu diesen Mitteln gehört auch die Kenntnis vom Islam. Die Kirche muß ihn als ihr Gegenüber, und nicht nur im kulturellen Sinn, sondern auch – und vor allem – *theologisch* kennen lernen. Gott tut zwar Wunder, doch der Glaube an Wunder darf nicht zur geistigen und geistlichen Faulheit führen. Wie man grundsätzlich Theologie studieren soll, um Pfarrer zu werden, soll man sich auch theologisch mit dem Islam beschäftigen, um dazu fähig zu sein, ein authentisches Christuszeugnis den Muslimen zu geben.

Darüber hinaus führt dies zur Vertiefung des eigenen Glaubens. Man entdeckt neu z.B. die großen Geheimnisse der Gotteslehre und der Christologie, wenn man sie vor dem Hintergrund des islamischen Glaubens zu artikulieren versucht. Oder wie sinnvoll ist es doch, den Koran parallel zur Bibel zu lesen. Erst im Gegenüber zum Koran wird deutlich, wie köstlich das Wort des lebendigen Gottes schmeckt! Es gibt kaum Gründe, mitten in der Postmoderne die vormoderne Herausforderung des Islams nicht ernst zu nehmen. Also, dann – nur zu!

---

gewordenen Gott. Deshalb ist sie immer *dialogisch* und muß im Rahmen einer verbindenden *Beziehung* verstanden werden. Sie wird einerseits von der Autorität Gottes, der aber letztlich nur im *gekreuzigten Christus* erkannt wird, andererseits von der *Solidarität der Sünder* miteinander geprägt. Dies schließt jeden gewalttätigen und intoleranten Fundamentalismus aus.

Thomas Junker:

## Probleme der Eschatologie im Lichte der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium<sup>†</sup>

### 1. Vorbemerkungen zum Ansatz

Zu Recht hatte der Erlanger Dogmatiker Paul Althaus darauf hingewiesen, daß sich die Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der Eschatologie oder den sogenannten „letzten Dingen“ nicht (wieder) einem „biblizistischen Ansatz“ verfallen dürfe. Die *Bilder* der Heiligen Schrift von der Endzeit seien dazu widersprüchlich, vor allem aber von apokalyptischen Einflüssen bestimmt, die religionsgeschichtlich zwar immer noch Bedeutung hätten, die aber nur schwer in die Gegenwart übertragen werden könnten.<sup>2</sup>

Man kann sich freilich fragen, ob Althaus dann selbst diesem Ansatz wirklich entsprochen hat, oder ob nicht auch bei ihm die sogenannte „Individual-eschatologie“ mit ihren existenziellen Aussagen und die „Universaleschatologie“ mit ihren kosmischen und eben auch „apokalyptischen“ Aussagen unvermittelt nebeneinander stehen geblieben sind, wie Oswald Bayer urteilte.<sup>3</sup> Aber es bleibt dabei: Die traditionelle Eschatologie setzt an bei den eschatologischen *Bildern*, die das Neue Testament bietet, und entfaltet an ihnen ihre Lehre „De Novissimis“. Sie werden sozusagen *chronologisch* zu- oder nachgeordnet, obwohl jeder weiß, wie sehr vor allem die johanneischen Schriften des Neuen Testaments ein „Ineinander“ voraussetzen, bzw. daß eine solche chronologische Nachordnung selbst durch die apokalyptischen Texte durchkreuzt wird. „De morte“ (= Vom Tode) – noch existenziell zu verstehen – folgt „De mortuorum resurrectione“ (= Von der Auferstehung der Toten), „De iudicio extremo“ (= Vom jüngsten Gericht), „De consummatione mundi“ (= Vom Weltende; Vernichtung der Welt), „De damnatione et vita aeterna“ (= Von der Verdammnis und dem ewigen Leben).<sup>4</sup> Diese traditionellen „Loci“ der Dogmatik reihen diese Lehrstücke aneinander. Damit wird mühsam auseinander definiert, was danach wieder mühsam addiert wird.<sup>5</sup>

- 1 Pastoralreferat gehalten auf dem Pfarrkonvent der Diözese Sachsen-Thüringen der SELK am 5. Oktober 2004 in Weißenfels, erweitert durch einige Ergänzungen und Anmerkungen.
- 2 Vgl. Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit* Bd. 2, Gütersloh 1948, § 67, S. 473ff. Damit setzte sich natürlich auch Rudolf Bultmann ganz wesentlich auseinander, wobei er die universale Eschatologie (biblische Apokalyptik) auf den „eschatologischen Charakter durch die Begegnung mit Christus oder mit dem Wort“ reduziert sehen wollte. Vgl. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament* (1954), in: *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1962, S. 105.
- 3 Vgl. Bayer, *Wessen gewiß? Eine Eschatologie in nuce*, in: *Gewißheit angesichts des Sterbens*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 28, Erlangen 1998, S. 95.
- 4 Vgl. Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 7. Aufl. 1893, S. 461.
- 5 Vgl. Bayer, *Wessen gewiß? A.a.O.*, S. 85.

Das kann nicht Sinn der Übung sein und hat darin den Grund, daß man die Eschatologie an formalen, begrifflichen oder auch „bildlichen“ Vorstellungen und Begriffen orientiert, *nicht aber an theologisch-inhaltlichen Prinzipien ausgerichtet*. Diese Bilder dürfen dabei natürlich nicht auf der Strecke bleiben. Es gilt im Gegenteil, wirklich die Bibel, ihre Sprache und den Sinn dieser Bilder neu zu entdecken. Jedes Wort der Heiligen Schrift ist wichtig, ist sie doch „heilig“. Aber es gilt die innere Notwendigkeit, theologische Logik und Relevanz aus ihnen zu hören und hörbar zu machen.

Was gibt der biblischen Eschatologie diese theologische Relevanz? – Das ist die Frage, die freilich von innen heraus, d.h. *vom Evangelium her* beantwortet werden muß, wenn wir auf der Grundlage lutherischer Lehre und lutherischen Bekenntnisses eine Antwort suchen. Wenn das heilige Evangelium, die Botschaft von Christus, die innere Dignität der Heiligen Schrift, aber auch des Bekenntnisses „hermeneutisch“ bestimmt, dann muß es auch die Eschatologie beherrschen. Freilich kann es dies – und das wird hier geradezu exemplarisch deutlich – nur in Dialektik zum Gesetz, zum Gericht, zur „Offenbarung des Zornes Gottes“ tun. Die Erkenntnis, daß sich durch das Evangelium erst die Schärfe des Gesetzes, bzw. das Gesetz als Gericht offenbare, die uns von „Gesetzesbegriffen“ oder auch den Fragen historisch-kritischer Art nach den „Gegnern“ von vornherein „erlöst“, ist hierbei vorzusetzen.

*Unsere Aufgabe hier ist es also, deutlich zu machen, wie und inwieweit Gesetz und Evangelium vom Christusgeschehen am Kreuz her die Eschatologie bestimmt, bzw. Aporien, die nicht erst die „neuzeitliche“ Eschatologie erkannte, vom Kreuz her zu lösen oder eben zu ertragen.* Ganz wichtig ist hier allerdings, von vornherein sich von einem formalistischen Verständnis von Gesetz und Evangelium zu lösen. Weder kann „das Gesetz“ nur als „Thora“, noch kann „das Evangelium“ nur als „viva vox“, als „lebendige Stimme“ verstanden werden. Es ist zwar beides auch, aber eben durch den unterschiedlichen Inhalt, nicht aber aus formalistischen Erwägungen. Luthers These: „Gesetz und Anzeigung der Sünde, oder Offenbarung des Zorns, sind solche Wörter, deren eins für das andere gebraucht werden kann (termini convertibiles); gleichwie Mensch und Kreatur...“<sup>6</sup>, zeigt, worum es hierbei gehen muß: Gesetz ist Gericht und das Gericht ist Gesetz! Gerade im Lichte des Evangelium – das ja den wahren Sinn des Gesetzes erst offenbart<sup>7</sup>, wird deutlich, daß das Gesetz nicht nur eine Forderung, erst recht nicht nur eine „Lebensregel“ bietet, sondern das unerbittliche Nein des ewigen Richters zu jeder Form menschlicher Selbstgerechtigkeit bedeutet.

6 W<sup>2</sup> XX, Sp. 1633 („Disputationen wider die Antinomer“).

7 Vgl. Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 2. Aufl. München, 1946, S. 189ff. Insbesondere Ep. V,8, d.h. die „geistliche“ Auslegung der Gebote durch Christus (Bergpredigt), ist hier zu nennen.

Vom Evangelium her versteht nicht nur Luther das Gesetz „als Gericht Gottes über die Eigengerechtigkeit des Menschen“.<sup>8</sup> Es geht also nicht nur um Begriffe, sondern um „Wirklichkeiten“, nicht nur um Formalien, sondern um Inhalte. Auf diesem Hintergrund gilt es die biblische Eschatologie zu beleuchten. Und nur von hieraus auch kann überhaupt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium Bedeutung für die Eschatologie gewinnen.

## 2. Traditionelle Aporien der Lehre von den „letzten Dingen“

Die „traditionelle Eschatologie“ oder die „Lehre von den letzten Dingen“ ist ein viel zu vernachlässigtes Feld, als daß sich neuere Dogmatiker und Theologen einfach über sie hinwegsetzen könnten. Erst recht muß dieses Feld gegenüber anderen Religionen, post-religiösen Anschauungen und vor allem gegenüber den älteren und neueren Sekten wieder neu „erstritten“ werden. Es ist hier in der Vergangenheit viel Terrain verloren gegangen. Aber wir kommen gerade angesichts der neutestamentlichen Exegese und der Predigt neutestamentlicher Texte nicht umhin, bestimmte Schwierigkeiten oder „Aporien“ zu erkennen, die sich schon in der traditionellen Eschatologie ergeben und darin nicht überwunden werden. Es fragt sich freilich von unserem Ansatz her (s.o.), ob sie überhaupt überwunden werden müssen? – Zeigen wir zunächst die Schwierigkeiten oder „Aporien“ auf, die die traditionelle, aber auch gegenwärtige Eschatologie, bzw. die Lehre von den „letzten Dingen“ bestimmt haben, bzw. bestimmen. Ich möchte von drei „Aporien“ sprechen, deren Gewichtung hier keine Rolle spielen soll. Sicherlich liegt freilich in der ersten die größte Schwierigkeit:

1. Da ist zuerst die *Gerichtsaporie*, vor die uns die paulinische Rechtfertigungslehre und die Aussagen des Neuen Testaments zum Gericht „nach den Werken“ stellt, wobei Oswald Bayers Unterscheidung von „Gericht nach den Werken“ und „Gericht der Werke“ wohl seine Beachtung verdient, aber sich wohl neutestamentlich-grammatisch nicht so einfach durchführen läßt.<sup>9</sup> Von einer „doppelten Rechtfertigung“ zu sprechen, entspricht dem nachtridentinischen, d.h. römisch-katholischen Verständnis der Rechtfertigung, nach dem die Rechtfertigung durch den Glauben durch die der Werke ergänzt wird. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das römische „Purgatorium“, oder „Fegefeuer“, als Sündenstrafe in diesem Koordinatensystem nicht nur ein „Lückenfüller“ der Zeitproblematik darstellt, sondern daß dieses Purgatorium vor allem auf die Frage antwortet, wie Sünde oder Wohlverhalten hier, dort mit Lohn oder

8 Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium (= Handbuch Systematischer Theologie Bd. 2), Gütersloh 1981, S. 43.

9 Bayer unterscheidet – um eine „doppelte Rechtfertigung“ zu vermeiden – zwischen beidem: „Wer nicht glaubt, wird eben damit allein nach seinen Werken gerichtet und ist, auf nichts anderes als sie festgelegt, verloren. Von diesem Gericht nach den Werken ist das Gericht der Werke zu unterscheiden, das auch der durch Christus im Glauben Gerettete und Gerechtfertigte noch vor sich hat.“ Vgl. Bayer, Wessen gewiß? A.a.O., S. 93, Anm. 31.

Strafe beantwortet wird. Lohn und Strafe im Jenseits bleiben ja sehr wohl ein biblisches Thema.<sup>10</sup> Uns stellt sich aber bei alledem zunächst (nur) die Frage, wie sich das „Gericht nach den Werken“ zur Glaubensgerechtigkeit und zur Glaubensgewißheit durch Christus verhält? Dabei sind folgende Bibelstellen immer Brennpunkt systematischer Reflexion gewesen:

„Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan. Und sie werden in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben“ Mt. 25,45f.

„Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! In das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“ Mt. 7,21

„Ich sage euch aber, daß die Menschen müssen Rechenschaft geben am Tage des Gerichts von einem jeglichen nichtsnutzigen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden“ Mt. 12,36f.

„Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte; und um der Ernte Zeit will ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuvor das Unkraut und bindet es in Bündeln, daß man es verbrenne; aber den Weizen sammelt mir in meine Scheune“ Mt. 13,30 (Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen; Aussage bezogen auf die Gemeinde!).

„Es wird geschehen, daß der Menschensohn kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und alsdann wird er einem jeglichen vergelten nach seinen Werken“ Mt. 16,27.

Gleichnis vom Schalksknecht Mt. 18,21-35.

Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mt. 21,33-46 parr.

„Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, welcher wird ans Licht bringen, auch was im Finstern verborgen ist, und wird das Trachten der Herzen offenbar machen. Alsdann wird einem jeglichen von Gott sein Lob widerfahren“ 1. Kor. 4,5.

„Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfangen, wie er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse“ 2. Kor. 5,10.

„Wer kärglich sät, der wird auch kärglich ernten“ 2. Kor. 9,6.

„Irret euch nicht! Gott läßt sich nicht spotten. Denn was der Mensch sät, das wird er ernten... Lasset uns aber Gutes tun...“ Gal. 6,7-9.

10 Dazu Günther *Bornkamm*, *Der Lohngedanke im Neuen Testament* (1943), in: *Studien zu Antike und Urchristentum*, Ges. Aufs. Bd. II, München 1959, S. 69ff.

Diese Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Auch andere Stellen wären zu nennen (z.B. Röm. 2,29; 1. Kor 3,8; 2. Tim. 2,12). Doch erhebt sich schon so ganz eindeutig die Frage: Wie gehen wir in Predigt und Seelsorge mit diesen oder ähnlichen Schriftstellen um? Wie verhalten sie sich zur „Rechtfertigung durch den Glauben“? Wird hier nicht die Gewißheit des Glaubens, begründet im Evangelium, in Frage gestellt, die besagt, daß wir durch Christus selig werden, ja noch mehr, selig sind? – Die traditionelle Dogmatik bietet hier ebensowenig einleuchtende Wege wie die zeitgenössische. So schwenkte die römisch-katholische Theologie – wie gesagt – ein in eine Gnadenlehre, die aber das Verdienst der Werke nicht negiert, sondern (nach der Taufe) das Prinzip von Lohn und Strafe konsequent fortführt. In der lutherischen Dogmatik half man sich damit, das Gericht nach den Werken als Gericht über die Werke *der Glaubenden* zu interpretieren. Auch Oswald Bayers Unterscheidung von Gericht nach, bzw. der Werke (s.o.) entspricht dieser Interpretation, ebenso seine bedenkenswerte These, alle diese Aussagen gehörten ja in den Bereich der „Gerichtsparänese“, d.h. setzten das Christsein voraus.<sup>11</sup> Die lutherische Dogmatik leugnete das Gericht nach den Werken keineswegs. Aber sie interpretierte dieses Gericht als Gericht über die *Werke der Wiedergeborenen*. Damit mußte freilich auch die Frage nach dem „Lohn“ beantwortet werden, der als Gnadenlohn selbst im Himmel sehr unterschiedlich, individuell zugeteilt verstanden wurde.<sup>12</sup>

Unter „De damnatione et vita aeterna“ (= Von der Verdammnis und dem ewigen Leben) entfaltet die altlutherische Dogmatik sowohl den ewigen Tod, bzw. die Hölle als Ort der Qual „nach Graden ihrer Gottlosigkeit“, als auch das ewige Leben „nach dem Grad ihrer Frömmigkeit“.<sup>13</sup> Dabei erinnern die unterschiedlichen Grade der Qual sehr an die römisch-katholische Fegefeuerlehre, wobei hier natürlich die Grade nicht auf den Zwischenzustand, sondern die Ewigkeit selbst bezogen werden. In der Sache aber kommt es wohl – für den Betrachter – auf dasselbe hinaus. Hollaz meint: „Poenae infernales differunt gradibus, pro peccatorum qualitate et mensura, Matth. XI,24. Luk. XII,37. Matth. XXIII,15.“<sup>14</sup> Noch deutlicher und zugleich systematisch fraglicher sind die „Grade der Seligkeit“, wobei nach dem Wesen natürlich die gleiche Seligkeit verheißen wird. Quenstedt unterscheidet so z.B. nach „non essentia, sed accidentia“ (= nicht wesentlich, sondern „beigelegt“ oder „äußerlich“).<sup>15</sup> Damit

11 Bayer, Wessen gewiß? A.a.O., 94f.

12 Das Gleichnis vom Schalksknecht bleibt hierfür freilich ein starkes Argument. Gott wird auf das sehen, was wir getan haben, weil er uns zuvor alles vergeben hat. Die Bedeutung dieses Gleichnisses für die Frage des Gerichts nach den Werken läßt sich auch in der lutherischen Theologiegeschichte, insbesondere in ihrer Verbindung mit der Predigtliteratur, nicht hoch genug einschätzen.

13 Schmid, Dogmatik, a.a.O., S. 478.

14 Ebd. S. 479 = Die höllischen Strafen unterscheiden sich in ihren Graden, nach der Qualität der Sünden und ihrem Maß.

15 Ebd. S. 481.

versucht die traditionelle Dogmatik, neutestamentliche Gedanken von Lohn und Strafe, bzw. des Gerichts nach den Werken „evangelisch“ zu integrieren. Ob dies so gelingen kann? Eigenartiger Weise hat diese Lehre vom „Gnadennlohn“ nach Graden in der Predigt und Seelsorge der lutherischen Kirche – meines Erachtens – kaum Niederschlag gefunden. Selbst in späteren Dogmatiken lutherischer Theologen kommt ihr kaum Beachtung zu. Das muß alles nichts heißen. Aber der Verdacht liegt nahe, daß man dies alles doch als „Fremdkörper“ betrachtete, mit dem nichts anzufangen war, bzw. der die frohe Botschaft doch nur hätte überlagern können.

Andere Lösungsversuche bewegten sich in Richtung eines „depotenzierten“ Gerichts nach den Werken, d.h. der Einschränkung auf ein bloßes „Offenbarwerden der Werke“, der Aufdeckung oder Rechenschaft ohne Verurteilung oder Rettung.<sup>16</sup> Wieder andere versuchten das Gericht nach den Werken durch seinen universalen Bezug zu entkräften, indem hier die „Völker“ oder die Menschheit insgesamt vor Gott stehen soll, im Gegenüber zur christlichen Gemeinde, bzw. dem Christen.<sup>17</sup> Hierbei sind sicher viele Einzelbeobachtungen gemacht worden, die die Schärfe bestimmter Texte plötzlich in Frage gestellt haben. Aber es bleibt bei all diesen Versuchen doch die Frage, ob hier nicht aus Gründen, die das Evangelium verdunkeln oder doch nachträglich seine Gewißheit in Frage stellen könnten, entscheidende Aussagen „entschärft“, ja „entkräftet“ werden sollten. Daß wir hiermit eigentlich ein für die Ökumene, bzw. die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche relevantes Thema angehen, sollte dabei nicht vergessen werden.

2. Nach der sachlichen Aporie zwischen Gesetz nach den Werken und Rechtfertigung durch den Glauben steht die – ich nenne es einmal so – *Geltungsaporie* der Verheißung des Heils. Die „persönliche Vollendung“ (partikular) und die „Weltvollendung“ (universal) mit ihrer „Allversöhnung“ (griech.: *apokatastasis panton*) stehen sich dabei „unversöhnlich“ gegenüber, wie das Gericht nach den Werken und die Rechtfertigung durch den Glauben. Damit zusammen hängt die systematische Frage nach dem Verhältnis von *doppeltem Ausgang des Gerichts* zu universalen Aussagen über das Heil aller Menschen. Biblische Aussagen dazu sind eigentlich anzusiedeln vom Bußruf („Tut Buße“), der sich bei einer „Allversöhnung“ erübrigen würde, bis hin zum „Heilandsruf“ („Kommet her alle, die ihr mühselig und beladen seit...“), der eben auch ernst genommen werden sollte.<sup>18</sup> Besondere Bedeutung haben aber immer schon diese Stellen gehabt:

16 Sogar Friedrich Beißer legt hierauf allen Schwerpunkt, wobei er freilich das Gericht als Verurteilung oder Rettung nicht vergißt. Vgl. *Beißer*, *Hoffnung und Vollendung* (= Handbuch systematischer Theologie; Bd. 15), Gütersloh 1993, S. 288ff.

17 Vgl. Karl *Bornhäuser*, *Zur Auslegung von Matthäus 25,31-46*, in: *Luthertum 1935/3*, S. 77-82.

18 Dazu *Beißer*, *Hoffnung und Vollendung*, a.a.O., S. 291ff.

„Denn Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ Röm. 11,32 (wobei die Problematik mit dieser Stelle in die Frage nach dem Schicksal Israels greift).

„Wie nun durch die Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung zum Leben für alle Menschen gekommen“ Röm. 5,18.

„Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden“ 1. Kor. 15,22.

Man kann noch auf andere Stellen hinweisen (z.B. auf Phil. 2,10f; Kol. 1,20; Eph. 1,9f). Es ist dabei zu beachten, daß der Apostel Paulus seine Aussagen nicht auf die einschränkt, die gerettet werden. Es ist also nicht einfach – wie in der traditionell-lutherischen Dogmatik – möglich, die universalen Aussagen durch das Schema Subjekt-Objekt, bzw. objektiven Angebots und subjektiver Annahme zu entkräften.

Die traditionelle lutherische Dogmatik führt unter „De principiis salutis“ (= Von den Ursachen des Heils) die Unterscheidung von „voluntas (benevolentia) universalis oder generalis“ (= universaler, allgemeiner, bzw. genereller Heilswille) aus, daß zwar alle Menschen sich im gleichen Elend befinden, auch alle Menschen „zu der ihnen angebotenen Gnade in Betracht gezogen werden“<sup>19</sup>, hat aber schon mit der Behauptung der „Ernstlichkeit“ dieses allgemeinen Heilswillens Schwierigkeiten.<sup>20</sup> Bietet Gott nur allgemeines Heil an oder sollen wirklich alle Menschen das Heil in Christus erlangen? Zudem wird dieser allgemeine Heilswille als „non absoluta, sed ordinata et conditionata“ (= nicht absolut, sondern geordnet und bedingt) eingeschränkt, eben durch die „voluntas Dei specialis“ (= spezieller, partikularer Heilswille), die eben diesen allgemeinen Heilswillen Gottes auf die „electio“, die Erwählung, beschränkt.<sup>21</sup> Es ist natürlich deutlich, welche systematischen Zwecke mit diesen Distinktionen (= Unterscheidungen) verfolgt werden. Einerseits gilt es Gottes Heilsangebot ernst zu nehmen, zum anderen aber auch die Gnadenmittel und ihre Bedeutung nicht zu schmälern. Alle sollen gerettet werden, aber eben nur unter der Kondition, daß sie es auch wollen (oder sogar sollen?). Hieraus ergeben sich gleich eine Reihe von Fragen nicht nur im Bezug auf die Ernsthaftigkeit des allgemeinen Heilswillens Gottes, sondern auch darauf, worin nun der spezielle, partikuläre Heilswille Gottes sich gründet, bzw. worin die „conditio“ (= Bedingung) besteht, etwa – wie Schmid sagt – im Verhalten des Menschen? – Wir können hier nicht auf die Probleme der altprotestantischen Prädestinationslehre näher eingehen. Deutlich wird nur, daß diese Definitionen und Unterscheidungen den Heilswillen „conditionata“ (= bedingt), nicht unbedingt zur Klärung führen, ja auch die genannten Schriftstellen nicht völlig erklären können.

19 Schmid, Dogmatik, a.a.O., S. 193.

20 Ebd. S. 194.

21 Ebd. S. 195.

Der Apostel macht also nicht „stillschweigend“ den Vorbehalt einer partikularistischen Eschatologie.<sup>22</sup> Auf der anderen Seite sind auch die partikularen Aussagen über den *doppelten* Ausgang des Gerichts wirklich ernst zu nehmen, vielleicht ernster auch, als es eine Rede von der letztlichen (?) „Liebe“ Gottes über den Sünder erlaubt.<sup>23</sup>

3. Die dritte Aporie möchte ich die *Zeitaporie* nennen, die natürlich auch sehr viel mehr in sich birgt, als diese Bezeichnung deutlich werden läßt. Dahinter verbirgt sich die heute sogenannte Problematik zwischen „präsender“ und „futurischer“ Eschatologie. Eigentlich meint allerdings die Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie dasselbe. Denn darin wird ja das Ende einmal individualistisch, zum anderen wirklich „endzeitlich“ beschrieben. Die „zeitliche“ Dimension aller Dinge, auch und gerade der „letzten“ Dinge, liegt natürlich in der Sache selbst, geht es doch um das Ende aller Zeit. Und doch liegt in der traditionellen und durchaus überkonfessionellen Sichtweise auch die Gefahr, die inneren Spannungen des Neuen Testaments zu verkennen. Ich möchte hier nur einige der neutestamentlichen Stellen anführen, die ein Stachel im Fleisch für die traditionelle Sichtweise darstellen, die Eschatologie einseitig futurisch zu interpretieren:

„Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ Lk. 23,43; vgl. 2,11; 4,21; 19,9.

„Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist...“ Joh. 3,19.

„Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben. Wer an den Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm“ Joh. 3,35.

„Wer von diesem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, wird ewiglich nicht dürsten“ Joh.4,14.

„Wer mein Wort hört und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen“ Joh. 5,24.

„Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben“ Joh. 6,53.

„Wahrlich ich sage euch: So jemand mein Wort halten wird, der wird den Tod nicht sehen ewiglich“ Joh. 8,51.

„Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“ Joh. 17,3.

„So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind“ Röm. 8,1.

22 Vgl. *Althaus*, Die christliche Wahrheit, a.a.O., § 68, S. 488.

23 Gegen *Althaus*, ebd. S. 491.

„Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?“ 1. Kor. 15,55.

„Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ 2. Kor. 5,17.

Diese Auswahl neutestamentlicher Stellen ist fast noch willkürlicher als die vorausgehenden Kataloge (vgl. auch Hebr. 12,23; Offb. 7,9ff). Auf Schritt und Tritt begegnet uns – eben nicht nur bei Johannes – neben einer sogenannten „futurischen“, eine „präsenste“ Eschatologie. Ob bei den Synoptikern, bei Johannes oder in der paulinischen Literatur finden sich überall Worte, die eine zeitliche Abfolge, eine eschatologische Chronologie, die ins Jenseits reicht, durchkreuzen. Ganz deutlich wird die Frage nach dem „Schon-jetzt“ und dem „Noch-nicht“ oder der völlig anderen jenseitigen Zeitlichkeit in 1. Thess. 4,13ff, wo Paulus versichert, daß die Toten keinen Anteil an dem haben werden, was die Lebenden bei der Wiederkunft erleben. Diese Aporie ist in der Vergangenheit teils durch die Lehre vom „Zwischenzustand“, teils durch eine strenge Scheidung von Leib und Seele, teils durch die Lehre vom Tod als „Schlaf“ überbrückt worden.<sup>24</sup> Sich dieses Problems durch die Lehre von einer Art „ewiger Gleichzeitigkeit“ (aevum) zu entledigen, wie in der Alten Kirche und jüngst noch bei Paul Althaus, birgt die unbestrittene Gefahr in sich, die eschatologischen Fixpunkte zu vergleichsgültigen. Es bleibt eine Aporie, ein innerer Widerspruch, daß wir einerseits schon „alles“ haben, zugleich aber noch auf alles warten müssen.<sup>25</sup>

### 3. Eschatologie in der Spannung von Gesetz und Evangelium

Die so beschriebenen Aporien der traditionellen Eschatologie können formalistisch nicht „gelöst“, bzw. „aufgelöst“ werden. In vielen neueren Exkursen zum Thema finden sich daher in dieser Hinsicht auch immer wieder die Worte, „gewisse Widersprüche“ entweder der göttlichen Vollendung anheim zu geben<sup>26</sup>, oder „Spannungen“ nicht als „heillose Widersprüche“ zu verstehen.<sup>27</sup> Paul Althaus Begriff der „Zusammenschau“ aller Aspekte, hilft theologisch auch nicht weiter, obwohl er doch sicher wichtig und richtig ist.<sup>28</sup> Verhängnisvoll wäre es jedenfalls diese jeweiligen Aspekte gegeneinander auszuspielen oder selektiv in ihrer theologischen Relevanz zu sortieren, wie dies etwa bei Rudolf Bultmann geschehen ist, der jede futurische Eschatologie als Ausdruck überkommener Apokalyptik verneinte.<sup>29</sup> Ebenso wenig können wir uns in der

24 Vgl. *Beißer*, Hoffnung und Vollendung, a.a.O., S. 315ff.

25 Ebd. S. 316.

26 Ebd. S. 316.

27 Ebd. S. 288.

28 Vgl. *Althaus*, Die christliche Wahrheit Bd. 2, a.a.O. S. 510.

29 Vgl. Anm. 2.

lutherischen Theologie ganz der Problematik des Gerichts nach den, bzw. der, Werke entziehen und die Frage nach der „Allversöhnung“ mit dem bloßen Angebot-Nachfrage-Schema beantworten. Gerade Röm. 11 schiebt solchen Erwägungen einen Riegel vor. *Was bleibt sind „Spannungen“, die nebeneinander stehen. Die Frage ist, ob sie nicht doch systematisch-theologisch betrachtet, zwar nicht aufgelöst, auch nicht überwunden, so doch „aufgefangen“ werden können und zwar gerade in ihrer Gegensätzlichkeit!* Wir bewegen uns hier freilich auf dem Feld theologischer Reflexion, nicht mehr beim unmittelbaren Kerygma. Die Stellen selbst reden nämlich nicht unmittelbar von der Dialektik von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade. Aber die *Sache* ist doch überall lebendig und wirksam, entfaltet gerade hier ihre Dynamis.

a) Kehren wir zurück zur *Gerichtsaporie* zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben und dem Gericht nach den Werken. Beides muß biblisch in bleibender Spannung bleiben. Und so stellt sich hier die Frage, ob eben die „Realdialektik“ von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade im oben genannten und bezeichneten Sinne, nicht gerade hier seine Wirkung entfalten kann, ja entfalten muß: *Gegen das Gericht der Werke haben wir an das Evangelium von Jesus Christus zu glauben!*<sup>30</sup> Die Spannung von Gesetz und Evangelium verläßt uns ja nicht am Ende, sondern konzentriert sich dort, kommt dort zur letzten Schärfe, wird dort gleichsam „ausgetragen“. „Gegen“ das Gericht zu glauben, heißt auch und vor allem, gegen das Gericht nach den „Werken“ zu glauben. Alle anderen guten und richtigen Beobachtungen der traditionellen Eschatologie, etwa die von den Werken der Glaubenden, von dem Gnadenlohn usw. mögen sich hieran anschließen, ja einordnen. Sie geben aber letztlich keine befriedigende Antwort auf diese Spannung, wenn wir nicht wieder oder konsequent den Unterschied von Gesetz und Evangelium auch in das letzte Gericht hineindenken und hermeneutisch hineinragen. Zugleich wird damit aus einer biblizistischen Fragestellung eine existenziell *evangelische*, die meinen ganzen Glauben betrifft: Die Frage nach dem Gericht nach den Werken schwebt über allen wie Gottes heiliges Gesetz, das nach unseren Werken fragt, dem, was wir „getan“ haben oder „tun“. Wir aber *glauben* – und das ist dann

30 Werner Elerts Wort vom „heroischen Glauben“ – in Anlehnung an Luther – gewinnt hier eine Bedeutung, die Elert selbst in seiner Eschatologie nicht voll entfaltet hat. „Glaube gegen den Augenschein“ bedeutet nicht nur die Zerschneidung der Zeit-Räumlichkeit, sondern betrifft auch das Wesen des Gerichts selbst. Vgl. *Elert, Der christliche Glaube*, Erlangen 1988, §91, S. 521. – Dazu § 93, S. 531ff. Es ist richtig, das Rechtfertigungsgeschehen im Sinne der Urteilsvollstreckung auch auf das jüngste Gericht zu beziehen, in dem es „kein Entrinnen“ gibt (ebd. S. 532). Freilich muß hier noch deutlicher gesagt werden, daß dies allein noch nicht unsere Rechtfertigung ist (vgl. ebd. S. 533). Was Elert mit Blick auf Luther „heroischen Glauben“ nennt, könnte man auch mit den „Hoffnungssätzen“ bei Jürgen Moltmann verbinden. Wir reden in der Eschatologie nicht über die Zukunft, sondern bringen unsere Hoffnung auf die Zukunft zum Ausdruck. Freilich treten bei Moltmann diese „Hoffnungssätze“ auch nur in „Widerspruch zur gegenwärtig erfahrenen Wirklichkeit“, nicht in Beziehung zu den Aporien der Eschatologie. Vgl. *Moltmann, Theologie der Hoffnung*, München 1964 (= Beiträge zur ev. Theologie; Bd. 38), S. 13.

wirklich rechtfertigender Glaube (*fides justificans*) – gegen dieses Gericht nach den Werken einen anderen Weg, eine andere Lösung, einen anderen Ausgang, den die Heilige Schrift ja auch deutlich vor Augen stellt.

Die traditionelle Antwort, daß dieses Gericht ja über die Werke der Wiedergeborenen ginge, enthebt nicht der Frage, ob hierin nicht doch ein Widerspruch zur Rechtfertigung „allein durch den Glauben“ liege. Es ist richtig, wenn Peter Brunner meint: „Im Jüngsten Gericht wird unser ganzes leibhaftiges Leben, so wie wir es gelebt haben, mit allen unseren Gedanken, Worten und Werken wie in dem Brennpunkt einer Linse zusammengefaßt vor Gottes Thron offenbar werden, glasklar und durchsichtig bis auf den Grund. Weh uns, wenn sich dann in unserem Leben keine Regung jener Liebe finden sollte, die Gottes allumfassende Vergebung in uns erwecken will und in uns auch dann tatsächlich erweckt, wenn wir diese Vergebung wahrhaftig empfangen und uns von ihr durchdringen lassen.“<sup>31</sup> Mit diesen Worten kann natürlich alles, erst recht die Gewißheit des Heils, auf dem Spiel stehen, **wenn** wir nicht zugleich an der Dialektik des Glaubens festhalten und jene Worte darin einordnen.

Gegen Gottes Gericht nach den Werken zu glauben, kann auf keinen Fall bedeuten, dieses Gericht antinomistisch (= gegen jede Gesetzlichkeit) zu leugnen. Es wird sich vollziehen und zwar mit aller Härte an allen Menschen und in Bezug auf jede einzelne Sünde. Aber wir brauchen davor als solche, die „in Christo“ sind, keine Angst haben, nicht, weil unsere Werke aus dem Glauben wären, sondern weil wir einen anderen Weg kennen, der uns durch das Gericht bringt und der eben nicht auf „Werken“ gründet, sondern auf Christus, der als Richter – wie in der christlichen Kunst – mit Nägelmalen erscheint.<sup>32</sup> In diesem „Bild“ erscheint das Gericht (nach den Werken) nicht aufgehoben. Aber wir schauen, hoffen und beten *gegen* dieses Gericht sein Kreuzestod, in dessen Wunden wir uns auch angesichts des Endes allein bergen können. Ich rede hier von Dingen, die im Grunde doch alle wissen. Aber in der theologischen Reflexion sucht man sie leider oft vergeblich. Gott sei Dank ist dies nicht umgekehrt!

b) Betrachten wir die *Geltungsaporie* der Eschatologie mit dem doppelten Ausgang des Gerichts und der Zusage der „Allversöhnung“ (insbesondere der Versöhnung mit Israel), können wir ebenfalls entscheidende Impulse aus einer wirklichen Dialektik von Gesetz und Evangelium gewinnen. Ich gestehe, hier bei Paul Althaus einiges, nicht aber das Entscheidende, gelernt zu haben.<sup>33</sup> „Die Hoffnung, daß alle Menschen einst heimgeführt werden, schließt, da das Heil an der Begegnung mit Christus hängt und da nicht alle in ihrem irdischen Leben ihm begegnet und nicht alle, denen er verkündigt wurde, zum Glauben an ihm gekommen sind, die Erwartung ein, daß diese alle noch einmal vor ihn ge-

31 Peter Brunner, Die Vergebung Gottes und das Gericht Gottes, in: ZW Jg. 32, 1961, S. 461; auch PRO ECCLESIA Bd. II, Berlin 1966, S. 121.

32 Vgl. Bayer, Wessen gewiß? A.a.O., S. 86f.

33 Althaus, Die christliche Wahrheit, Bd. 2, a.a.O., S. 490ff.

stellt werden...<sup>34</sup> Aber es bleibt eine „Erwartung“, eine „Hoffnung“ gegen das Gericht und wieder in Dialektik zum Gericht über allen Menschen, auch und gerade im Blick auf das Schicksal Israels. So, wie wir an den Gräbern stehen und den Verstorbenen Heil und ewiges Leben wünschen, so doch auch allen Menschen!

*Gegen das doppelte Gericht an die Annahme aller Menschen zu glauben*, besonders des Volkes Israel, beleuchtet die Aussagen des Neuen Testaments in einer ganz anderen Weise als gewohnt und enthebt der Versuche, zwei „Heilswege“ zu konstruieren oder aber – auf der anderen Seite – Aussagen wie in Röm. 11 nicht ernst zu nehmen.<sup>35</sup> „Allversöhnung“ wird damit zum inneren Ausdruck des Evangeliums, der sich aber „in Hoffnung“ gegen den doppelten Ausgang des Gerichts durchsetzen muß. Das bedeutet freilich zugleich, daß diese Versöhnung gebunden bleibt an das Evangelium, bzw. das Hören darauf am Ende. „Für die, welche von keiner Begnadigung wissen wollen, gibt es keine Apokatastasis, keine Wiederbringung.“<sup>36</sup> Die Hoffnung auf eine endzeitliche Rettung aller bleibt gebunden an die Verheißung des Evangeliums, wenn sie nicht gegenstandslos werden soll.

c) Schließlich erfährt auch die *Zeitaporie* von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eine ungeahnte Wendung, wie gesagt, nicht im Sinne der Auflösung, allenfalls im Sinne des „Ertragens“. Denn diese vordergründig zeitliche Thematik ist ja eigentlich hintergründig auch eine Sachproblematik. Auf der einen Seite haben wir eben im Glauben alles, sind „vom Tod zum Leben hindurchgedrungen“, auf der anderen Seite wartet das jüngste Gericht noch auf uns. Die Heilszusage an den Schächer steht in offener Spannung zum Gericht, auf das auch er noch warten muß. Diese Spannung muß bleiben, wollen wir das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift zur Sprache kommen lassen, und sie kann bleiben, wenn wir auch hier die Dialektik von Gesetz und Evangelium zum Ansatz bringen: *Gegen den jüngsten Tag an Erlösung schon hier und jetzt zu glauben!* So wird die zeitliche Spannung in Christus überwunden, bzw. überwindbar, wie gesagt, ohne das jüngste Gericht und damit die futurische Eschatologie auszuhebeln, ohne einfachen Kompromiß, ohne falsche Einseitigkeit einer nur präsenten oder nur futurischen Eschatologie.

Wir müssen uns kurz fassen: *Mir scheint nach längerer Beschäftigung mit diesen Fragen, daß eine wirkliche Realdialektik von Gesetz und Evangelium auch eine „eschatologische Realdialektik“ zur Folge haben muß, ja in nuce in*

34 Ebd. S. 491.

35 Es ist dabei klar, daß paulinisch betrachtet für die endzeitliche Erwählung Israels die „Berufung“ Gottes der Grund bildet, die ihn nicht „gereuen“ kann. Aber wirkt sich hier nicht gerade das Evangelium in Form der Verheißung aus? Und ist es gerade angesichts Röm. 11,32 („Denn Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“) nicht erlaubt, gerade an dieser Stelle im Sinne dieses uneingeschränkten „alle“ weiter, bzw. grundsätzlicher zu reflektieren? – Daß wir dabei die Grundlagen christlicher Eschatologie nicht verlassen dürfen, die sich auf das Heil in Christus gründen, sei hier noch einmal betont.

36 *Elert*, *Der christliche Glaube*, a.a.O., §94, S. 539.

sich trägt. Es bleibt eine „Realdialektik“, aber eben eine, die sich im Kreuz Christi überschneidet.

#### 4. Die Auflösung der Spannung: Ewigkeit

Und damit sind wir beim Kern dieses Ansatzes angelangt: Er besteht in einer – um mit Luther zu reden – „Theologia crucis“. Eine „Auflösung“ der beschriebenen eschatologischen Spannungen haben wir hier unten und in dieser Zeit nicht zu erwarten. Wir leben und bleiben auch in unserer Sicht des Endes dieser Zeit und Welt und damit auch der Dialektik von Gesetz und Evangelium verhaftet. Wir können, ja dürfen auch die „letzten Dinge“ nicht lösen aus dieser dialektischen Sicht und gewinnen durch sie gerade den Zugang zu den scheinbar widersprüchlichen Aussagen des Neuen Testaments. Das ist „Theologia crucis“ im Unterschied zur „Theologia gloriae“. Und nur so „von unten her“ sind vor allem die Aussagen über „Allversöhnung“, aber eben auch zum „Gericht nach den Werken“ oder der präsentischen und futurischen Eschatologie zu verstehen.

Die „Auflösung“ dieser Dialektik bedeutet „Glückseligkeit“, „Seligkeit“, ja „Ewigkeit“. Sie ist uns – und gerade dem Theologen, Prediger und Seelsorger – noch nicht gegeben, auch nicht denen, die unter unserer Kanzel sitzen oder unser Gespräch suchen. Edmund Schlink hat diese eschatologische Dimension der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in seiner Theologie der Bekenntnisschriften nur angedeutet, auch die Auflösung dieser Unterscheidung als Lobpreis der Ewigkeit: „...erst mit der Auferstehung in Jesu Christo kommt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu ihrem Ende, hört das Gegenüber von Gesetz und Evangelium endlich auf.“<sup>37</sup> „So wissen die Bekenntnisschriften in der Erwartung des Endes zugleich um die Vergänglichkeit ihrer selbst. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium war ihnen von Gott durch die Summa der Heiligen Schrift als Thema gestellt. Dieses Thema nimmt Gott am jüngsten Tage zurück, indem er die im Wort verheißene und zugleich geschenkte Wirklichkeit vor aller Augen enthüllt. Dieses Wissen um das Ende unserer Theologie ist voller Freude.“<sup>38</sup>

Es ist – und das mag nun ein kleines Schlußwort sein – notwendig, gerade angesichts des Endes, d.h. bei den „letzten Dingen“ auf dem Teppich zu bleiben. Und nichts anderes kann da heilsamer sein, als diese Dinge – auch diese Dinge – vom Christusgeschehen her zu beleuchten, das uns Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade offenbart.

37 Vgl. Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, a.a.O., S. 198.

38 Ebd. S. 387.

## Umschau

Gert Kelter:

### Bedürfnis oder Sehnsucht? – Überlegungen zu einem „Gott wohlgefälligen Gottesdienst“

„Und bringen stets was Neues her...“ Von Nikolaus Selnecker (1528-1592), einem wiederholt aus seinem Amt verdrängten Vertreter lutherischer Rechtgläubigkeit, stammt dieser Seufzer über die „stolzen Geister“, die dem Reiz des stets Neuen erliegen, die sich in der Kirche „mit G'walt erheben hoch“, die also Gehör, Mehrheiten und Einfluß suchen und finden und so die „rechte Lehr“ Jesu Christi fälschen.

Durch die neun Strophen des Chorals „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“ (vgl. ELKG 207; EG 246 verzeichnet nur sieben Strophen und verzichtet auf die Erwähnung von „viel Sekten und groß Schwärmerei“ sowie auf – sehr bezeichnend! – den Ausblick auf die Ewigkeit; die erste Strophe stammt von Philipp Melanchthon) zieht sich der flehentliche Gebetsruf: „Bleib bei uns“, „verleih uns Beständigkeit“, „dein Kirch erhalt“, „erhalt uns bei deinem Wort“, „dabei erhalt uns“.

Daraus spricht die Sehnsucht nach der Klarheit des Einen Wortes im Gewirr der Wörter, nach einer verbindlichen Mitte im Chaos unverbindlicher Pluralität, nach der Wiedererkennbarkeit des geschichtlich Gewordenen im Durcheinander der Moden, nach autoritativem Trost in der Beliebigkeit grenzenloser Freiheit, nach Aufatmen und Seelenruhe zwischen schwankenden Säulen, nach der zeitlosen Schönheit des Ewigen und Heiligen in einem Kaleidoskop bunter Trümmer.

Das ist der Ruf nach dem zuverlässigen Kontinuum, nach einem Ort der Verklammerung von Zeit und Ewigkeit, der dem stets Neuen nicht unterworfen ist.

Ein solcher Ort ist der Gottesdienst der christlichen Kirche, sollte es jedenfalls sein.

Jahrzehntelang haben die Kirchen im Gefolge gesellschaftlich-politischer Ideologien „den modernen Menschen und seine Bedürfnisse“ in den Mittelpunkt gestellt. Sie haben sich „ein Bild gemacht“ von diesem modernen Menschen, ein Bild das ein Abbild eines von wirtschaftlichen Interessen geleiteten Konstruktes ist. Und sie haben dabei übersehen, daß es einen Unterschied zwischen den artikulierten Bedürfnissen und den vielfach unartikulierten Sehnsüchten der Menschen gibt.

In Abwandlung des Augustinus-Wortes könnte man formulieren: Meine Seele ist unruhig in mir, solange sie danach trachtet, vermeintliche und einge-redete Bedürfnisse zu befriedigen und solange sie nicht Ruhe findet in Gott, dem Zielpunkt meiner Sehnsucht.

Die Journalistin Renate Schostack, die sich selbst nicht als „zum klassischen Material gehörend“ bezeichnet, „aus dem Kirchenbesucher in der Regel gemacht sind“, vielleicht also eine gar nicht so untypische Vertreterin des modernen Menschen, beschreibt in einem Artikel in der FAZ, was sie im Gottesdienst sucht:

„Sie begann wieder in die Kirche zu gehen, nachdem sie (...) den naturphilosophischen Essay von Jacques Monod ‚Zufall und Notwendigkeit‘ gelesen hatte. Der Kirchgang war Protest gegen den Wissenschaftler, den Molekularbiologen, den Nobelpreisträger, der den Menschen zum vom genetischen Code gesteuerten Apparat, zum Fossil der Evolution, zum Produkt des Zufalls deklariert hatte (...) Wenn sie in eine halbdunkle Kirche trat, wollte sie sich selbst darlegen, daß sie zu einem anderen Reich gehöre, in einem größeren Zusammenhang als den des naturwissenschaftlich errechneten Universums (...) Sie, die Germanistin, wünscht sich: eine Predigt, die nah am Text bleibend, ihn geseheit interpretiert; Lieder, möglichst vor der Zeit des Pietismus entstanden, mit vielen Strophen und schwierigen Melodien; die volle Liturgie mit allen Stücken (nach heutiger protestantischer Sitte leider nur den Abendmahlsgottesdiensten vorbehalten, oder – die Klage anders formuliert – das Abendmahl aus den allermeisten Sonntagsfeiern verbannt (...), nicht nur, weil die Liturgie die christlichen Kirchen, Raum und Zeit übergreifend, verbindet, sondern als ein Stück guter Literatur, das einer schlechten Predigt allemal Widerpart zu leisten vermag. (...)

Eines dankt im stillen die Gelegenheitsbesucherin dem Pfarrer: daß sie ihm nicht an der Kirchentür die Hand drücken muß, daß er sie gehen läßt, ohne ihr markant ins Auge zu blicken und zu fragen, in welcher Straße der Gemeinde sie wohne. Sie wohnt an einem anderen Ort. Sie kommt aus dem Widerspruch gegen Jacques Monod und um die altorthodoxen, glaubensmächtigen Lieder zu singen: ‚Es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte‘.“ (Renate Schostack, Geh, steig herab, FAZ Nr. 117 v. 21.5.1983, in: Chr. Möller, Gottesdienst als Gemeindeaufbau, Göttingen 1988, S. 93-95).

Kulturprotestantische Bedürfnisse vermischen sich hier teilweise mit den Sehnsüchten. Ganz deutlich wird aber, was die „Gelegenheitsbesucherin“ nicht sucht: Ewigkeits-, gerichts- und gnadenvergessene Menschendienste, die sonntägliche Fortsetzung alltäglicher Politmagazine, Pastoren, die in einer kümmerlichen Mischung aus Pausenclown und Showmaster „ein Programm gestalten“, seichten Sakropop, interessante „Events“, ein wohliges Gemeinschaftsgefühl, die „persönliche Beziehung“ zum Pfarrer und eine Verkündigung, die sich von der Krisen- und Lebensphasenbegleitung eines Psychologen nur durch ihre Unprofessionalität negativ unterscheidet.

Das mag auch diejenigen erstaunen, die ansonsten vom Gottesdienst erwarten, daß er das „Bewährte bewahrt“. Es vermag sie aber vor allem von dem schlechten Gewissen zu entlasten und zu befreien, das „Sektierer und Schwär-

mer“ ihnen – manchmal leider erfolgreich – durch ihre Urteile über „konservative, verknöcherte“ Gottesdienste einzureden versuchen.

Wie also muß der Gottesdienst beschaffen sein, damit er den sogenannten modernen Menschen mit seiner ausgesprochenen oder unausgesprochenen Klage „auf dieser Erd ist keine Ruh“ in den Blick nimmt und ihn hineinnimmt in die Ruhe, die dem Volk Gottes noch vorhanden ist, „von hinnen aus dem Jammertal zu dir in deinen Himmelsaal“?

## 1. Der Gottesdienst ist Gottes Dienst

Anders gesagt: Der Gottesdienst muß seinem Gefälle nach „katabatisch“ sein, also von Gott und seinem offenbarten, unfehlbaren Wort her und nicht vom Menschen her geprägt. Im Gottesdienst muß deutlich werden, wer das Haupt ist und wer die Glieder.

Er ist keine Veranstaltung eines Pastors, der sich freut, daß heute morgen trotz des schlechten (oder wahlweise: schönen) Wetters einige den Weg in ‚seiner‘ Kirche gefunden haben und diese Veranstaltungsbesucher darum herzlich im Namen des Gottesdienst-Vorbereitungskreises der Gemeinde begrüßt.

Der Gottesdienst ist kein dialogisches Geschehen zwischen einem theologisch geschulten Animateur und seinen Gästen, sondern zwischen dem heiligen und lebendigen Gott, der in seiner unergründlichen Barmherzigkeit in einen Dialog mit uns „armen, sündigen Menschen“ tritt. Da wird nicht über Gott geredet, sondern da redet Gott mit uns. Der Heilige Israels ist Subjekt, nicht Objekt des Geschehens.

Wenn der Gottesdienst Gottes Dienst ist, ist er „heilig“, also ganz anders als die Welt, als der Alltag, als die Konvention des Üblichen und Mehrheitsfähigen. Er ist Einbruch des Ewigen in das Zeitliche, damit im Licht des Ewigen das Zeitliche gesegnet, also aus Gottes Hand angenommen werden kann. Hier, im Gottesdienst, wird die Kategorie des göttlichen Urentwurfes oder auch Gegenentwurfes zur gefallen Welt hörbar und erfahrbar. Umwertung aller Werte, aber nun einmal nicht gemessen am Kriterium demokratischer Mehrheiten, sondern theokratischer Setzung.

## 2. Der Gottesdienst ist christozentrisch

Die Heiligkeit des christlichen Gottesdienstes steht nicht im Gegensatz zu seiner „Menschlichkeit“, sofern er christozentrisch ist. Und das muß er sein. Denn von Christus her, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, der um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen Mensch geworden ist, werden alle menschlichen Inszenierungen als im tiefsten Sinne unmenschlich entlarvt. Es ist unmenschlich, wenn den Menschen die göttliche Wahrheit vorenthalten oder verschleiert wird, daß sie ohne den Glauben an Jesus Christus verloren sind und im Gericht nicht bestehen können. Es ist unmenschlich, wenn Gottesdienste im Tenor des Margarine-Reklame-Geträllers gefeiert werden „Ich darf so bleiben, wie ich bin“ und den Menschen nicht gesagt wird, daß Christus leiden und ster-

ben mußte, damit wir nicht so bleiben, wie wir sind, sondern wiedergeboren werden zu neuen Kreaturen und ihrer eigentlichen Bestimmung, von Sünde, Tod und Teufel erlöste Kinder Gottes zu sein.

Ist der Gottesdienst aber christozentrisch, ist er notwendig auch biblisch. Es gilt (unabhängig davon, ob man darin ein verbindliches ekklesiales Bekenntnis oder „nur“ biblisch-theologische Wahrheit erkennt), was in der 1. These der ‚Barmer Theologischen Erklärung‘ von 1934 so formuliert wird: *„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. – Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“*

Wo von Sünde und Gnade biblisch geredet wird, wo Sünde vergeben und das Heil in Christus gelobt und gefeiert wird, ist vom Menschen und seiner Wirklichkeit die Rede. Von der ihn bedrückenden, ihm oft gar nicht in ihrer Tiefe bewußten Lebens- und Alltagswirklichkeit genauso wie von der neuen Wirklichkeit, die in Christus Gestalt angenommen hat.

Die „anderen Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“, seien es politische, soziologische oder psychologische, sind nicht in ein dialektisches Verhältnis zur Christusoffenbarung zu bringen. Der Gottesdienst würde dann der immer wieder zum Scheitern verurteilte Versuch einer Synthese, bei der die Ereignisse (z.B. „11. September“), Mächte, Gestalten und Wahrheiten eine aktive Eigendynamik entwickeln und die Mitte beanspruchen. Der Gottesdienst darf und muß sich den Luxus erlauben, „Antithese“ von Christus und der Heiligen Schrift her zu sein. Dabei wird der Mensch und seine „Probleme, Sorgen, Ängste, Nöte und Freuden“ nicht an den Rand gedrängt, sondern – im Gegenteil: in die Mitte gerückt; aber nun in die Mitte, die Christus ist und in die Mitte, wo Christus ist. Von dieser Mitte her erscheint der Mensch in einem anderen Licht und wird sich in diesem anderen Licht auch anders, nämlich erneuert, getröstet, gestärkt wahrnehmen.

### 3. Der Gottesdienst ist katholisch

Das ist nicht konfessionell, sondern wörtlich zu verstehen: Der christliche Gottesdienst steht in einer Entsprechung zum Ganzen; zum Ganzen der in Gottes Wort offenbarten Wahrheit, zum Ganzen des Zeugnisses der Lehrer, Bekenner und Märtyrer der Kirche von dieser Wahrheit, zum Ganzen der Glaubensüberlieferungen der Christenheit, zum Ganzen der vom Evangelium gemeinten Menschheit und zum Ganzen des vom Evangelium gemeinten Menschen mit Geist, Leib und Seele, Vernunft und allen Sinnen.

Im Gottesdienst muß wiedererkennbar bleiben, woher wir kommen, damit wir wissen, wo wir stehen und wohin wir gehen.

Nicht das aktuelle Ich des Einzelnen und seiner Zeit, sondern das Wir der Kirche, nicht die jeweilige theologische Schulmeinung, sondern der Glaube der Kirche, dessen Eckstein Christus ist und der auf dem Fundament der Apostel und Propheten ruht, prägt den Gottesdienst in seiner Gestalt und Struktur.

Das Überraschende und Eventhafte, die präventöse Kreativität eines pastorischen Individualisten machen den Gottesdienst spießig und provinziell. Fülle und Weite verleihen ihm die Wiedererkennbarkeit des Ganzen, also seine Katholizität im wörtlichen Sinne. Zu dieser Fülle und Weite gehört auch der unauflösbare Zusammenhang von Wort und Sakrament, von Predigt und Hl. Abendmahl.

Christian Möller beschreibt in seinem Aufsatz „Die Predigt der Steine“ (in: Jürgen Seim / Lothar Steiger [Hg.], Lobet Gott, Beiträge zur theologischen Ästhetik, München 1990, S. 171ff) eine Gottesdiensterfahrung: *„Ich erinnere mich an einen Prediger, der den Eindruck erweckte, eigentlich fange mit ihm und seiner Predigt erst richtig die Kirche an. Die Steine aber fingen während seiner Predigt immer lauter zu schreien an: Wir sind schon lange da und haben vor dir, lieber Prediger, schon viel Kirche erlebt und ganz andere Predigten in uns aufgenommen. Die Kirche hat längst begonnen, und zwar mit einem Eckstein, den die Bauleute verworfen haben (1. Petr. 2)!“*

Zur so verstandenen Katholizität des Gottesdienstes gehört daher auch seine liturgische Prägung. Liturgie ist durchaus nicht staubige Statik, unterliegt dem Wandel und ist offen für Gestaltung. Aber ein liturgischer Gottesdienst, der seiner Struktur und äußeren Form nach erkennen läßt, daß er Gottesdienst der Kirche ist, kann nicht mehr geschichtsvergessene, entwurzelte und mittelmäßige Gegenwartreflexion sein.

#### 4. Der Gottesdienst ist ein Trost-Amt

In der römisch-katholischen Kirche (auch in den skandinavischen lutherischen Kirchen und manchen lutherischen Gemeinden Deutschlands) nennt man einen feierlichen Gottesdienst auch „Hochamt“. Und er ist tatsächlich ein Hochamt, wenn er ein Trostamt ist. Der christliche Gottesdienst ist ein parakletischer, ein tröstender Gottesdienst.

Der Trost setzt bei den zu tröstenden eine Trostlosigkeit voraus und bei den Tröstern das eigene Getröstetsein. Trostlosigkeit ist aber nicht der Mißmut über soziale Ungerechtigkeiten, die andere (!) begehen, sondern das tiefste Erschrockensein über die eigene Verlorenheit vor Gott, das in die reformatorischen Frage mündet: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?

Sie ist die Erkenntnis, daß „ich, ich und meine Sünden“ dem barmherzigen Gott das Elend erregt haben, das ihn in Christus schlägt (vgl. ELKG 64,4) und daraus das ganze Sündenelend der Welt resultiert, zu dem dann auch soziale Ungerechtigkeit gehören mag.

Der einzige Trost, der dieser Trostlosigkeit etwas entgegensetzt, ist der „Trost des Evangeliums“, der sich in seiner entschiedenen Gegnerschaft zur Trostlosigkeit eben auch als „Trotz des Evangeliums“ erweist.

Es ist bezeichnend, daß die Formulierung „Hört den Trost der Heiligen Schrift“ gerade in der Begräbnisliturgie als Einleitung des Auferstehungsevangeliums so ausdrücklich und eindrücklich begegnet.

Nicht „Kopf hoch!“, sondern „Erhebt eure Häupter, weil sich eure Erlösung naht!“; nicht der ethische Appell an den freien Willen zur Weltverbesserung, sondern der Heilandsruf an die Mühseligen und Beladenen tröstet. Das ist das alte und immer neue „altorthodoxe, glaubensmächtige Lied“ von dem Heil, das wir nicht gefälligst selbst und aus uns selbst schaffen müssen, sondern, das extra nos, das uns von Gottes Gnad und lauter Güte von außen entgegenkommt. – Das tröstet und das stärkt im übrigen auch die müden Knie zu neuen Schritten der Barmherzigkeit und Liebe, zu Weltverantwortung und Opferbereitschaft, die nicht in ausgebrannter Resignation enden.

Allerdings: Wer trösten will, muß selbst getröstet sein, muß selbst die Trostlosigkeit erfahren und im Trost- und Trotzamt des Evangeliums und des Gottesdienstes, im tröstenden Evangelium und Sakrament seine geistliche Quelle und sein geistliches Zentrum haben.

## 5. Der Gottesdienst ist sabbatlich

Mit dem Verständnis des Gottesdienstes als Trostamt hängt eng seine „sabbatliche Dimension“ (Chr. Möller) zusammen. In dem schon erwähnten Heilandsruf (Mt. 11, 28-30) sagt Christus: „So werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen“ (V. 29).

Damit ist das Ziel unserer Sehnsucht beschrieben, das alle Erwartungen und Bedürfnisse übersteigt und überbietet und in dem all das (im doppelten Wort-sinn) ‚aufgehoben‘ und ‚geborgen‘ ist.

Der Sabbat, der Feiertag, der Sonntag, der Ruhetag: Er hat seinen Ursprung im Paradies vor dem Sündenfall. Er ist Stiftung und Setzung Gottes, Gebot und Geschenk des Allmächtigen. Am siebenten Tage ruhte Gott von allen seinen Werken und die Schöpfung soll Anteil haben an seiner Ruhe, innehalten und innewerden, daß sie Schöpfung und Gott der Schöpfer ist.

Die unstete und flüchtige Hektik des Alltags, so interessant sie von Fall zu Fall auch sein mag, ist Folge der Sünde und darin die bedrückende Abwesenheit der Ruhe Gottes, nach der sich die Seele zurücksehnt. Aber diese sabbatliche Ruhe ist dem Volk Gottes dennoch verheißen (Hebr. 4,9). Und zwar in der Ambivalenz des „noch nicht und schon jetzt“, das die christliche Existenz immer prägt. „Noch nicht“, weil sie in ihrer Fülle erst dann sein wird, wenn „Gott alles in allem“ ist (1. Kor. 15, 28). „Schon jetzt“, weil die Ruhe Gottes in Christus für uns gegenwärtig wird. Genau das geschieht im Gottesdienst durch Gottes Wort und seine Sakramente, wo zwei oder drei sich in seinem Namen versammeln und Christus mitten unter uns ist.

Ist diese sabbatliche Dimension in unseren Gottesdiensten erfahrbar? Sind sie ein Stück ‚Himmel auf Erden‘, ein Ort, an dem ‚der Strahl der Ewigkeit in die Zeit‘ hereinbricht?

Wer es gewohnt ist, in den modernen Kategorien von Solidarität und irdischer Gerechtigkeit zu denken und zu urteilen, wird mit ethischer und moralischer Entrüstung die Prachtentfaltung ostkirchlicher Liturgien in überreich geschmückten Gotteshäusern zur Kenntnis nehmen, in denen sich – etwa in Rußland oder Bulgarien – Menschen versammeln, die mit einem Existenzminimum auskommen und oft in großer Armut leben müssen. Sind es vielleicht nicht gerade diese zwei oder auch drei Stunden der „Göttlichen Liturgie“ im Tempel Gottes, die für diese Menschen den Alltag ertragen und bewältigen lassen?

Was entgeht uns, wenn wir die sabbatliche Dimension des Gottesdienstes verdrängen und statt dessen rationalistische, themenüberfrachtete Informationsveranstaltungen in Zeitungs- oder Fernsehsprache in zweckmäßig gestalteten Mehrzweckgebäuden als „zeitgemäß“ bevorzugen?

Der Psalmist (Ps. 27, 4) bittet nur eines vom Herrn: „Zu schauen die schönen Gottesdienste des HERRN und seinen Tempel betrachten.“

„Schön“ ist üblicherweise ein Verlegenheitsprädikat, mit dem man sehr allgemein bezeichnet, was man näher nicht bestimmen kann. „Schön“ ist aber auch der staunende Ausruf eines Kindes angesichts einer überwältigenden Herrlichkeit, für die es keine Worte findet. Auch das ist ein Bestandteil der sabbatlichen Dimension des Gottesdienstes, daß er „schön“, daß er „ästhetisch“ ist. Es gibt auch die nicht-gottesdienstliche ‚Ästhetik des Sonntags‘, die sich in überkommenen Strukturen, Sitten, Gebräuchen und Gepflogenheiten darstellt. Aber Ästhetik hat – theologisch verstanden – mit Gottesschau, mit Glauben zu tun. Rudolf Bohren beschreibt „Glauben als ästhetisches Phänomen, ja (als) das ästhetische Phänomen (schlechthin), insofern der Glaube Gott selbst wahrnimmt“ (Bohren, BThZ 1989, 2).

Die Seele des Psalmbeters „verlangt und sehnt sich nach den Vorhöfen des HERRN“, sein „Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott“ (Ps. 84, 3).

Solchen sabbatlichen Menschen ist verheißen: „Sie gehen von einer Kraft zur andern und schauen den wahren Gott in Zion“ (Ps. 84, 8).

Es sind wohl gar nicht immer boshaft und bewußt „stolze Geister“, die glauben, stets was Neues herbringen zu müssen und so zur Destruktion des Gottesdienstes beitragen. Es sind vielmehr diejenigen, die viel zu tief in ihrer Ideologie der „Kontextualisierung“ gefangen sind, um noch verstehen zu können, daß Gottesdienst und Glaube nicht auf die Bedürfnisse, sondern auf die Sehnsucht des Menschen zielt, die eben nicht „kontextualisiert“ werden will, sondern geradezu „ent-kontextualisiert“ aus den schuldverstrickten Zusammenhängen dieser Zeit und Welt in Gott allein, und nur in ihm, ihre Erfüllung findet.

Wir kommen aus dem Widerspruch gegen den „Kontext“ der Welt, um die „altorthodoxen, glaubensmächtigen Lieder zu singen: Es ist das Heil uns kommen her, von Gnad und lauter Güte.“

## Von Büchern

**Ute Sauerbrey (Hg.), Ein Fleisch sein.** Materialien zu Kirche und Homosexualität, Wichern 2002, ISBN 3-788981-137-X, 92 S., 7,00 €

### 1. Ein unerwarteter Titel

„Ein Fleisch sein“ – dieser Titel läßt traditioneller Weise etwas anderes erwarten, als am Ende herauskommt. „Ein Fleisch sein“ wird hier nicht nur auf Mann und Frau in der Ehe, sondern auf gleichgeschlechtliche Beziehungen und darüber hinaus auf fast alle gelingenden zwischenmenschlichen Beziehungen bezogen. Ute Sauerbrey, Theologin und Publizistin in Berlin und Herausgeberin des Buches, hält dies gleich im Vorwort fest. „Ein Fleisch‘ zu werden ist etwa für Paulus eine Verheißung, die nicht nur Eheleuten gilt – sie wird immer dort wahr wo Freie und Sklaven, Juden und Heiden, Männer und Frauen in der Nachfolge eins werden, wo echte, freie Gemeinschaft gelebt wird“ (S.7).

### 2. Der Schwerpunkt des Buches

Schwerpunkt des Buches bildet aber schon die Begründung der These, daß eine verantwortlich gelebte Homosexualität im Bereich der Kirchen die göttliche Zusage „Ein Fleisch werden“ erfüllt. Der Untertitel des Buches „Materialien zu Homosexualität und Kirche“ und auch das Titelbild, wo jemand in Meßgewändern die Hände eines männlichen Pärchens segnet, unterstreichen dies.

### 3. Die Situation in den Großkirchen

Das 92 Seiten umfassende Büchlein ist aufschlußreich, wenn man sich über die Situation in den deutschen Großkirchen informieren will. Denn neben den privaten Äußerungen von Betroffenen und Theologen gibt es einen Anhang mit Dokumenten über diese Fragestellung aus den Großkirchen. Nur die röm.-kath. Verlautbarungen lehnen eindeutig eine rechtliche Gleichstellung der traditionellen Ehe mit homosexuellen Partnerschaften ab. Die kirchlichen Dokumente aus Nordelbien, Westfalen und Rheinland geben der üblichen Ehe noch einen gewissen Vorrang (vgl. S. 70;75;78), aber homosexuelle Praxis wird nicht mehr als Sünde angesehen, sofern sie verantwortlich gelebt wird.

### 4. Die Stärke des Buches: eine klare Position

Die Stärke des Büchleins ist seine klare Position, die offen vertreten wird. Der Leser weiß, woran er ist und welche Entwicklung für die Großkirchen angestrebt wird. Was die offiziellen Verlautbarungen aus den protestantischen Großkirchen nur anzudeuten wagen, wird hier ausdrücklich proklamiert. Die Mitwirkung der nordelbischen Bischöfin Maria Jepsen und des nordelbischen Oberkirchenrates Dr. Bertold Höcker aus dem Dezernat für Theologie und Publizistik, zeigt, daß diese Position nicht mehr am Rande steht, sondern von Verantwortungsträgern der Volkskirchen offensiv vertreten wird.

### 5. Die Schwächen des Buches: abenteuerliche Exegesen und Behauptungen

Bei Hochschätzung für die Offenheit und die klare Position des Buches, müssen doch die meisten exegetischen Grundentscheidungen hinterfragt werden. Manche exegetischen Wege sind einfach abenteuerlich. So werden biblische Aussagen in ihr Gegenteil verkehrt. Brian McNeil, ein katholischer Seelsorger, versucht z.B. mit Hilfe eines der Pastoralbriefe zu belegen, daß eine homosexuelle Partnerschaft unter dem Segen Gottes stehen kann: „Wir lesen im 1. Brief an Timotheus (4,4f): ‚Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird, es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet.‘ Warum sollte ich meine Augen vor den überall vorhandenen Beweisen schließen, daß diese Verheißung auch im Leben gleichgeschlechtlicher Paare verwirklicht wird?“ (S. 60). Weder der engere noch der weitere Kontext dieses Wortes wird ernst genommen. An dieser Stelle polemisiert Paulus nämlich gegen Irrlehrer, welche die Ehe zwischen Mann und Frau in Frage stellen und gebieten, bestimmte Speisen zu meiden. Es geht darum, daß die ursprüngliche gute Schöpfungsordnung Gottes geachtet wird. McNeil mißversteht dieses Wort, wenn er damit alles, was uns jetzt in der Schöpfung begegnet, als von Gott gewollt und gesegnet ansieht. Die vorfindliche Schöpfung ist gefallen und Gott entfremdet. Er nimmt nicht ernst, daß in 1. Tim 1,10 u.a. Unzucht und der Geschlechtsverkehr von Männern eindeutig verurteilt werden. Das Wort „Arsenokoites“ meint nicht nur die sog. „Knabenliebe“, sondern grundsätzlich den Geschlechtsverkehr zwischen Männern. Für die „Knabenliebe“, wie sie teilweise im antiken Griechenland üblich war, wird in der christlichen wie jüdischen Literatur der Begriff „paidophthoros“ (Didache 2,2; Barnabas 10,6; 19,4; Justin, dial 95,1; Test Lev 17,11) gebraucht.

Erstaunlich ist auch, wie die Grundthese des Buches „Ein Fleisch sein“ von der habilitierten Alttestamentlerin Klara Butting begründet wird. Ihr Ausgangspunkt ist 1. Korinther 6,12-20, wo Paulus eindeutig den Geschlechtsverkehr zwischen einem Christen und einer Hure verwirft. Weil die beiden „ein Fleisch werden können“ (V. 16) wird schon deutlich, daß dieses „eins werden“ nicht nur an die Institution der Ehe gebunden ist. Durch das Einswerden des Christen mit Christus und seine Eingliederung in den Leib Christi erfährt die Verheißung „Ein Fleisch sein“ eine Erweiterung über den sexuellen Bereich hinaus. „Dabei geht er davon aus, daß völlig unabhängig von der Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau sich in der Gemeinschaft mit Jesus die in 1. Mose 2,24 gegebene Verheißung erfüllt: ‚die zwei werden zu einem Fleisch‘“ (S. 16). Buttings Auslegung fasziniert durchaus und wirkt zunächst schlüssig. Das Problem ist aber, daß Paulus an keiner Stelle behauptet, daß sich die in 1. Mose 2,24 gegebene Zusage in Christus erfüllt. Vielmehr erfüllt sie sich schon dort, wo Mann und Frau einander in Liebe begegnen. Es geht hier um die Schöpfungsordnung und nicht um die Erlösungsordnung, wo am Ende die geschlechtliche Gemeinschaft ganz aufgehoben wird, wie es Matthäus 22,30 bezeugt: „Denn in der Auferstehung werden sie weder heiraten noch sich heira-

ten lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel.“ Außerdem ist Butting inkonsequent. Zunächst entsexualisiert sie 1. Mose 2,24 und folgt anscheinend dem Zeugnis von Matthäus 22,30. Im Grunde tut sie dies aber nur, um am Ende homosexuelle Beziehungen zu rechtfertigen, solange sie verantwortlich gelebt werden: „Mit diesem Menschenbild läßt sich weder Heterosexualität verordnen noch Homosexualität ausgrenzen. Wo Herrschaft und Feindschaft überwunden werden, wird sichtbar, was wir als Menschen sein sollen und sein werden. Das kann sich in einer Ehe ereignen; das kann und soll aber auch in anderen Versöhnungsgeschichten, anderen Freundschaften, auch gleichgeschlechtlichen zum Vorschein kommen“ (S. 17). So sehr man diesen Wunsch verstehen kann, an 1. Korinther 6,9f kommt er nicht vorbei. Christen, die einen solchen Lebensstil praktizieren, ist das Reich Gottes verwehrt.

#### *6. Fazit: Selbstverständliches ist nicht mehr selbstverständlich!*

In früheren Zeiten hätte man eine solche Publikation einfach zur Kenntnis genommen und sich gesagt, daß das Ganze nichts mit der Wirklichkeit unserer lutherischen Bekenntniskirche zu tun hat. Aber die Zeiten haben sich geändert: Selbstverständliches ist nicht mehr selbstverständlich. Mittlerweile kann ich mir schon vorstellen, daß auch geprägte lutherische Christen aus einer solchen Publikation Argumente übernehmen und sie zu den ihren machen. Wichtig ist und bleibt, daß wir das eigentliche Zeugnis der Schrift festhalten und die Fragwürdigkeit solcher Publikationen aufweisen.

Andreas Volkmar

**Kathryn M. Galchutt, *The Career of Andrew Schulze 1924-1968.*** Lutherans and Race in the Civil Rights Era, Mercer University Press, Macon, Georgia, USA 2005, 270 S.

Andrew Schulze ist in Deutschland kaum bekannt, leider. In den USA hat er sich einen Namen gemacht als (weißer) Vorkämpfer für die Gleichstellung der Schwarzen in Kirche und Gesellschaft, vornehmlich in seiner eigenen Kirche, der Lutherischen Kirche-Missouri Synode.

Nun ist eine fundierte, wissenschaftlich exakt gearbeitete Biographie dieses bemerkenswerten Pfarrers erschienen, verfaßt von Kathryn M. Galchutt, Professorin für Geschichte am Concordia College in Bronxville, New York. Sie legt in vorzüglicher Klarheit den Lebensweg Schulzes, seine Rolle in der Bürgerrechtsbewegung der fünfziger und sechziger Jahre, seine Pionierleistung und seine Zielsetzungen dar, ist flüssig geschrieben, bestens dokumentiert und vermittelt uns überraschende Einsichten.

Andrew Schulze, 1896 geboren, versah seinen Dienst als Pfarrer von Anfang an in schwarzen Gemeinden der Lutherischen Kirche-Missouri Synode und lernte dort die Not der diskriminierten schwarzen Kirchglieder aus erster Hand kennen. 1954 wurde er in den Lehrkörper der Valparaiso University berufen und konnte dort eine wirkungsvolle Tätigkeit als Dozent, Gründer von

Organisationen, die die Bürgerrechtsbewegung förderten, als Dozent, Buchautor, Herausgeber einer Zeitschrift und Veranstalter von einschlägigen Tagungen entfallen.

Schulze ging es vornehmlich um das Ende der Rassentrennung in der Kirche, dann aber auch um deren Überwindung in der amerikanischen Gesellschaft der 60iger Jahre. Für dieses Ziel hatte er beträchtliche Widerstände in kirchlichen Leitungsgremien wie in der kirchlichen Öffentlichkeit zu überwinden. Kathryn Galchutts Untersuchung zeichnet dies präzise nach, der Leser gewinnt damit ganz neue Einblicke in die Stimmung, die in den fünfziger und sechziger Jahren und noch danach die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit prägte.

Schulzes Aktivitäten stießen auf manche Vorbehalte und Kritik, weil man die Preisgabe lutherischer Grundsätze (Zwei-Reiche-Lehre) befürchtete. Hier hätte man sich von der Autorin eine noch differenziertere und ausführlichere Erörterung der Problematik gewünscht, auch eine vertiefte Entfaltung des christologischen Ansatzes, den Schulze vertrat: daß um der Inkarnation willen Rassentrennung in der Kirche zur Sünde wird, die Einheit der Kirche aufhebt und deshalb Widerstand gegen Rassentrennung zur Christenpflicht wird.

Weil Lutheraner sich – nicht ganz zu Unrecht – den Vorwurf gefallen lassen müssen, in dieser Sache zu zögerlich oder blind gewesen zu sein, weil ihnen eine (mißverständene!) Zwei-Regimenten-Lehre die Einmischung bei gesellschaftlich bedingten Mißständen zu verwehren schien, ist dieses auch eine heilsame Lektüre. Schulzes Leben war ein Leben gegen die Herzensträgheit und damit beispielhaft.

Jobst Schöne

**Jörg Lauster, Prinzip und Methode.** Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46), J.C.B. Mohr, Tübingen 2004, ISBN 3-16-148305-7, 513 S., 99,- €

Diese Mainzer Habilitationsschrift ist eine wichtige Arbeit für alle, die Aufschluß über die derzeitige Haltung zur Heiligen Schrift in der durchschnittlichen deutschen Universitätstheologie erhalten wollen. Sie ist Ausdruck der gegenwärtigen Schleiermacher-Renaissance und der Wiederkehr kulturprotestantischer Positionen in der systematischen Theologie. Es ist eine Arbeit, die einerseits einem ungebrochenen Fortschrittspathos huldigt, während andererseits die nachgezeichnete und vom Autor emphatisch bejahte „Entwicklung“ dort endet, wo sie begonnen hat. Denn A und O der heute noch relevanten Theologie(geschichte) ist für Lauster der reformierte Theologe Friedrich Schleiermacher. Was davor liegt, ist zumindest für das Gebiet der Schriftlehre – dem Geist Schleiermachers sei Dank – überwundene Urzeit. Nicht zu zählen sind die Beteuerungen des Verfassers, hinter bestimmte Prämissen der von der Aufklärung an gezählten „Neuzeit“ könne man nicht zurück. Die Begriffe „Prote-

stantismus“ und „Neuzeit“ haben damit zugleich das mit dem „altprotestantischen“ Schriftprinzip durchaus vereinbare Konzept der „Katholizität“ ersetzt. Auch diese liegt allenfalls in der Zukunft, eröffnen doch die erreichten Fortschritte auf protestantischer Seite Konvergenzmöglichkeiten mit dem römischen Traditionsprinzip. Altprotestantismus und Neuprotestantismus verhalten sich in diesem Geschichtsbild zueinander wie Altes und Neues Testament, ungelöste Verheißung und freiheitsvollendende Erfüllung.

Ziel der Untersuchung ist die Frage, wie die „protestantische Theologie“ mit der durch das Aufkommen der „historisch-kritischen Methode“ in der Neuzeit besonders virulent gewordenen Spannung von Prinzip und Methode, Unverfügbarkeit des Schriftverstehens und rechenschaftsfähigem Zugang zum Schriftinhalt umgegangen ist. Im Vordergrund stehen dabei die Veränderungen, die die Anwendung der historisch-kritischen Methode für das Schriftverständnis nach sich zog. Aus den vielfältigen Aspekten der Schriftlehre konzentriert sich der Autor zum einen auf die kontroverstheologisch relevante Frage, welche Rolle die Schrift im Gesamtgefüge des christlichen Überlieferungszusammenhangs spielt („Schrift und Tradition“), zum anderen auf die Frage nach der Vermittlungsleistung der Schrift zwischen dem geschichtlichen Grund des Christentums und der Konstituierung gegenwärtiger Religion.

„Aufstieg“ und „Fall“ des Schriftprinzips werden zu Beginn auf 14 Seiten abgehandelt. Luther habe die Schrift zum theologischen Prinzip erhoben, auf eine Begründung dafür freilich verzichtet. Die Schrift sei bei ihm zuerst Prinzip subjektiver Glaubensgewißheit, dann das der richtigen Lehre. Die Spannung zwischen Unverfügbarkeit der göttlichen Selbsterschließung und einem methodisch geleiteten Schriftzugang gehe bereits auf ihn zurück. Denn trotz seines Pochens auf die Selbstausslegung der Schrift benenne er Kriterien für die Schriftauslegung. Calvin habe dann die Lehre vom *testimonium internum* ergänzend eingeführt, während erst die Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration die Identität von Schrift und Gotteswort plausibel zu machen versucht habe. „Es besteht im Protestantismus zwischen allen Lagern seit wenigstens einem Jahrhundert einmütige Übereinstimmung, daß der Übergang vom reformatorischen Schriftprinzip zur altprotestantischen Lehre von der Verbalinspiration einem innerprotestantischen Betriebsunfall gleichzusetzen ist“ (S. 18). Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts sei sie aus der Theologie verschwunden, um dann nur noch in der Gemeindefrömmigkeit fortzuleben. Lauster fällt diese Urteile, ohne von neueren, differenzierten Untersuchungen zum Schriftverständnis in der Orthodoxie genauer Kenntnis zu nehmen<sup>1</sup>. Seine Darstellung Luthers wie der Orthodoxie ist einseitig negativ. Das bleibt nicht ohne

1 Zwar findet sich ein Hinweis auf Bengt Häggglunds Arbeit über Johann Gerhard (S. 16, Anm. 15; der Name Häggglund fehlt freilich im Namensregister, das auch sonst Lücken aufweist). Die Arbeiten etwa von Rudolf Keller über die Schriftlehre bei Flacius (Hannover 1984) oder von Volker Jung über die Hermeneutik Abraham Calovs und dessen Auseinandersetzung mit Hugo Grotius (Stuttgart 1999) sind Lauster nicht einmal eine Erwähnung wert.

Folgen für die weitere Darstellung. Denn das von Lauster umrissene altprotestantische Schriftprinzip, das hinfort als überwundene Negativfolie seiner Transformationen dient, ist bestenfalls eine auf Scheinalternativen beruhende Karikatur.

Erst Schleiermacher bringt nach Lauster den „Neuansatz“ in der Schriftlehre zur Vollendung, indem er die Schrift als erfahrungsproduktive Ausdrucksgestalt des christlichen Glaubens sehen lehrt. Lauster sieht darin eine Anwendung der Lehre vom *testimonium internum*. Denn im Vordergrund steht bei Schleiermacher nicht die Begründung der Schriftautorität, sondern ihre Wirkung. Freilich ist auch diese nun modifiziert. So wirkt die Schrift nicht den Glauben, sondern sie stellt dem christlichen Selbstbewußtsein Ausdrucksformen bereit, um sich selbst darstellen zu können. „Die Bezweiflung der Klarheit der Schrift und die Transformation der Rede von der Selbstauslegungsfähigkeit der Bibel sind die Geburtshelfer der Schleiermacherschen Hermeneutik“ (S. 62). Das ist die für sich sprechende Grundlage des „Protestantismus“.

Transformationen der Schriftlehre in der „positionellen Theologie“ der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind Gegenstand des zweiten Kapitels. Lauster entfaltet die Ansätze der Vermittlungstheologen Twesten, Nitzsch und Dorner, den Weg von Hegels spekulativer Theologie zur historischen Kritik, den er von Daub, Marheineke über D. F. Strauß zu F. C. Baur verlaufen sieht. Das supranaturalistische Gegenstück dazu repräsentieren Tholuck und J. T. Beck. Während Twesten sich von Lauster den Vorwurf des Rückfalls in die Verbalinspiration lehre gefallen lassen muß, wird F. C. Baur dafür gelobt, das Schriftprinzip in das Prinzip der Autonomie transformiert zu haben, womit zugleich die alte kontroverstheologische Auseinandersetzung überwunden ist, denn für die Neuzeit sind Schrift und Tradition gleichermaßen Prinzipien der Heteronomie. Richard Rothe als Anwalt historischer Objektivität und J. C. K. von Hofmann als Vertreter einer heilsgeschichtlich begründeten Erfahrungstheologie sind im dritten Kapitel die beiden Repräsentanten für die Diskussionslage um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Beiden ist trotz entgegengesetzter Ergebnisse, was die bleibend virulente Verhältnisbestimmung von Prinzip und Methode betrifft, gemeinsam, daß bei ihnen „der von Schleiermacher eingeleitete radikale Bruch mit der Schriftlehre der altprotestantischen Orthodoxie definitiv vollzogen und von da ab zum common sense der akademischen evangelischen Theologie“ wird (S. 176); gemeinsam ist ihnen daher auch die Ablehnung aller Repristinationsversuche, wie sie bei Philippi, Diekhoff und Kliefoth vorliegen.

Verstärkt wird die Hinwendung zur „Methode“ bzw. zur neuzeitlichen Subjektivität dann in der Ära des Kulturprotestantismus, dem Lauster sein viertes Kapitel widmet. Ritschls Verdienst ist es, die wirkungsgeschichtliche Entfaltung der Schrift als Tätigkeit der Theologen und nicht etwa der Schrift selber sehen zu lehren. Dadurch wird die Beteiligung des Subjekts am Erfahrungsaufbau plausibel. Erst recht gilt dann für W. Herrmann: „Begründung und Wesen der Schriftautorität ergeben sich aus der erfahrungsproduktiven Bedeut-

samkeit der biblischen Schriften“ (S. 223). Auch Martin Kähler bietet eine – wenn auch sehr viel konservativere – wirkungsgeschichtliche Transformation des Schriftprinzips. Während sowohl W. Herrmann als auch Kähler auf eine theologische Bewertung bzw. Integration der historischen Kritik verzichten, ist es Ernst Troeltsch, der die historische Methode endlich in ihrer theologischen Bedeutung würdigt. „Die Funktion, welche die historische Zugangsart für die subjektive Frömmigkeit einnimmt, kann der Sache nach nicht die einer stringenten Beweisführung sein. Was Troeltsch vor Augen schwebt, ist ein Verfahren, das sich am ehesten als Plausibilisierung kennzeichnen läßt“ (S. 245). So wird das Schreckgespenst der religionszersetzenden Wirkung der historischen Kritik vertrieben, dient sie doch erst „der Plausibilisierung des Glaubensgrundes und leistet damit die entscheidende Vermittlung mit dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis“ (S. 247). Karl Barth, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist, löst dann die Grundspannung von Prinzip und Methode wieder zugunsten der Unverfügbarkeit auf, bevor es im 20. Jahrhundert zu jener Rückkehr der Methode kommt, die Lauster im sechsten Kapitel darstellt. Hier steht zunächst die hermeneutische Theologie von Bultmann, Käsemann und Ebeling im Blickpunkt. Unter der Überschrift „Die lutherische Theologie“ kommen dann Rudolf Hermann und Paul Althaus zu Wort, bevor als Vertreter einer reflektierten Verhältnisbestimmung von „Schriftprinzip und Neuzeit“ Tillich und Pannenberg dargestellt werden. Zuvor aber werden die Vertreter „lutherischer Theologie“ dafür gelobt, schroffe Einseitigkeiten der dialektischen Theologie vermieden zu haben. Andererseits äußert Lauster hier ernsthaften Tadel: „Die Tatsache allerdings, daß viele ihrer Vertreter die empirisch aufweisbare Offenbarung in der Geschichte mit dem nationalsozialistischen Führerstaat identifizierten, zählt zu den großen Fragwürdigkeiten dieser theologiegeschichtlichen Strömung“ (S. 308). Das ist einer der Tiefpunkte dieses Buches und stellt die pauschalen Urteile über die Orthodoxie noch in den Schatten. Bei keiner anderen „theologiegeschichtlichen Strömung“ fällt dieser Satz. Kein Hinweis erfolgt darauf, daß es auch Nichtlutheraner und Kulturprotestanten gab, die theologische Fehlurteile über das NS-Regime fällten. Und man mag an dieser Stelle auch fragen, warum Lauster auf die Darstellung der Schriftlehre lutherischer Theologen wie Hermann Sasse und Dietrich Bonhoeffer verzichtet, wenn die Stellung zum NS-Regime ein nennenswertes Kriterium für ihn ist. Beide haben sich zur Frage nach dem Verhältnis von Schriftprinzip und Methode ausführlich geäußert. Bei allem Verständnis dafür, daß eine solche Untersuchung Lücken lassen muß, sind doch diese Lücken nur schwer verständlich. Der nur aufgrund solcher Ausblendungen mögliche pauschale Hinweis auf die NS-Verbundenheit „vieler“, ausschließlich lutherischer Theologen läßt fragen, ob man heute als Universitätstheologe nichts mehr werden kann, wenn man nicht pflichtgehorsamst in diese Stereotypen einstimmt.

Lauster setzt seine Arbeit dann fort mit einer Sichtung wichtiger Dokumente aus der Arbeit des ÖRK und des Ökumenischen Arbeitskreises Evange-

lischer und Katholischer Theologen, in denen aufgrund der Hinwendung zur historisch-kritischen Methode die alten kontroverstheologischen Gegensätze als überwunden gelten dürfen, da alle Seiten zwischen Schrift und Tradition keinen Gegensatz mehr sehen. Begrüßt wird die Wiederkehr des mehrfachen Schriftsinnes. Die Zusammengehörigkeit mit der Tradition mache die Schriftautorität erträglich; die Einbindung in die Gesamtkirche mache das Lehramt Roms erträglich. Ausdrücklich begrüßt Lauster den errungenen Konsens, wenn er schreibt: „Daß damit in der Frage des Schriftverständnisses eine Position erreicht ist, der man auch von evangelischer Seite mit vernünftigen Gründen nicht widersprechen können, liegt unabweisbar auf der Hand“ (S. 398). Das Urteil Reinhard Slenczkas, daß mit dem erreichten Theologenkonsens das Schriftprinzip ins Traditionsprinzip aufgelöst werde, wird von Lauster bestätigt, wenn er freilich auch hier lieber von Transformation als von Auflösung des Schriftprinzips reden möchte.

Sehr erhellend ist dann die Darstellung der „gegenwärtigen Diskussion“ im achten Kapitel. Zunächst stellt Lauster zwei Extrempositionen einander gegenüber, zwischen denen er die rechte Mitte zu halten gedenkt. Das eine Extrem ist die Aufhebung des Schriftprinzips durch Falk Wagner; das andere Extrem die „Verabsolutierung“ des Schriftprinzips durch Reinhard Slenczka und Oswald Bayer. Beide Extreme stimmen darin überein, daß sie das Schriftprinzip als nicht mit den Dogmen der Neuzeit vereinbar erachten. Doch auch die „Hermeneutik des Einverständnisses“ findet in seinem Überblick über die heutige Exegese nicht den Beifall Lausters. Statt dessen begrüßt er die Ergänzung der historisch-kritischen Methode durch die Rezeptionsästhetik, bietet sie doch eine „Reformulierung des Schriftprinzips, die den Schwerpunkt ganz auf das lebensweltlich verankerte und doch Transzendenz eröffnende Erschließungsgeschehen der Bibellektüre legt“ (S. 430). Nicht alle theologischen Vertreter aber wenden die Rezeptionsästhetik so an, wie Lauster das wünscht. Klaas Huizing etwa schlägt implizit Brücken mindestens zu Bayer und Slenczka, wenn nicht sogar zu Luther und zur Orthodoxie, wenn er von einem „sakramentalen Akt“ der Bibellektüre redet und die literale Realpräsenz Jesu Christi vertritt (S. 438f). Dieses „Präsenzparadigma“, das neuerdings auch in der Philologie vertreten wird, fällt für Lauster unter das Urteil, hier setze sich eine falsche „Grundtendenz des Protestantismus fort“, die „Texte der Bibel“ „mit Gewichten“ zu „beladen, die sie nicht tragen können“ (S. 439).

Dennoch bleibt es nach Lauster das Verdienst der Rezeptionsästhetiker, die Funktion der Bibel als sinnliche Vermittlungsgestalt von Transzendenz aufzudecken und die biblischen Schriften zum Medium zu erheben, das noch heute Gotteserfahrungen vermitteln kann. Daran knüpft er mit seinem abschließenden Vorschlag an, Prinzip und Methode auf der Grundlage eines erfahrungstheologischen Schriftverständnisses miteinander zu verbinden. Lauster kombiniert diesen Schleiermacherschen Ansatz mit den kulturgeschichtlichen Thesen Jan Assmanns. Aufgrund ihrer historischen Nähe zu den grundlegenden Trans-

zendenzerfahrungen eignet den biblischen Texten eine Vermittlungskraft, die freilich nur unter Beteiligung des Bewußtseins des Auslegers in Gestalt der Symbolisierung und Semiotisierung zur Wirkung kommt. Mit dieser konstitutiven Selbsttätigkeit des Bewußtseins aber ist das neuzeitliche Kriterium der Autonomie erfüllt. Der Leser selbst wirkt entscheidend mit an der Bedeutungsproduktion der Texte. Diese gegenwärtige Erfahrungsvermittlung ist mit einer überlieferungsgeschichtlichen Perspektive zu verbinden, die Lauster in Jan Assmanns Entwurf der Erinnerungskultur findet. Bezeichnend sind dabei die von Lauster rezipierten Ausführungen Assmanns über den geschichtlichen Wandel im Schriftumgang, in dem an die Stelle der Liturgie die Hermeneutik tritt. Assmann lokalisiert diesen Wandel im „Protestantismus“, in dem „die biblischen Texte mehr und mehr von heiligen zu kulturellen Texten“ werden (S. 455, Anm. 39). So meine der Protestantismus, wenn er von „Heiliger Schrift“ rede, mit „heilig“ „diese prägende kulturelle Kraft, nicht aber eine Form von ritueller Sakralität“ (ebd.). Auch hier werden Scheinalternativen konstruiert und wird erkennbar, warum Lausters „Protestantismus“ mit einem gottesdienstlich verankerten katholischen Schriftprinzip, wie es von Slenczka und Bayer vertreten wird, nicht kompatibel ist.

Lauster sieht die Größe des reformatorischen Schriftprinzips darin, daß es die Vergegenwärtigung des Heiligen von der sinnlichen Wahrnehmung auf die Imaginationskraft des religiösen Bewußtseins verlagert habe. Der Subjektwechsel im Vergleich zum (demnach unreformatorischen) Ansatz Luthers ist unübersehbar. Die Produktion von neuen Texten im Dienst der aktualisierenden Textpflege ist die Aufgabe des theologischen Bewußtseins. Nur so kann an das, was endgültig vergangen ist, erinnert werden. Nur die Erinnerung kann den Bezug zur in den Texten zum Ausdruck gekommenen Transzendenzerfahrung herstellen. Und so lassen sich nach Lauster auch neue Dimensionen der hermeneutischen Kategorie der Wirkungsgeschichte erschließen, subjektivistische Engführungen vermeiden und die historisch-kritische Methode in ein überlieferungsgeschichtlich transformiertes Schriftprinzip integrieren. Damit aber ist die Neuzeitkompatibilität des Schriftprinzips erreicht und der diskursive Weg zu neuem theologischen Konsens eröffnet. „Das Schriftprinzip ist in diesem Sinne nur in dem Geist zu haben, der in der christlichen Überlieferungs- und Kulturgeschichte fortwirkt, und nicht allein im Buchstaben der Bibel“ (S. 460). Die „Selbstausslegung der Bibel“ wiederum „vollzieht sich nicht gegen, sondern durch die Auslegungsvollzüge des menschlichen Bewußtseins“ (S. 467). Das sind die beiden Pole der Hermeneutik, die Lauster als Errungenschaft des Protestantismus herausgearbeitet hat. Der Gipfel aber ist die Aussage: Das „erkenntnisleitende Interesse, das dem Exegeten abverlangt wird, kommt nicht aus den Texten selbst, sondern muß ihm durch andere Erinnerungsformen zuvor so vermittelt worden sein, daß daraus ein bestimmtes Interesse an den Texten entsteht“ (S. 464).

Wir wollen es abschließend kurz machen mit der Kritik dieses lehrreichen Buches, die immer wieder angeklungen ist. Was fehlt, ist die Soteriologie, die Frage nach der Rettung des verlorenen Sünders aus dem Gericht als zentrales erkenntnisleitendes Interesse, wie es durch die biblischen Texte selber vorgegeben ist. Was außerdem fehlt, ist der eschatologische Ernst, der darin besteht, daß unsere Theologie nicht primär vor einer von uns definierten „Neuzeit“ zu verantworten ist, sondern vor dem in der Heiligen Schrift vom dreieinigen Gott selbst definierten Gericht Jesu Christi. Diese beiden Punkte sind es, die das lutherisch-katholische Schriftprinzip zu allen Zeiten fremd und doch gerade deshalb so heilsam sein lassen.

Armin Wenz

**Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben.** Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards (SHCT 104), Brill, Leiden – Boston – Köln 2002, ISBN 9004125299, 451 S., 118,- €

Gegen Irrtümer der Wissenschaft gibt es zwei Heilmittel: Die Edition von Quellen, so daß jeder nachlesen kann, wie es sich wirklich verhält, und die eigenständige Forschung an bisher übersehenen Themenfeldern. Beide Strategien kennzeichnen die Arbeit des Hamburger Kirchengeschichtlers Steiger. Dieser fordert gegen die seit dem Pietismus übliche Abwertung der lutherischen Orthodoxie, aber auch gegenüber vorherrschenden Tendenzen in der Lutherforschung, die Wahrnehmung des unlöslichen Zusammenhangs von Reformation und Orthodoxie. Denn bei Luther wie bei den Orthodoxen bilden Dogmatik (Metaphysik), Seelsorge (Mystik) und Exegese eine vielfach miteinander verschränkte Einheit. Angesichts dessen, daß Luther die Zeit für eine systematische Darlegung seiner Theologie gefehlt hatte, läßt sich die Zeit der Orthodoxie als die „performative Periode“ verstehen, mit der die Reformation zum Ziel kommt. Das äußerst fruchtbare Miteinander von Lehre und Frömmigkeit führte zu einer „vielleicht einmaligen“, facettenreichen Glaubenskultur. Steiger fordert daher, die Reformationsepoche erst mit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts enden zu lassen.

Der Autor bewährt seine Ausgangsthesen an den „fünf Zentralthemen“. Dabei bahnt er Schneisen und weist immer wieder Wege für die weitere Forschung. Im ersten Teil widmet er sich der „Communicatio“, der gegenseitigen Anteilhabe der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi. Luther überträgt dieses Motiv des „fröhlichen Wechsels“ auf die gesamte Theologie. Steiger führt dies am Beispiel von Luthers Abendmahlstheologie vor und von da ausgehend auch an seiner Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik, bis hin zu seinem Humor. Dabei bietet er immer wieder Seitenblicke auf gegenwärtige Tendenzen, so etwa, wenn er beklagt, daß die Rede vom Leiden (und Tod!) Gottes im „Evangelischen Gesangbuch“ nach dem Vorbild Zwinglis entschärft ist (7). Gerade weil für Luther die biblische Sprache

aus sich heraus Wirklichkeit setzt, dringt er immer wieder zu hilfreichen Einsichten für die Seelsorge vor, wenn er etwa in Entfaltung des fröhlichen Wechsels zwischen Christus und dem Gläubigen davon spricht, daß der Gläubige nicht verdammt sei zu einer „Demut des Kleinglaubens“, sondern befreit sei zu einem „Keck-Werden“, das den Mut entwickelt, immer das Gegenteil von dem zu tun, was der Teufel gerade einbläst (17). In Fortführung der altkirchlichen Christologie wird die Ubiquität, die „Allgegenwart“ Christi, zum Eckstein der Naturtheologie und des Bibelverständnisses Luthers und seiner Schüler. Nach dem Vorbild der Gleichnisse Jesu ist die Naturtheologie dann Bestandteil einer „Pädagogik des Bildes und des Fürbildens“. Die Schöpfung aber weist den Glaubenden immer zurück auf Christus; denn dieser ist zwar überall gegenwärtig, aber nur im Abendmahl für uns greifbar: „Weil dem so ist, wird kein Naturerlebnis den Abendmahls Empfang jemals ersetzen können“ (50).

Wie Luthers Nachfolger diese Ansätze weiter entfaltet haben, zeigt Steiger an den Beispielen von Philipp Nicolai, Johann Michael Dilherr, Johann Saubert, Peter Lossius und Valerius Herberger. Steiger beschließt diesen Teil mit dem Abdruck einer Disputations-Thesenreihe zur Christologie von Leonhart Hutter aus dem Jahre 1590.

Der bisher unerforschte Zusammenhang zwischen Luthers Aufnahme der biblischen Lehre von der *imago Dei* (Ebenbild Gottes) und seiner Stellung zu den Bildern ist Gegenstand des zweiten Teils. Die Doppellebenbildlichkeit des wahren Gottes und wahren Menschen Jesus Christus durch die Inkarnation führt zur Entdeckung der sprachlichen und künstlerischen Abbildbarkeit des christlichen Glaubens. Wort und Bild legen sich gegenseitig ebenso aus wie Christi Person und Verkündigung. Luther ließ daher insbesondere seine katechetischen Werke bebildern. „Die typisch lutherischen Altäre, die Bild und Wort vereinen, ... sowie die häufig reiche Bildausstattung lutherischer Kirchen und der Umstand, daß sich in vielen lutherischen Kirchenräumen weitaus mehr mittelalterliche Kunstwerke erhalten haben als in römisch-katholischen, verdanken sich letztlich dieser Bildworthermeneutik“ (119f). In manchen lutherischen Gebieten hielt man es für wünschenswert, daß die Bilderbibel das Stadtbild ziert. Als bis heute sichtbare Gestaltwerdung solch lutherischer Frömmigkeit weist Steiger auf das Biblische Haus zu Görlitz hin. Die Pädagogik des „Fürbildens“ der Heilswahrheiten führt schon bei Luther zu einer Aufnahme der allegorischen Bibelexegese, die dann von seinen Nachfolgern weiter ausgebaut wird. So dürfen allegorische Auslegungen zwar nicht Lehre begründen, aber veranschaulichen. Das Alte Testament wird zum Bilderbuch fürs Neue Testament. Auch die Schöpfung wird zu einer die Heilsbotschaft kommentierenden Bildergalerie. Steiger dringt von diesen Beobachtungen her zu einer wichtigen Kritik der Gleichnistheorie Jülichers vor.

Der schon in den ersten beiden Teilen erwähnten allegorischen Schriftauslegung wendet Steiger sich im dritten Teil zu. Hier legt der Verfasser eine Einführung in wesentliche Aspekte einer lutherischen Hermeneutik vor, die für je-

den Theologen Pflichtlektüre sein sollte. In Forschung und Studium wird weiterhin kolportiert, Luther sei in seiner Exegese seinen eigenen Grundsätzen von der Schriftklarheit nicht treu geblieben, da er immer wieder allegorisiere. Steiger hingegen zeigt auf, daß zwischen der Lehre von der Schriftklarheit und einer differenzierten allegorischen Auslegung insbesondere des Alten Testaments kein Widerspruch besteht. Nach Luther ist im Alten Testament alles auf Christus zu beziehen, wenn nicht im Sinne der direkten Prophetie, dann bildlich oder allegorisch. So bringt er zur Geltung, daß Christus selber der Ausleger und die Tür zu den Texten des Alten Testaments ist. „Wenn der präexistente Logos Fleisch wird, dann bedeutet dies, daß er sich ubiquitär in den biblischen Texten inkarniert – nicht nur des Neuen, sondern auch des Alten Testaments. Allegorese und Typologese alttestamentlicher Texte haben es daher damit zu tun, diese Inkarnation nachzuvollziehen, sie sichtbar werden zu lassen, d.h. eine gesamt-biblische Hermeneutik zu entwerfen, die dem konkordanten Zusammenhang der Schriften beider Testamente bei all ihrer Verschiedenheit nachzuspüren sich zum Programm macht und dabei bestrebt ist, stets ‚tota scriptura‘ vor Augen zu haben“ (160). Die konsequente Anwendung der Christologie auf die Schriftauslegung ermöglicht es Luther, einerseits die dogmatische Relevanz der Allegorese zu bestreiten und bei der Begründung der Lehre auf den klaren Wortsinn zentraler Schriftaussagen zu pochen, andererseits die pädagogisch-rhetorische Nutzbarkeit insbesondere des Alten Testaments zu entdecken. Schriftgemäß ist solches Allegorisieren schon deshalb, weil der Ausleger darin dem Vorbild Jesu und seiner Apostel folgt. Auch hier kann Steiger auf eine breite Wirkung der Theologie in Kunst und Musik (Schütz, Bach) verweisen, insbesondere was die Darstellungen der zahllosen motivischen Entsprechungen zwischen Altem und Neuem Testament betrifft (Typ und Antityp). So bringt Luther die Schrifteinheit zur Geltung, wobei Christus stets als die einigende Mitte dazu verhilft, zwischen klaren Lehraussagen und allegorischen Texten zu unterscheiden. Mit einem Seitenblick auf heutige hermeneutische Irrwege schreibt Steiger: „Das heißt dann aber auch, daß nicht derjenige Gottes Verheißung beim Wort nimmt, der sie als eine Information über einen vor langer Zeit dem Volk Israel gegebenen Zuspruch ansieht, sondern nur derjenige, der sie als eine sich hier und jetzt vergleichzeitigende Rede Gottes an ihn liest“ (171f). Ausführlich geht Steiger in diesem Zusammenhang auf Luthers Auslegung der Josephsgeschichte ein, bevor er sich dann der Wirkungsgeschichte insbesondere bei Johann Gerhard und Salomo Glassius zuwendet. So gab es in der Zeit der Orthodoxie zahlreiche Sammlungen von Allegoresen und Typologien, die sowohl von Predigern als auch von Künstlern gerne verwendet wurden. Steiger weist darauf hin, daß wichtige Einsichten etwa eines Hamann in die Akkomodation der göttlichen Offenbarung bereits bei den Orthodoxen vorbereitet sind: „Im Alten Testament nach Typen und Vorabschattungen zu suchen, hat also nicht nur darin seine Berechtigung, daß die Schriften des alten Bundes als Konkretion des präexistenten Logos zu gelten haben, sondern nicht zuletzt auch darin, daß schon das Al-

te Testament Manifestation und Ergebnis göttlicher Kondeszendenz in das menschlich faßbare Wort ist, ...“ (211). Und einer sich überlegen dünkenden „kritischen“ Exegese schreibt Steiger ins Stammbuch: „Der heute nicht selten zu hörende Vorwurf, die geistliche Interpretation biblischer Texte sei darum abzulehnen, weil durch sie etwas in die Texte hineingetragen werde, was in ihnen selbst nicht stecke, entpuppt sich hierbei als recht unreflektiert“ (214).

Im vierten und fünften Teil wendet Steiger sich der lutherischen Marienfrömmigkeit und der Exempelhermeneutik zu. Die Exempelhermeneutik ist neben der Typologie und der Allegorese ein weiterer wichtiger Aspekt der gesamtbiblischen Hermeneutik der lutherischen Kirche. Sie gründet in der christologisch begründeten Wiederentdeckung der Geschichte in der Reformation; sie führt bei Luthers Nachfolgern nach dem Vorbild der jüdischen Rabbinen, die von den Orthodoxen fleißig gelesen wurden, zur Veröffentlichung zahlreicher Glaubensexempelbücher, die in der Frömmigkeit wie in den Predigten höchst wirksam wurden. Dabei konnten neben biblischen Beispielen auch Beispiele aus der Profangeschichte herangezogen werden. Steiger kommentiert dies folgendermaßen: „Die Epoche der Orthodoxie muß in vielerlei Hinsicht als eine Zeit der Aufarbeitung antiker Bildungsgüter bei gleichzeitiger Bibliisierung angesehen werden“ (272). Auch die Rolle dieser Exempelhermeneutik bei der Entstehung der Kirchengeschichtsschreibung harrt nach Steiger noch der Erforschung.

Die beiden am Ende des Buches edierten christologischen Frühschriften von Johann Gerhard veranschaulichen die Thesen Steigers und sind eine Fundgrube für den Prediger. In der Schrift über „Person und Amt Christi“ legt Gerhard Name und Titel des Erlösers gesamtbiblisch aus, bevor er dessen zahllose bildliche Bezeichnungen und Symbole mit biblischen Fundorten aufführt und kurz erläutert, um sich dann den Weissagungen und Vorbildern (Typen) des Alten Testaments auf Christus zuzuwenden. In der fragmentarischen Schrift über das Leben Christi thematisiert Gerhard die heilsame Bedeutung der Empfängnis und der Beschneidung Jesu.

Eine Anmerkung zum Schluß: Man hört heute in Theologenkreisen oft die Klage über die Mängel der Exegese. In der Tat fallen die meisten zeitgenössischen Kommentare zu biblischen Büchern hinter die heilsamen Einsichten der Reformation weit zurück. Heute führt dies in der Exegese weithin dazu, daß die existentielle Interpretation des 20. Jahrhunderts abgewandelt wiederkehrt in dem, was man „Lebensweltbezug“ nennt. Die Predigt bestätigt dann zwangsläufig, was die Leute sowieso immer schon wissen. Man kann dies beklagen und resignieren. Man kann aber auch nach Alternativen Ausschau halten. Steigers Buch bietet eine solche. Es zeigt, daß eine in der ganzen Schrift verankerte, dogmatisch reflektierte und in der Seelsorge auch an der eigenen Seele bewährte Theologie gerade nicht langweilig wird, sondern Horizonte eröffnet, von denen moderne Hermeneuten in ihrem dekonstruktivistischen Habitus nur träumen können. Das Buch von Steiger ersetzt eine ganze Batterie schlechter

Kommentare. Schade ist es daher, wenn man trotz der erwähnten Klagen hören muß, solche Bücher seien zu teuer. Angesichts der unbezahlbaren Einsichten und der Qualität sowohl der Darstellung als auch der Aufmachung kann man Steigers „Zentralthemen“ als ein preiswertes Buch bezeichnen, zu dem man als Prediger und Seelsorger immer wieder gerne greifen wird.

Armin Wenz

**Johannes Wirsching, Lebendiges Dogma** (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 35), Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main u.a. 2004, ISBN 3-631-51606-1, 270 S., 39,80 €

Dieses letzte noch zu Lebzeiten des Verfassers erschienene Buch stellt das Vermächtnis eines der wichtigsten lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dar. Wirsching gibt schon im Titel die sachliche Mitte seiner hier vorgelegten Aufsätze an: „Lebendiges Dogma“, verstanden als „Wiedergabe der Schriftaussage und zugleich Antwort darauf“ (7). Unter den Kapitelüberschriften „Prolegomena“, „Theologie“ und „Christologie“ wendet er sich durchweg Themen zu, mit denen die Kirche steht und fällt. Wirsching hatte in einem zuvor veröffentlichten Aufsatzband einen unerreichten Beitrag über „Martin Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung“ geliefert<sup>1</sup>. Den nun folgenden Band eröffnet er mit einem wichtigen Seitenstück dazu: „Die wächserne Nase oder das Problem der dogmatischen Autorität.“ Wirsching stellt den Begriff der „wächsernen Nase“ (*nasus cereus*) und dessen Geschichte in der Literatur vor. Insbesondere in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus und zwischen der lutherischen Kirche und der römischen Gegenreformation wurde das Sprichwort von der „wächsernen Nase“ immer wieder argumentativ gegen Luthers Zeugnis von der Klarheit der Schrift verwendet. „Das Bildwort der Wachsnase kennzeichnet, wie eine Boje auf bewegtem Wasser, das Auf und Ab im Streit um die dogmatische Autorität. Worin gründet die Verbindlichkeit dogmatischer Sätze, wodurch geht sie verloren?“ (23) Dieser Aufsatz ist ebenso wie derjenige über Luthers Schriftprinzip eine wichtige Lektüre in einer Zeit, in der man in innerkirchlichen Auseinandersetzungen immer wieder klaren Schriftaussagen dadurch ausweichen möchte, daß man nur von unterschiedlichen Verstehensweisen zu reden bereit ist (von denen sich dann in der Regel die „neue“ und „fortschrittliche“ durchzusetzen hat). Daß es keineswegs darum geht, ob man überhaupt dogmatisch ist, sondern vielmehr darum, ob die eigenen Dogmen der Schrift entstammen oder aber dem eigenen Bewußtsein und Bedürfnis, nach dem sich dann das Schriftverständnis zu richten hat, wird hier als Grundproblem markiert. Programmatisch legt Wirsching dann im Anschluß an Hans-Georg Fritzsche dar, wie Dogmatik „als Lehre“, als „Vernunftgestalt des

1 Vgl. dazu die Besprechung in: *Lutherische Beiträge* 8, 2003, S. 57-61; ferner: Armin Wenz, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie nach Johannes Wirsching*, in: *Lutherische Beiträge* 9, 2004, S. 172-189.

christlichen Glaubens“ sachgemäß so entfaltet werden kann, daß sie „Theologie wie Kirche zu neuer Gesprächsfähigkeit angesichts einer außerordentlich selbstbewußt gewordenen Zeitgenossenschaft verhelfen“ kann (56). Der Aufsatz „Augustinus der lateinische Grieche“ gibt einen lehrreichen Überblick über die Theologiegeschichte der Alten Kirche und liest sich dabei wie eine meditative Betrachtung. Apologetisch angelegt ist Wirschings Vortrag „Religion als Lebensmacht“, in dem er im Anschluß an Schleiermacher scharfsinnig und umsichtig das Gespräch mit den heutigen Religionsverächtern sucht. Ebenfalls im besten Sinne apologetisch motiviert sind dann im zweiten Teil („Theologie“) die sehr dichten sprachanalytischen Thesen „Zur Begründung des Wortes Gott“ und die Überlegungen zum ersten Glaubensartikel, in denen sich Wirsching mit den Einwänden gegen den Schöpferglauben auseinandersetzt. Was er hier z.B. über die „Mutter als Hohepriesterin der Ordnung“ ausführt (133-135), gehört zum Schönsten im ganzen Buch. Auch seine Distanzierung von einem faulen Frieden zwischen Theologie und Evolutionslehre (122-124) bewegt sich jenseits der „Korrektheiten“ und Dogmen des theologischen „mainstreams“. Seine Fähigkeit, weltkirchengeschichtliche Zusammenhänge (einschließlich der immensen Literaturfülle!) zu überblicken und für den Leser pädagogisch und stilistisch glänzend aufzubereiten, stellt der Verfasser außer im bereits erwähnten Aufsatz über Augustin auch in seinem Beitrag: „Der biblische Gottesgedanke im Zeitalter von Scholastik und Gotik“ unter Beweis. Eine das dogmatische Denken des Lesers äußerst geschickt schulende Durchdringung der Christologie bietet Wirsching dann in konstruktiver und kritischer Anknüpfung an die christologischen Ansätze Anselms von Canterbury und Wolfhart Pannenburgs, die beide behutsame, aber doch eminent wichtige Korrekturen erfahren. Gleichsam aus dieser Zeit in die Ewigkeit hinüber weist der abschließende Vortrag, den Wirsching anläßlich der Verleihung des Hermann Sasse-Preises 2000 hielt: „So ihr nicht werdet wie die Kinder .... Der spielende Mensch und der Mensch des Evangeliums“.

Eine der Grundthesen und damit Teil seines Vermächtnisses ist Wirschings in unterschiedlichsten Zusammenhängen entfaltete Einsicht, daß wahre Freiheit im Gegensatz zu den Dogmen der selbstkonstitutiven Subjektivität der Neuzeit nur in der Rückbindung an den Schöpfer und sein Wort zu erlangen ist. Diese Rückbindung aber lebt aus der Heiligen Schrift, die als Herrschaftsorgan des auferstandenen Christus kein totes Objekt ist, sondern Leben stiftet. Diese Rückbindung vollzieht sich im Empfangen aller Gottesgaben nach allen drei Glaubensartikeln und kulminiert so im geistgewirkten Empfangen der Vergebung des himmlischen Vaters um Christi willen. Das aus der Schrift in Auseinandersetzung mit menschlich-rationalen Widersprüchen geschöpfte und bewährte trinitarisch-christologische Dogma der Kirche und die Schrift selbst in ihrer geistgewirkten Klarheit und Wirksamkeit sind die zwei Seiten einer Medaille, von denen die Kirche lebt. Auf dieser Grundlage müssen Kirche und Theologie die Auseinandersetzung mit der Welt und ihrer Weisheit

nicht scheuen, sondern können in dieser Auseinandersetzung sogar wachsen und ihres Heils in Christus nur um so gewisser und dankbarer werden.

Drei der hier vorliegenden Aufsätze sind ursprünglich in Publikationen aus dem Bereich der SELK veröffentlicht worden, jener Kirche, die Wirsching im Jahre 2000 mit dem Hermann-Sasse-Preis für lutherische Theologie geehrt hat. Möge etwas vom Geist dieses Theologen in den lutherischen Kirchen heute wirksam werden. Nicht kurzlebige, aus trüben Quellen schöpfende Gemeindeaufbauprogramme verhelfen der Kirche zum guten Gedeihen und Fruchtbringen, sondern die in jeder Generation zu vollziehende theologische Aneignung des biblisch-reformatorischen Erbes. Preise zu stiften und zu verleihen ist das eine. Auf ernstzunehmende Theologen zu hören und sich von ihnen ermutigen zu lassen, das lutherische Erbe mit fröhlichem Freimut zu pflegen und damit zu wuchern, ist das andere. Wirschings Bücher verdienen aufmerksame Leser. Denn sie sind glänzend lesbare Hilfen für alle, die in Theologie und Kirche verantwortlich mitarbeiten und dies in der Gewißheit tun wollen, daß die Lehre des in Christus uns zugewandten dreieinigen Gottes auf der Grundlage der heiligen Schrift ein nie auszuschöpfender Schatz ist, das Wichtigste, das es auf Erden gibt, eben „lebendiges Dogma“.

Armin Wenz

**Christian Möller, Kirche, die bei Trost ist – Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche**, Göttingen 2005, ISBN 3-525-60419-X, 205 S., € 19,90

Seit der Heidelberger Praktische Theologe Christian Möller 1983 mit seinem Buch „seelsorglich predigen“ die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde unter die Lupe nahm, ist er sich in allen seither erschienenen Büchern treu geblieben, hat immer wieder neue und immer wieder „gegen den Strich der Zeit gebürstete“ Aspekte aufgegriffen und nun mit seinem „Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche“ unter dem Titel „Kirche, die bei Trost ist“ den Kreis (fast) geschlossen.

Als die protestantische Welt „Klinische Seelsorgeausbildung!“ rief und auf psychologisch-therapeutische Methoden und „fachkompetentes Expertentum“ schwor, hielt Möller mit „Biblische Seelsorge!“ dagegen. Wurde der theologische Büchermarkt mit Evangelisations- und Gemeindeaufbaumethoden, meist mehr schlecht als recht adaptierten amerikanischen Modellen, Konzepten und Techniken überschwemmt, plädierten die neuen Evangelikalen für Entscheidung und Bekehrung, schrieb Möller über „Gottesdienst als Gemeindeaufbau“ und wird nicht müde, die heilige Taufe als Trost der Mühseligen und Beladenen zu preisen.

Diskutierten die Fachleute über moderne Lieder und neue Rhythmen im Gottesdienst, legt Möller einen Band mit Liedauslegungen, Liedmeditationen und -predigten unter dem Titel „Ich singe dir mit Herz und Mund“ vor und schiebt gleich noch ein hymnologisches Arbeitsbuch zu „Kirchenlied und Gesangbuch“ hinterher.

Möller ist bei der Sache geblieben, kommt mit Bibel, Gesangbuch, Luther, Kierkegaard, ein bißchen schwäbischer Blumhardt-Erweckung und Alpirsbacher Gregorianik aus und entdeckt von Buch zu Buch immer wieder neue theologische Autoren, die ein Gemeindefarrer oft sonst gar nicht kennen gelernt hätte.

Und man denke nicht, Möller propagiere wie ein trotziger Hofnarr einfach immer das Gegenteil von dem, was gerade auf dem Markt der Möglichkeiten Applaus findet. Möller kritisiert sachlich und versteht es, auch die positiven Aspekte und berechtigten Anfragen und Ansätze der kritisierten Gegenstände zu würdigen.

Und trotzdem hat Möller mit all seinen Rufen zur Sache bisher immer eine nahezu prophetische Weitsicht bewiesen: Fast ausnahmslos mußte die evangelische Kirche feststellen, daß sie jeweils zu einseitig, zu blauäugig, zu traditionsvergessen auf die falschen Pferde gesetzt hatte. Und immer kam es zu einem Reflex, nicht zuletzt wohl auch mitverursacht und angestoßen durch Christian Möllers Zwischenrufe, der plötzlich wieder die bewährten Kraftquellen und Fundamente hoffähig werden ließ. Trotz und Trost – das zieht sich als roter Faden durch das neue Buch – gehören nicht nur sprachlich zusammen!

„Kirche, die bei Trost ist“ beginnt mit einem Durchgang durch die evangelische Kirchengeschichte Deutschlands von 1900 bis 1990, wobei Möller nicht Möller wäre, wenn er diesen in Form einer trockenen Abhandlung zu Papier gebracht hätte. Möller legt seiner einleitenden zeit- und kirchenkritischen Analyse die aus der Feder K.-P. Hertzschs stammende „Ballade von Gustav Flink“ zugrunde, diesem „Wechsler im Tempel des Herrn“, der seine Ansichten zur Kirche je nach zeitgeistiger Tendenz immer dem anpaßt, was gerade angesagt ist: Rein in die Kirche! Oder: Raus aus der Kirche! Dabei wird deutlich, wie die Kirche selbst sich ihre Gustav Flinks heranzüchtet, indem sie nicht minder flexibel stets und ständig dem hinterher hechelt, was Mehrheiten, Meinungen und Umfragen jeweils gerade opportun erscheinen lassen.

Es erstaunt den Möller-Leser daher nicht, daß die Zeit zwischen 1990 und 2005 zwar mit dem Mauerfall und der „Wende“ beginnt, aber mit der Zeile „Der Aktienkurs ist jetzt gefragt. Das ist die Religion, die nunmehr angesagt“ in der kirchlichen Gegenwart landet.

Möller bescheinigt der Kirche, daß sie nicht ganz bei Trost sein könne, wenn sie dem (Geld-) Sorgengeist verfällt, die Ökonomisierung der Kirche betreibt und wenn schon nicht ihr Heil, so doch ihr Wohl bei Unternehmensberatern, Werbeagenturen und Marktstrategen zu suchen und zu finden glaubt. Die Sache der Kirche sei und bleibe das Trösten. Und wenn diese Haupt-Sache, weil hauptamtlich damit befaßte Menschen sie auszurichten haben, Geld kostet, dann wäre ein Sparen und Rationalisieren und Zusammenlegen und Ökonomisieren an dieser Stelle ein Sparen an der falschen Stelle. Ob wir das

hören und verstehen und daraus rechtzeitig die richtigen Konsequenzen ziehen?

Wie vom Trost als Haupt-Sache der Kirche eine Theologie des Trostes entfaltet werden kann, zeigt Möller in den vier Hauptteilen seines neuen Buches: 1. Kirche erleben; 2. Kirche erglauben; 3. Kirche erfahren; 4. Kirche erneuern.

Das Erglauben der Kirche beschreibt Möller durch Beispiele biblischen Trostes bei Hiob, in den Psalmen und (leider: „Deutero-“) Jesaja, bei Paulus und Johannes. Auch die Philosophie als ancilla theologiae kann zum biblischen Trost führen. Mit dem reformatorischen Trost, der nach dem Grundsatz, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, auch Abschnitte des Heidelberger Katechismus aufnimmt, schließt der erste Hauptteil.

Erfahrbar wird der Trost der Kirche aber durchaus nicht nur durch das geschriebene oder gepredigte Wort, sondern auch von „außen nach innen“ durch ihre Gebäude, Räume, Orgeln, Glocken und natürlich den Gottesdienst als Quelle und Mitte allen Trostes. Von „innen nach außen“ gelangt der „getröstete Trost“ durch spirituelle Menschen, durch diakonische Menschen und eine Vielzahl „wunderlicher Heiliger, die auf ihre alltägliche Weise am Trostamt teilhaben, ob sie es wissen oder nicht“ (S.107).

Drei solcher wunderlicher Heiliger stellt Möller ausführlich vor: Johann Peter Hebel, Hanns Dieter Hüsch und Elke Heidenreich. Rezensent legt wert darauf, daß er diese drei heiligen Könige einer heiligen Weltlichkeit und weltlichen Heiligkeit auch ohne Möllers Hinweis bereits als Tröster schätzte und umso erfreuter war, sie als „Lehrmeister für alltägliches Trösten“ nun in einem veritablen theologischen Buch an der Stelle und in der Stellung zu finden, die ihnen zukommt.

Wer im vierten Hauptteil „Kirche erneuern“ nun von Möller abschließend doch noch ein ultimatives neues Konzept zur Rettung der Kirche vor dem Untergang in der freien Marktwirtschaft oder irgendwelchen „Ismen“ erwartet, wird erfrischenderweise herb enttäuscht. Von Christian Möller stammt der mittlerweile viel gebrauchte und oft zitierte Begriff „Charisma als Begeisterung für das Alltägliche“. Und so beginnt für Möller – wer hätte das gedacht? – die Erneuerung der Kirche mit der Rückbesinnung auf die Taufe. Und weil er sie als den „Trostfaktor schlechthin“ ernst nimmt, spricht er sich dafür aus, daß auch die Kirche sie ernst nehmen solle. Durch das Angebot von Taufelternseminaren zum Beispiel. Aber auch dadurch, daß kirchliche Kindergärten auch wirklich kirchliche Kindergärten sind und ihren Verkündigungsauftrag wahrnehmen.

Von der erneuernden Trostkraft des Segens für Gesunde und Kranke ist zu lesen und von den Chancen, die in der Wiederentdeckung der Krankensalbung liegen.

Auch nicht neu, aber in der evangelischen Kirche lange ungesagt und auch bei den Frommen noch längst nicht angekommen und sogar umstritten, ist die

These „Durch Trost und Trotz des Abendmahls die Kirche als Gemeinschaft von Lebenden und Toten wiederentdecken.“

Die Kirche sei herausgefordert, „angesichts des Todes den Trost der Auferstehung Jesu Christi so deutlich wie nur möglich zu machen, und im Zeichen des Abendmahls die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu feiern, die den Tod ihres Herrn verkündigt und darin zugleich eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten darstellt“ (S. 161).

Im Zuge der Einführung der neuen VELKD-Bestattungsagende in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ist erneut die Frage aufgeworfen worden, ob die Fürbitte für die Verstorbenen schrift- und bekenntnisgemäß sei (auch wenn solche Gebete längst im Ev.-Luth. Kirchengesangbuch stehen!). Möller zu dieser Thematik: „Fürbitte der Kirche für die Toten kann und soll es (...) geben, nicht aber mit berechnender Absicht, sondern mit der Absicht, die Toten in Gott zu bergen und sie seiner Allmacht ganz und gar zu übergeben“ (S. 167).

Möller, der sich selbst einmal als „Lutheraner in der Union“ bezeichnete, kommt zum Schluß des letzten Hauptteils in einer ganz klaren und eindeutigen Weise noch einmal auf die sakramentalen Grundlagen der Kirche zu sprechen, wenn er sagt: „Die durch die Taufe konstituierte und im Abendmahl immer wieder neu genährte Gemeinschaft der Heiligen ist eine Gemeinschaft der Lebenden und Toten. (...) Das Abendmahl wird also nur dann biblisch sachgemäß als Gemeinschaftsmahl gefeiert, wenn es sich nicht bloß auf die Gemeinschaft der sichtbar vorhandenen reduziert, sondern als eucharistische Gemeinschaft die Lebenden und die Toten als Gemeinschaft der Heiligen darstellt, die den Tod ihres Herrn verkündigt und so auf seine Wiederkunft wartet“ (S. 171-172).

Hier scheint es so zu sein, als bewahre manchmal ein uniertes Umfeld das Luthertum vor todrichtigen Verengungen und schütze es davor, die katholische und ökumenische Weite der lutherischen Kirche aus dem Blick zu verlieren.

Aus dem angehängten Schlußteil zur „Geistlichen Gemeindeleitung“, den Möller auf die vier Hauptteile noch folgen läßt, soll abschließend eine längere Passage dokumentieren, wie sehr es in der Kirche, die bei Trost sein will, darauf ankommt, ihr Ziel vor Augen zu behalten und wie alles falsch und verkehrt wird, wenn dies nicht gelingt:

„Ist das nicht heute mehr denn je die Gefahr der Demokratie, daß Wahrheitsfragen nur noch zu Mehrheitsfragen werden? Ragt diese Gefahr nicht bis in Abstimmungen vor Synoden und Ältestenkreisen hinein, daß sich mit Hilfe von Kampfabstimmungen triumphierende Mehrheiten gegenüber resignierten Minderheiten ergeben? Demgegenüber heißt geistliche Gemeindeleitung, daß die Starken auf die Schwachen warten können, ohne sich einen Abstimmungstriumph zu gönnen, mit dem sie dann über eine Minderheit triumphieren. Wie wollten sie denn auch mit so einem Triumph vor der Ankunft ihres Herrn bestehen, der sie nach der Minderheit fragen wird, die sie unterwegs

zum Ziel verloren haben? Für eine Synode oder einen Ältestenkreis heißt das praktisch, daß strittige Fragen zuweilen offen gehalten werden können, bis sich so etwas wie Einmütigkeit oder gar Einstimmigkeit einstellt. Das demokratische Prinzip ist damit nicht aufgehoben, sondern durch eine geistliche Gemeindeleitung überboten und geborgen in einem christokratischen Denken, das in allen Dingen von den Fragen bestimmt ist: Können wir das auch vor der Ankunft unseres Herrn verantworten?“ (S. 199).

Der Schlußteil dieses Buches hat wahrhaft prophetischen Charakter und ist das eigentlich Neue an Möllers Trostbuch. Seltsam, daß dieser Teil in der Form eines Anhangs erscheint. Könnte es sein, daß die Phase der Ökonomisierung der Kirche schon wieder im Abklingen ist und Möller bereits etwas weiter sieht, was nun auf die Kirche zukommt? Dann dürfen wir uns auf die nächste Veröffentlichung zur Demokratisierung der Kirche schon freuen und hoffen, daß auch diese Phase dann bereits wieder abklingt und die (Selbständige Evangelisch-Lutherische) Kirche noch existiert und bei Troste ist.

Gert Kelter

**Walter Raunig (Hg.), Das Christliche Äthiopien.** Geschichte – Architektur – Kunst, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2005, ISBN 3-7954-1541-1, 319 S., 59,00 €

Jenseits der Dürre- und Hungermeldungen und „jenseits von mitleidigem Spenderblick und ideologischen Festlegungen“ eröffnet das Buch von Autoren aus Äthiopien und Europa den Blick für das „andere Äthiopien“ mit seiner uralten Geschichte. Auch wenn die bedeutenden Kunstschatze aus zweieinhalb Jahrtausenden im Mittelpunkt stehen, zeichnen die Autoren und Fotografen ein facettenreiches Bild dieses Landes in einem prächtig ausgestatteten Bildband (Größe: 33,5 cm x 25,0 cm x 3,0 cm).

Walter Raunig führt gleich im ersten Textbeitrag (S. 13-43) in dieses sagenumwobene Land ein. Ethnologisches, Geologisches, Linguistisches, Klimatisches, Soziologisches, Kulturelles und Politisches und manches Andere, weithin historisch abgehandelt, ergibt auf engem Raum ein farbiges Gesamtbild, in das sich die weiteren Ausführungen über Kultur, Architektur, Kunst usw. gut einordnen lassen. Der geschichtliche Abriß reicht über drei Jahrtausende.

Lothar Pascher liefert mit dem Beitrag: „Bedeutende Bauten aus 2500 Jahren“ (S. 44-157), zweifellos den ausführlichsten Aufsatz. Die Darstellungen reichen von noch vorhandenen Resten aus vorchristlicher Zeit bis hin zu noch vorhandenen Sakralbauten: Kirchen und Klöstern, als Fels- und Grottenbauten und freistehenden Gebäuden. Auch dieser Artikel ist reichlich bebildert. Renata Salvarani schreibt über „Sinn und Bedeutung der religiösen Architektur Äthopiens“ (S. 158-169). Er besteht eigentlich in „einer allgemeinen Beständigkeit der theologischen Struktur und einem jahrhundertalten Widerstand gegen jede Art von Umformung, sei es von außen oder auf Grund politischer

Veränderungen“ (S.159). Die Autorin gibt eine Einführung in die Theologie der orthodoxen Äthiopischen Kirche, ihre Liturgie, feststehende symbolische Elemente bis hin zu Saalkirchen und Basiliken.

Stanislaw Chojnacki referiert (S. 170-249) über „Wandgemälde, Ikonen, Manuskripte, Kreuze und anderes liturgisches Gerät“. Dazu gehört auch eine Abhandlung über kultische Verehrung heiliger Bilder. Kennzeichnend für die äthiopische darstellende Kunst, besonders in der Malerei, sind durch die Zeiten hindurch die typischen großen weit geöffneten Augen, die den Betrachter förmlich anziehen (s. auch Titelblatt dieser Nummer und Hinweis auf der zweiten Umschlagseite).

Zewde Gabre-Sellassies Aufsatz „Geschichte der äthiopischen Kirche“ (S. 250-281) kommt leider erst jetzt. Auch wenn bestimmte Perioden der Kirchengeschichte bereits in den vorangehenden Artikeln berührt wurden, hätte es gut getan, einen Abriss der Äthiopisch-Orthodoxen-Tewahdo-Kirche bereits früher zur Kenntnis genommen zu haben. Die historisch behandelte Periode reicht von den sagenumwobenen erhaltenen Ausprägungen des jüdischen Kultus (König Salomon und die Königin von Saba!) über die Dogmenbildungen der altkirchlichen Konzile im 4. und 5. Jahrhundert: „Die Lehre der äthiopischen Kirche besteht in dem Glauben, wie er von den großen Theologen der alexandrinischen Schule dargelegt worden ist, besonders vom hl. Athanasius und vom hl. Cyrill. Demgemäß hält die äthiopische Kirche daran fest, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist“ (S. 253). Streitpunkt bleibt das Konzil von Chalzedon 451.

Auch über die Ausbreitung des Christentums und die wechselhaften Beziehungen zwischen Kirche und Staat vom Mittelalter bis in die Neuzeit hinein, gibt es viel Interessantes zu lesen: Auseinandersetzungen mit dem Islam, mit der Römisch-katholischen Kirche, über die Konsolidierung äthiopischer Präsenz im Heiligen Land bis hin zum Märtyrertod des letzten Patriarchen Abuna Tewoflos zusammen mit dem Bischof der evangelisch-lutherischen Mekane Yesus Kirche Gudina 1979 unter der marxistischen Diktatur.

Übrigens ist dieses merkwürdigerweise der einzige Hinweis in dem ganzen Buch, das ja in seinem Titel vorgibt, nicht nur das orthodoxe, sondern das ganze christliche Äthiopien zum Thema zu haben, darauf, daß es wohl auch noch andere christliche Kirchen im Lande außer der orthodoxen Kirche gibt. Da die orthodoxe Tewahdo-Kirche nach eigenen Angaben „64 Prozent der Bevölkerung nicht in ausreichendem Maß versorgen“ (S. 279) kann, wäre es m. E. in einem angeblich so ökumenischen Zeitalter selbstverständlich gewesen, auch nichtorthodoxe Kirchen zu erwähnen. Oder gibt es etwa dort keine christliche Kultur und Kunst? Dieses auch anderswo beobachtete Defizit scheint mir auch das größte dieses sonst hervorragenden Bandes zu sein. Girma Fisseha läßt im letzten Beitrag (S. 282-294) den christlichen Alltag im Hochland miterleben, die Familienereignisse von der Geburt bis zum Tod, das Leben in der Gemeinschaft bis hin zum Schmuck, Handwerk und zu Musikinstrumenten.

Mit einem Anhang (S. 297-319), bestehend aus einer Zeittafel (von 5000 v. Chr. bis 2000 n. Chr.), einer Typologie äthiopischer historischer Kirchengebäude, einem Architektur-Glossar, Kartenmaterial über die Ausdehnung des alten und „mittelalterlichen“ Äthiopiens und die Lage der Felsenkirchen, Grund- und Aufrisse (S. 305-309) und am Ende ungeheuer reiche Quellen und Literatur (S. 310-319) ermöglichen nach allen Richtungen wissenschaftliches Weiterforschen. Auch oder weil dieses Werk sehr einseitig auf die orthodoxe Kirche in Äthiopien bezogen bleibt, gehört es in die Hand aller, die kirchlich/lutherisch mit Äthiopien und Eritrea zu tun haben.

Johannes Junker

## **Lutherische Theologische Hochschule Oberursel**

**Dies Academicus, 10./11. November 2006**

**„Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit“**

*Theologisches Symposium*  
**zu Fragen von Kirche und Kirchengemeinschaft  
aus lutherischer Sicht**

Die Lutherische Theologische Hochschule Oberursel lädt in Verbindung mit der Theologischen Kommission der SELK am 10./11. November 2006 ein zu einem Theologischen Symposium. In theologisch-kirchlicher Hinsicht sollen die Fragen nach lutherischer Identität und dem Weg der lutherischen Kirche(n) in Europa nach der Millenniumswende erörtert werden. Drei Hauptreferate (Jobst Schöne, SELK; Sam Nafzger, LC-MS; Friedrich Hauschildt, VELKD) stehen am Beginn der Tagung.

In einer zweiten Einheit sollen ekklesiologische „Ortsbestimmungen“ kirchlicher Werke aus dem Bereich des Luthertums vorgestellt werden. Einen dritten Komplex werden „Länderberichte“ zur Lage der lutherischen Kirche(n) in verschiedenen europäischen Ländern bilden.

Oberursel, im Mai 2006

Prof. Dr. Werner Klän, Rektor

Anmeldungen richten Sie bitten an:

Lutherische Theologische Hochschule Oberursel, Sekretariat

Altkönigstr. 150, D-61440 Oberursel

E-Mail: [verwaltung@lthh-oberursel.de](mailto:verwaltung@lthh-oberursel.de)

Tel.: 06171-91 27-0; Fax: 06171/91 27 70

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Akkomodation** = Angleichung, Anpassung – **Ambivalenz** = Zwiespältigkeit, Zerrissenheit – **ancilla theologiae** = Magd, Dienerin der Theologie – **Antinomer** = Bestreiter der Verbindlichkeit des Gesetzes – **Antithese** = Gegensatz – **anything goes** = alles geht (Schlagwort für die Vielfalt der Möglichkeiten) – **Aporie** = Ratlosigkeit, Verlegenheit, Unmöglichkeit – **christozentrisch** = die Person und das Werk Christi im Zentrum habend – **common sense** = gesunder Menschenverstand – **creatio ex nihilo** = Erschaffung aus dem Nichts – **Dignität** = Wert, hoher Rang, Würde – **Diskurs** = methodisch aufgebaute Abhandlung über ein bestimmtes wissenschaftliches Thema – **Doxologie** = Lobpreisung Gottes (Gloria!) – **doxologisch** = lobpreisend – **Dynamis** = Kraft, Vermögen – **ekklesial** = kirchlich – **eschatologisch** = endzeitlich – **extra nos** = außerhalb von uns her – **hermeneutisch** = den Text auslegend, erklärend – **Heteronomie** = Fremdgesetzlichkeit (von außen her bezogene Gesetzgebung) – **Hypostasen** = Personen der göttlichen Dreieinigkeit – **in nuce** = in der Nuß... d.h. im Kern, in Kürze, kurz und bündig – **Inkarnation** = Fleisch-, Menschwerdung Christi – **katabatisch** = absteigend, abfallend – **katholisch** = allgemein, alle, den ganzen Erdkreis betreffend – **Konglomerat** = Zusammenballung, Gemisch – **Kontextualisierung** = Anpassung an die jeweilige Kultur und Gesellschaft – **Kontinuum** = Lückenloses, Zusammenhängendes – **logos asarkos** = das Wort (Christus) außerhalb des Fleisches, (als Gott) – **logos ensarkos** = das Wort (Christus) im Fleisch, (als Mensch) – **Ontologisierung** = zur Lehre vom Sein machend, zur Wesensbestimmung des Seienden – **opus ad extra** = Werk von außerhalb – **Pantokrator** = Allherrscher – **parakletisch** = helfend, fürsprechend (vom Heiligen Geist) – **präventiös** = anspruchsvoll, anmaßend, selbstgefällig – **primus inter pares** = Erster unter Ranggleichen – **Relikt** = Überrest, Überbleibsel – **Repristination** = Wiederherstellung, Wiederbelebung von etwas Früherem – **Residuum** = Rückstand, Rest – **selbstdestruierend** = selbstzerstörerisch – **Testimonium** = Zeugnis – **Theokratie** = Gottesherrschaft (Herrschaftsform, bei der die Staatsgewalt allein religiös legitimiert wird) – **Theologia crucis** = Theologie des Kreuzes – **Theologia gloriae** = Theologie der Herrlichkeit – **Theologumenon** = theologischer Lehrsatz – **Theosophie** = Gottesweisheit, religiöse wissenschaftliche Richtung, die in meditativer Berührung mit Gott den Sinn des Weltgeschehens erkennen will – **ubiquitär** = allgegenwärtig – **Usia** = das Wesen, das Sein.

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

|  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| Privatdozent<br>Dr. Michael Roth             | Hermannstraße 23<br>53225 Bonn       |
| Bischof em. Dr. theol.<br>Jobst Schöne, D.D. | Fischerhüttenstr. 87<br>14163 Berlin |
| Pfarrer<br>Dr. Martti Vaahtoranta            | Robert-Koch-Str. 3b<br>55232 Alzey   |
| Pfarrer<br>Andreas Volkmar                   | Schatenstr.19<br>33604 Bielefeld     |

# Gott ist gewiß unser Vater und unser Gott; aber doch beides allein durch Christus.

Martin Luther

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- G. Kelter: „Nimm hin den hl. Geist...“  
T. Junker: Zur biblischen Hermeneutik  
C. Horwitz: Die Sünde wider den Heiligen Geist

### Rezensionen:

- T. Junker: C.F.W. Walther, Bei Gott ist viel mehr Gnade

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.,

Greifswaldstraße 2B, 38124 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

11. Jahrgang 2006 – ISSN 0949-880X

theol

# Lutherische Beiträge

Nr. 4/2006

ISSN 0949-880X

11. Jahrgang

## Aufsätze:

|              |  |     |
|--------------|--|-----|
| H. Kraft:    | Lex Orandi – Lex Credendi  | 208 |
| G. Kelter:   | Alte oder neue Credofassungen?   | 221 |
| G. Hoffmann: | Zum Beschluß des Allgemeinen Pfarrkonventes der SELK, den ‚oekumenischen‘ Text des Apostolikums zu übernehmen. | 236 |



R  
X

✓  
B.D

## Inhalt

### Aufsätze:

|              |   |     |
|--------------|---|-----|
| H. Kraft:    | Lex Orandi – Lex Credendi   | 208 |
| G. Kelter:   | Alte oder neue Credofassungen?  | 221 |
| G. Hoffmann: | Zum Beschluß des Allgemeinen Pfarrkonventes der SELK, den ‚oekumenischen‘ Text des Apostolikums zu übernehmen | 236 |

### Dokumentation:

|  |     |
|--|-----|
| Erklärung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche | 249 |
| Schreiben der baltischen Bischöfe                              | 250 |

### Umschau:

|            |   |     |
|------------|---|-----|
| G. Kelter: | Theologie und Wirklichkeit – eine sehr populärphilosophische Glosse | 253 |
|------------|---|-----|

### Rezensionen:

|            |  |     |
|------------|--|-----|
| A. Wenz:   | Bernhard Gajek (Hg.), Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns                           | 256 |
| A. Wenz:   | Heiner Kücherer, Katechismuspredigt – Analysen und Rekonstruktionen ihrer Gestaltwerdung | 259 |
| T. Junker: | C.F.W. Walther, Bei Gott ist viel mehr Gnade   | 264 |

## Zum Titelbild

Das Titelbild zeigt eine Darstellung der sogenannten „*traditio legis*“ (=Gesetzesübergabe). Der „Mailänder Stadtorsarkophag“, Rückfront mit der *Traditio legis* und Apostelkollegium. Ende des 4. Jahrhunderts (aus: Arne Effenberger, *frühchristliche Kunst und Kultur*, Leipzig 1986, Tafel 67, Ausschnitt). Christus steht auf dem Paradiesberg. Die Linke hält eine geöffnete Buchrolle, die Petrus entgegennimmt. Paulus in anbetender Haltung zur Rechten. Unter dem erhöhten Christus das Lamm Gottes, mit einer Lämmerprozession.

Die *traditio legis* ist das Bildthema des 4. Jahrhunderts und eine Folge des Nizänischen Bekenntnisses (325). Christus, gleichwesentlich mit dem Vater, genießt auch gleiche Verehrung wie der Vater. Die Darstellung als Herrscher lehnt sich dem Kaiserkult an. Die *traditio legis* ist ein Akt der Bevollmächtigung. Christus selbst ist das Gesetz Gottes, das sich im Logos, der weit geöffneten Schriftrolle, offenbart. Zu vergleichen ist 1.Kor.15,3, die Einleitung des Apostel Paulus zum (ersten) Credo: „Denn als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich empfangen habe“.

A.E.

## Bekenntnis des Glaubens

*In dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRAEGE geht es um die Frage nach dem angemessenen Wortlaut der Bekenntnistexte. Für das Apostolische Glaubensbekenntnis ist der maßgebende Wortlaut der lateinische, für das Nizänische Bekenntnis (genauer Nizäno-Konstantinopolitanum) der griechische Text. Der deutsche Text der Bekenntnisse ist dagegen (nur) eine Übersetzung. In der lutherischen Kirche ist für die Übersetzung auch der Zusammenklang mit Bibel und Gesangbuch zu betonen, die maßgeblich durch Luthers Sprachschaffen geprägt wurden. Der über Jahrhunderte in der lutherischen Kirche gebrauchte deutsche Text für das Glaubensbekenntnis ist nicht das uns vertraute Apostolikum, sondern das Glaubenslied Luthers „Wir glauben all an einen Gott“ (ELKG 132).*

*Der 10.Allgemeine Pfarrkonvent der SELK hat an die Kirchensynode den Antrag gestellt, die sogenannten „ökumenischen Fassungen“ als offizielle Texte anzunehmen. Die Theologische Kommission hatte dazu umfassende Vorarbeiten geleistet. Sie war allerdings nicht zu einem einheitlichen Ergebnis gekommen, sondern empfahl die Freigabe beider Textfassungen. Die von der Theol. Kommission geforderte Prüfung, „ob der Verlust so oder so möglicherweise größer wäre als der Gewinn“ wurde auf dem APK nicht geleistet. Die Sachdiskussion wurde schnell beendet und der Antrag mit knapper Mehrheit an die Kirchensynode gerichtet. Die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche sprechen von den „drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirchen einträglich gebraucht“ (BSLK 21). Zu solchem einträglichem Gebrauch gehört auch eine Übersetzung der Credotexte, die einmütig von den Gemeinden angenommen wird.*

*Um die Sachdiskussion fortzuführen, drucken wir hier drei Beiträge ab. Der erste Beitrag ist aus landeskirchlicher Perspektive geschrieben und liegt einige Zeit zurück. Zur Einführung des Evangelischen Gesangbuch hatte Heinrich Kraft, Professor an der Universität Kiel, Stellung genommen zum Abdruck des Apostolikums. Dabei verdeutlicht er die Entstehung und besonders auch die Interpretation und Verständnisweise der Arbeitsgemeinschaft für Liturgische Texte. Mit dem zweiten Beitrag kommt der Ökumenereferent der SELK, Gert Kelter, zu Wort. Er fordert eine sachgemäße Übersetzung ein und hält ein Plädoyer für eine eigene dritte Version. Der letzte Beitrag stammt von Gottfried Hoffmann, emeritierten Professor der Luth. Theol. Hochschule in Oberursel, der den Beschluß des APK kommentiert und mögliche negative Konsequenzen aufzeigt.*

*Die drei Beiträge sind sehr unterschiedlicher Art, manchmal kommt es auch zu inhaltlichen Überschneidungen. Die sachliche Übereinstimmung besteht darin, nicht einfach der Anpassung an den heutigen Sprachgebrauch (oder gar der Anpassung an „die“ Ökumene) das Wort zu reden, sondern in Ruhe und mit Selbstbewußtsein sich für eine Textfassung der Bekenntnisse einzusetzen, die eine sachgemäße theologische Übersetzung bietet. Das würde für die anstehende Entscheidung in der SELK bedeuten, bei der „alten“ Fassung zu bleiben und in aller Ruhe an einer eigenen Neuübersetzung zu arbeiten.*

A.E.

Heinrich Kraft:

## Lex Orandi – Lex Credendi

### Bemerkungen zum Vorentwurf des neuen Gesangbuches\*

Zu zwölf verschiedenen Punkten haben die Herausgeber des geplanten (allgemeinen) evangelischen Gesangbuches Kritik erbeten. Wir beschränken uns auf Punkt

#### 9. Bekenntnisse und Zeugnisse der Kirche...

*„Angesichts des Textumfanges waren in der Mehrzahl der Fälle Kürzungen erforderlich. Es wurden jeweils die neuesten offiziellen Textfassungen zugrundegelegt. Wir bitten um Stellungnahmen zu Auswahl und Umfang der vorgesehenen Bekenntnisstücke.“*

Wir beschränken uns bewußt auf diesen Punkt, weil er nach dem alten Axiom *lex orandi – lex credendi* (und umgekehrt!) der zentrale Punkt ist und weil er mit dem Credo, dem Gebet des Herrn und den Stiftungsworten für das Abendmahl die drei zentralen, regelmäßig wiederkehrenden und damit die Gemeinde prägenden großen Stücke der Liturgie enthält. Die Grundsätze, die hier walten, müssen auch den Rest prägen. Alles andere – bis zur Frage der Melodiehöhe – sind tatsächlich nur Fragen von sekundärem Gewicht.

*„Die neuesten offiziellen Textfassungen“*

Diese Formulierung erweckt den Eindruck, als gäbe es irgendwelche offiziellen Stellen, die die Bekenntnisse der Kirche nach ihrem Belieben neu fassen können. Das ist nicht der Fall. Neufassungen können zwar nötig werden. Wir sagen nicht mehr: „Ich gläube“, sondern „ich glaube“ – aber die Neufassungen müssen dem Urtext entsprechen. Deswegen sind die lateinischen und griechischen Urtexte verbindlich. Wenn es diese Verbindlichkeit nicht gäbe, wäre es sinnlos, Amtsträger der Kirche überhaupt auf feststehende Texte zu verpflichten. Kein ökumenisches Gremium, keine Kirchenleitung und keine Synode – und wären alle Beschlüsse noch so einstimmig – hat das Recht, den verbindlichen Zeugnissen der Kirche „zeitgemäße“ Formen zu geben, die nicht dem Urtext entsprechen. Es sei denn, es wird nachgewiesen, daß die Urtexte nicht der Heiligen Schrift entsprechen. Wenn das der Fall wäre, dann müßten sie geändert werden.

#### *Das Apostolicum*

Das Apostolische Glaubensbekenntnis und Luthers Kleiner Katechismus erwecken im Vorentwurf den Eindruck, sie seien in der althergebrachten Fas-

\* Dieser Artikel von Heinrich Kraft erschien zuerst 1989 in: *Gebeteter Glaube*. Festschrift der Lutherischen Konferenz in Hessen und Nassau für Hellmuth O.F. Gibb, Frankfurt a.M., S. Wir danken der Lutherischen Konferenz in Hessen und Nassau für die freundliche Abdruck-erlaubnis durch Pfarrer i.R. Wilhelm Schulte.

sung übernommen. Der Schein trägt. Die Texte verdanken die Form, in der sie im Entwurf vorgelegt wurden, derselben ALT (Arbeitsgemeinschaft für Liturgische Texte) wie das Nicänum. In der ALT hatte sich die Creme der deutschen Liturgiker zusammengefunden. Namen zu nennen verbietet die Höflichkeit, denn es gibt an keiner Schule einen Lehrer der alten Sprachen, der eine Übersetzung dieser Art noch als ausreichend beurteilen könnte. Aber die liturgischen Kapazitäten hatten sie gutgeheißen, und ihr Renommee bewirkte zusammen mit der liturgischen Begeisterung der frühen 70er Jahre, daß die Neufassungen durch die Synoden gepeitscht werden konnten. Wer eine Veränderung beantragte, der konnte damals der unkontrollierten einmütigen Zustimmung der ganzen Synode sicher sein. Dabei hätte es nur wenig Mutes bedurft, um dem Unfug zu wehren, der damals ins Werk gesetzt wurde.

Dafür ein Beispiel: Ingo Klär<sup>1</sup>, Systematiker am Oberseminar in Naumburg, hat seine Bedenken gegen den Entwurf, sobald er ihn in Händen hatte, in den „Zeichen der Zeit“ zu Papier gebracht, der einzigen verbreiteten theologischen Zeitschrift in der DDR. Die Synodalen hatten aber bereits beschlossen, bevor das warnende Wort ihnen zur Kenntnis kommen konnte. Natürlich wirft sich die Frage auf, warum der Naumburger Theologe seine Bedenken nicht früher geäußert habe, so früh, daß seine Stimme Einfluß auf die Meinungsbildung hätte nehmen können. Die naheliegende Frage erhält eine überraschende Antwort. Nach Ausweis der Akten hat die ALT nur den Kirchenämtern ihre Zwischenentwürfe zur Kenntnis gegeben. Die Auswirkungen dieser Kenntnisgabe in den römisch-katholischen Ämtern sei dahingestellt; unser Beispiel entstammt der thüringischen Kirche:

Auf dem Tisch eines thüringischen OKR<sup>2</sup> landete der Vorentwurf, der besagte, daß der „eingeborene Sohn“, weil zu Mißverständnissen (primitiv, Südseeinsulaner) verleitend, abgeschafft werden sollte. Seine Antwort besagte kurz und bündig: Wenn der „eingeborene Sohn“ abgeschafft werde, werde das neue Credo in Thüringen nicht angeschafft. Alle anderen Stellen reagierten überhaupt nicht kritisch. Aber das eine unbegründete (!) Veto reichte, um den „eingeborenen Sohn“ zu erhalten. Jahre später haben wir den inzwischen emeritierten Würdenträger befragt, mit welcher Begründung das Landeskirchenamt oder die Kirchenleitung die Neufassung abgelehnt habe, so daß er seinen kurzangebundenen Brief schrieb. Antwort: „Habe ich das wirklich geschrieben? Wissen Sie, es kommt so viel Post auf den Tisch des OKR, daß man nicht immer lange fragen kann; das muß ich so hingehauen haben.“

Diese nicht erfundene Anekdote lehrt zweierlei: Erstens beweisen die fehlenden oder zustimmenden Reaktionen, daß man im allgemeinen der ALT blind vertraute. Zweitens beweist die Wirkung der einsamen Opposition aus Eisenach, welches Gewicht in den Vorstufen Reaktionen hätten haben können. Am Ende waren Nachbesserungen nicht mehr möglich. Der ALT war die Zeit weg-

1 Ingo Klär, *Zeichen der Zeit*, 1973.

2 Ingo Braecklein, nachmals Landesbischof (Brief in den ALT-Akten). (OKR = Oberkirchenrat)

gelaufen: Die katholischen Bischöfe drängten auf einen Abschluß, weil sie endlich die gemeinsamen Texte für den dringend notwendigen Gesangbuchdruck brauchten. Die aufmuckenden Katholiken wurden dahingehend beschieden, daß wegen der Protestanten die Neufassung notwendig sei. Dafür ein Beispiel:<sup>3</sup>

Pater Caelestis Eichenseer O.S.B., Herausgeber der Vox Latina:

*Multa enim in nova forma symboli Apostolici non respondent originali textui Graeco neque textui Latino. Itaque videtur hic novus textus non iam esse versio fidelis, sed interpretatio quadamtenus arbitraria. Hac in re diligenter diiudicanda Tibi videntur eadem sollicitudines esse, quales, ut verum confitear, multis catholicis. Hanc rem eo plus miror, quod episcopi nostri et liturgistae, ut ita dicam, iterum iterumque autumaverunt textus mutationem omnino necessariam esse propter fratres christianos incatholicos.*

Dem Herausgeber der Vox Latina hatte eine Lauenburger Stellungnahme aus dem Jahre 1978 vorgelegen. Auch katholischen Bischöfen war offensichtlich unwohl:

„Auch ich höre von kritischen Stimmen gegen die neue Übersetzung. Diese werden jedoch bei uns nicht so tragisch genommen, weil ja erstens immer noch der lateinische Text maßgebend ist und zweitens unsere Gläubigen die neue Übersetzung im Sinne der alten beten. Sicherlich wäre es gut, wenn sich Fachleute in beiden Konfessionen nochmals mit der Übersetzung beschäftigten. Zu diesem Zweck müßten die glaubensbedrohenden Folgen stärker herausgestellt werden.“<sup>4</sup>

Welches sind die Punkte, die keine rechtgläubige Übersetzung, sondern eine *interpretatio quadamtenus arbitraria* darstellen? Wir zitieren aus der Lauenburger Stellungnahme von 1978: „Unzumutbar ist es vor allem, daß Fachleute für das Apostolicum Übersetzungen geliefert haben, die schlicht falsch sind.

*conceptus de spiritu sancto*: gennethenta *ek pneumatos*:

empfangen durch den Heiligen Geist; alte Fassung: vom Heiligen Geist.

*Descendit ad inferna* (griechisch entfällt): *hinabgestiegen in das Reich des Todes*; alte Fassung: niedergefahren zur Hölle

*carnis resurrectionem*: *sarkos anastasin*: Auferstehung der Toten; alte Fassung: Auferstehung des Fleisches“.

Wir haben uns gefragt, wie man sachlich diese falschen Übersetzungen begründen kann. Die Antwort fanden wir in der von Alexander Völker im Auftrag

3 Aus einem Brief vom 27.07.79 an Pastor Reinhard Schön, damals Lüttau bei Lauenburg/Elbe. Vgl. Kraft, S. 166f. „Denn Vieles in der neuen Fassung des Apostolischen Symbols entspricht nicht dem griechischen noch dem lateinischen Originaltext. Deshalb ist dieser neue Text wohl nicht mehr eine zuverlässige Lesart, sondern eine in gewisser Hinsicht willkürliche Auslegung. Du scheinst in dieser mit Sorgfalt zu entscheidenden Sache dieselben Besorgnisse zu haben, die auch – daß ich die Wahrheit sage – viele Katholiken haben. Darüber verwundere ich mich umso mehr, als unsere Bischöfe und Liturgisten, daß ich so sage, immer wieder behauptet haben, daß die Veränderung des Textes um der nichtkatholischen christlichen Brüder willen notwendig sei.“

4 Aus einem Brief vom 17.08.80 an Pastor Reinhard Schön, damals Lüttau bei Lauenburg/Elbe.

der Evangelischen Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft für Liturgische Texte (ALT) herausgegebenen, offiziellen Schrift:<sup>5</sup>

*I. Conceptus de spiritu Sancto; Gennethenta ek pneumatos; alte Fassung: Empfangen vom Heiligen Geist.*

Die Neufassung der Übersetzung: „Empfangen durch“ wird in der offiziellen Begründung der neuen Übersetzung wie folgt kommentiert:

„Der Präpositionswechsel im neuen Bekenntnis ist leicht erklärt. Die lateinische Vorlage bietet hier *de spiritu sancto* und *ex Maria virgine*, wörtlich zu übersetzen mit ‚empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria‘. Auch der deutsche Text sollte in dieser Zeile zwei verschiedene Beziehungsworte aufweisen. Daher wurde für den ersten Satzteil, mit dem griech. *dia* des Nizänumtextes begründet, das instrumentale ‚durch‘ gewählt... Gottesmutterchaft der Maria... heute in besonderer Weise hervorzuheben besteht kein Anlaß.“

Die angeführten Zeilen beweisen leider nicht nur die Schludrigkeit, mit der gearbeitet wurde, sie lassen uns auch voller Besorgnis fragen, wie angesichts solch „falscher und widerwärtiger Lehre“ (Epitome, Negativa), ein auf Grund solcher Ansätze entstandenes Bekenntnis nicht nur zur Erprobung, sondern zum Gebrauch freigegeben und nun gleichberechtigt neben die bisherige Fassung des Apostolicums ins Gesangbuch gesetzt werden kann.

Der Grund für den Vorwurf der Schludrigkeit ist: Das Nizänum vom Jahre 381 bietet an der fraglichen Stelle nicht etwa *dia*, sondern *ek*! Daß Epiphanius von Salamis in einem Text zum katechetischen Gebrauch anno 374 – also vor der Rezeption des Nicaeno-Constantinopolitanum – an unserer Stelle das *dia* hat, (Karl Holl, Griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. I, S. 148ff) trägt nichts aus, denn der offizielle Text des Nicänums ist in den Akten von Chalcedon, ed. Mansi, erhalten.

Über die falsche Übersetzung von *de spiritu sancto* könnte man den Mantel der Liebe breiten, man könnte vor einem möglichen instrumentalen Mißbrauch warnen. Aber man wird belehrt: „das instrumentale ‚durch‘“! Es ist also keine Unterstellung, sondern hier soll der Heilige Geist tatsächlich als Instrument, als Werkzeug verstanden werden. Wir halten das für einen unerträglichen Angriff auf die gemeinchristliche Trinitätslehre und eine Aufhebung der Personhaftigkeit des Heiligen Geistes.

Selbst wenn „das instrumentale ‚durch‘“ gar nicht durch das nicht vorhandene *dia* des Nizänum, sondern durch die hergebrachte Übersetzung dieser Stelle im Nizänum veranlaßt sein sollte, so beweist „das instrumentale ‚durch‘“ mindestens so viel: Selbst Fachleute werden durch die Übersetzung ‚durch‘ zu antitrinitarischen Schlüssen verleitet.

Der ehemalige Direktor der Leipziger Mission hat in diesem Zusammenhang auf folgendes hingewiesen:

5 Gemeinsames Glaubensbekenntnis, Gütersloh 1974.

„Zwar ist das *per Spiritum Sanctum* zutreffend für den Zeugungszusammenhang zwischen Gott und seinem Sohn, also für die innertrinitarische generatio. Dafür kann man Luk. 1,35 in Anspruch nehmen. Aber das *natus de spiritu sancto et Maria virgine* aus dem Symb. Rom. bzw. das *conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine* im Apostolicum wird jenem Vers besser gerecht. Denn es gibt genau die Aussage von Luk. 1,35 wieder, und vor allem die Zeugung aus dem Heiligen Geist ist der Seinsgrund für die seitherige *processio* des Heiligen Geistes *ex patre filioque*. Dem *conceptus per spir. sanctum* läßt sich nur innertrinitarisch ein Sinn abgewinnen, aber offenbarungstrinitarisch muß es *conceptus de spiritu sancto* heißen, sonst wird das *filioque* in Frage gestellt.“<sup>6</sup>

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß die Beiläufigkeit, mit der Völker im Auftrag der evangelischen ALT-Mitglieder die Gottesmutterchaft Marias zur Nebensächlichkeit erklärt, zu der Frage führt, ob den Verfassern eigentlich deutlich war, daß sie damit das Inkarnationsdogma zu einer Belanglosigkeit erklären.

Wir zitieren weiter aus der Lauenburger Stellungnahme von 1978: „*Descendit ad inferna*; (Griechisch entfällt); alte Fassung: Niedergefahren zur Hölle“. Über ihre neue Übersetzung des *descendit ad inferna* mit „*hinabgestiegen in das Reich des Todes*“ belehren uns die evangelischen Mitglieder der ALT philologisch folgendermaßen:

„Nun hat sich die Bedeutung des Wortes ‚Hölle‘ (auch durch die kirchliche Sprachtradition) unverkennbar gewandelt in die Bezeichnung eines Strafortes, der pejorative Sinn des Begriffes hat sich durchgesetzt. ‚Einem das Leben zur Hölle machen‘, ‚zur Hölle fahren‘, ‚Hölle von Stalingrad‘. ‚Hölle‘ ist hier immer Ort des Schreckens und der Strafe. Damit verlor das Wort den ihm wesentlichen Charakter eines Ausdruckes für die Trennung von Gott durch den Tod zugunsten einer Chiffre für die Stätte absolut geltender Verdammnis.“ Aus diesem Grunde ist für die Verfasser der Begriff Hölle nicht mehr tragbar, zumal den Übersetzern „zuerst“ daran lag, „die Ursprungsbedeutung von ‚Hölle‘ als Hebr. *scheol* (Totenreich), nicht hebr. *gehenna* (Ort der Verdammten) wiederzugewinnen.“

Hierzu stellen wir fest:

- a) In Redewendungen wie „einem das Leben zur Hölle machen“, „zur Hölle fahren“, „Hölle von Stalingrad“, denkt keiner unserer Bekannten an eine Stätte „absoluter Verdammnis“. Denn aus der „Hölle von Stalingrad“ sind zahlreiche Zeugen zurückgekehrt, deren noch viele leben – unter denen nicht wenige sind, die dort keineswegs von Gott getrennt waren.
- b) *Scheol* hat schon im Alten Testament durchaus auch pejorative Bedeutung (Jesaja 5,14; Sprüche 30, 15-16), vor allem Jesaja 14, 9-23! Dem entspricht im Neuen Testament, daß nicht nur *gehenna*, sondern auch Hades pejorative Bedeutung hat (Lukas 16,23). Das alttestamentliche Wort *scheol* ist auch nicht nur Ausdruck für die Trennung von Gott (1. Samuel 2,6; Psalm 139,8).

<sup>6</sup> Aus einem Brief vom 16.08.79 an Pastor Dr. Hanfried Fontius, Niendorf/Stecknitz.

c) Die Höllenfahrt erscheint nach der Mitte des 4. Jahrhunderts im Credo; als Grund für die Einfügung läßt sich die Absicht erschließen, die Menschwerdung im Zusammenhang des Erlösungswerkes so umfassend wie möglich zu beschreiben und dem „aufgefahren gen Himmel“ ein Pendant gegenüber zu stellen. Als deutsches Äquivalent der *inferna* (*katachthonia*) kommt, zumal für diese späte Zeit, nur noch „Hölle“ in Frage. So entscheiden auch die Lexika.

d) Die Höllenfahrt abzuschaffen besteht kein Grund, wenn man die Himmelfahrt nur auf Grund von Argumenten festhält, die für die Beibehaltung der Höllenfahrt sprechen. Zusätzlich zu den Argumenten, die für die Himmelfahrt angeführt werden, ist auf die Korrespondenz der lat. Begriffe *descendit* – *ascendit* hinzuweisen. – Soviel zur philologisch-historischen Kritik zu diesem Punkte.

Theologisch begründen die Verfasser die Neufassung wie folgt:

„Der Ausdruck ‚Reich des Todes‘, der einen gewissen Anhalt an Offenbarung 16,10 (vgl. 2. Timotheus 1,10; Hebräer 2,10) und den Liedwendungen ‚hielt uns in seinem Reich gefangen‘ (EKG 76,2) und ‚zerstört der Höllen Reich‘ (das. 29,5) hat, kann nicht, wie argumentiert worden ist, dem neutestamentlichen Zentralbegriff ‚Reich Gottes‘ ernsthaft konkurrieren ... So war für die Aussage über die tiefste Erniedrigung des Gekreuzigten und seinen Sieg über die Todesmacht eine in gewisser Weise mythologische Sprachweise gefunden.“

In der Tat, dies ist eine mythologische Sprachfassung. Aber es ist doch sehr zu bezweifeln, ob die mythologische Redeweise im Jargon *heidnischer* Mythologie dem Begriff ‚Hölle‘ vorzuziehen ist, der, wie die Verfasser zugaben, inzwischen gewissermaßen christianisiert ist. Etymologisch ist ‚Hölle‘ wahrscheinlich nicht, wie Völker angibt, von „Hohl“ und ‚Höhle‘, sondern von der altgermanischen Göttin Hel abzuleiten. Dem sei wie ihm wolle: Unbestreitbar ist, daß hier ein christlich geprägtes Wort – ganz gleich, was für Irrlehren es zu dem Begriff ‚Hölle‘ gegeben hat oder noch geben mag – leider durch den Begriff aus der heidnischen Mythologie ersetzt worden ist.

Wir stellen fest:

a) Für ein „Reich des Todes“ muß man mit den Verfassern feststellen: Dieser Begriff ist „biblisch nicht vorgeprägt“, das heißt weniger geschwollen: Das „Reich des Todes“ ist unbiblisch. Das ist von der Sache her notwendig. Denn ein „Reich des Todes“ wäre tatsächlich ein Reich, das versuchen könnte, dem Reich des lebendigen Gottes Konkurrenz zu machen. Die drei oben angeführten Stellen eignen sich auch nicht als „gewisse Anhaltspunkte“. Daher ist es eben so illegitim wie gefährlich, in einem christlichen Bekenntnis von einem „Reich des Todes“ zu reden.

b) Die „tiefste Erniedrigung“ endet mit dem *sepultus*. Der lateinische Text betont die Tiefe der Erniedrigung durch die Wendung *passus sub Pontio Pilato*. Die theologische Verbindung der „tiefsten Erniedrigung“ ausgerechnet mit der Höllenfahrt Christi widerspricht dem biblischen Befund: Epheser 4,8-10 wird die Höllenfahrt mit der Himmelfahrt gleich gesetzt; 1. Petrus 3,19 und 4,6 geht

es primär um den Aspekt der Verkündigung und deren hoheitliche Folgen. Wir können darin keinesfalls „tiefste Erniedrigung“ sehen.

c) Im übrigen widerspricht die theologische Verbindung der „tiefsten Erniedrigung“ ausgerechnet mit der Höllenfahrt Christi eindeutig dem Bekenntnis der Lutherischen Kirche: Epitome IX, Solida Declaratio IX. Die aus dem heidnischen Wortschatz stammende Wendung „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ erinnert den Laien allenfalls an Orpheus und Eurydike, während sowohl die Übersetzung unseres Reformators: niedergefahren (*descendit*) – aufgefahren (*ascendit*) wie auch seine in Epitome IX und Solida Declaratio IX (erwähnte bzw.) zitierte Predigt nicht nur formal die Korrespondenz der lateinischen Begriffe festhält, sondern auch den nach unserem lutherischen Bekenntnis einzig zutreffenden Sinn plastisch darstellt: *Christus ist nicht in der Unterwelt als hilfloser Schatten herumgetappt, sondern er hat Hölle, Tod und Teufel überwunden*. Im übrigen weisen wir darauf hin, daß durch die Apologie der Augsbургischen Konfession die Hölle entmythologisiert ist. „Was sind doch solche Herzen und Gewissen (die Gott nicht lieben und nicht dienen) anders, denn die Hölle selbst!“ Und angesichts solchen Bekenntnisstandes wagt man, uns mythologisierende Phrasen vorzusetzen!

*Carnis resurrectionem; sarkos anastasin*; alte Fassung: Auferstehung des Fleisches.

Die evangelischen Mitglieder der ALT wissen, daß dies zu den ältesten Zeilen des Glaubensbekenntnisses gehörende Stück antidoketisch und antignostisch gemeint ist. Diese Erkenntnis hätte man ernst nehmen sollen. Das hat man nicht getan und die Vorlage übersetzt mit „Auferstehung der Toten“. Diese „Übersetzung“ wird von der ALT folgendermaßen begründet: „Man wird sich zum Verständnis der von der ALT gewählten Wiedergabe vor Augen halten müssen, daß sich die Rede von dem ‚Fleisch‘, dessen Auferstehung hier bekannt wird, von dem biblischen (insbesondere alttestamentlichen) Sprachgebrauch herleitet, der mit ‚Fleisch‘ die Gesamtheit ‚Menschenwelt‘ meint ... Luthers Kritik zur Stelle „Daß aber hie stehet ‚Auferstehung des Fleisches‘ ist auch nicht wohl deutsch geredet“ (Großer Katechismus) ist wohl nur eine Stimme im Chor Vieler... Der Vorentwurf erwog ‚Auferstehung des Leibes‘ (Surgant, Zwingli, Brenz, bisher Württemberg), ein Wort, das sich vom Nizänum her nahelegte. Übereinstimmung herrschte darin, daß ‚Fleisch‘ als Übersetzung des biblischen *caro* kein Äquivalent für ‚vergängliche Körper‘ sein kann. *Resurrectio carnis* meint Auferstehung zwar auch leiblich, vor allem aber doch personal so, daß sowohl die Identität wie auch die verwandelnde Erneuerung des ganzen Menschen festgehalten wird.“

Wir stellen fest:

a) Gerade wenn man sich der Tatsache bewußt ist, „Daß die Rede von dem ‚Fleisch‘, dessen Auferstehung hier bekannt wird, von dem biblischen (insbesondere alttestamentlichen) Sprachgebrauch herleitet, der mit ‚Fleisch‘ die Gesamtheit ‚Menschenwelt‘ meint“ – gerade dann kann *caro* oder *sarx* auf keinen

Fall mit Tote(r) wiedergegeben werden. „Die Gesamtheit ‚Menschenwelt‘“ ist unendlich viel mehr als diese falsche Übersetzung.

b) Das Zitat aus dem Großen Katechismus läßt die Hauptsache weg. Die Hauptsache ist das, was positiv unter Auferstehung des Fleisches zu verstehen ist: Wir glauben nach dem Bekenntnis unserer Kirche an den, der uns „...endlich gar und ewig heilig mache“ (Großer Katechismus), d.h., wir glauben an die neue Schöpfung. Es geht also um mehr als um die personhafte Auferstehung zum Gericht. „Fleisch“ ist in diesem Zusammenhang sehr angebracht, weil es nicht wie Tote, Leichnam oder Leiche, Leib etc, nur auf den Menschen zu beziehen ist. Der Begriff „Fleisch“ schließt schließlich auch die „heidnische Lehre“ aus, als ob der Geist oder die Vernunft oder die Seele nicht auch des Todes wären (Schmalkaldische Artikel). Die Auferstehung der „Toten“, die natürlich gut biblisch ist und ja deswegen auch im Nizänum rezipiert wurde und von uns bekannt wird, kann heidnisch und humanistisch im Sinne der „unsterblichen Seele“ mißverstanden werden. Um diesem Mißverständnis vorzubeugen, ist der Begriff auch im Athanasianum (*corpora*) nicht wieder verwandt. Die altkirchlichen Symbole ergänzen sich sachlich aus einsichtigen Gründen. Diese Ergänzung ist nach wie vor nötig, denn das humanistisch-gnostische Verständnis der „unsterblichen Seele“ ist immer noch sehr verbreitet.

c) Aus dem unter b) Gesagten ergibt sich auch, daß man sich auch bei diesem Stück des Credo in schludriger Weise auf das Nizänum beruft. Das Verständnis der *resurrectio carnis* als Auferstehung des Leibes legt sich nicht vom Nizänum her nahe, wie die evangelischen Mitarbeiter der ALT behaupten, sondern vom Athanasianum her. In Anbetracht der Art und Weise, wie die ALT das Apostolische Glaubensbekenntnis „übersetzt“ hat, muß man schon von einem ausgesprochenen Glück reden, wenn man erleichtert feststellt, daß das Athanasianische Glaubensbekenntnis nicht auch noch verfälschend übersetzt wurde.

Prof. Beißer, Mainz, schreibt zur *resurrectio carnis* unter anderem:

*Was Paulus darüber denkt, ist 1 Ko. 15,35-54 zu lesen. Kurz gesagt, vertritt er dabei zwei Dinge:*

*1. Die neue Existenz ist fundamental anders als diese irdische (z.B. ‚Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben‘ u.v.a.)*

*2. Aber: die Neuschöpfung geht nicht an der alten Schöpfung vorbei, sondern bildet eben deren Verwandlung. Es besteht ein Zusammenhang zwischen beiden (Vgl. V. 44a bzw. 44b). In diesem Sinn vertritt er die Auferstehung des Fleisches. Im übrigen wären die Geschichten vom leeren Grab zu beachten. Die Formulierung des Apostolicums lautet nun einmal: ‚Auferstehung des Fleisches‘, nicht anders. Die ökumenische „Übersetzung“ ist daher keine Übersetzung sondern eine Ersetzung.<sup>7</sup>*

So schrift- und bekenntniswidrig die theologischen Begründungen für einzelne Neufassungen auch sind, das von Völker herausgegebene Heft ist doch zu begrüßen, denn es betont mehrmals in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit,

<sup>7</sup> Aus einem Brief vom 02.09.88 an Pfarrerin Christa Reuter, Alsfeld-Heidelbach.

was eigentlich Auftrag und Ziel der ALT war: Zu übersetzen, nicht zu interpretieren.

Der heilige Hieronymus, der etwas von Texten und ihrer Problematik verstand, sagt: „Lehre des Heiligen Geistes ist, was in den kanonischen Schriften überliefert ist. Wenn Konzilien etwas dagegen beschließen, halte ich das für einen Frevel.“<sup>8</sup>

Die wichtigste Fehlleistung der ALT sollte man nicht übersehen: Es erwies sich als unmöglich, eine gemeinsame Übersetzung für *sanctam ecclesiam catholicam* zu finden. Die diversen Kirchen bestanden unnachgiebig darauf, daß es bei dem jeweils herkömmlichen Text zu bleiben habe. Wir haben also mitnichten eine einheitliche ökumenische Fassung für den deutschen Sprachbereich, sondern dem Herkommen gemäß drei verschiedene. Das Ziel wurde also auch formal nicht erreicht. Es geistern drei „amtliche“ „ökumenische“ Fassungen durch den deutschen Sprachbereich, die im übrigen alle von den gleichen Fehlübersetzungen und den gleichen damit verbundenen theologischen Irrtümern behaftet sind. Die Uneinigkeit in diesem Punkt hätte die Synoden bei der Vorlage vorsichtig machen müssen. Aber von Vorsicht keine Spur: Die Sache wurde entweder zur Erprobung oder gar ohne Erprobung zum Gebrauch freigegeben. In der Praxis machte das keinen großen Unterschied.

Ob man eine der drei Mißgeburten nun zur Erprobung oder zum Gebrauch freigab: Wer ist denn im Ernst in der Lage zu erproben? Die Masse der Pfarrer hat nicht das nötige sprachliche Fachwissen, um auch nur die Korrektheit der Übersetzung zu testen. Und wenn tatsächlich jemand nach zwei- oder dreijähriger Erprobung zu der Einsicht gekommen sein sollte, einer Fehlleistung aufgegessen zu sein: Wer bringt es fertig, dies auch seiner Gemeinde zu sagen? Was sollte sie dann in Zukunft von der Theologie ihres Pfarrers halten? Und selbst wenn es fertiggebracht werden sollte: Eine abgeschaffte Sache wieder einführen? Wer ein klein wenig praktische Erfahrung hat, der weiß, wie schwer das ist. Und im Hintergrund lauert immer noch der Fetisch der ökumenischen Einheit, auch wenn es ein dreigeteilter Popanz ist. Inzwischen liegen wie bei einem schlechtgetesteten Industrieprodukt die Spätfolgen vor: der geänderte Kleine Katechismus, die neue Taufagende, das NT 75, das wegen zu offensichtlicher Mängel wenigstens teilweise zurückgenommen werden mußte. In den letzten Jahren sind bei Neuauflagen des EKG schon eine ganze Reihe Lieder in oberlehrerhafter Weise geändert worden, wobei Ziel anscheinend ein möglichst flaches Spiegeldeutsch war. Gelegentlich gewinnt man aber den Eindruck, daß nur geändert wurde, damit eben etwas geändert sei. Als besonders lächerliches Beispiel für diese Art der Besserwisseri sei auf Rückerts Adventslied verwiesen, in dem es früher hieß: „Nach den vier Orten“, wobei ein \* erklärte, was sowieso klar war: „Himmelsrichtungen“. Nun lesen wir „nach allen Orten“, aber das \* samt der Erläuterung „Himmelsrichtungen“ ist nach wie vor vorhanden. In dem Abschnitt „Zur Geschichte des Kirchenliedes“ heißt

8 Zitiert in der Lauenburgischen Kirchenordnung von 1585.

es im Gesangbuchvorentwurf für die Zeit der Aufklärung: „Das Lied der Väter wurde entweder radikal ‚verbessert‘, d.h. dem Zeitgeist und -geschmack angepaßt und ‚vernünftig‘ umgedichtet oder ausgeschieden und durch moralisierende Neudichtungen abgelöst“.

Nun kann man sich zwar der Hoffnung hingeben, daß diese neorationalistischen Auswüchse genau so schnell wieder verschwinden wie der alte Aufklärer. Aber man sollte dabei nicht übersehen, daß die alten Aufklärer sich nicht an den Bekenntnisschriften vergriffen hatten.

Jetzt aber hat man nicht nur klassische Tertianerfehlleistungen für die Erprobung oder den Gebrauch freigegeben, jetzt fängt man allen Ernstes an zu behaupten, weil die meisten Gemeinden das Credo in seiner fehlerhaften Gestalt angenommen haben, so müßten nun alle das gleiche tun. Jetzt ist es nicht nur eine Frage ökumenischen Entgegenkommens bei ökumenischen Ereignissen, jetzt wird mit einer Selbstverständlichkeit, die in der Geschichte unserer Kirche ihresgleichen sucht, der Katechismus geändert ohne den geringsten Hinweis auf die Änderung. Ein nordelbischer Propst pflegt in ‚altgläubigen‘ Gemeinden das Thema zwar nicht bei der Visitation anzusprechen – aber in den Visitationsbericht zu schreiben, daß leider noch die alte Fassung in Gebrauch sei. Anderswo winken gewisse maßgebliche Herren so gar ganz ungeniert mit einem Kirchengengerichtsverfahren, wenn man nicht ausschließlich die sogenannte ökumenische Form gebraucht. Alles um der vermeintlichen Einheit willen.

Dabei wird bei der Jagd nach diesem Einheitsphantom gern übersehen, daß die SELK das häretische Credo abgelehnt hat und daß man im Eifer des Gefechtes ganz vergessen hat, die Siebenbürger Sachsen auch nur zu fragen. Ein Blick über den Sprachenzaun könnte die Herren auch belehren, wie anderswo, etwa in Frankreich, eine dem Urtext entsprechende akzeptable ökumenische Form erarbeitet worden ist.<sup>9</sup>

Welcher theologische Hochschullehrer gestattet es eigentlich, daß seine Studenten das griechische *ek* oder das lateinische *de* mit „durch“ übersetzen? Und wäre nicht die Reaktion, wenn man sich auf ein „instrumentales *dia* im Nizänium“ beriefe: „Leute, lernt erst einmal lesen“?!

Es gibt schriftlich vorliegende Hoffnungszeichen. Landesbischof Heubach, der in der Nachfolge von Mahrenholz in der Endphase Mitglied der ALT war, hat schon vor bald zehn Jahren in einem offiziellen Schreiben an das nordelbische Kirchenamt erklärt, daß er inzwischen Bedenken gegen einige ALT-Fassungen nicht nur im Apostolicum habe.<sup>10</sup> Es ist Zeit, daß dies auch in der Öffentlichkeit vertreten wird. Wer theologisch ein weites Gewissen zu haben meint, sollte vielleicht wenigstens überlegen, ob noch einmal wie beim NT 75 Millionen zum Fenster hinausgeworfen werden sollen. Daß die derzeitige Apostolicumfassung im EG-Entwurf nicht haltbar ist – das ist gewiß.

9 Liturgie de la Messe, Paris 1975.

10 Brief vom 08.06.79 an das Nordelbische Kirchenamt, Kiel.

*Die theologische Erklärung der Bekenntnissynode  
von Barmen vom 29.-31. Mai 1934 – Thesen*

So wie die Sache gedruckt ist, muß der Laie den Eindruck gewinnen, daß diese Thesen gleichberechtigt neben den Bekenntnissen der Väter stünden. Das ist nicht der Fall. Die gleiche Bekenntnissynode hat auch ein Wort an die Gemeinden verabschiedet, in dem es heißt: „Sie wollten weder eine neue Kirche gründen, noch eine Union schaffen. Denn nichts lag ihnen ferner als die Aufhebung des Bekenntnisstandes unserer Kirchen.“<sup>11</sup> Die sich an die theologischen Fachleute richtenden theol. Thesen zu veröffentlichen ohne die Betonung der fortbestehenden Bekenntnisunterschiede, die den Barmer Vätern bewußt waren, anklingen zu lassen, das grenzt an bewußte Irreführung.

So erfreulich das Faktum der Barmer Synode war und ist, so erfreulich die Tatsache, daß man gegen die Irrlehren der ‚Deutschen Christen‘ zu einem gemeinsamen Wort fand, so wichtig ist die Tatsache, daß die Barmer Väter nicht daran dachten, die Bekenntnisunterschiede zu verwischen.

Einer der wichtigsten Barmer Väter, Hermann Sasse, hat die Synode bekanntlich verlassen. Er wollte eine *itio in partes*, eine Abstimmung und gegebenenfalls Formulierung getrennt nach Konfessionen, weil er die Gefahr des unionistischen Mißbrauchs witterte. Dafür hat man ihm das Etikett des konfessionalistischen Streithammels angehängt. Indessen lehrt der Fortgang der Geschichte und die neue Nummer 807 des EG, daß Sasse zwar scharf, aber durchaus richtig sah.

*Die Leuenberger sogenannte „Konkordie“.*

Wenn man selbst erlebt hat, wie einer der Väter von Leuenberg *coram publico* bekennen mußte, er habe zugestimmt, weil er nicht genügend Sachverstand gehabt habe (Baur auf der Lutherakademie in Ratzeburg), dann wundert einen der unionistische Inhalt nicht mehr. Die Bekenntnisse der verschiedenen Kirchen bleiben anscheinend in Geltung. Es „werden die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen nicht als unsachgemäß bezeichnet, sie sind jedoch kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft.“ Wenn man, wie in der reformierten Schweiz, Mitglieder und Pfarrer auf gar kein Bekenntnis mehr verpflichtet, dann kann man sicher mit der Leuenberger Konkordie leben. Wo aber auf das Bekenntnis der Kirche verpflichtet wird, da gehört diese unsinnige Verkleisterung der Probleme in den Giftschränk oder Abfalleimer. Entweder sind die Bekenntnisse sachgemäß oder sie sind es nicht. Diese Fehlleistung in den Fußstapfen des 19. Jahrhunderts kann die Gemeindeglieder nur verwirren. Sie hat in einem Gesangbuch für lutherische Gemeinden nichts zu suchen. Wir reden nicht dem konfessionellen Hader das Wort. Aber Leuenberg und die Folgen lassen sich kirchengeschichtlich nur mit dem Marburger Religionsgespräch und den dort erstellten Artikeln vergleichen: Erst diskutiert man lang und breit, ohne sich zu einigen. Dann werden milde Kompromißformeln aufgestellt und unterschrieben. Und kaum ist man zu Haus, erweist sich das ganze als ein fau-

11 Gauger, Chronik der Kirchenmemoiren I.

ler Kompromiß. Man sollte das Dokument von Leuenberg schnell vergessen. In einem Gesangbuch für Gemeinden, denen ihr Bekenntnis etwas wert ist, hat dies fade Gebräu nichts zu suchen.

### *Heidelberger Katechismus*

So sinnvoll dieses Dokument in einer reformierten Gemeinde ist, so sinnvoll es in einem Gesangbuch der reformierten Gemeinde ist, so unsinnig ist es, den Heidelberger Katechismus in Exzerpten neben Luthers Kleinen Katechismus abzdrukken. Frage 75 und Luthers „Das ist“ sind zwei Paar Stiefel. Wenn Einheit des Anhanges in allen deutschen Kirchen angestrebt wird, dann empfiehlt es sich, außer der CA invariata gar nichts abzdrukken.

### *Das Augsburger Bekenntnis*

Wenn man das Augsburger Bekenntnis abdruckt, sollte man nicht – von Ausnahmen abgesehen – die Verwerfung aussparen.

In Artikel drei wird die Paraphrase des Apostolicums an einer Stelle erläutert: „Hölle (Unterwelt)“. Hier erweist sich, daß die schon 1978 aufgestellte These korrekt ist: die Verfälschung im Apostolicum ist nicht nur philologisch falsch. Sie baut weiter nichts auf als das dreistufige antike Weltbild. Anstatt zuzugeben, daß es eine reformatorische Meisterleistung war, die beiden biblischen Begriffe, die sich, wie der Schriftbefund ausweist, überlappen (AT: Scheol und Gehenna; NT: Hades und Gehenna) mit *einem* deutschen Begriff wiederzugeben, nämlich mit Hölle, verbreitet man nun in der Nachfolge der dürftigen Übersetzungskünste der ALT das dreistufige Weltbild als reformatorisches Bekenntnis.

Das dreistufige Weltbild verträgt sich vielleicht mit dem reformierten Bekenntnis. Jedenfalls ist es nachweislich jahrhundertlang reformierte Anschauung gewesen, daß die Realpräsenz im heiligen Abendmahl unmöglich sei, weil der gen Himmel gefahrene Christus zur Rechten Gottes sitze und also nicht gleichzeitig auf Erden sein könne. Nun den lutherischen Vätern – nach Luthers großem Bekenntnis vom Abendmahl – dieses Weltbild anzuhängen, ist mehr als üble Nachrede. Sie wird auch nicht dadurch besser, daß die ALT ab „*sedet*“ im Unterschied zu Luther die Verbformen wörtlich übersetzt. Der theol. Hiatus liegt nicht bei *sedet*. Auf die Partizipien der ersten Hälfte des 2. Artikels folgt schon ab der Höllenfahrt – *descendit* – die aktive Verbform. Und dieser Aufbau des 2. Artikels ist nicht, wie behauptet worden ist, eine spätmittelalterliche Erfindung oder gar eine von Luther.

Auf welchen Tiefstand philologischer und theologischer Argumentation Überlegungen dieser Art „lutherische“ Gremien und Prälaten führen können, zeigt folgende amtliche Äußerung<sup>12</sup>:

„Ich habe mittlerweile die vom Theologischen Beirat erarbeitete Stellungnahme zu Ihren Einwänden gegen die ökumenische Fassung des Glaubensbekenntnisses vorliegen und möchte Ihnen diese im Wortlaut wie folgt mitteilen:

12 Aus einem Schreiben des Vorsitzenden der Kirchenleitung der Nordelbischen Ev. Luth. Kirche, Bischof *Stoll*, vom 25.06.80 an Pastor Dr. Hanfried Fontius, Niendorf/Stecknitz.

„Die ökumenische Fassung des Credo ist als eine in der Sache korrekte Übersetzung anzusehen. Die Unterscheidung von „empfangen durch den Heiligen Geist“ und „geboren von der Jungfrau Maria“ entspricht der lateinischen Fassung („*de spiritu Sancto – ex Maria virgine*“); mit „durch“ soll im Deutschen die göttliche Allein-Initiative betont werden, vgl. besonders Lk 1,35. In der Formulierung „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ sind die Varianten „ad inferna“ (so Konkordien-Buch) und „ad inferos“ (röm.-kath.) zusammengezogen, wobei gut paulinisch der Tod als Herrscher herausgestellt wird (vgl. so auch Luther, EKG 76,4). Die ursprüngliche Bedeutung ist zweifellos „die Unterwelt als Bereich der Toten“; daraus haben sich die Höllenvorstellungen des späten Mittelalters sowie deren Interpretation bei Luther im Sinne der Tiefe der Anfechtungen sekundär entwickelt. Die singularische Übersetzung von „*ascendit ad coelos*“ entspricht heutigem Sprachgebrauch und vermeidet die ursprünglich nicht gemeinte Vorstellung einer Vielheit von Himmeln. Die einzige sachliche Änderung ist „Auferstehung der Toten“ statt „*carnis resurrectionem*“. Hier haben sich beide Kirchen übereinstimmend zu einem Rückgang auf die neutestamentliche Formulierung entschlossen, um das von Anfang an in „*carnis resurrectio*“ enthaltene Mißverständnis (dem schon Paulus 1 Kor 15,50 und Johannes 6,63 wehren) auszuschließen. Um eine „bekenntniswidrige“ oder gar „häretische“ Fassung des Credo handelt es sich eindeutig nicht. Dagegen kann es nur als ein nicht unbedeutender Schritt ökumenischer Annäherung der deutschsprachigen Kirchen begrüßt werden, daß endlich ein gemeinsamer Wortlaut des Credo besteht.“

Ich sehe mich nach dieser Stellungnahme nicht veranlaßt, durch die Kirchenleitung ein neuerliches Revisionsverfahren in Gang setzen zu lassen. Um eine bekenntniswidrige oder gar häretische Fassung des Credo handelt es sich – wie klar festgestellt worden ist – nicht. Ich teile dies Urteil.

Nach Lage der Dinge ist also eine Änderung der Beschlüsse von Generalsynode und Bischofskonferenz – wie von Ihnen angestrebt – durch förmlichen Antrag der Nordelbischen Kirche nicht zu erwarten.

Für uns bleibt es selbstverständlich nicht ohne Belang, daß Sie sich gleichwohl aus Gewissensgründen der neuen Credo-Fassung nicht zuwenden können. Dies ist zu respektieren. Ich mache darauf aufmerksam, daß die Neufassung in unserem Kirchengebiet freigegeben ist und daß selbstverständlich niemand gezwungen ist, gegen sein Gewissen zu handeln.“

Die Lauenburger Stellungnahme von 1978 verdankt manchen Hinweis Pastor Reinhard Schön. Die Fußnoten weisen nach, daß er auch jetzt wieder zusammen mit Pastor Dr. Hanfried Pontius hilfsbereit war. Waren wir 1978 noch der Meinung, mancherorts sei es um die Griechischkenntnisse schlecht bestellt, so legt das nordelbische Gutachten die Vermutung nahe, daß es nicht nur an Griechisch-Kenntnissen mangelt.

*Difficile est satiram non scribere*

Gert Kelter:

## Alte oder neue Credofassungen?

### Plädoyer für eine dritte Version

#### 0. Einleitung

Der 10. Allgemeine Pfarrkonvent der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (2005 in Berlin-Spandau) hat sich inhaltlich der von der Theologischen Kommission der SELK eingebrachten Formulierung angeschlossen, wonach keine der beiden Fassungen des (Apostolischen und sinnentsprechend auch des Nicänischen) Credo, also weder die bisherige und in der SELK gottesdienstlich zugelassene und gebrauchte, noch die sog. ökumenische oder revidierte Fassung „explizite Irrlehren“ enthalte und zugleich im Einklang mit der Vorlage der Theol. Kommission festgestellt: „Einmütigkeit besteht darüber, daß ein lutherischer Christ als Gast in anderen Kirchen oder bei ökumenischen Veranstaltungen die revidierte Fassung mitbekennen kann.“

Der Kirchensynode des Jahres 2007 wird nun die Aufgabe zukommen, über die künftig in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zum gottesdienstlichen Gebrauch freigegebenen Credo-Fassungen zu beraten und zu beschließen.

Der Verfasser dieses Beitrages möchte darauf aufmerksam machen, daß über die Möglichkeit einer „dritten Version“ weder in der Kommission, noch bei den Beratungen des Allgemeinen Pfarrkonventes gründlich und unter philologisch-theologischen Gesichtspunkten nachgedacht wurde und diese Alternative mit Hinweis auf die „deutsche Sprachökumene“ vielleicht etwas vor-schnell ad acta gelegt wurde.

Wenn es auch so sein sollte, daß weder die alten noch die revidierten Credo-Fassungen „explizite Irrlehren“ enthalten, drängt sich doch die Frage auf, ob unter dem Aspekt nicht nur der philologischen Richtigkeit, sondern auch der theologischen Wahrheit nicht „implizit“ beide Fassungen mit partiell ungenauen Übersetzungen, ihren Mißverständlichkeiten und Erläuterungsbedürftigkeiten zumindest den Keim für Irrlehren und Irrglauben in sich bergen.

Obwohl das Argument der ökumenischen Kompatibilität nicht von der Hand zu weisen und auch von mir eingebracht und verwendet wurde, scheint mir das berechtigte ökumenische Anliegen der Einheit letztlich durch die Kategorie der Wahrheit definiert zu sein.

Ich möchte daher versuchen, und zwar Apostolicum und Nicänum zusammenschauend, auf einige Punkte hinzuweisen, die die Option einer dritten Version nahelegen.

## 1. Das „Wir“ der Kirche oder Bekenntnis des Einzelnen? (Nicaenum, alt)

Der textkritische Apparat der lutherischen Bekenntnisschriften vermerkt zum Symbolum Nicaenum, daß das Original nicht der zuerst abgedruckte lateinische, aus dem Missale Romanum stammende Credotext, sondern die griechische Fassung sei, die nur an einzelnen, dort näher aufgeführten Stellen vom Wortlaut des Missale abweiche. Nicht aufgeführt ist dabei jedoch die Abweichung gleich des ersten Wortes. Während es im lateinischen Text heißt „Credo“, „Ich glaube“, besagt der griechische Text unbestreitbar „pisteuomen“, „Wir glauben“.

Werner Elert beschreibt die liturgische Einbettung des Credo in den Ablauf des Gottesdienstes vor Beginn der Sakramentsfeier und nach der Entlassung der Büsser und Katechumenen gewissermaßen als Indikator für Orthodoxie: Wer in das „Wir glauben“ einer eucharistiefeiernenden Ortskirche mit seinem „Amen“ einstimmen kann, erweist damit seine Zugehörigkeit zur orthodoxen katholischen Kirche. Wer nicht mit einstimmen kann, exkommuniziert sich selbst. Elert: „Das Dogma ist nicht nur verbindliche Lehrnorm für das kirchliche Lehramt, sondern auch Bekenntnis für alle, die sich in das ‚Wir bekennen‘ oder das ‚Wir glauben‘ einschließen.“<sup>1</sup>

Wenn Luther in seinem Nicaenum-Lied<sup>2</sup> alle drei Strophen bzw. Artikel mit dem „Wir glauben“ beginnen läßt und dieses „Wir“ durch die Tonfolge fünf-fach gedehnt betont, nimmt er ganz offensichtlich nicht den lateinischen, sondern den griechischen Text damit auf.

In das „Wir“ des Glaubensbekenntnisses ist die „Wolke der Zeugen“<sup>3</sup> derer mit eingeschlossen, die vor uns geglaubt und bekannt haben, die mit uns zusammen das pisteuomen sprechen und die es nach uns tun werden. Nur so konnten es die Konzilsväter von Nicäa bzw. Konstantinopel auch verstanden haben.

Es ist freilich inkonsequent, daß das römische Meßbuch den lateinischen Text mit dem „Credo in unum Deum“ beginnen läßt, die deutsche (ökumenische oder revidierte) Fassung jedoch mit „Wir glauben an den einen Gott“.

Auch wenn sowohl Apostolicum als auch Nicaenum ihrem Ursprung nach beides Taufsymbole gewesen sind, hat sich doch bereits recht früh (5. Jahrhundert) der Brauch entwickelt, das Nicaenum in die Messe einzufügen.

Obwohl das heutige römische Meßbuch dem Nicaenum noch eine dem Apostolicum vorgeordnete Stellung in der Meßfeier einräumt, plädieren römische Pastoraltheologen mittlerweile für das Apostolicum als Meß-Credo um seines deutlicheren Taufbezuges willen<sup>4</sup> und um zu einem „echten Glaubens-

1 W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954, S. 116-117.

2 Vgl. ELKG 132, Wir glauben all an einen Gott, Wittenberg 1524.

3 Vgl. Hebr 12, 1.

4 Vgl. Adolf Adam / Rupert Berger, Pastoral-Liturgisches Handlexikon, 6. Aufl., Freiburg 1980 / 1994, Lemma „Glaubensbekenntnis“, S. 176.

bekenntnis zu motivieren“. Das mag religionspädagogisch nachvollziehbar sein. Ekklesiologisch ist diese Argumentation jedoch „protestantisierend“ und dem Originaltext des Nicaenum und seiner Intention jedenfalls nicht angemessen, insofern es im gottesdienstlichen Bekenntnis der Kirche vorrangig eben nicht um das „fromme Ich des Einzelnen“, der vor „seinem“ Gott steht, geht.

Anders die revidierte Fassung des Nicaenum, die, sowohl für die römisch-katholische wie die evangelische Kirche verbindlich lautet: „Wir glauben an den einen Gott; wir glauben an den Heiligen Geist; wir bekennen die eine Taufe; wir erwarten die Auferstehung der Toten.“

Und ebenso lautet auch die griechische Fassung.

## 2. Welche Stellung kommt der Jungfrau und Gottesmutter Maria zu? (Beide Fassungen)

Der maßgebliche lateinische Text des Apostolicums und des Nicaenums liest „[natus] ex Maria virgine“. Die deutschen Fassungen ignorieren übereinstimmend, sowohl in der alten wie auch in der revidierten Fassung beider Glaubensbekenntnisse das lat. „ex“ und übersetzen mit „von“.

Merkwürdigerweise wird das kaum registriert oder kritisiert. Dabei haben wir es hier mit einer durchaus gewichtigen Veränderung der ursprünglichen Aussage des Credo zu tun.

Das lat. „ex“ qualifiziert die Jungfrau Maria als Gefäß, als Behältnis. Das deutsche „von“ bezeichnet dagegen eine Urheberschaft.

Deshalb ist die Übersetzung „empfangen vom heiligen Geist“ in der Alten Fassung zutreffender als „durch den heiligen Geist“, weil dadurch der Heilige Geist als (persönlicher) Urheber und nicht nur als Instrument oder Werkzeug gekennzeichnet ist.

Hier ist es umgekehrt: Maria ist nicht Urheberin, sondern Instrument, oder besser eben: *Gefäß*, aus dem heraus Gott in Christus Mensch wird. Maria hat keinen „verdienstlichen“ oder urheberschaftlichen Eigenanteil an der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. An dieser Stelle ist die alte und die revidierte Fassung gleichermaßen sprachlich wie inhaltlich, also theologisch fragwürdig. Jeder, der sich für die alte Fassung en bloc ausspricht, muß das berücksichtigen.

Daß auch Luther in seinem Glaubenslied „von Maria, der Jungfrauen“ dichtet, (und übrigens auch „durch den Heiligen Geist“ anfügt!) und auch in seinen Weihnachtsliedern in diesem Zusammenhang an dem „von“ festhält, macht die Übersetzung nicht richtiger,<sup>5</sup> zeigt aber auch, daß ein Streit um alte oder neue Credo-Fassung nur dann begründbar und sinnvoll wäre, wenn im einen oder anderen Fall dann auch sämtliche maßgebliche Bekenntnisaussagen, die hymnischen eingeschlossen, konsequent angeglichen würden.

<sup>5</sup> Das griechische Original sagt übrigens: „aus (ek) dem Heiligen Geist und Maria, der Jungfrau, und Mensch geworden...“

Philologisch ließe sich einwenden, daß die Konstruktion von *nascor* mit *de* (von) nicht ‚klassisch‘ sei und von daher die Alternative im klassischen Latein gar nicht denkbar, zumindest aber nicht üblich gewesen sei. Das griechische Original des Nicaenums und auch die griechischen Vorformen des Apostolicums weisen jedoch übereinstimmend „*ex*“ auf.

Im NT wird, sofern die Geburt Jesu aus einer Frau bzw. aus Maria benannt wird, die Verbindung mit „*ex*“ gewählt. Mt 11,11, wo es um Johannes den Täufer geht, lautet die Konstruktion aber „*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγένετο αὐτῷ ἕνα ἰσχυρῶν τῶν γεννητῶν τῶν γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ*“

Überall, wo von der geistlichen Wiedergeburt der Christen die Rede ist, heißt es, sie seien „aus Gott geboren“.

In der am 16. Mai 2005 erschienenen gemeinsamen Erklärung der Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission (ARCIC) „Maria, Gnade und Hoffnung in Christus“ lautet die Basisformel, auf der beide Kirchen eine erstaunliche Übereinstimmung in der Mariologie formulieren können: „Der Gehorsam der Jungfrau Maria ebnet den Weg zum Heil.“

Bezogen ist dies auf das „freie Ja“ Marias zu ihrer Erwählung. Für die römische Seite ist dieses angeblich „freie Ja“ der Schriftgrund für die Rede von der Miterlöserschaft Mariens (Maria als „Co-Redemptrix“, als Miterlöserin). Exegetisch verkannt wird dabei allerdings, daß Mariens Wort Lk 1,38 *γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* nicht Ausdruck ihrer freien Zustimmung nach Abwägung der alternativen Ablehnung, sondern die Feststellung ist: Mir wird geschehen, was dein Wort ankündigt, wann immer du es willst und geschehen läßt (Aorist, nicht Präs). Allein vor diesem aktuellen Hintergrund gewinnt das „*ex*“ bzw. das „*ek*“ noch einmal ein ganz anderes Gewicht.

### 3. Glauben wir an einen „Allmächtigen“ oder an „Gott, den allmächtigen Vater“? (Apostolicum, beide Fassungen)

Beide Fassungen des Apostolicums übersetzen „*patrem omnipotentem*“ mit „den Vater, den Allmächtigen,...“.

Die alte Fassung des Nicaenums übersetzt „*patrem omnipotentem*“ zutreffend mit „den allmächtigen Vater“. Die neue Fassung des Nicaenums dagegen bleibt, wie die revidierte Apostolicum-Fassung bei „den Vater, den Allmächtigen“.

Omnipotens ist lateinisch eindeutig Adjektiv, das in beiden deutschen Fassungen substantiviert wird.

Grammatikalisch ist es unzweifelhaft: Es wird nicht der Glaube an einen Allmächtigen ausgedrückt, sondern an einen *allmächtigen Vater*. Die Allmacht Gottes wird, dem lat. Credotext zufolge also durch Vaterschaft, das *Vatersein Gottes* näher bestimmt und qualifiziert. Und zwar in dreifacher Hinsicht: Gott ist der Vater Jesu Christi, seines Sohnes. Und Gott ist der Vater (im Sinne von „Erzeuger“ seiner von ihm erschaffenen Geschöpfe. Und Gott ist der Vater (auch hier im Sinne von „Erzeuger“) seiner durch Taufe und Glaube zum ewigen Leben wiedergeborenen Kinder.

Diese dreifache Vaterschaft qualifiziert Gott als den Dreieinigen (Schöpfer, Erlöser, „Heiligender“) Allmächtigen.<sup>6</sup>

Ein isoliertes Bekenntnis zum „Allmächtigen“ ist zwar nicht grundfalsch („explizite Irrlehre“), trifft aber nicht die Intention des Apostolicums und Nicaenums und entspricht auch nicht dem christlich-biblischen Gesamtkontext. Gerade auch im Kontrast zum Islam, der durchaus den „Allmächtigen“, aber nicht den Vater bekennt, ist dieser Akzent von aktueller Bedeutung und markiert hier auch die Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten einer großen Ökumene der „abrahamitischen Religionen“.

#### 4. **Communio und *κοινωνία* gegen Gemeinde und Gemeinschaft (Apostolicum, beide Fassungen)**

Vorweg: Sowohl „Gemeinschaft“ als auch „Gemeinde“ deckt nicht die Bedeutungstiefe des lat. Wortes „communio“, dem ja der griechische Begriff *κοινωνία* zugrundeliegt.

Spätestens Werner Elert<sup>7</sup> hat den Beleg erbracht, daß *communio* bzw. *κοινωνία* die Anteilhabe und Anteilgabe „am Heiligen“, also am Sakrament der Taufe und dem des Leibes und Blutes Christi meint. So nämlich wird Kirche konstituiert. Und das ist der eigentliche und ursprüngliche Inhalt der Credo-Formulierung.

Heutiges deutsches Sprachempfinden hört in dem Wort „Gemeinde“ entweder politische oder kirchliche Gemeinde(-Körperschaft) (Gemeinderat, Gemeindeversammlung, Gemeindeblatt etc).

Das Wort „Gemeinschaft“ bezeichnet in seiner ersten Bedeutungsschicht „menschliche Gemeinschaft“ (durch freien Entschluß entstandene Gemeinschaft Gleichgesinnter etc.) und trifft deshalb die ursprüngliche Meinung auch nicht. Aber es ist durchaus noch gebräuchlich zu sagen, man „habe Gemeinschaft mit etwas oder jemandem“. Und in diesem Sinne geht es um Anteilhabe und Anteilgabe, also genau um die Zielrichtung von „communio“ bzw. *κοινωνία*.

Auch wenn „Gemeinschaft *der* Heiligen“ etwas anderes aussagt, als „Gemeinschaft *am* Heiligen“ und sicher die ursprüngliche Bedeutung immer noch verdeckt, ist „Gemeinde“ zumindest noch weiter vom Ursprung entfernt als „Gemeinschaft“.

Die angemessene Übersetzung „Anteilhabe am Heiligen“ oder „Gemeinschaft *am* Heiligen“ wäre sicher nicht weniger erklärungsbedürftig als die beiden bislang geläufigen Übersetzungen. Festzuhalten ist jedoch: Sie treffen das Gemeinte nicht und stellen daher auch keine Alternativen dar.

6 Vgl. auch die herausragende Dissertation von Georg *Nicolaus*, Die pragmatische Theologie des Vaterunsers und ihre Rekonstruktion durch Martin Luther, Leipzig 2005, hier: S. 207-228.

7 Vgl. W. *Elert*, Abendmahlsgemeinschaft, a.a.O., S. 178ff.

## 5. Tabuwort „katholisch“ (Apostolicum und Nicaenum, beide Fassungen in der „evangelischen“ Variante)

„Katholisch“ ist seit frühester Zeit ein terminus technicus, der in anderen Sprachen nur mit einer Fülle von Umschreibungen wiederzugeben ist.

Die griechische Grundbedeutung καθ' ὅλον besagt „nach allem“ oder „allem bzw. allen gemäß“.

Im NT findet man Wendungen wie ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας (Apg 9, 31) und damit die früheste Bezeugung dieses verbalen Zusammenhangs zwischen Kirche und einer definierten Region.

Die spätere Bedeutung entspricht in etwa dem deutschen Begriff „rechtgläubig“, also orthodox. Gemeint ist aber der Inhalt der Orthodoxie, zu dem gehört, daß die Kirche für alle Menschen offen ist, ungeachtet ihrer Nationalität, Sprache, Kultur<sup>8</sup>, ihres sozialen Standes, ihrer Bildung, ihres Geschlechtes. Der rechte Glaube rettet nämlich bedingungslos. Oder in der Sprache der Reformation: sola gratia.

Bereits in diesem Sinne inhaltlich kennzeichnend, verwendet der Bischof Pacian von Barcelona (+ 392) in seinen Schriften gegen den Novatianer Sympronianus den Begriff „katholisch“, wenn er schreibt „Christianus mihi nomen est, catholicus cognomen.“<sup>9</sup> Der Novatianismus, der häretische Gemeinschaften bildete, versagte getauften Todsündern, die die Taufgnade verloren hatten, auch bei reuiger Umkehr die Rückkehr in die Kirche.

Hinzu kommt die Kennzeichnung der Kirche als „auf dem Grund der Apostel und Propheten“ ruhend, also als apostolischer, biblischer Kirche. Sie ist „allem gemäß“, insofern sie ihrem Fundament, der Heiligen Schrift der Apostel und Propheten, des Neuen und Alten Testaments gemäß lehrt und lebt.

Die deutsche Übersetzung „christlich“ trifft das Gemeinte nur *sehr* partiell. Abgesehen davon gibt es keine „Kirche“, die nicht „christlich“ ist, sodaß die Wendung „christliche Kirche“ ebenso widersinnig ist wie „jüdische Synagoge“ oder „islamische Moschee“.

Entweder ist die Kirche christlich oder sie ist gar nicht Kirche.

Mit der im deutschen Sprachraum auch häufig zu findenden Übersetzung „allgemein“ wird nur die geographische und ethnische Verbreitung oder allenfalls noch ihre historische Kontinuität bezeichnet, nicht aber die Bindung an die Fundamente, also ihre Rechtgläubigkeit.

Das Nicaenum in der lat. Fassung mit seiner Reihung von „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia“ besagt weitaus treffender, was die Kirche in Kern und Wesen kennzeichnet und ausmacht.

Die „Kurzform“ des Apostolicums dagegen verwendet den impliziten terminus technicus „catholica“, der letztlich also nicht übersetzbar ist. „Christ-

8 Darum sind gerade diejenigen Kirchen, die die Selbstbezeichnung „orthodox“ führen, es meist nicht, da sie für andere kaum zugängliche Nationalkirchen sind.

9 [Mein Name ist Christ, mein Zuname Katholik] ep. 1,4; zit. nach RGG<sup>3</sup>, Vol. III, Sp. 1227.

lich“ ist jedenfalls eine unzulässige Verkürzung der ursprünglichen und gemeinten Aussage.

Selten erwähnt wird, daß das Athanasianum, immerhin Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche, dreimal explizit den „katholischen Glauben“ (bzw. die „katholische Religion“) erwähnt, den treu und fest zu glauben heilsnotwendig sei.

Das anti-sabellianische, -arianische, pneumatomachische, -apollinarische und -nestorianische Athanasianum<sup>10</sup> geht bereits von einer Reihe existierender häretischer Sonderkirchen aus, die nicht „katholisch“ sind, aber ihrerseits den Anspruch erheben, im vollen Sinne „christlich“ zu sein. „Katholisch“ bezeichnet im Athanasianum also gerade *nicht* den allgemeinen Anspruch der Christlichkeit, sondern die *alleinseligmachende Rechtgläubigkeit*, die nicht durch den arianischen etc. Sonderglauben, sondern nur im katholischen Glauben definiert ist.

Bemerkenswerterweise liest man im neuen Evangelischen Gesangbuch (EG)<sup>11</sup> und im neuen „Evangelischen Gottesdienstbuch“ im Nicaenum „die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche“. Das „christlich“ ist hier also gestrichen.

Das „Gottesdienstbuch“ vermerkt interessanterweise beim Apostolicum „In reformiert geprägten Gemeinden: die heilige *allgemeine* christliche Kirche“.<sup>12</sup>

Noch deutlicher wird der unbefangene Umgang mit dem lat. *catholica* in vielen außerdeutschen evangelisch-lutherischen Kirchen.

Klar ist auch der Befund in den lutherischen Bekenntnisschriften: Die maßgeblichen lateinischen Texte des Apostolicums und Nicaenums besagen „*ecclesia catholica*“, die griechische Originalfassung des Nicaenums *καθολικὴν ἐκκλησίαν*.

Das Augsburger Bekenntnis wurde 1530 Kaiser Karl V. in einer deutschen und einer lateinischen Fassung vorgelegt. Die lateinische Fassung beansprucht, Ausdruck des Glaubens der katholischen, ja der römischen Kirche (deutsch: „gemeiner christlichen, ja auch römischer“) zu sein.

Bis mindestens 1609, als sich unter Führung Maximilians I. von Bayern die sog. „Katholische Liga“ bildete, hat man auch evangelischerseits mit größter Selbstverständlichkeit an Anspruch und Titel der „*catholica ecclesia*“ festgehalten.<sup>13</sup> Erst mit der politischen Usurpation dieser Bezeichnung durch die römisch-kaiserliche Partei im Zuge des Dreißigjährigen Krieges kam es zur

10 Vermutlich zwischen 600 und 650 n. Chr. entstanden.

11 Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München, o.J., S. 1151 bzw. Evangelisches Gottesdienstbuch, Agende für die Evang. Kirche der Union und für die Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands, hg.v.d. Kirchenleitung der VELKD und i. A. d. Rates v.d. Kirchenkanzlei der Evang. Kirche der Union, Hannover 2000, S. 106.

12 Evangelisches Gottesdienstbuch, a.a.O., S. 139.

13 Vgl. Johann Gerhard („*Confessio catholica*“; Auslegung der CA) oder Martin Chemnitz („*Examen concilii Tridentini*“).

schleichenden Abtretung des Titels „katholisch“ durch die Evangelischen an die römische Seite, sodaß heute „katholisch“ synonym für „römisch“ verstanden wird.

„Katholisch“ ist evangelischerseits zum Tabuwort geworden und es ist auffällig, daß auch einige Befürworter der alten Credo-Fassung gerade an dieser Stelle die ansonsten heftig zurückgewiesene Argumentationsmethode übernehmen, „Herkommen“, „modernen Sprachgebrauch“, „schwere Vermittelbarkeit“, „Erklärungsbedürftigkeit“ oder „Mißverständlichkeit“ für die Verwendung von „christlich“ gegen „katholisch“ ins Feld zu führen. Wo die Befürworter der revidierten Fassung mit derselben Argumentation etwa für „Auferstehung der Toten“ statt „des Fleisches“ plädieren, werden solche „untheologischen“ Argumente um der Wahrheit und Sprachgenauigkeit willen nicht akzeptiert.

Aber auch den Befürwortern der neuen Textfassung muß vorgehalten werden, daß sie vor der Übernahme des Begriffes „katholisch“ nahezu unisono zurückschrecken, obwohl ihr Ausgangs- und Basisargument für die neue Fassung das „ökumenische“ ist.

Als ob bei Beerdigungen, Trauungen oder anderen Gelegenheiten, zu denen erfahrungsgemäß auch Nichtlutheraner anwesend sind, prinzipiell keine römischen Katholiken zu erwarten wären! Und im übrigen, wie die obenstehenden Zitate gezeigt haben müßten, besteht gerade hinsichtlich des Begriffes „katholisch“ auch innerhalb der EKD eine Vielfalt, die nur als Chaos zu bezeichnen ist. Das Ökumeneargument in Ehren: Aber dann bitte auch konsequent.

## 6. Hölle oder Reich des Todes? (Apostolicum, alt)

„Reich des Todes“ für „ad inferna“ (statt „Hölle“)

Das Apostolicum will in seinem 2. Artikel seiner ursprünglichen Intention nach kein Bekenntnis zur Existenz der Hölle als Straf- und Gerichtsort ablegen und damit deren Leugnung begegnen. Die „Hölle“ war sowohl um 350, als auch im 16. Jahrhundert unumstritten.

In den ältesten Fassungen des Apostolicums, sowohl in griechischer wie lateinischer Sprache und im Nicaenum fehlt der Passus ganz.

Zwischen Lutheranern und Reformierten war die Interpretation der Höllenfahrt Christi umstritten. Lutheraner wollten sie eher als triumphierende Evangeliumsproklamation des Sieges über Sünde, Tod und Teufel verstehen, bzw. als Bekenntnis zu dem Ereignis der Entmachtung der Hölle und des Teufels durch Christus. Calvinisten sahen darin eher die tiefste Stufe der Erniedrigung Christi, der am Kreuz die totale Gottesferne und Gottverlassenheit für uns erlitten hat.

FC IX sagt unter Aufnahme eines Lutherzitates dazu: „Wie aber solches zugegangen ist, darüber sollen wir uns mit hochtrabenden, spitzfindigen Gedanken nicht bekümmern; dieser Artikel läßt sich ebensowenig wie der vorhergehende, nach dem Christus zur Rechten der allmächtigen Kraft und Majestät Gottes sitzt, mit Vernunft und fünf Sinnen begreifen, sondern er will allein ge-

glaubt und wörtlich festgehalten sein. So behalten wir den Kern und Trost, daß uns und alle, die an Christus glauben, weder Hölle noch Teufel gefangennehmen noch schaden können“ (BSLK 1053, 2-3).

Die Bekenntnisschriften zitieren hierzu weder Eph 4, 9 noch 1 Petr 3, 19<sup>14</sup>.

Die Sche'ol der hebräischen Bibel und der klassisch-griechische Hades lassen sich nicht mit dem Begriff „Hölle“ übersetzen. Gerade wenn man vom AT her denkt und argumentiert, muß man bedenken, daß in der Sche'ol z.B. auch die alttestamentlichen Patriarchen wie Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Josef und Rahab (Mt 1,5 im Stammbaum Jesu genannt!) zu denken sind. Ihnen bescheinigt der Hebräerbrief Glauben und die Vollendung (Hebr. 11, 40) in Christus.

Luther hat das immer so verstanden und in vielen Predigten so dargelegt: Die Kirche Jesu Christi beginnt mit Adam. Alle alttestamentlichen Gerechten, durch den Glauben Gerechten, gehören bereits dazu.

Sie sind in der Sche'ol, im Hades, im Totenreich, aber nicht im endgültigen Straf- und Gerichts- und Verdammungsort der Hölle und warten auf die Vollendung in Christus.

Das im Zusammenhang mit der Höllenfahrt Christi oft genannte „Gefängnis“ aus 1 Petr 3,19 jedoch scheint mit der Sche'ol (und somit auch der neutestamentliche im Unterschied zum klassischen Hades) nicht einfach identisch zu sein. 1 Petr 3, 20 wird von den „Geistern im Gefängnis“ (ψυχᾶί = Seelen) gesagt, es handele sich um diejenigen, die einst ungehorsam waren zur Zeit Noahs und die nicht zu den in der Arche geretteten gehörten, also gerade nicht die im Hebräerbrief erwähnten alttestamentlichen Heiligen und Gerechten.

So erscheint es einleuchtend, daß auch die griechischen Vorgängerversionen des lateinischen Textes, der um 350 n. Chr. entstanden ist, nicht auf alttestamentlichen, sondern neutestamentlichen Vorlagen und Vorstellungen beruhen, wonach „hades“ nicht mehr die griechische Übertragung der hebr. Sche'ol, sondern der endgültige Straf- und Verdammungsort der nicht an Christus glaubenden Menschen ist.<sup>15</sup>

1 Petr 3, 19 ist wohl in diesem Sinne zu verstehen.

Wie sieht es mit Eph 4, 9 aus? Im Zusammenhang mit Vers 8, dem Zitat von Psalm 68, 19<sup>16</sup>, ergibt sich eine sprachliche Verbindung zu 1 Petr 3,19 durch den Begriff „Gefängnis“, bzw. „Gefangene“. Ist die sprachliche Verbindung jedoch ein klares Indiz für inhaltliche Übereinstimmung? Das scheint eher nicht der

14 Eph 4, 9 heißt es „καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς“, also „er ist hinabgefahren in die Tiefen der Erde“. Weder von Totenreich, noch von „Hölle“ ist hier die Rede.

1 Petr 3, 19 heißt es „ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν“, „in ihm“ bezogen auf „του πνεύματος“ also: „den Geistern im Gefängnis“.

15 Vgl. z.B. Lk 16, 19ff (23); Mk 9, 43ff; Mt 10, 28; 16, 18.

16 „Du zogst hinauf zur Höhe, führtest Gefangene mit“ (nach: Einheitsübersetzung). Luther-Revision 1984 ist hier etwas inkonsequent und übersetzt Ps 68 nach Luther mit „führtest Gefangene gefangen“, das Zitat Eph 4, 8 jedoch „hat Gefangene mit sich geführt“.

Fall zu sein. 1 Petr 3, 19 ist von den Ungehorsamen die Rede, die nun im „Gefängnis“ sind und denen Christus „gepredigt“ („verkündigt“ als Synonym für „das Evangelium, den Sieg“) hat.

Anders in Eph 4, (8+)9. Die „Tiefen der Erde“, aus denen Christus, der Aufgestandene, die Gefangenen „mitführt“, und zwar in Entsprechung zu seiner Auffahrt (Eph 4, 8+9), lassen durchaus eher eine Identifizierung mit der alttestamentlichen Sche'ol zu als mit dem endgültigen Strafort der „Hölle“. Wenn Christus nach Eph 4,9 in die Tiefen der Erde gefahren ist und man dies mit der alttestamentlichen Sche'ol identifizieren möchte, dann befanden sich dort die alttestamentlichen Gerechten. Die Kirche hat immer geglaubt, daß diese Gerechten *durch den Glauben* gerettet sind. Auf orthodoxen Oster-Ikonen wird dargestellt, wie der siegreiche, auferstandene Christus Mose und Abraham aus dem Totenreich befreit.

Was heißt dies nun für die Übersetzung von „ad inferna“? Die „Niederfahrt“ Christi läßt sich nicht eindeutig dem endgültigen Straf- und Verdammungsort der „Hölle“ oder dem „Reich der Toten“ zuordnen. Neutestamentlich läßt sich (wenn auch nur mit je einer Belegstelle) aussagen, daß Christus den Ungehorsamen in der Hölle triumphierend seinen Sieg über Sünde, Tod und Teufel proklamiert hat, die alttestamentlichen, aus Glauben Gerechten jedoch aus dem Gefängnis, der Sche'ol, dem Totenreich befreit und mit sich „hinaufgeführt“ hat.

Inhaltlich bleibt es also bei den moderaten und letztlich im Détail unbestimmten Aussagen von FC IX.

Im Christentum war die Existenz einer Hölle im Sinne eines endgültigen Straf- und Verdammungsortes der Gottesferne bis zur französischen Revolution und zur Aufklärung nicht umstritten. Vor allem in den 60-er Jahren des 20. Jahrhunderts (Bultmann u.a.) wurde die Existenz einer Hölle in diesem Sinne vehement bestritten. Vor diesem Hintergrund sind auch die Auseinandersetzungen um den Begriff „Hölle“ in der deutschen Fassung des Apostolicums zu verstehen.

Allerdings muß eingeräumt werden, daß FC IX, also das lutherische Bekenntnis, unter „Hölle“ den Straf- und Verdammungsort versteht und nur offen läßt, ob Christus an diesem „Ort“ im Sinne seiner tiefsten Erniedrigung oder im Sinne der Proklamation seines Sieges war.

Trotz der exegetischen Ambivalenz spricht daher einiges dafür, am Begriff „Hölle“ festzuhalten. *Wegen* der exegetischen Ambivalenz ist eine kräftebindende Auseinandersetzung innerhalb der Kirche<sup>17</sup> an dieser Stelle jedoch nicht zu rechtfertigen.

17 Da und solange die Existenz des Strafortes „Hölle“ von niemandem öffentlich bestritten wird.

## 7. Carnis resurrectionem: Auferstehung des „Fleisches“ oder „der Toten“? (Apostolicum, neue Fassung)

Philologisch, und das gilt für die maßgebliche lateinische Fassung wie die griechischen Vorformen, erübrigt sich die Diskussion zur korrekten Übersetzung: *Caro* bzw. *sarx* heißt Fleisch.

Der neutestamentliche Befund läßt keine eindeutige Zuordnung des Bekenntnissesatzes zu einer biblischen Aussage zu. Wo an den sehr wenigen Stellen, wie Lk 3, 6 und Apg 2, 26ff *sarx* im Zusammenhang mit „Tod und Leben“ verwendet wird, sind Auferstehungsbezüge nur indirekt herstellbar. Luther 1984 überträgt hier mit „Menschen“ bzw. „Leib“ und vermeidet die Direktübersetzung.

Ansonsten (vor allem bei Paulus) hat σαρκῆς, Fleisch, einen eher negativen Charakter oder bezieht sich auf den irdischen, den auf Erden noch lebenden Menschen (Gegensatzpaar „Fleisch-Geist“ bzw. „noch im Fleisch sein“).

Es gibt also einerseits in Bezug auf den maßgeblichen lateinischen Apostolicum-Text keine sprachliche Legitimation, *caro* nicht mit „Fleisch“ zu übersetzen, andererseits aber auch keine exegetische Begründung, das Bekenntnis zur Auferstehung zwingend mit dem Begriff „σαρκῆς“ zu verknüpfen, zumal auch der maßgebliche lateinische wie der originale griechische Nicaenum-Text die Auferstehung „der Toten“ bzw. der „Gestorbenen“ bekennt.

Im übrigen, wenn diese hermeneutische Methode, einen Bekenntnistext durch einen anderen zu interpretieren, statthaft ist, lesen wir im Athanasianum im maßgeblichen lateinischen Text „...ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis...“, deutsch: „Und zu seiner Zukunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren eigenen Leibern.“<sup>18</sup>

Unsere Auseinandersetzung hängt vielmehr mit einer an dieser Stelle mangelnden Begriffsvielfalt der deutschen Sprache zusammen, in der sich die entscheidende Bedeutungsnuance, die man in der französischen und auch englischen Sprache durch die Verwendung eines anderen Begriffes kennzeichnen kann, nicht ausdrücken läßt.

Während im Englischen eine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen *flesh*<sup>19</sup> und *meat* und im Französischen zwischen *chair* und *viande* besteht, läßt das Deutsche nur die eine Übersetzung von *caro* mit „Fleisch“ zu. *Flesh* und *chair* bezeichnen die leiblich-körperliche Dimension des von Gott so geschaffenen und ohne diese Dimension nicht denkbaren Menschen. *Meat* und *viande* sind mit „Metzgerei“, „Fleischklumpen“, „eßbarem Fleisch“, „verweslichem und verwesendem Fleisch“ etc. assoziiert.

18 BSLK 30, 38.

19 In modernen englischen bzw. amerikanischen Credo-Fassungen liest man allerdings auch nicht „*flesh*“, sondern „*body*“. Das Bemühen „*sarx*“ nicht einfach mit „Tote“ zu übersetzen, bleibt dabei jedoch erkennbar.

Eben diese Assoziationen erschweren für heutiges deutsches Sprachempfinden die Verwendung des Wortes „Fleisch“ im Zusammenhang mit dem *Bekennnis zur Auferstehung*.

Die Nuancierungsmöglichkeit des modernen Französischen scheint es allerdings sowohl im klassischen als auch kirchlichen Latein nicht gegeben zu haben. Wenigstens weisen die einschlägigen Wörterbücher unter dem Stichwort *caro* dieselben Bedeutungen auf, wie sie auch im Deutschen für „Fleisch“ bestehen. Der verächtliche oder banale Charakter ist unverkennbar. Interessanterweise lassen sich bei Paulus aber zwei Begriffe für das deutsche „Fleisch“ nachweisen. In der bereits erwähnten und häufigeren Weise verwendet Paulus σαρκίς. An zwei Stellen aber, wo es um das eßbare, leblose (Götzenopfer-) Fleisch geht<sup>20</sup> liest man κρέας. Diese Beobachtung ist insofern von Bedeutung, als damit deutlich wird, daß Paulus jedenfalls bei der Verwendung von σαρκίς die mit *kreas* verbundene „Metzgerei-Konnotation“ sprachlich ausschließen konnte. Wenn es auch neutestamentlich („paulinisch“) nicht haltbar ist, anstelle von „Fleisch“ den Begriff „Leib“ zu verwenden (da σῶμα als eigenständiger Begriff vorkommt und offensichtlich nicht einfach identisch mit *sarx* ist), wäre die Übertragung von *caro* mit „Leib“ (aus dem Athanasianum) zumindest näher am Text als die Übernahme der „Toten“ aus dem Nicaenum.

## 8. Kleinere Abweichungen

8. 1. „*seinen...Sohn*“ für „*filium eius*“ (statt „*Gottes...Sohn*“)

8. 2. „*er sitzt*“ für „*sedet*“ (statt „*sitzend*“)

Das Partizip „*sitzend*“ ist nicht die korrekte Wiedergabe des lat. Präsens „*sedet*“

8.3 „*Lebende*“ für „*vivos*“ (statt „*Lebendige*“)

*Vivus* ist ein Substantiv und bedeutet (vor allem im Plural – *vivi*, bzw. im Akk. *vivos* – gebraucht) „die Lebenden“. Gemeint sind die biologisch Lebenden im Unterschied zu den biologisch Toten.

Im Apostolicum erscheint der Begriff im Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi zum Gericht und der allgemeinen Auferweckung der Toten, sodaß dann noch Lebende und dann bereits Tote gemeinsam ins Gericht (mit doppeltem Ausgang) kommen.

„*Lebendig*“ wird im biblisch-deutschen Sprachgebrauch hingegen sehr speziell auf die geistlich Lebendigen im Gegensatz zu den geistlich Toten gebraucht.

Im Nicaenum wird vom Heiligen Geist gesagt, er sei der Geist, der lebendig macht, also der, der durch das Evangelium beruft, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben heiligt und erhält etc.

Man spricht von „lebendigem Glauben“, einem „lebendigen Christen“, einer „lebendigen Gemeinde“. Damit ist immer die geistliche Lebendigkeit im

<sup>20</sup> Röm 14, 21 und 1 Kor 8,13.

Gegensatz zum geistlichen Tod gemeint, kein biologisch-medizinischer Zustand.

Im Einklang mit dem heutigen Sprachgebrauch trifft daher die Übersetzung „Lebende“ das im Credo Gemeinte genauer und eindeutiger.<sup>21</sup>

8.4. *bestimmter Artikel statt unbestimmter Artikel (allerdings bei „Gemeinschaft“, „Vergebung“ und „Auferstehung“ nicht durchgehalten)*

In der deutschen Sprache bezeichnet der bestimmte Artikel (der, die, das) entweder – wie das Wort schon sagt – etwas genau Bestimmtes im Unterschied zum Allgemeinen oder aber etwas Einzigartiges. Der unbestimmte Artikel (einer, eine, ein) bezeichnet entweder etwas Allgemeines oder einen Teil eines Ganzen oder einer Vielfalt.

Das Latein kennt keine Artikel und damit auch keine Unterscheidung zwischen indefinitem und definitem Artikel. Man muß also die Verwendung der Artikel in einer deutschen Übersetzung aus dem Zusammenhang erschließen.

Individuen und Eigennamen führen gewöhnlich keinen Artikel. Daher kann Gott und Jesus Christus ohne Artikel bleiben. Beim Heiligen Geist haben wir keinen Eigennamen, sondern einen auch allgemein verwendbaren Begriff, der nur im konkreten Kontext Einzigartigkeit besitzt. Daher ist der bestimmte Artikel erforderlich (Es gibt „einen Vater“ aber „den Heiligen Vater“, wenn man damit den Papst meint, der nur einmal vorkommt).

Die Rev Fassung ist mindestens an zwei Stellen korrekter und eindeutiger als die Alte Fassung:

a) „die heilige...Kirche“: Im Apostolicum wird nicht vorrangig – wie im Nicænum – auf die Einheit der Kirche gezielt, sondern auf die Einzigkeit. Diese wird aber durch den bestimmten Artikel „die“ zum Ausdruck gebracht.

Die Kirche ist hier also durchaus Glaubensartikel als solche, die gekennzeichnet ist durch die Anteilhabe am Heiligen, die Sündenvergebung, die Auferstehung und das ewige Leben.

Die Alte Fassung macht zwar deutlich, daß wir nicht im soteriologischen Sinn „an“ die Kirche glauben, wie wir „an“ Christus glauben, legt sprachlich aber nahe, daß es neben einer christlichen Kirche, die wir glauben, auch andere Kirchen gebe, die wir nicht glauben. Das widerspricht aber dem gemeinten Sinn, da es nur eine einzige Kirche gibt, nämlich die, die durch die Anteilhabe am Heiligen, die Sündenvergebung, die Auferstehung und das ewige Leben gekennzeichnet ist.

b) „das ewige Leben“: Auch hier kennzeichnet der bestimmte Artikel die Einzigkeit des von Christus geschenkten ewigen Lebens.

21 Ich weise auf eine mir vorliegende Ausarbeitung von Pfarrdiakon S. Zülsdorf (Hildesheim) hin, der zwar in der Intention mit meinen hier gemachten Ausführungen übereinstimmt, jedoch – seinem Sprachempfinden gemäß – im Begriff „Lebendige“ den biologischen Nebenton, im Wort „Lebend“ aber gerade den geistlichen Akzent hört. Hier zeigt sich, daß auch bei theologischer Übereinstimmung das subjektive Sprachempfinden zu gegensätzlichen Übersetzungsergebnissen führen kann.

Es ist ein „qualifiziertes“ ewiges Leben, das sich von allen anderen Unsterblichkeitsvorstellungen des Heidentums der Antike und der Gegenwart prinzipiell unterscheidet.

„Ein“ ewiges Leben glauben auch Buddhisten, Hindus, Moslems, Esoteriker. „Das“ ewige Leben in der Gegenwart Gottes ist dagegen unverwechselbar.

Der bestimmte Artikel ist an dieser Stelle daher unverzichtbar. Die Übersetzung der Alten Fassung ist dagegen mißverständlich und gerade im Blick auf heutige Irrlehren sogar gefährlich.

## 9. Zusammenfassung und Schlußfolgerung

Die vom 10. Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK angenommene Formulierung der Theologischen Kommission, nach der keine der beiden (Apostolicum-) Fassungen „explizite Irrlehren“ enthalten, ist weise. Daraus den zwingenden Schluß zu ziehen, die alte durch die revidierte Fassung ersetzen zu müssen, ist hingegen, wie die vorstehenden Anmerkungen zeigen sollten, kurzschlüssig. Es hieße doch, sich zwischen Skylla und Charybdis zu entscheiden. Der methodische Weg, den auch die Ev.-Luth. Freikirche (ELFK) gegangen ist, indem sie eine dritte Version des Apostolicums angenommen hat, scheint mir daher der gewiesene zu sein. Dazu gehören sprachliche Glättungen im Sinne der revidierten Fassung, das Festhalten an theologisch zutreffenden Formulierungen sowie der Versuch philologisch und theologisch angemessener Neuformulierungen. Allerdings ist das faktische Resultat der ELFK hier halbherzig und inkonsequent geblieben.

Meinem Plädoyer für eine dritte Version werde ich auch keinen eigenen Entwurf beifügen. Dieser unterläge sofort der Kritik von beiden Seiten und das Grundanliegen, gemeinsam und mit größter Sorgfalt eine dritte Version zu erarbeiten, die dann auch von allen akzeptiert und rezepiert würde, wäre von vornherein behindert.

Gemeinsames Erarbeiten bedeutet aber auch, Theologen aus solchen Schwesterkirchen in den Beratungsprozeß verantwortlich mit einzubeziehen, in denen deutschsprachige Gottesdienste gefeiert werden und die häufig auf die liturgischen Vorlagen der SELK zurückgreifen und angewiesen sind. Es ist auch ein Indiz für gelebte Katholizität<sup>22</sup>, gerade an dieser Stelle, wo es um das gemeinsame Bekennen des gemeinsamen Glaubens geht (homo-logein), die Grenzen des typisch deutschen Provinzialprotestantismus zu überschreiten.

Über die Credo-Fassungen eine neue Front zu eröffnen und sich gegenseitig mit Häresieverdacht zu belegen, scheint mir angesichts der außerordentlich ambivalenten Untersuchungsergebnisse beider Textfassungen unsachgemäß, nutzlos, ja unverantwortlich. Vielleicht sollten wir im Bereich konfessionell lutherischer Kirchen und solange durch entsprechende öffentliche Äußerungen kein Anlaß gegeben wird, bona fide die häresieverdächtigen Nebentöne, die im

22 Und übrigens auch für Bruderliebe, die Bestandteil wahrer Katholizität sein sollte!

Raum der deutschen Landeskirchen in den späten 60-er und frühen 70-er Jahren durchaus nicht zu überhören waren<sup>23</sup>, gegenseitig auch nicht voraussetzen oder argwöhnend unterstellen und die Überlegungen zu einer adäquaten Credo-Textfassung zunächst unter linguistisch-philologischen Gesichtspunkten anstellen.

Auf dem Weg zur praktischen Umsetzung meines Vorschlages für eine dritte Version sollte ein Gruppe aus Theologen und ggf. unter Mitwirkung eines Germanisten, die sich aus Vertretern aller lutherischen Bekenntniskirchen des deutschsprachigen Raumes bzw. solcher Kirchen zusammensetzt, in denen Deutsch noch Gottesdienstsprache ist, eine Vorlage für Apostolicum und Nicaenum erarbeiten, über die dann in den beteiligten Kirchen auf dem dort jeweils vorgesehenen Entscheidungsweg beraten und beschlossen wird. Keinesfalls kann die Beratung und Entschließung einer einzelnen deutschen Kirchensynode überlassen bleiben, die hierzu weder die erforderliche Zeit noch die theologische Kompetenz hat.

Vordergründig scheint mit der Option einer dritten Version das ökumenische Anliegen nur im Blick auf die innerlutherische Ökumene bedacht worden zu sein. Allerdings bestehen bereits Überlegungen, die sog. ökumenischen, aus den 70-er Jahren stammenden Textfassungen einer erneuten Revision zu unterziehen. Niemand kann voraussagen, wie das Ergebnis ausfallen wird. Fest steht aber, daß es dann in jedem Fall mindestens eine dritte Version geben wird, die für den Fall der Annahme der jetzigen ökumenischen Version durch die SELK dann nicht die unsere sein würde. In einer Atmosphäre der „Ökumene der Profile“ ist es auch nicht auszuschließen, daß die EKD ihre ganz eigene Version entwirft und es nach der Revision überhaupt keine „ökumenische“ Textfassung mehr geben wird. Immerhin hätten die konfessionellen lutherischen Kirchen hier die Chance, mit einer gediegenen eigenen Vorlage die Diskussion zu beeinflussen.

---

23 Z.B. im Blick auf die Existenz eines endgültigen Verdammungsortes oder der leiblichen, fleischlichen Auferstehung.

Gottfried Hoffmann:

## **Zum Beschluß des Allgemeinen Pfarrkonventes der SELK, den „oekumenischen“ Text des Apostolikums zu übernehmen.**

Der Allgemeine Pfarrkonvent der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche 2005 hat einen Antrag angenommen, den bisher von der SELK und ihren Vorgängerkirchen abgelehnten deutschen Text des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zu übernehmen. Dies ist in Vorbereitung für die nächste allgemeine Kirchensynode geschehen, die darüber abschließend zu befinden hat. Nachstehend nimmt der Verfasser, der 25 Jahre lang den Lehrstuhl für dogmatische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule innegehabt hat, dazu Stellung. Er bezieht sich dabei auf das Votum „Zum Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (verabschiedet durch die Theologische Kommission der SELK am 9. Juni 2004)“, das sicherlich von erheblicher Bedeutung für den Beschluß gewesen ist. G.H.

### **1. Die Fragestellung**

Die Theologische Kommission stellt fest, daß es heute um eine andere Frage gehe als 1974. „Ging es damals um die Frage, ob hinreichende Gründe vorliegen, die neue Fassung anzunehmen, so geht es heute um die Frage: Was sind die Gründe, die neue Fassung nicht anzunehmen?“ Worauf die theologische Kommission mit der Hervorhebung der unterschiedlichen Fragestellung hinaus will, wird nicht recht deutlich. Offensichtlich liegt für sie aber in der gewandelten Fragestellung der Grund, die damalige Entscheidung erneut zu bedenken und ggf. zu revidieren. Ob nun allerdings die unterschiedliche Fragestellung so gewichtig ist, daß sie zu einem anderen Ergebnis als 1974 führen müsse oder könne, ist sehr zu bezweifeln. Denn als einer, der am Entscheidungsprozeß beteiligt war, kann ich nur sagen: Es waren nicht die verschiedenen Fragestellungen ausschlaggebend, sondern der Sachverhalt, mit dem wir es zu tun hatten. Beide Fragen wurden sehr wohl erörtert, gerade auch in der heutigen Formulierung. Denn wäre die Fassung der Bekenntnistexte so gewesen, daß keine ernsthaften, vor allem theologische, Gründe dagegen gesprochen hätten, hätten wir sie genau so übernommen, wie wir den gemeinsamen Vaterunsertext übernommen haben. Wir waren dem Gedanken eines gemeinsamen Bekenntnistextes mit anderen Kirchen nicht so verschlossen, daß wir diese Möglichkeit nicht ernsthaft geprüft hätten.

Im Grunde ging es um den Sachverhalt, wie ihn die Arbeitsgemeinschaft Liturgischer Texte (ALT) zur Begründung für die Neufassung der Credotexte dargelegt hat. Man kann darüber bei Gotthilf Döhler und – in einem Rückblick

– bei Heinrich Kraft<sup>1</sup> nachlesen. Beide Autoren zeigen übrigens, was durchaus bedenkenswert ist, wie die lutherische Opposition innerhalb der Landeskirchen und die SELK weithin auf derselben Linie lagen. Bei Heinrich Kraft wird zudem eine ziemliche Bitterkeit darüber deutlich, wie wenig so schwerwiegende theologische geschweige sprachliche Argumente gelten, wenn man etwas Bestimmtes erreichen will.

Die wichtigsten Gründe gegen die neue Textfassung waren die Änderungen „empfangen durch den Heiligen Geist“, „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ und „Auferstehung der Toten“. Nachstehend befaße ich mich besonders mit der zweitgenannten Änderung.

## 2. Reich des Todes oder Hölle?

2.1 Im wesentlichen lief die Argumentation der ALT darauf hinaus, daß das Wort ‚Hölle‘ in der Reformationzeit neutral gemeint und verstanden worden sei, nämlich als Aufenthaltsort der Toten und nicht wie heute als Ort der Qual, der Strafe und des Gerichts, also negativ. Da es aber im Lateinischen wie im Hebräischen neutral gemeint sei, sei ‚Hölle‘ damals eine richtige Übersetzung gewesen, heute aber, nach dem Sprachwandel, nicht mehr. Das heißt, der neue Ausdruck ‚Reich des Todes‘ wird bewußt neutral verstanden, er ist für die ALT eine notwendige Korrektur und bringt etwas über „die Dimensionen des Todes Jesu zum Ausdruck.“<sup>2</sup> Daß diese philologische Argumentation einfach nicht stimmt, haben damals genügend Autoren – ich erinnere nur an den Systematiker Ingo Klär von der Kirchlichen Hochschule in Naumburg – deutlich gemacht. Die Bekenntnisschriften und das Liedgut der lutherischen Reformation sprechen hier eine deutliche Sprache. Für sie ist Hölle nicht ein neutraler Ort der Toten, sondern eindeutig negativ besetzt.

Noch schwerwiegender ist, daß damit auch eine theologische Aussage gemacht wird. Indem nämlich der Ausdruck Hölle wegen seiner angeblich erst heute negativen Bedeutung als Ort der Qual und des Gerichts durch einen anderen ersetzt wird, der dies nicht mehr besagt, wird die Sache selbst, nämlich der Ort des Gerichts oder der Qual abgewiesen, zumindest offen gelassen und damit ins Belieben gestellt.

Nun ist es keine Frage, daß der im lateinischen Credotext gebrauchte Ausdruck *inferna*, „Unterwelt“, ebenso wie das hebräische Wort *Scheol* oder das griechische *Hades* in bestimmten Zusammenhängen den Aufenthaltsort der Toten bezeichnet. Das geht schon daraus hervor, daß im Alten Testament mit wenigen Ausnahmen alle Menschen in die *Scheol* kommen, auch Abraham (z.B. Gen. 37,38). Allerdings wird damit ebensowenig ausgeschlossen, daß den Übeltätern vergolten wird (z.B. Jes. 14,15) wie daß die, die sich von Gott lei-

1 Gotthilf Döhler, *Altes oder „neues“ Apostolikum?* LR 21/4, 1973, S. 210-230; Heinrich Kraft, *Lex Orandi – Lex Credendi*, Bemerkungen zum Vorentwurf des neuen Gesangbuches, In: LUTHERISCHE BEITRÄGE 4/2006, S. 208-220.

2 So William Nagel nach Döhler, S. 215.

ten lassen, auch in der Scheol in Gottes Gegenwart geborgen sind (Ps. 139,8). Im Neuen Testament hat sich der Sprachgebrauch verändert. Da ist – abgesehen von den alttestamentlichen Zitaten – Hades an entscheidenden Stellen zur Bezeichnung des Vergeltungs- und Strafortes derer gebraucht, die am Reich Gottes nicht teilhaben ( Mt. 11,23, Lk. 10,15, Lk. 16,23, Mt. 16,18); von den Jüngern dagegen heißt es nicht, daß sie im Hades sind, sondern „bei dem Herrn“ (2. Kor. 5,8) oder ähnlich. Der Tod kann sie nicht von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, trennen. Hades (bzw. Inferna) und Gehenna liegen hier also sehr dicht beieinander, weshalb Luther mit gutem Grund beide Wörter mit ‚Hölle‘ übersetzt hat. Und für die Kirche sind von Anfang an die Schriften und damit der Sprachgebrauch des Neuen Testaments maßgeblich gewesen. „Reich des Todes“ ist deshalb keine Übersetzung dessen, was inferna im Credo heißt.

Hier lag also die ALT falsch, und wir hatten absolut keinen Grund ihr zu folgen und „die Ursprungsbedeutung von ‚Hölle‘ als Hebr. *scheol* (Totenreich), nicht hebr. *gehenna* (Ort der Verdammten) wiederzugewinnen.“<sup>3</sup>

2.2. Im Credotext geht es nicht um eine allgemeine Aussage über den Aufenthaltsort derer, die in Christus oder nicht in Christus sterben, sondern um das Handeln, das von Christus zwischen seinem Tod am Kreuz und seinen österlichen Erscheinungen ausgesagt wird. Davon reden direkt nur zwei biblische Texte, Eph. 4,9 und 1. Petr. 3, 19f. mit 4,6. Der erste, der vom Hinabsteigen des Christus in „das Unterste der Erde“ spricht, ist beinahe wörtlich der Text des Apostolikums, der andere redet davon, daß Christus ins Gefängnis gegangen ist. Die bisweilen vertretene Meinung, daß beide nichts miteinander zu tun haben, wird der Tatsache nicht gerecht, daß es in beiden Aussagen um das Handeln des Christus zwischen seinem Tod und seinen österlichen Erscheinungen geht.

Auch wenn sich manche Fragen ergeben, so sind doch beide Texte in bestimmter Hinsicht eindeutig. Der Gesichtspunkt von Epheser 4,9 ist, daß Christus alles, auch die Tiefen der Erde, mit seiner triumphierenden Gegenwart erfüllt. Der Gedanke an das Leiden oder die Erniedrigung des Herrn liegt hier völlig fern. Christus ist nicht in die Unterwelt gegangen, um dort des Todeschicksals teilhaftig zu sein – das liegt hinter ihm –, sondern als der Herr über alles! 1. Ptr. 3,19 predigt Christus als der nach dem Geist lebendig Gemachte den Geistern im Gefängnis, die zur Zeit Noahs ungehorsam waren. Auch hier ist nicht vom Todesleiden des Christus die Rede, sondern von der Verkündigung dessen, der lebendig gemacht ist! Gefängnis ist hier keineswegs nur ein anderer Ausdruck für das Totenreich, das insofern Gefängnis sei, als es die, die darinnen sind, nicht in das Leben zurück entlasse, sondern gefangen halte. Vielmehr ist es eindeutig ein Ort des Gerichts und der Strafe. Dies liegt nicht nur im Ausdruck ‚Gefängnis‘, sondern auch im Hinweis auf die Sintflutgeneration,

3 Zitiert nach Heinrich Kraft, a.a.O., S. 212.

die als herausragendes Beispiel für Unbußfertigkeit und Gottes Gericht galt. Es liegt auf derselben Linie wie Hades in Lk. 16,23, wo sich der reiche Mann in der Qual befindet und kein Herauskommen möglich ist.

Was immer auch andernorts der Begriff „Unterwelt“ meinen mag, in den vorliegenden Zusammenhängen ist es eindeutig, daß damit der Ort des Gerichts und der Qual gemeint ist. Angesichts der Behauptungen der ALT mußte das klar bezeugt werden! Und es konnte nicht mit einem Ausdruck geschehen, den die ALT eingeführt hat, um das Gegenteil auszusagen.

2.3 Heute steht hinsichtlich des Bekenntnisses zur Höllenfahrt Christi unsere Kirche in wesentlich keiner anderen Situation als zur Zeit ihrer Entscheidung in den Siebziger Jahren. Die damalige Interpretation der ALT ist keineswegs zurückgenommen worden, im Gegenteil, sie ist weitgehend selbstverständlich, auch innerhalb der Kirchen, die sich evangelisch-lutherisch nennen. Dazu paßt, daß in der Verkündigung der Kirche von dem wiederkommenden Christus als Richter über Lebende und Tote und der Hölle als Ort der Strafe und Qual schier nicht mehr geredet wird. Als ob die Möglichkeit, daß der Mensch vor Gott ewig verloren gehen könne, nicht mehr bestehe! Die Änderung des Credotextes an dieser Stelle dürfte die allgemeine Verbreitung dieser Häresie auch in der Kirche sehr erleichtert haben.

Der Theologischen Kommission stellt sich angesichts des Antrags auf Übernahme der von der SELK in den Siebziger Jahren abgelehnten Neufassung des Apostolikums die „wichtige Frage“, „ob der im Konkordienbuch approbierte lateinische und deutsche Text mit seinem Sinngehalt auch in der revidierten Fassung wiedererkennbar ist“. Ihre Antwort ist ein eindeutiges Ja, denn „Keine der beiden Fassungen enthält ... explizite Irrlehren“, wenn auch der Vergleich des alten mit dem revidierten Wortlaut sprachliche Unterschiede ergibt, „die zumindest teilweise gewichtige theologische Fragen berühren“ (S. 8). Diese Antwort gilt natürlich auch für die Neufassung hinsichtlich der Höllenfahrt. Dabei sagt die Kommission selbst: „Die alte Formulierung ‚niedergefahren zur Hölle‘ gibt eher als die neue ‚hinabgestiegen in das Reich des Todes‘ den Charakter des Totenreiches als eines Ortes der Gottesferne und der Qual wieder“ (S. 4, ähnlich noch einmal S. 8). Und sie verstärkt noch das Gewicht der alten Fassung durch zwei weitere Hinweise, nach der die neue Fassung die verbreitete Vorstellung unterstützen könnte, der Tod sei ein harmloser Zustand der Ruhe und des Schlafens, und die Höllenfahrt Christi eine örtliche Veränderung.

Ist so der Sinngehalt des Konkordienbuches wirklich wiedererkennbar? Zumal angesichts dessen, daß die neue Redeweise eingeführt wurde, damit ein wesentlicher Bestandteil der Meinung des Konkordienbuches gerade nicht zum Ausdruck kommt? Wenn ein Ausdruck so ist, daß er eher in eine andere Richtung weist als was das Bekenntnis wirklich meint, ist er keine wirkliche Orientierungshilfe. Denn jeder kann in ihm mit gutem Recht dann *seinen* Bekennt-

nissinn darin wiedererkennen, wobei der des Konkordienbuches eher unklar und verdeckt ist. Er sollte aber aus sich selbst heraus erkennbar sein.

Die Theologische Kommission stellt den von ihr erwähnten Vorzügen der alten Fassung die Gefahr von Mißverständnissen gegenüber, die durch den Bedeutungsgehalt, den das Wort Hölle in der deutschen Sprache bekommen habe, entstehen können. Sie nennt dabei, daß der auferstandene Christus dem *Teufel und seinen Dämonen* und nicht Menschen das Evangelium verkündigt hätte (S. 5). Das klingt, als ob dieses Mißverständnis, das sich in Teilen der theologischen Fachliteratur findet, in der Öffentlichkeit von solchem Gewicht sei, daß es die größere Klarheit der alten Formulierung aufwiegen könnte. Ein solches Gewicht hat es keineswegs. Heutige Mißverständnisse sind eher in anderer Hinsicht zu finden, nämlich in der Art mittelalterlicher Höllenbilder und ihrer Karrikatur z. B. in den Bildergeschichten von Wilhelm Busch. Aber vor solchen Mißverständnissen derer, die der Kirche und ihrer Sprache entfremdet sind, ist kein Text geschützt und muß deshalb immer wieder ausgelegt und erklärt werden. Bei der Auseinandersetzung um „Hölle“ oder „Reich des Todes“ geht es nicht eigentlich um Mißverständnisse, sondern um innerkirchliche Lehr- und Predigtunterschiede, die damit in eine bestimmte Richtung gelenkt werden.

Deswegen kann auch die Antwort, daß sich in beiden Fassungen keine explizite Irrlehre finde, nicht so einfach akzeptiert werden. Natürlich widerspricht die neue Fassung dem Bekenntnissinn nicht explizit, nämlich mit direkten Worten, aber der gewählte Ausdruck ist so, daß sich ein Widersinn dahinein birgt und darin enthalten ist, und zwar erklärtermaßen! Mögen wir, wenn wir „Reich des Todes“ sagen, etwas anderes meinen, die anderen tun es nicht. Denn es ist *ihr* Text, den sie gestaltet haben. Wenn wir ihn gebrauchen, müßten wir ihn mit einer Negation beladen, nämlich daß wir ihn nicht so verstehen, wie die anderen! Aber was ist das für eine Einheit, die im selben Atemzug eine Negation aussprechen muß! Es wäre doch nur eine Einheit in der Formulierung und nicht im Sinn und Glauben! Oder wird die Differenz, um die es hier geht, nur als eine zwar gewichtige theologische Frage angesehen, aber auch zugleich als eine solche, über der man auch uneins sein kann? Das Zeugnis des Neuen Testaments darüber, daß Menschen von Gott im Tod nicht angenommen und im Gericht verworfen werden, ist so deutlich und eindrücklich, daß eine Kirche, die sich an das Neue Testament hält, weder darüber uneins sein kann noch es verschweigen darf. Auch werden die Verworfenen nicht einfach ausgelöscht, sondern existieren in dieser Verlorenheit, und genau das ist es, was mit Hölle als dem „wo die Verdammten sind“ gemeint ist. Wenn wir in unserer Zeit und Situation diesen Ausdruck aufgeben, geben wir zugleich die Eindeutigkeit und Klarheit auf, die von der Kirche verlangt wird, und mit ihr die Sache, die er bezeichnet. Mit den Formeln der Synoden von Sirmium hätte die alte Kirche am Inhalt des nizänischen Bekenntnisses nicht festhalten können!

### 3. Empfängnis und Auferstehung

Hier muß ich mich mit einigen Hinweisen begnügen.

3.1 Die Übersetzung von „conceptus de spiritu sancto“ mit „empfangen durch den Heiligen Geist“ ist – entgegen der ausdrücklichen Behauptung der Theologischen Kommission – sprachlich heute nicht möglich. Ich kenne kein neueres lateinisch-deutsches Wörterbuch, das „de“ mit „durch“ wiedergibt. Daß die deutsche Übersetzung des Nizänums es doch tut, ist immerhin auffällig. Denn der lateinische (und griechische) Text unterscheidet sehr wohl per (dia) von de, wenn er einerseits sagt „per quem omnia facta sunt“, „durch welchen alles geschaffen ist“ und andererseits „incarnatus est de spiritu sancto“ (sarkothentos *ek* pneumatos) was im Deutschen mit „Fleisch geworden durch den Heiligen Geist“ wiedergegeben wird. Man kann nur vermuten, warum die deutsche Übersetzung diese augenscheinliche Unterscheidung nicht aufgenommen hat. Hängt es damit zusammen, daß das Nizänum allgemeiner von Fleisch bzw. Menschwerdung redet und nicht direkt von der Empfängnis? Oder wurde „durch“ unterschiedlich gebraucht, anders als heute? Könnte dabei noch der alte Grundstamm im Sinne von „Durchdringen“ eine Rolle spielen? Oder lag den Übersetzern eine alte Version des Nizänum, etwa die des Epiphanius von Salamis, zu Grunde, die – anders als der spätere offizielle Text – nicht *ek* sondern *dia* hatte? Eine gewisse Antwort wird es auf diese Fragen wohl nicht geben. Auf jeden Fall aber ist unter den heutigen Umständen die Übersetzung „empfangen vom Heiligen Geist“ die nicht nur sprachlich richtige, sondern – wie die theologische Kommission herausarbeitet – auch die dem Neuen Testament viel näher stehende und deutlichere Wendung. Von daher ist es einfach nicht einzusehen, daß die richtige Übersetzung dem heute instrumental mißverständlichen „durch“ des Nizänums folgen soll, das hier doch eher vom Text des Apostolikums her zu interpretieren ist als umgekehrt.

3.2 Auch bei der Wiedergabe von *resurrectio carnis* mit „Auferstehung der Toten“ statt „Auferstehung des Fleisches“ werden wie schon in den Abschnitten 2 und 3.1 die beiden Textfassungen gegeneinander abgewogen. Zugunsten von „Fleisch“ wird angeführt, daß das lateinische Wort „Fleisch“ und nicht „Tote“ heißt, weiter die wichtigen biblischen Zusammenhänge, die mit diesem Wort verbunden sind und die Ausrichtung gegen die Gnosis. Andererseits wird zugunsten von „Toten“ darauf verwiesen, daß „Fleisch“ verschiedene Bedeutungen in der Bibel habe (für ‚Leiblichkeit‘ oder für ‚Sündhaftigkeit‘, auch für ‚Schöpfung‘), was – so muß der Leser folgern – bei „Tote“ nicht der Fall sei, auch werde dem Mißverständnis, daß nur der Leib auferstehe, da die Seele unsterblich sei, durch den Begriff „Tote“ gewehrt. Abschließend heißt es dann, daß das doppelte Anliegen der sehr alten Bekenntnisaussage ‚*resurrectio carnis*‘ durch die Übersetzung ‚Auferstehung des Fleisches‘ in der bisherigen Fassung des Apostolikums deutlich zum Ausdruck komme, es werde aber auch durch

die Formulierung ‚Auferstehung der Toten‘ nicht abgewiesen, wie das Nizänum zeige.

Hier stehen eine richtige Übersetzung, die zudem auf wichtige biblische Zusammenhänge verweist und angesichts der auch heute noch verbreiteten gnostischen Vergeistigungen deutlich und klar redet, und eine falsche Übersetzung einander gegenüber, zu deren Gunsten der unterschiedliche Gebrauch des Wortes ‚Fleisch‘ in der Bibel angeführt wird. Als ob ein unterschiedlicher Gebrauch eines Wortes in der Bibel schon ein Argument gegen eine richtige Übersetzung wäre, welcher im selben Atemzug die größere Deutlichkeit bescheinigt wird! Als ob der Begriff ‚Tote‘ wirklich Klarheit schaffe angesichts der heutigen Verwirrung hinsichtlich dessen, was über den Menschen zwischen Tod und Auferstehung zu sagen ist! Und als ob es genüge, daß das Anliegen des Apostolikums im Nizänum „nicht abgewiesen“ werde, um es wirklich zum Ausdruck zu bringen! Immerhin verwendet im Lukasevangelium (24,39) der Auferstandene selbst das Wort „Fleisch“ und legt damit den Grund für den Gebrauch dieses Wortes im Bekenntnis. Von daher erscheint es mir auch fraglich, ob man hier von einem zugespitzten theologischen Ausdruck reden sollte.

#### 4. Zu den abschließenden Erwägungen und zum Ergebnis.

Die Kommission hat alle wichtigen Argumente, mit Ausnahme dessen, was zur Höllenfahrt zu sagen ist, aufgegriffen und erwogen und ist doch nicht zu einem einheitlichen Ergebnis gekommen. Ihre Mehrheit empfiehlt die Annahme der sogenannten ökumenischen Fassung des Apostolikums, wobei die Gemeinden das Recht behalten, bei der alten Fassung zu bleiben. Das heißt mit anderen Worten: Die SELK nimmt offiziell die neue Fassung an, gesteht aber den Gemeinden, die bei der alten bleiben wollen, dieses Recht zu. Die Marschrichtung ist also klar: Der eigentliche Credotext der Kirche soll der neue sein. Demgegenüber vertritt die Minderheit der Kommission, daß beide Texte gleichwertige Varianten werden, was die Mehrheit verneint. Für sie hat der neue Text einen höheren Wert als der alte.

Dieses Ergebnis überrascht den Leser, denn aus den Gegenüberstellungen war eine andere Empfehlung zu erwarten. Da überwiegen nämlich eindeutig die Gründe, die zugunsten der bisherigen deutschen Übersetzung angeführt werden. Was ihnen entgegengesetzt wird, hat dieses Gewicht nicht. Das führt zu der Frage, was denn nun das eigentliche Gewicht bei der Entscheidung gehabt hat. Die Antwort drängt sich auf, wenn vom gemeinsamen Sprechen des Glaubensbekenntnisses geredet wird und – in der Einführung der Vorlagen der Theologischen Kommission im Superintendentenkollegium – von dem „Wunsch nach ökumenischer Einheitlichkeit, der dem Synodalantrag ursprünglich zugrunde lag“. Offensichtlich ist dieser Wunsch so stark gewesen, daß er letztlich dazu geführt hat, daß die besseren Gründe nicht durchdringen konnten. Das ist sehr bedeutsam, und es ist nötig, einiges dazu zu sagen.

Die Theologische Kommission hat dankenswerterweise deutlich herausgestellt: „Die Einheit im Wortlaut der beiden zentralen altkirchlichen Glaubensbekenntnisse wird also auf jeden Fall Fiktion bleiben, egal welchen Wortlaut die SELK übernimmt“ (S. 8). Sie verweist damit auf den Sachverhalt, daß in den Glaubensbekenntnissen nicht nur die Einheit der sie bekennenden Kirchen, sondern auch die Uneinheit zum Ausdruck kommt. Das liegt daran, daß die Kirchen hier von Dingen reden, die für sie zum Wesen der ihnen anvertrauten Sache gehören, über die sie nicht verfügen können. Im Gegenüber der römisch-katholischen Kirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland geht es dabei um den Ausdruck „katholisch“. Dabei ist jedem Kundigen klar, daß auch die Evangelischen diesen Ausdruck von der Kirche gebrauchen können und – besonders Lutheraner – für sich in Anspruch nehmen. Und doch bestehen sie darauf, daß das lateinische Wort „*catholica ecclesia*“ in der deutschen Übersetzung der Bekenntnisse nicht mit „katholische Kirche“, sondern mit „christliche Kirche“ wiedergegeben wird. Warum? Weil der Ausdruck nicht die römisch-katholische Kirche meint, wie er von den Katholiken und all denen, die darüber nicht Bescheid wissen, verstanden wird, sondern die eine Kirche Jesu Christi, in der seine Stimme erschallt und zu der alle gehören, die sie hören und ihr folgen. Deshalb bestehen die Evangelischen mit gutem Grund auf „christlich“, auch wenn die Leute heute mit diesem Wort weithin Verkehrtes verbinden und es der Erklärung bedarf. Hier wird also die Einheit des Bekenntnistextes aufgegeben, weil man inhaltlich sehr Unterschiedliches und Strittiges damit verbindet. Das bestätigt den uralten Grundsatz, daß die Einheit der Kirche in der Wahrheit liegt und nicht die Wahrheit in der Einheit.

Was hier an den Wörtern katholisch/christlich hinsichtlich der Römischen und der Evangelischen Kirche deutlich wird, gilt durchaus auch für die Worte Reich des Todes/Hölle hinsichtlich der EKD und der SELK. Auch hier würde, wenn unsere Kirche den Text annimmt, der Ausdruck „Reich des Todes“ verschieden und strittig verstanden, und es handelt sich keineswegs um eine nebensächliche Angelegenheit. Denn die Höllenfahrt ist triumphales Christus-handeln an seinen Widersachern und erinnert an den Ernst des Gerichtes Gottes.

Unsere Kirche muß wissen, was sie tut. Kann der „Wunsch nach ökumenischer Einheitlichkeit“ wirklich so viel mehr Gewicht haben, daß er die Eindeutigkeit und Klarheit des Bekenntnisses aufgibt? Wird hier nicht ein Weg eingeschlagen, der, wenn er erst einmal akzeptiert ist, immer weiter von dem wegführt, was der SELK durch die Entscheidungen der Landeskirchen als Aufgabe zugefallen ist? Man gewöhnt sich mit der Zeit sehr schnell an alles Mögliche und Unmögliche, besonders wenn eine neue Generation über die Erfahrungen und Kenntnisse der alten nicht mehr verfügt. Unsere Kirche ist zu einem guten Teil entstanden, weil ihre Väter die Union mit ihren mehrdeutigen theologischen Formulierungen nicht nachvollziehen konnten. Warum soll sie

heute mehrdeutige Formulierungen übernehmen? Haben die Väter übertrieben? War der Schritt, den sie getan haben, nicht wirklich nötig?

Im Anschluß an den Satz von der Fiktion, den ich oben zitiert habe, fährt die Theologische Kommission mit einem weiteren Satz fort, der nun doch die Übernahme des neuen Textes begründen soll: „Daß dennoch viele Christen die allermeisten Sätze des Glaubensbekenntnisses im revidierten Text gemeinsam sprechen können, sollte dabei auch nicht übersehen werden, zumal das gemeinsame Sprechen des Glaubensbekenntnisses einen wichtigen Zeichencharakter für die Einheit der Kirche über alle Konfessionen weg hat.“ Das bedeutet doch: Obwohl es keinen einheitlichen Text gibt, sind die allermeisten Sätze des Glaubensbekenntnisses doch derart, daß sie gemeinsam gesprochen werden können; und das sollte auch geschehen, weil es ein wichtiges Zeichen für die Einheit der Kirche ist. Damit wiegt das gemeinsame Sprechen des Credos schwerer als alle anderen aufgeführten Argumente. Und es darf das, weil „der im Konkordienbuch approbierte lateinische und deutsche Text mit seinem Sinngehalt auch in der revidierten Fassung wiedererkennbar ist.“

Aber: Es geschieht – wie oben dargestellt ist – um den Preis, daß ein christologischer Artikel, von Christi Höllenfahrt, bewußt ins Zwielficht gerät. Denn in der revidierten Fassung wird anerkanntermaßen auch ein Sinngehalt wiedererkannt, der nicht dem Konkordienbuch entspricht. Ein gemeinsames Sprechen eines solchen Textes unter solchen Voraussetzungen bedeutet darum die gegenseitige Anerkennung, wenn auch nicht die Übernahme, dieses Sinngehaltes. Und das ist eigentlich das Prinzip, auf dem die Union und die Leuenberger Konkordie und die ganze heutige ökumenische Bewegung steht. Aber das Prinzip des Konkordienbuches der ev. luth. Kirche ist es nicht.

Weiter: Mit dem Hinweis auf das gemeinsame Sprechen der „allermeisten Sätze“ des Glaubensbekenntnisses wird faktisch hinsichtlich des Lehrgehaltes der Bekenntnisse die Quantität eingeführt. Selbst wenn es nur wenige, ja nur eine Stelle ist, an der bekanntermaßen Uneinigkeit besteht, meldet sich die Frage: Wieviel Uneinigkeit im Bekenntnistext ist erlaubt? Wo werden die Grenzen gezogen? Wieviel, was der Heiligen Schrift nicht entspricht, darf geduldet werden? Mit gutem Grund haben weder die alte Kirche noch die lutherische Reformation noch die Väter unserer Kirche sich auf solch einen Ansatz eingelassen. Nicht zuletzt ist dabei auch zu bedenken, daß die Sätze oder Wörter, die nicht gemeinsam gesprochen werden können, doch nicht isoliert im Credo stehen. Sie hängen mit dem Ganzen so zusammen, daß in der Regel die Uneinigkeit an einer einzigen Stelle sich auch bei den anderen Aussagen auswirkt.

Wenn man das alles bedenkt, dann ist das *gemeinsame* Sprechen eines derartigen Bekenntnistextes eher ein Doppelzeichen, für die Einheit *und* die Uneinigkeit. Und da man schließlich nur ein und denselben Text gemeinsam sprechen kann, muß man entweder bewußt mehrdeutige Ausdrücke hinnehmen oder sich im konkreten Fall vorher darüber auseinandersetzen, welchen Text man nimmt. Vielleicht wechselt man ab? Oder man schweigt an den entspre-

chenden Stellen? Oder man spricht doch mit, sei es mit verletztem Gewissen, sei es aus anderen Gründen? Die Fragen machen deutlich, daß ein Gottesdienst, in dem ein Glaubensbekenntnis gesprochen wird, die Einheit in Lehre und Bekenntnis zur Voraussetzung hat und nicht, wie es weithin in der Ökumenischen Bewegung gesehen wird, das Mittel zur Einigung ist.

Im Übrigen redet das Bekenntnis von der Einheit der Kirche, indem es sagt: Ich glaube ... eine ... Kirche. Diese eine Kirche hat zu allen Zeiten bestanden, besteht heute und wird bis zur Wiederkunft des Herrn bestehen. Sie wird nicht erst, wenn die ökumenische Bewegung zu ihrem Ziel gekommen ist, zu Stande gekommen sein. Diese eine Kirche hat von Anfang an, wie das Neue Testament ausweist, mit Irrtümern, Irrlehren, Spaltungen aus ihrer Mitte heraus zu tun, sie wird darum zum Fleiß aufgerufen, die Einigkeit im Geist zu halten, aber auch dazu, Irrlehren nicht anzunehmen und Irrlehrern nicht zu folgen. Dieser Zustand hält an bis zur Wiederkunft des Herrn. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn sich die Christenheit darstellt, wie wir sie heute sehen, und es ist eine Illusion und auch ein falsches Schriftverständnis, wenn man meint, wir könnten sie von Irrtümern, Irrlehren und Spaltungen freimachen. Das eigentliche Zeichen der Einheit ist das Wort selbst, das der Herr durch seine Apostel geredet hat, mit all den reichen Schätzen, die daraus fließen. Soweit die Christen daran hängen, sind sie eins, soweit nicht, uneins. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der Ökumene. Von daher heißt wirklich ökumenisch handeln, einen jeden, der den Glauben an seinen Herrn Jesus Christus bekennt, als Glied der einen Kirche anzusehen, ihm in der brüderlichen Liebe zu begegnen und zugleich von der Schrift her allen Irrtümern klar und eindeutig zu widerstehen. Man widersteht ihnen aber nicht, wenn man die Eindeutigkeit und Klarheit eines Bekenntnisses dem Wunsch nach gemeinsamem Sprechen eines Credotextes opfert.

Ich sehe keinen anderen guten Weg unserer Kirche als den, einen Text des Apostolikums zu bekennen – immerhin im Gottesdienst und bei den Taufen –, der einen bewußt für Irrlehre geöffneten Ausdruck meidet und die sprachliche Treue der Übersetzung bewahrt.

Neben diesem unerläßlichen Punkt sind aber noch einige weitere zu bedenken, die zwar nicht unerläßlich sind, aber doch schwer wiegen. Ich beziehe mich dabei auf das, was die Kommission selbst herausgearbeitet hat. Unsere Kirche müßte wegen einer Einheitlichkeit, die letztlich „Fiktion“ bleibt,

- einen richtig übersetzten Text zugunsten eines Textes mit falschen Übersetzungen aufgeben. Aber die Christenheit deutscher Sprache kommt wie fast alle andere von der griechisch und lateinisch sprechenden her und hat mit gutem Grund die Credotexte aus diesen Sprachen übernommen. Als Credotexte haben sie einen gewissen normativen Charakter für Inhalt und Einheit des christlichen Glaubens und damit der einen christlichen Kirche. Es wäre ein großer Schaden für beides, wenn sich nicht mehr Übersetzungen, sondern Übertragungen mit mehr oder minder größerer inhaltlicher Weite

einbürgern und damit der Abstand vom eigentlichen Credotext immer größer wird.

- einen Text von größerer Klarheit und erhaltenswerter Dichte zum biblischen Wortlaut, auch von engerem Bezug zur Lutherübersetzung und von besserer Sprachmelodik gegenüber einem in dieser Hinsicht ärmeren um der ökumenischen Einheitlichkeit willen aufgeben. Gewiß hat der sog. ökumenische Text auch einige Vorzüge hinsichtlich der Angleichung an modernes Sprachempfinden, doch kann man mit gutem Grund dazu sagen, daß die älteren Ausdrücke oder Wendungen ein Zeichen dafür sind, daß die Kirche heute nicht erst seit heute und allein mit ihrer eigenen Generation ist, sondern in der Einheit mit den vorangegangenen wie auch den zukünftigen steht. Übrigens ist es auch ein wichtiges Stück sprachlicher und kultureller Bildung, wenn die Kirche nicht einfach das Vergangene preisgibt.
- einen Text aufgeben, der den biblischen Reichtum an Wortbedeutungen zur Geltung bringt<sup>4</sup> und damit zugleich zur gegenseitigen Interpretation der Glaubensbekenntnisse beiträgt. Warum soll nicht beides, die „Auferstehung der Toten“ im Nizänum und die „Auferstehung des Fleisches“ im Apostolikum bestehen bleiben und damit das eine das andere interpretieren? Muß denn alles auf einen Ausdruck gestellt werden, der für sich allein genauso falsch verstanden werden kann wie der andere? Wir haben doch auch vier Evangelien und sind dankbar dafür! Die Einheit der Kirche besteht doch nicht darin, daß ein einziger Text vorliegt, sondern daß ein und derselbe Inhalt – das Wort des Herrn – gelehrt und verkündigt, geglaubt und bekannt wird?

Soll das alles einem gemeinsamen Sprechen des Credotextes geopfert werden? Unsere Kirche täte gut, es am Leben zu erhalten. Wir haben die Chance dazu, können es und haben es bisher getan.

Schließlich noch ein Wort zu den Empfehlungen der Kommission. Danach soll die ökumenische Fassung<sup>5</sup> des Apostolikums angenommen werden, wobei jede Gemeinde das Recht haben soll, bei der bisherigen Fassung zu bleiben. Praktisch bedeutet das, daß bei allen offiziellen übergemeindlichen Gottesdiensten auf Synoden, Pfarrkonventen und bei sonstigen Anlässen zum Bekennen des Apostolikums die neue Fassung gilt. Die alte ist damit in das Reservat einer einzelnen Gemeinde zurückverwiesen. Weiter wird empfohlen, in künftigen liturgischen und katechetischen Werken der SELK beide Textfassungen abzudrucken und einen kommentierten Abdruck der lateinischen Textfassung im Bekenntnisanhang des künftigen Gesangbuchs vorzunehmen.

4 Ich denke z.B. an „Das Wort ward Fleisch“ und „Fleisch und Blut können das Himmelreich nicht erben.“

5 Im Grunde muß man ‚ökumenisch‘ hier in Anführungszeichen setzen, denn zum Begriff des Ökumenischen gehört dem Wesen nach auch der der Wahrheit und der ihr entsprechenden Klarheit!

Diese Empfehlungen bedeuten, daß die SELK als Kirche den neuen Text bekennt. Der alte bekommt eine Art Minderheitenschutz. Dazu ist zweierlei zu sagen:

Einmal: Wenn es um das gemeinsame Sprechen eines Bekenntnistextes als Zeichen der Einheit geht, hat mit dieser Empfehlung unsere eigene Kirche, die SELK, ihre Einheit verloren. Denn Gemeinden in ihr, die bei der bisherigen Fassung bleiben, können mit anderen Gemeinden in ihr, die die neue übernehmen, nicht mehr gemeinsam das Apostolikum sprechen. Die Gemeinden, die die neue Fassung übernehmen, können und werden dann wohl auch mit den Kirchen, mit denen wir aus gutem Grund nicht in Kirchengemeinschaft stehen, gemeinsam das Apostolikum sprechen. Da zeigt sich sehr deutlich ein Riß durch unsere Kirche. Zumal wenn dann noch die Gemeinden des neuen Apostolikums bei Gottesdiensten mit Gemeinden des alten auf dem neuen bestehen! Ist das nicht ein unerträglich hoher Preis, daß zugunsten einer Einheit im Sprechen mit Gemeinden anderer Kirchen die Einheit im Sprechen mit den Gemeinden der eigenen Kirche aufgegeben wird? Dieser Preis bleibt auch, wenn man meint, anstelle des Apostolikums auf das Nizänum ausweichen zu können. Denn dann verdeckt man mit dem Nizänum die Uneinigkeit im Blick auf das Apostolikum. Und das ist kein guter Gebrauch des Nizänums.

Zum andern: Die Erfahrung mit derartigen Sonderregelungen zeigt, daß sie einfach überrollt werden. Denn die Gewöhnung stumpft ab und der Drang zur Einheit des einerlei Textes, der den alten Text abschafft, wird nicht ruhen und kann sich jederzeit auf das, was offiziell gilt, berufen. Dann wird auch der Umstand mit den beiden Textfassungen aufgegeben werden. Und der lateinische Text, der doch nur für ein paar Spezialisten unter den Gemeindegliedern von Bedeutung sein kann, kann dann auch eingespart werden. Denn in der Kirche als ganzer gilt ja der andere Text. Man verweise für ein anhaltendes Nebeneinander nicht auf die verschiedenen Vaterunsertexte in der Missourisynode. Da handelt es sich nicht um gewichtige theologische Fragen, wie wir sie hier verhandeln. Übrigens: Meldet sich vielleicht doch angesichts der Empfehlung des lateinischen Textes bei der Mehrheit der Kommission das Bedenken, daß die neue Fassung diesem gegenüber nicht korrekt ist? Katholiken, die sich mit dem neuen Text in mancherlei Hinsicht schwergetan haben, trösteten sich mit dem Hinweis, daß der deutsche Text im Unterschied zum lateinischen nicht verbindlich sei.<sup>6</sup> Soll unsere Kirche auch in diese Richtung gehen? Aber was ist das für ein Bekennen vor Gott und an heiliger Stätte, wenn wir es mit dem Vorbehalt tun, der deutsche Text ist ja nicht verbindlich, sondern der lateinische?

Auch die Empfehlung der Minderheit der Kommission, beide Textfassungen als *gleichwertige* Varianten in der Kirche anzuerkennen, löst das Problem nicht. Sie ist insofern anzuerkennen, als sie einer rechtlichen Nachordnung des bisherigen Textes wehren und die Einwände gegen den neuen Text zur Geltung bringen will. Aber abgesehen davon, daß diese Gleichwertigkeit durch einen

6 Vgl. Kraft, a.a.O. S. 210

späteren Synodalbeschuß abgeschafft werden kann, ändert sie nichts daran, daß sich mit den beiden Credofassungen eine tiefgreifende Veränderung der theologischen Gewichtung und in gewisser Hinsicht eine Absage an die Entscheidung, die die Väter in unserer Kirche getroffen haben, kundtut. In der kirchlichen Öffentlichkeit wird dies sicher registriert werden. Denn wenn eine Kirche aus Bekenntnisgründen an einem Credotext festgehalten hat und diesen nun zugunsten des bisher abgelehnten aufgibt oder beide gleichwertig gebraucht, dann ist das ein Zeichen für ihre Umorientierung, das die kirchliche Öffentlichkeit sehr wohl zur Kenntnis nehmen wird. Die Theologische Kommission sagt zwar, daß der empfohlene Text keine explizite Irrlehre enthalte. Das heißt mit anderen Worten, eine Annahme dieses Textes bedeute keine Verletzung des Bekenntnisses. Aber dieser Text öffnet in der Situation von damals wie von heute an einem wichtigen Punkt Tor und Tür für explizite Irrlehre, von den anderen aufgeführten Gründen zu schweigen. Für die überwältigende Mehrheit der damaligen Pastorenschaft war dies mit einer eindeutigen Bindung an das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche nicht vereinbar. Es ist dies auch heute nicht. Eine kirchenamtliche Rezeption muß sehr gewichtige Gründe haben, einen besseren Text, der dazu seit Bestehen unserer Kirche im Gebrauch ist, gegen einen so behafteten Text einzutauschen. Das gemeinsame Sprechen des Bekenntnisses mit einer Gemeinde, die nicht in unserer Kirchengemeinschaft steht, hat dieses Gewicht nicht.

## Dokumentation

### **Erklärung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche zu dem von der Versammlung der Kirche Schwedens am 27. Oktober 2005 angenommenen Beschluß, einen offiziellen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften einzuführen (Januar 2006)\***

Mit tiefer Enttäuschung und großem Schmerz empfangen wir die Nachricht, daß die Lutherische Kirche Schwedens nicht nur keine Einwände gegen das Eingehen sogenannter „gleichgeschlechtlicher Ehen“ hat, sondern daß sie sogar beschlossen hat, einen offiziellen Ritus zu deren Segnung einzuführen.

Es ist offensichtlich, daß ein derartiger Beschluß im Widerspruch steht zur biblischen Lehre von Familie und Ehe. Das biblische Zeugnis läßt keinen Zweifel daran, daß Homosexualität als Sünde und „Greuel“ (3. Mose 18, 22; 20 13) anzusehen ist. Nach dem Wort des Apostels Paulus werden Menschen, die diese Sünde begehen, „das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor. 6, 9-11). Eine Segnung „gleichgeschlechtlicher Ehen“ bedeutet, daß man eine sündhafte Entstellung des Bildes Gottes im Menschen und eine Perversion seiner Natur billigt. Die christliche Kirche hat stets die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau als Sakrament verstanden, und zwar deshalb, weil aus diesem Bund neues Leben geboren wird. Diese natürliche Ordnung der Dinge ist von Gott eingesetzt und von unserem Herrn Jesus Christus in Kana in Galiläa gesegnet worden. Die Versuche, dies zu zerbrechen und die Perversion als Norm darzustellen, bedeutet einen offenen Widerspruch gegen den Willen Gottes, eine Übertretung der Gebote Gottes der Heiligen Schrift und der jahrhundertealten Tradition der Kirche. Die Ablehnung widernatürlicher Laster, zu denen auch die Homosexualität zählt, war immer ein wichtiger Bestandteil christlicher Ethik, welche viele Generationen von Menschen bildete und erzog. Daher ist die Billigung der schändlichen Praxis von „gleichgeschlechtlichen Ehen“ ein schwerer Schlag gegen das gesamte europäische geistig-sittliche Wertesystem, wie es unter dem Einfluß des Christentums entstanden ist. Derartige „Neuerungen“ untergraben die sittlichen Grundlagen der europäischen Zivilisation und fügen ihr einen auf keine Weise zu rechtfertigenden Verlust seines geistigen Einflusses in der Welt zu.

Die zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Kirche Schwedens bestehenden guten Kontakte haben wir immer sehr hoch geschätzt. Vertreter unserer Kirche haben aktiv an einer ganzen Reihe von gemeinsamen Programmen mitgewirkt; darin sahen wir eine einzigartige Möglichkeit, für das Europa und die Welt von heute ein gemeinsames Zeugnis von den Werten des Christentums abzulegen. Allerdings muß der erwähnte Beschluß der Kirche Schwedens eindeutig als Abfall von der grundlegenden Norm christlicher Ethik angesehen werden, und das zwingt uns, den Abbruch unserer bilateralen Beziehungen zu erklären.

\* Veröffentlicht in: ‚Tserkovnyj Vestnik‘, No 1-2 (326-327) Januar 2006. – Übersetzung aus dem Russischen von Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Erlangen.

## Schreiben der baltischen Bischöfe\*

**Der Herr ist ein Gott des Gerichts.**

**Wohl allen, die Sein harren.**

Jesaja 30, 18

### In großer Sorge um die Einheit.

*An den hochverehrten Erzbischof von Uppsala K. G. Hammar*

*An den hochverehrten Präsidenten des Lutherischen Weltbundes Bischof*

*Mark S. Hanson*

*An den hoch verehrten Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Dr. Ishmael Noko*

**Die bedeutsamen und historischen Beziehungen zwischen der Kirche Schwedens und den Kirchen des Baltikums sowie unsere ernsthafte Sorge um unsere Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund und um die Einheit der Kirche lassen uns diesen Brief schreiben.**

Viele Jahre lang ist die Kirche Schwedens uns eine wertvolle und bedeutsame Partnerin und einer unserer nächsten Nachbarn gewesen. Uns verbindet miteinander eine lange Geschichte, die uns gegenseitig bereichert hat, und das wertvolle Kennzeichen der apostolischen Sukzession. Hoch zu schätzen ist der Beitrag der Kirche Schwedens bei dem Entstehen und der Weiterentwicklung der Ökumenischen Bewegung. Wir waren gemeinsam am Prozeß beteiligt, der den Lutherischen Weltbund aus einer Vereinigung einzelner Kirchen zu einer Kirchengemeinschaft werden ließ.

Deshalb erfuhren wir mit Kummer und Sorge, daß die Generalsynode der Kirche Schwedens am 27. Oktober 2005 beschlossen hätte, „registrierte Partnerschaftsbeziehungen“ oder eine juristisch definierte gleichgeschlechtliche Gemeinschaft zu segnen. Wir lehnen Äußerungen des Hasses gegenüber homosexuellen Menschen ab, sind aber der Überzeugung, daß es die Pflicht und **der** seelsorgerliche Auftrag der Kirche ist, auch ihnen das **ganze** Wort Gottes - mit dem Gesetz und dem Evangelium, dem Bußetun und der Vergebung der Sünde um Christi willen an die Gemeinde, die er mit seinem Blut erkaufte hat, - zu bringen. Unsere Kirchen sind der Auffassung, daß homosexuelle Beziehungen nicht mit der Jüngerschaft Christi zu vereinbaren sind, daß jedoch das Wort des Herrn auf sie zutrifft: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Markus 1, 15). Das wird uns nach unserem Verständnis hinreichend klar und deutlich durch die Heilige Schrift begründet, wie die apostolische Kirche sie gelesen und ausgelegt hat. Deshalb können wir nicht die Segnung gleichge-

\* Auszüge aus Svetdienas Rits, Zeitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, herausgegeben von ICHTYS, erscheint seit Januar 1920. Ausgabe Nr. 10 (1647) vom 11. März 2006.

schlechtlicher Paare einfach als eine Frage der Seelsorge abtun. Ein solcher Beschluß stellt eine gewaltige Veränderung der Einstellung der Kirche gegenüber ihrem Auftrag, zu lehren und ihre Herde zu weiden, dar.

Obwohl wir auch das Recht jeder Kirche, ihre eigenen Beschlüsse zu fassen, anerkennen und respektieren, bedauern wir, daß dieser Beschluß im Alleingang gefaßt wurde, ohne den Standpunkt anderer Kirchen zu berücksichtigen. Die Diskussionen, die bereits bei der Vollversammlung in Winnipeg durch einen von der Kirche Schwedens vorgelegten Resolutionsentwurf zur Homosexualität ausgelöst wurden, ließen die Prognose auf einen unvermeidlichen Schaden zu, der durch die Zustimmung zu einem solchen Standpunkt der Gemeinschaft im Lutherischen Weltbund entstehen könnte. Der Rat des Lutherischen Weltbundes hat versucht, diesen Schaden abzuwenden, und eine besondere Kommission zur Erforschung der Fragen um die Familie, Ehe und Sexualität berufen, um für weitere Debatten eine Grundlage zu schaffen. Ohne den Abschluß dieser Arbeiten abzuwarten, hat die Generalsynode der Kirche Schwedens übereilt die Arbeit dieser Kommission zu einer Formalität abgewertet. Wir bedauern auch den Schaden, den dieser Beschluß den ökumenischen Bestrebungen dadurch zugefügt hat, daß er die sichtbaren Möglichkeiten der Kirche, der Einheit näher zu kommen, weiter in die Ferne gerückt hat, und nach unserer Auffassung die Glaubwürdigkeit aller Lutherischen Kirchen bei den Beziehungen zu anderen Kirchen reduziert hat. Wir können es nur schwer verstehen, weshalb der Frage der Homosexualität eine so hohe Priorität zugemessen wird, daß ihr die ökumenische Verantwortung der Kirche geopfert, und die Gemeinschaft im Lutherischen Weltbund geschwächt werden muß. Die Tatsache, daß alle Bischöfe Schwedens dem Beschluß, eingeschlechtliche Beziehungen zu segnen, zugestimmt hätten, läßt uns nicht deutlich erkennen, wie diese Bischöfe ihren Dienst an der Einheit der Kirche, sowie den hinter dem Zeichen der apostolischen Sukzession stehenden Inhalt in der Kirche Schwedens heute verwirklichen.

Daß eine der Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes einen einseitigen Beschluß gefaßt hat, gleichgeschlechtliche Gemeinschaften zu segnen, hat eine Tatsache geschaffen, die sich wesentlich sowohl auf die Beziehungen zur Kirche Schwedens als auch auf die Gemeinschaft im Lutherischen Weltbund auswirken wird. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Gemeinschaften ist mit dem Glauben unserer Kirche, mit unserem Glaubensbekenntnis und der Lehre unserer Kirche unvereinbar. Die in unseren Kirchen geltenden Verfassungen und Bestimmungen würden es nicht zulassen, mit unseren eigenen Geistlichen zusammen zu bleiben, welche die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare zulassen oder praktizieren. Folgerichtig betrifft das auch Geistliche in anderen Kirchen. Das bedeutet, daß wir die Gemeinschaft mit allen Geistlichen der Kirche Schwedens nicht mehr anerkennen und praktizieren können. Konsequenterweise heißt das auch, daß es künftig innerhalb des Lutherischen Weltbundes keine volle und uneingeschränkte Gemeinschaft geben können wird.

Die Gemeinschaft am Leibe Christi ist uns sehr wichtig. Die Gemeinschaft an Seiner Kirche möchten wir auch in unseren Beziehungen zur Kirche Schwedens und innerhalb des Lutherischen Weltbundes erhalten, soweit das nur bei den neu geschaffenen Verhältnissen irgend möglich ist. Doch die Folgen des Beschlusses und die dadurch neu geschaffene Lage müssen in ihrem Ausmaß noch bewertet und mögliche Lösungen gesucht werden. Wir rufen alle Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes auf, dem Beschluß der Kirche ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, denn dieser betrifft uns alle. Wir bitten auch den Generalsekretär des LWB Dr. I. Noko, nach Wegen zu suchen, wie wir über die für die Gemeinschaft unserer Kirchen entstandene Situation miteinander reden können. Wir sollten mit Gebet und Fürbitte über mögliche Modelle nachdenken, wie wir unsere Beziehungen miteinander auf eine Weise fortsetzen, die es gestattet, daß wir daher unsere Integrität und Würde bewahren können.

Andres Pöder, Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Estlands

Mindaugas Sabutis, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens

Janis Vanags, Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands

## Umschau

Gert Kelter:

### Theologie und Wirklichkeit – eine sehr populärphilosophische Glosse

Abgesehen davon, daß es nicht stimmt, daß wir das Teflon der Raumfahrt verdanken oder es sich dabei gar um galaktisches Material handelt: Niemand, der eine teflonbeschichtete Bratpfanne benutzt, damit die Spiegeleier nicht anbacken, muß deshalb Astronaut sein, nicht einmal Physiker oder Chemiker. Teflon gehört zur Wirklichkeit des Bratpfannenbenutzers, ob man seine Entstehung kennt, versteht, nachvollziehen kann, ob man Polytetrafluorethylen überhaupt buchstabieren und aussprechen kann oder auch nur seine Existenz überhaupt jemals zur Kenntnis genommen hat. Aber damit das Spiegelei, das mir mit seinem verlockenden Duft, seinen appetitlichen Farben, seiner zungen- und gaumenschmeichelnden Konsistenz die einzige für mich und meinen Magen interessante Wirklichkeit zu sein scheint, nicht an der Bratpfanne kleben bleibt, mußte es jemanden geben, der Polytetrafluorethylen, genannt Teflon, entdeckt hat, der sich den Kopf darüber zerbrochen hat, sich mit anderen Wissenschaftlern darüber auf höchstem Niveau ausgetauscht und vielleicht auch fürchterlich gestritten hat. Alle diese Leute, ihre Gedanken und Forschungen gehören zur Wirklichkeit des Teflon und damit auch zur Wirklichkeit des Spiegeleis und seines Braters.

Aber wie soll man dem einfältigen Frühstückskoch vermitteln, was Polytetrafluorethylen ist? Man müßte ihm ja zuerst erklären, was eine Polymerisation ist. Und auch das würde zweifellos eine für die meisten Menschen vollkommen und komplett unvermittelbare Thematik bedeuten.

Polytetrafluorethylen hat also mit der Wirklichkeit gar nichts zu tun? Man sollte also am besten darauf verzichten? Aber dann klebt das Spiegelei eben an der gußeisernen Pfanne.

In diesem Dilemma befindet sich auch die Kirche, oder sagen wir ruhig: die selbständige evangelisch-lutherische Erscheinungsweise derselben. Da hat man mit viel Mühe und Sorgfalt ein theologisches Referat ausgearbeitet, es einem Gremium von Theologen (!) vorgetragen und hofft, damit den einen oder anderen auch überzeugt oder doch wenigstens zur Klärung einer Frage beigetragen oder doch allerwenigstens eine Basis für eine anschließende, und sei es auch eine noch so kontroverse Diskussion der aufgestellten Thesen geschaffen zu haben, und dann folgt immer häufiger, immer unwidersprochener der Satz: Das alles habe aber doch mit der Wirklichkeit nichts zu tun und sei „in der Gemeinde“ auch gar nicht vermittelbar. Der Wahrheitsgehalt der Thesen, und seien sie noch so neutestamentlich oder bekenntnistheologisch begründet, wird dabei gar nicht unbedingt bestritten. Aber das war's denn auch.

Nun, würde der Philosoph vielleicht sagen, die Wirklichkeit meint aber doch als Realität die inhaltliche Bestimmtheit eines Seienden und als Aktualität den tatsächlichen Vollzug und damit das Verwirklichtsein dieser Realität. Das ist natürlich auch „in der Gemeinde“ überhaupt nicht vermittelbar, hat aber Hegel nicht daran gehindert, die Wirklichkeit ungefähr so zu definieren und auch noch Wert darauf zu legen, daß die Wirklichkeit im vollen Sinne die Einheit von Realität und Aktualität sei, wobei beide wiederum nur „Momente“ im Ganzen der Wirklichkeit seien, die überdies immer als Korrespondenzbegriff zur Erfahrung zu verstehen ist.

Ich bin mir nicht ganz sicher, ob es noch sinnvoll ist, meine und Hegels Gedanken zur Wirklichkeit fortzuführen, und ob das mit der Wirklichkeit der Erfahrung in unserer Kirche noch etwas zu tun hat. Trotzdem noch ein zaghafter Versuch: Wenn man nun den Wirklichkeitsbegriff auf einen der beiden „Momente“, also beispielsweise nur die Aktualität reduziert oder aber die Erfahrung derartig absolut setzt, daß die Erfahrung kein Korrespondenzbegriff zur Wirklichkeit mehr ist, sondern mit ihr identifiziert wird, erleidet „man“ – auch in der Kirche – am Ende einen Realitätsverlust. Dieser aber ist hochgradig pathologisch und macht eine psychiatrische Behandlung dringend notwendig.

Die Reduktion der Wirklichkeit auf die subjektive Meinung und Wahrnehmung des einzelnen Ich und die der vielen Ichs bedeutet den Verzicht und den schleichenden Verlust der theologischen Kriterien, die seit 2000 Jahren in der Kirche galten. Wenn keine Geltung mehr beanspruchen kann, was für mich nicht gilt, weil es meiner Erfahrung nicht entspricht oder weil es (natürlich immer auch schwankenden) Mehrheiten nicht mehr vermittelbar scheint und die einzelnen Ichs keinen Bezug zwischen Realität und Aktualität mehr zu erkennen vermögen, wird die Theologie durch die empirische Soziologie ersetzt und in sie aufgelöst.

Das ist in der Psychiatrie ungefähr das, was Halluzinationen kennzeichnet.

Dieser Realitätsverlust unter Theologen ist allerdings weit weniger pathologisch als man fürchten könnte. Er ist unter anderem auch die Folge eines Bildungs- und Wissensdefizites, eines Mangels an Grundlagenwissen und theologischer Allgemeinbildung. Wo man sich auf hohem Niveau unter Theologen zunehmend immer besser über Computerprogramme und Managementstrategien und zunehmend weniger über Theologie, und dies nur noch unter Zuhilfenahme erklärender „Fußnoten“, unterhalten und austauschen kann, kippt die Balance oder ist sie vielleicht schon gekippt.

Die Folgen sind jedenfalls bereits deutlich am Tage.

Die erfahrene und damit einseitige Wirklichkeit bestimmt immer stärker die Theologie. Fast 2000 Jahre war es umgekehrt. Da konnten sich Hochscholastiker noch guten Gewissens über die zweifellos schwer vermittelbare Frage den Kopf über die Körperlichkeit von Engeln zerbrechen, und darüber disputieren, wie viele Engel denn wohl auf einer Messerspitze Platz fänden. Aber da stellte man sich auch noch die Frage nach dem gnädigen Gott und kam so zur Gnade

„an sich“ und hierüber zur Thematik der Vermittlung der Gnade in den Sakramenten durch den Dienst des Hirtenamtes, das Wesen der Kirche und so weiter.

Für „die Gemeinde“ reichte bis vor einiger Zeit der Kleine Katechismus, den sie auch kannte und verstand. Daß auch dieser gewissermaßen das Destillat der gesamten Theologie des Abendlandes bis dahin war, brauchte niemand zu wissen, nachvollziehen und verstehen zu können, um sich seines Glaubens und seiner Seligkeit gewiß zu sein. Amtstheologie muß niemand studiert haben, der die Absolution vom Beichtiger empfängt „als von Gott selbst“ und ja nicht daran zweifelt, sondern fest glaubt, „die Sünden seien dadurch vergeben vor Gott im Himmel.“

Aber ohne die Realität der betenden, meditierenden, forschenden, disputierenden, dogmatisierenden, analysierenden, systematisierenden Theologie wäre diese Gewißheit in der Aktualität auch nicht erfahrbare Wirklichkeit, sondern Halluzination.

Ich bleibe jedenfalls beim Teflon, um des Spiegeleis willen, auch wenn ich von dem, was ich über Teflon geschrieben habe, nichts verstanden und alles aus dem Internet abgeschrieben habe. Ich kann's so akzeptieren, obwohl es mir weder vermittelbar, noch subjektiv erfahrbarer Bestandteil meiner Wirklichkeit ist. Um des Spiegeleis willen.

## Von Büchern

**Bernhard Gajek (Hg.), Die Gegenwartigkeit Johann Georg Hamanns.** Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2002 (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft Reihe B, Band 88), Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2005, ISBN 3-631-52418-8, 659 S., 98,-

Wahrhaft monumental ist dieser Tagungsband, der die Beiträge des alle vier Jahre tagenden Hamann-Kolloquiums aus dem Jahre 2002 darbietet. Der Tagungsort Wittenberg erweist sich insofern als passend für eine Hamann-Tagung, als es sich bei Hamann um den Denker handelt, der als einer der ersten die Einsichten der lutherischen Reformation ins kritische Gespräch mit einer sich selbst offenbarungstheologisch überhöhenden „aufgeklärten“ Neuzeit gebracht hat. Mehr noch signalisieren sowohl Tagungsort als auch der Teilnehmerkreis, daß Hamann zu jenen Gelehrten gehört, für deren Rezeption der Zusammenbruch des Kommunismus in Ost- und Mitteleuropa und die damit einhergehende Öffnung früherer Grenzen und Mauern eine Vielzahl neuer Impulse brachte. Das betrifft insbesondere neu zugängliche Archivbestände im osteuropäischen Raum. Übersetzungsprojekte von Hamannschriften ins Finnische, Russische und Tschechische wurden erst um die Jahrtausendwende möglich. Die drei entsprechenden Werkstattberichte am Ende des Bandes eignen sich vorzüglich für ein erstes Kennenlernen Hamanns selber und bieten gute Einblicke in die Übersetzungsproblematik. Insbesondere die Ausführungen des Finnen Mäkelä sind höchst aufschlußreich, zumal er nebenbei eine gelungene Einführung in die finnische Sprache und Geschichte bietet. Sieht der Finne zahlreiche Bezugspunkte Hamanns zur über lange Zeit lutherisch geprägten Kultur seines Landes, so der russische Übersetzer Gilmanow zu den russischen Religionsphilosophen. Der Tscheche Munzar lernt an Hamanns Sprachstil die Liebe zum Konkreten, was für den Übersetzer heiße, daß er niemals abstrahieren, vereinfachen oder erklären soll, andernfalls verliere der Text an Farbe. Doppeldeutigkeiten seien gerade nicht einzuebnen, sondern zu erhalten. So kommt die Gegenwartigkeit Hamanns schon in einer spezifischen Übersetzungsmethodik seiner eigenen Schriften zum Tragen. Andere Dimensionen seiner Gegenwartsbedeutung deutet wiederum Gilmanow an, wenn er schreibt: „Das Phänomen Königsberg/Kaliningrad in seiner hermeneutischen Spezifik findet sich kaum zurecht im Rahmen derjenigen philosophischen und historischen ‚Wahrheiten‘, die dem modernen Zeitgeist dienstbar sind. Es bedarf einer neuen, tieferen Wahrheit wie auch einer neuen Qualität der politischen Denkkultur“ (657).

Der Herausgeber hat die 43 Beiträge in sieben Gruppen geordnet, die eine gezielt auswählende und fortschreitende Lektüre über längere Zeiträume hinweg möglich machen: Hamanns philosophische Bedeutung wird von Josef Si-

mon, Eric Achermann, Oswald Bayer, Gwen Griffith Dickson, Frank-Joachim Simon und François Poncet beleuchtet. Gut erkennbar wird in diesen Beiträgen, wie Hamanns biblisch-lutherisches Wortverständnis ihm dazu verhilft, die Aporien seiner philosophischen Zeitgenossen zu vermeiden. Für Theologen läßt sich schon hier die Mahnung heraushören, sich die eigene Hermeneutik nicht von der jeweils zeitgenössischen Philosophie diktieren zu lassen. Was Hamann in Aufnahme des lutherischen Sakramentsverständnisses hermeneutisch bzw. erkenntnistheoretisch gegen Kant, Berkeley, Descartes und Hume vorbringt, läßt sich auch auf die Auseinandersetzung mit Semiotikern wie Pierce übertragen. So betont der Schweizer Philosoph Achermann beispielsweise: „Verwirft Berkeley die göttliche Schöpfung der Körperwelt als absurd, da Gott hier einen Umweg geht, den er zur Kommunikation mit dem Geiste der Menschen gar nicht zu gehen brauche, so behauptet Hamann im Gegenzug, daß Gott sich auf direktest mögliche Art und Weise mitteile, im Wort nämlich, das ... körperlichen Ausdruck und geistigen Eindruck als Aspekte einer untrennbaren Einheit in einem einzigen Schöpfungs- und Kommunikationsakt ... stiftet“ (48f). Dabei gilt: „Für Hamann ist Bewirken die ursprüngliche und hauptsächliche Funktion des Zeichens, nicht das Aufgehen in Sinn“ (55). Damit aber trennt Hamann ein „riesiger Graben“ von den phänomenologischen und semiotischen Ansätzen (56f), wie sie in der postmodernen Theologie heute breit und bereitwillig aufgenommen werden.

So sind schon im ersten philosophischen Teil zahlreiche Motivlinien vorgegeben, die dann in den Rubriken „Anthropologie – Psychologie – Multikulturalität“, „Ästhetik“, „Philologie“ und „Dekonstruktivismus“ in unterschiedlichste Richtungen weiter entfaltet werden. Daß gerade eine theologische Kondeszendenzlehre mit der menschlichen Sexualität „fruchtbarer“ umzugehen vermag als eine spiritualisierende „Aufklärung“, wie Manfred Beetz (Halle) und Eva Kocziszky (Budapest) in ihren anthropologischen Beiträgen zeigen, stellt manche Klischees in Frage, die bis hinein in Kirche und Theologie wirksam sind. Denn entgegen dem heute in Gesellschaft und Kirche so beliebten „Gender-Mainstreaming“ (= Einebnung der Unterschiede zwischen Mann und Frau) bestreitet Hamann einerseits die zweitrangige Natur der Frau, hält aber andererseits am „Gestus einer urtümlichen Sinnggebung der Geschlechter fest“ (Kocziszky, 157). Hamanns vom biblischen Sündenverständnis belehrte glückliche Skepsis wiederum ist ein hervorragendes Gegenmittel gegen alle promethischen Träume der Selbstvervollkommnung der Menschheit, wie Johannes von Lüpke in seinem Beitrag entfaltet. Multikulturalität wiederum recht verstanden hieße, das Befremdliche am Christentum – wie es etwa in den Hebraïsmen im Neuen Testament und auch in der Lutherbibel zum Ausdruck kommt – wahrzunehmen und auch im Übersetzen durchzuhalten und nicht um der vermeintlichen Vermittlung mit einer geschichtslosen Vernunft willen einzuebnen; denn das Begeisternde am Christentum ist nach Hamann gerade das Befremdliche (Rainer Fischer: „Die multikulturellen Wurzeln des Christentums“). Hans

Graubner beleuchtet in ähnlicher Weise die „Ästhetik des Erhabenen“, deren Verwurzelung in der Sexualität von Mann und Frau Hamann gegen Kants Ausblendung der sinnlichen Wahrnehmung zur Geltung bringt. Hoch interessant ist in diesem Zusammenhang Hamanns Anwendung der „Vertauschungen“ aus Römer 1 auf Kants Philosophie. Wer in selbsterwählter steriler „Unschuld“ die Selbstausslieferung an den Anderen (und Andersartigen) verweigert, bleibt unfruchtbar. Nicht nur hier erweisen sich Hamanns bisweilen überraschende Gedankengänge als wahrhaft prophetisch.

Weitere Aspekte der Autorschaft Hamanns unter wiederholter Bezugnahme auch auf die zeitgenössische Literaturgeschichte beleuchten Tom Kleffmann („Hamanns Begriff der Leidenschaft“), Teruaki Takahashi („Mitleid“, „Herunterlassung“ als Strukturmomente interkultureller Kommunikation), Albert Meier („Verdruß und Vergnügen“), Jürgen Joachimsthaler („Ästhetik des Verlusts“), Kai Hendrik Patri („Schweigen“ bei Hamann und in der Literatur des 20. Jahrhunderts), Christoph Deupmann (Zur Kritik der Gewalt bei Hamann). In den Kapiteln „Philologie“ und „Dekonstruktivismus“ rückt wieder Hamanns Sprachverständnis in den Vordergrund. Interessant sind auch hier die Erwägungen zur Übersetzungsproblematik, wie sie von Anne Bohnenkamp im Vergleich der Hoheliedübertragungen Hamanns, Bubers und der Einheitsübersetzung vorgenommen werden (Nidas „dynamic equivalence“ sei unvereinbar mit einem an der Verbalinspiration orientierten Verfahren, 336). Die Autorin kommt zum Ergebnis, Hamann sei „fortschrittlicher“ als die Einheitsübersetzung (352), da er durch seine Übersetzung in den Umgang mit dem Fremden einübe, das gerade nicht um einer abstrakten „Verständlichkeit“ für einen vorgestellten Einheitsleser willen eingeebnet werde. Wichtig sind sodann die pneumatologisch begründeten Überlegungen Hamanns zum Buchstaben „h“, denen sich die Japanerin Naomi Miyatani und der Este Jaan Undusk widmen (das „h“ sei ein wertvoller Zeuge für die prinzipielle göttliche Beziehung des menschlichen Sprechens, kein Rudiment, das es abzuschaffen gelte; 566). Hamann hatte sich mit solchen Überlegungen gegen eine rationalistische Orthographiereform gewandt, wie sie mit ganz ähnlichen Argumenten in unseren Tagen durch die Obrigkeit verordnet worden ist. Miyatani referiert ähnliche Vorgänge in Japan und zieht das Fazit, Hamann mahne uns, die Bedeutung der Schrift unter der Perspektive der Multikulturalität neu zu bedenken. Vor diesem Hintergrund kann man die erwähnte „Orthographiereform“ mit ihrer gewalttätigen Eindeutigung von Wörtern ausländischer Herkunft – um nur diesen einen „Rationalismus“ zu erwähnen – nur als reaktionäre Deutschtümelei bezeichnen. Einmal mehr entdeckt man, daß es in unserer Zeit die vermeintlich Progressiven sind, die längst in Erstarrung und Unfruchtbarkeit dahinsiechen, wobei auf dem Weg ins Nirwana noch möglichst viel Leben – und dazu gehört halt auch die Sprache bis hin zur Bibelübersetzung – plattgemacht oder abgewickelt (im „wissenschaftlichen“ Jargon: dekonstruiert) werden muß.

Der vorliegende Band verhilft dazu, daß dort, wo noch Ohren sind zu hören, die heilsamen Alternativen im Umgang mit Sprache und Leben, Geschichte und Schöpfung noch wirksam werden können. Das betrifft auch den Hamannschen Umgang mit der Bibel, wie dieser dann von Martin Seils, Helgo Lindner und Joachim Ringleben beleuchtet wird. Nach Seils hatte Hamann die umfassendste Lutherkenntnis seines Zeitalters und las die Lutherbibel mit Wolfshunger. Daß freilich am Glauben an Christus sich auch unter den Schrifttheologen die Geister scheiden, wird am Beitrag des israelischen Gelehrten Ze'ev Levy über Hamanns Gegenüberstellung von Abraham, Moses und Jesus deutlich, sowie an Hamanns wichtiger Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn, die auch in anderen Beiträgen immer wieder beleuchtet wird.

Mit diesem Tagungsband liegt ein lehrreiches Buch vor, zu dem man gerade als Theologe immer wieder gerne greifen wird. Denn Philologen und Philosophen haben oft ein unverkrampfteres Verhältnis zu Sachverhalten, für die man sich in Theologie und Kirche zu schämen scheint. Bei Hamann ist zu lernen, daß das unbeirrbar Bezeugen des als wahr und lebensdienlich Erkannten niemals vergeblich ist – selbst wenn die Frucht erst zu Zeiten und in Breiten wächst, die vom Autor zunächst kaum zu erahnen sind. Der Geist fährt, wohin er will. Er gebraucht für sein Wirken menschliche, oft zunächst unverständliche, aber eminent wirksame Dinge, Sprache und Wörter, allen voran die Fremdsprache der Heiligen Schriften. Ein überflüssiges „h“ ist ihm dabei ebensowenig „zu schade“ wie ein für Rationalisten „törichter Satz“ („das versteht heute keiner mehr“), ebensowenig wie die Windeln des Gottessohns.

Armin Wenz

**Heiner Kücherer, Katechismuspredigt** – Analysen und Rekonstruktionen ihrer Gestaltwerdung (Predigt in Forschung und Lehre 2), Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2005, ISBN 3-89991-044-3, 324 S., 20,-

Der badische Pfarrer Kücherer unternimmt mit dieser Heidelberger Dissertation bei Christian Möller den erfolgreichen Versuch, den Kleinen Katechismus für die gegenwärtige Predigt, Unterweisung und Seelsorge fruchtbar zu machen. Belehrt durch Luthers erste Invokavitpredigt benennt Kücherer die beiden Pole, die evangelische Bildung ausmachen: Eine Subjektivität, die zu Tode gefordert wird, und eine Lehre, die rettenden Spielraum eröffnet (17). Demnach handelt es sich bei der Subjektivität des Glaubens und der Lehre nicht um Gegensätze, sondern um komplementäre Sachverhalte. Die zeitgenössische Theologie ignoriert diese Zusammenhänge weithin und erweist sich somit als eine die Dogmen der Aufklärung reproduzierende Repristinatiotheologie. Das hat zur Folge, daß die „Katechismuspredigt“ in den Lehrbüchern der Praktischen Theologie nicht vorkommt und auch forschungsgeschichtlich vernachlässigt wird. An beiden Leerstellen schlägt Kücherer mit seiner Arbeit erste Schneiden.

Zunächst jedoch bietet er eine Analyse und Kritik der postmodernen Homiletik. Anders als bei der darin dominierenden Semiotik, die alle Sprachäußerungen dem Konzept eines unendlichen Kommunikationsprozesses unterwirft, geht es in Luthers Katechismen gerade nicht um zu deutende „Zeichen“, sondern um zu empfangende „Gaben“. Das kommt dadurch zum Ausdruck, daß Luthers zentrale Katechismusfrage nicht lautet: „Was bedeutet das?“, sondern: „Was ist das?“ Die Totalisierung der semiotischen Perspektive im unendlichen Kommunikationsprozeß steht mithin der Selbstbindung Gottes an Wort und Sakrament entgegen. Diese Selbstbindung Gottes wiederum ist viel weniger totalitär als die auch in der heutigen Theologie populäre semiotische Totalperspektive, eröffnet sie doch heilsamen Sprach-, Lebens- und Spielraum, was Kücherer zum Anlaß nimmt, an die Spieltheorie Derridas anzuknüpfen. Nicht in einer „postmodernen Homiletik“, wohl aber in einer „Homiletik angesichts der Postmoderne“ ist es daher möglich, zum Katechismus „zurückzukehren“ und ihn als „Gabe und Spiel“ zu bedenken, als offenes Büchlein, das über sich hinaus und damit auch zur Predigt drängt. Gerade eine Wiedergewinnung der „Katechismuspredigt“ könnte so nach Kücherer dazu verhelfen, die lähmende „Assoziationskette des Erstarrten“ in Bezug auf den Katechismus als „hermeneutisches Konstrukt“ kritisch aufzulösen (I), um sodann in Anknüpfung an Gestaltwerdungen der Katechismuspredigt zu deren Wiedergewinnung fortzuschreiten (II).

Den ersten Schritt („Analysen“) vollzieht Kücherer, indem er „das förmliche Verschwinden der Katechismuspredigt im homiletischen Denken von Wolfgang Trillhaas“ und „die Umformung der Katechismuspredigt in Wilhelm Gräbs homiletischer Theorie gelebter Religion“ nachzeichnet. Kücherer analysiert zu diesem Zweck die zahlreichen Auflagen der Trillhaasschen Predigtlehre. Trillhaas hatte in der ersten Auflage seiner Predigtlehre aus dem Jahr 1935 einen Meilenstein Praktischer Theologie im Kirchenkampf vorgelegt (Kücherer hat diese Erstauflage gerade zusammen mit seinem Doktorvater Möller im selben Verlag neu herausgegeben). Aufgrund seiner Einbettung in die Erlanger Tradition bewegt Trillhaas sich damals theologisch jenseits der von Karl Barth und Emmanuel Hirsch repräsentierten Alternativen. Diese lutherische Tradition ist es, die Trillhaas in seiner frühen Predigtlehre die Einheit von Liturgie, Sakrament und Predigt sehen und für die Katechismuspredigt fruchtbar machen läßt. Die Lehrpredigt hat damals für ihn nachgerade prinzipienhomiletische Bedeutung. Diese Ausrichtung der Predigtlehre verändert sich erst in den Neuaufgaben der 60er Jahre. Kücherer resümiert diese Entwicklung: „War es 1935 die Ablehnung geschichtstheologischer Deutungsmuster (...), die Trillhaas maßgeblich bewogen hatte, Lehrpredigt prinzipiell zu begründen, so war es 1964 die Übernahme geschichtstheologischer Deutungsmuster (...), die dazu führte, daß Trillhaas die Lehrpredigt zunächst verdrängte und dann ... im skeptischen Bruch förmlich verschwinden ließ“ (98). Kücherer zeigt zudem mit Hinweis auf die Dogmatik von Trillhaas (1962) auf, daß diese radikale Kehrt-

wende auch mit einer nun positiven Rezeption von Emmanuel Hirsch einhergeht.

Hirsch ist dann auch der entscheidende Gewährsmann von Wilhelm Gräß. Ausdrücklich begrüßt Gräß die Hinwendung von Trillhaas zu Hirsch, da Trillhaas sich damit von der altprotestantischen Predigt ab- und der neuprotestantischen zugewandt habe, deren Merkmal es ist, dem modernen Menschen bei der Etablierung subjektiver Religion zu unterstützen. Alles Äußere verfällt hier dem Verdacht des Autoritären; Textauslegung wird abgelöst durch religiöse Selbstausslegung. Die Evidenz wird in die Innerlichkeit des glaubenden Subjekts verlegt. Ein an die Stelle der veralteten Katechismen tretender „latenter Katechismus gelebter Religion“ soll dem Menschen zur eigenen Identitätsgewinnung verhelfen.

Kücherer schließt seine Analyse mit einer lesenswerten Bewertung der „totalisierenden Dynamik neuzeitlicher Christentumstheorie“. Bei Gräß wie beim späten Trillhaas wird die Lehrpredigt im „funktionalen Geviert von Kompetenz und Relevanz, Information und Argumentation“ undenkbar (140); an die Stelle der „Semantik der Gabe“ tritt die „Semantik des Problematischen“. Biblischer Text, kirchliche Lehre und Bekenntnis gelten als erstarrtes, totes Material. Kücherer weist überzeugend nach, daß Gräß wie der späte Trillhaas damit denselben Denkstrukturen wie die Deutschen Christen verfallen. „Wird das christologische ‚extra nos‘ funktional auf die Vertiefung und Steigerung von Subjektivität ausgerichtet, dann entfallen ideologiekritische Sicherungen von Kirche und Theologie“ (142).

Kücherer urteilt in aller Schärfe, die Praktische Theologie habe sich zwar im Zuge der empirischen Wendung *bestimmter* Väter entledigt, erkenne aber in einem Akt des Selbstbetrugs nicht, welche anderen „Väter“ man statt dessen erwählt habe. Mutig und gekonnt entlarvt Kücherer die verharmlosende Semantik, mit der die geschichtstheologische Überhöhung der „Neuzeit“ gerechtfertigt wird und die in Gestalt einer unkritischen Renaissance der liberalen Theologie in weiten Teilen auch der systematischen und exegetischen Theologie heute fröhliche Urständ feiert. „Der neuzeitlichen Christentumstheorie eignet eine totalisierende Dynamik. In dieser Dynamik werden alle äußeren Formen pejorativ konnotiert und so semantisch depotenziert. Lehre und Leben fallen diastatisch auseinander. Darum wird ein Christentum projiziert, das im Kern nicht Lehre, sondern Leben ist. Katechismuspredigt ist nur möglich, wenn in ihr der alte, fremde Katechismus in einen eigenen, neuen umgeformt wird“ (149). Sätze wie dieser verdienen es, meditiert und mit Äußerungen zeitgenössischer Theologen, aber auch mit den unter vielen Pfarrern und in vielen Gemeinden populären Klischees über die „tote (und irrelevante bzw. neuerdings auch gern ineffiziente) Lehre“ konfrontiert zu werden.

Wie fruchtbar dem gegenüber der Reichtum der verachteten Väter ist, stellt Kücherer im zweiten Hauptteil seiner Arbeit dar. Analysiert werden zunächst einige Vorreden und ausgewählte Predigten aus der „Katechismus-Milch“ des

Straßburger orthodox-lutherischen Theologen J.C. Dannhauer. Somit fügt Kücherers Arbeit sich ein in die Bemühungen, die seit dem Pietismus verfeimten lutherischen Barocktheologen zu rehabilitieren. Dabei schlägt er eine erste Schneise, denn zu Dannhauers Katechismusmilch schweigt die Forschung bisher. Methodisch möchte Kücherer in Anlehnung an Oswald Bayers Projekt einer pietologischen Theologie den Katechismuspredigten Dannhauers als „Primärtexten“ des Glaubens so „nachdenken“, daß ihre eigene Dynamik zur Entfaltung kommt. Das aber geschieht am besten durch die Methodik der Homilie, in der der Text ernst genommen und gleichsam „gestreckt“ bzw. seine Darstellung zur „gedehnten Schriftauslegung“ wird.

Die Ausführungen Kücherers in diesem Teil sind sowohl homiletisch als auch hermeneutisch von grundlegender Bedeutung! Nicht auszuschöpfen sind die Gedanken, die er aus den ausgewählten Texten Dannhauers vor dem Leser ausbreitet, etwa zum Wert des geschriebenen Wortes, zur Lehre als Gegenstand der Sehnsucht (!), zum Predigtamt, zum Verhältnis von Erleuchtung durch das Wort und Frömmigkeit als Spielraum der Lehre, zum rechten Lesen der Heiligen Schrift, zum In- und Auswendiglernen. Besonders deutlich arbeitet der Verfasser das Spielmotiv bei Dannhauer heraus, das nachgerade eschatologische Bedeutung hat.

Erst der Pietismus reißt auseinander, was die Orthodoxen noch zusammenhalten: Lehre und Leben, Erlösung und Schöpfung. Die Lehre wird funktionalisiert, die Heilsgewißheit wird vom äußeren Wort weg auf die innere Befindlichkeit gelegt, womit ein völlig verändertes Weltverhältnis einhergeht. Lehre und Katechismus verlieren ihr Eigenrecht. Nach Kücherer setzt also die Krise der Katechismuspredigt bereits mit dem Pietismus in der Generation des Dannhauerschülers Spener ein, als aus Überdruß am Evangelium das Verhältnis von Lehre und Frömmigkeit skeptisch auseinanderbricht. Die Rechtfertigung war lange genug verkündigt worden, man wollte endlich Wirkungen sehen.

Freilich verschweigt Kücherer nicht, was die Ursache dieses Überdresses am Evangelium gewesen sein könnte, nämlich daß die Orthodoxie in Überdehnung des Spielgedankens zunehmend die Erfahrung der Verborgenheit Gottes als dunklen Hintergrund der Heilsbotschaft aus dem Sinn verlor. Man könnte auch sagen: Der Luther von „De servo arbitrio“ geriet in Vergessenheit und damit zentrale Grundlinien der biblischen Botschaft. So ist es dann auch nicht verwunderlich, wenn Kücherer als zweiten Schritt die Gestaltwerdung der Katechismuspredigt „in den Spuren Luthers“ rekonstruiert. Gegen den heutigen Zwang (und Krampf), für alles und jedes „Wort“ sofort nach einer Anwendung zu fragen, setzt Kücherer die Erinnerung an Luthers Meditationsverständnis, zu dem grundlegend die Anfechtung gehört. Die Erfahrung der Anfechtung macht bei Luther die Lehre gerade nicht im Leben „evident“ oder „relevant“, sondern zieht das Leben als Widerfahrnis in die Lehre hinein. Es geht mithin beim Umgang mit den alten Texten nicht um unsere Deutung und Anwendung, sondern darum, daß wir uns durch sie stets aufs neue in die Anfechtung hinein und

durch die Anfechtung hindurch zum tröstenden Gott führen lassen. Lehre wird so als Spiel- und Lebensraum eröffnet. Während nach Luther der spekulative Theologe mit seinen Konstruktionen die Schrift mißbraucht, um seine eigene Identität zu gewinnen, erfährt der „katechetische“ – der auf das Wort lauschende – Theologe, wie er in die Anfechtung geführt wird und so seine Identität gerade verliert, um sie in Christus zu gewinnen. Unübertrefflich schreibt Kücherer zu Luther: „Im Himmel der unendlichen Selbstreflexion erschließt sich die Hölle und in der Hölle angefochtenen Lebens erschließt sich ‚Himmel‘, indem erfahren wird, ‚(...) wie süße (...) wie tröstlich Gottes wort sey ...“ (235). Kücherer betont zu Recht, daß Luthers Ansatz ein großes Potential birgt angesichts postmoderner Fragmentierungsprozesse. Ernst genommen wird das freilich nur, wenn die Verkündigung der Kirche nicht immer gleich die Brüche des Lebens mit der Botschaft der Liebe „zudeckt“, sondern sie vielmehr in der Dynamik von Gesetz und Evangelium auszuhalten lehrt und einübt und so den in sich zerbrechenden Menschen allein auf Christus und sein schriftgewordenes Wort gründet.

Die praktisch-theologischen Folgerungen, die Kücherer dann darlegt, sind gar nicht auszuschöpfen. Der Katechismus ist als Büchlein ernst zu nehmen, das als Klangraum des Glaubens aufgenommen, gesprochen, memoriert sein will. So wird der Katechismus zum Prozeß, „in dem Kirche sich förmlich bildet – in der Konzentration auf das Allerwichtigste, im Lernen an elementaren heiligen Texten, d.h. an sprachlichen Formen, die geistliche Räume konstituieren und liturgische Handlungen aus sich heraussetzen“ (260). So drängt der Katechismus zur Katechismuspredigt, die nach Kücherer ein großes Erschließungspotential auch für Nichtchristen hat. Fünf in seiner Gemeinde ausprobierte Katechismusgottesdienste stellt der Autor dann vor, bevor er sein glänzendes Buch mit einem Plädoyer für ein erneuertes Zutrauen zur Katechismuspredigt zusammenfaßt und mit folgenden Worten beschließt: „Wer Luthers Enchiridion in die Hand nimmt, hat also auch heute guten Grund, in der Achthebe auf das Spiel seiner alten Buchstaben göttlichen Trost im Leben und Sterben zu erwarten. Ein spielerisches Lernen wird zugänglich, das nirgends Anfechtung überspielt, weil es der unausweichlichen Differenzverfahren gerade nicht enthebt. Im Gegenteil: Es schärft das Bewußtsein, in die Subjektivität zum Tode gerichtet zu sein, gerade weil es in ein Spiel hineinzieht, das den Tod überdauert. Mehr als eine gebrochene Gabe wird sich in Luthers Enchiridion nicht geben. Aber gerade darum ist es ein offenes Büchlein, das zur Predigt allen Trostes drängt: Warum also sollten die Hirten heute in Skepsis verharren, während die Herde hungernd und dürstend weiterzieht?“ (297)

Armin Wenz

**C.F.W. Walther, Bei Gott ist viel mehr Gnade.** Über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, Concordia-Verlag, Zwickau 2004, ISBN 3-910153-56-9; 8,80,- €

Carl Ferdinand Wilhelm Walthers (1811-1887) Buch „Gesetz und Evangelium“ ist den meisten in seinem (damals von Amerika her subventionierten, nach dem Krieg verteilten und nach diesem Krieg auch sehr segensreichen) Nachdruck von 1946 bekannt. Weniger bekannt ist die Kurzfassung der „Abendvorträge“ des Mitbegründers der Missourisynode von 1893, die dieser Neuausgabe in der Bearbeitung von Gottfried Herrmann zugrunde liegt. Es geht hierbei um die Lehre von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium „nicht als Sonderlehre“ der lutherischen Kirche, sondern als Zugang zum Verständnis der Heiligen Schrift, wie Herrmann schreibt (S. 7). Charakteristisch ist dabei die praktische Ausrichtung dieser Darstellung, die gerade in der Kurzfassung dieses Buch zu einem „Grundkurs“ für kirchliche Mitarbeiter macht. Merksätze, klare Gliederungen und übersichtliche Abschnitte machen die „Vorträge“ auch didaktisch interessant. Die praktische Ausrichtung dieser Darstellung wird auch durch die Thesen von Henry Schwan (1862) im Anhang unterstrichen, die die Lehre von Gesetz und Evangelium auf Predigt, Seelsorge und Gottesdienst anwenden. Walthers Gesetz und Evangelium ist eine Darstellung dieser Lehre „in ihrer Gesamtbedeutung für die praktische Theologie“.<sup>1</sup> Das zieht natürlich auch eine Grenze, die schon Robert C. Schulz sah: „Bei der Beschäftigung mit Walthers Vorlesungen muß man sich bewußt sein, daß es sich nicht um systematische, sondern um praktische Vorlesungen handelt.“<sup>2</sup> So ist zu verstehen, daß diese Unterscheidung auch bei Walther nicht zum Grundprinzip der Dogmatik werden konnte.<sup>3</sup>

Letzteres zeigt schon der Satz Walthers: „Orthodox“ sei nicht der, der nur „alle Artikel des Glaubens“ schriftgemäß darlege, „sondern auch Gesetz und Evangelium recht voneinander unterscheidet“ (S. 31). Abgesehen von dem hohen Anspruch, den diese Worte beinhalten, machen sie die besondere Bedeutung dieser Unterscheidung deutlich. Heute würden wir sagen, daß wir es hier mit einer „hermeneutischen Kategorie“ oder einem „dogmatischen Prinzip“ (Schulz) zu tun haben, die, bzw. das das Schriftverständnis, Bekenntnisverständnis und Praxis bestimmen sollte. In 13 Thesen entfaltet Walther unter Berufung auf das biblische Zeugnis, vor allem aber auf Luthers Schriften, die „Lehre“ von Gesetz und Evangelium, bzw. die „Unterscheidung“ von Gesetz und Evangelium. Von zentraler Bedeutung ist dabei die unter Berufung auf Luther vorgebrachte These, daß diese Unterscheidung nur der Heilige Geist „in der Schule der Erfahrung“ lehren könne (39ff). In der Praxis sei diese Unter-

1 Robert C. Schulz, Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts (= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; Bd. IV), Berlin 1958, S. 159.

2 Ebd. S. 164.

3 Ebd. S. 167.

scheidung weder eine leichte Sache, noch hänge sie von theologischer Vorbildung ab, so daß sie nicht „jeder erlernen“ könnte (S. 45ff). Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf der Abwehr „pietistischer Mißverständnisse“ im Blick auf die Bekehrung. Johann Philipp Fresenius (1705–1761) als Vertreter pietistischer Erweckungspredigt wird auch in der kürzeren Version der Vorlesungen als abstoßendes Beispiel genannt (S. 154ff).<sup>4</sup> Lesenswert sind übrigens nicht nur die Entfaltungen der Thesen, sondern auch die Einleitungen und Überleitungen in den Vorlesungen. Walthers Darstellung behält insbesondere in seiner evangelischen, zugleich aber nicht „antinomistischen“<sup>5</sup> Ausrichtung bei gleichzeitiger – durchgehender – Betonung der inhaltlichen „Divergenz“ von Gesetz und Evangelium seine Bedeutung. Das Gesetz darf nicht fehlen, schreibt Herrmann, aber „bei Gott ist viel mehr Gnade“ (S. 7f).

Was ist aber von dieser praktischen Darstellung zu erwarten? – Aktuelle Fragen bleiben offen bzw. bleiben unbeantwortet, aktuelle Fragestellungen erst gar nicht angesprochen, etwa die, ob hier nicht doch, obwohl der Heilige Geist dies in der Schule der Erfahrung lehren muß, eine „Unterscheidung“ zu einer Art handhabbarer „Übung“ wird. Gerade die praktische Ausrichtung dieser Vorlesungen macht den Eindruck einer gewissen „Verobjektivierung“ dieser Unterscheidung. Freilich: Ist eine Darstellung aus dem 19. Jahrhunderts so zu befragen? Von zentraler Bedeutung ist bei ihm der Begriff zweier „Lehren“ schon in These 1. Was bedeutet hier „Lehre“ und infolgedessen, „Unterscheidung“?<sup>6</sup> – Wir werden diesem Problem, das sich durch die modernere Debatte

4 Ebd. S. 159: „Diese Thesen sind die reife Frucht von Walthers langer Auseinandersetzung mit dem Pietismus und der späteren Orthodoxie.“ In seiner Leipziger Studienzeit hatte Walther versucht, die pietistische Heilsordnung auf sich anzuwenden, was ihn zur Verzweiflung trieb. „Aus dieser Verzweiflung hat ihn die aufbrechende Erkenntnis der rechten Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium gerettet.“ Ebd. S. 163. Ganz eng hängt dieses Thema auch mit der Geschichte des Luthertums in Amerika zusammen. Ebd. S. 163 Anm. 34a.

5 Antinomistisch = von „Antinomern“, denen, die zur Reformationszeit meinten, ohne das „Gesetz“ allein aus dem Evangelium zur Sündenerkenntnis führen zu können oder zu müssen.

6 Die Problematik hat vor allem Gerhard *Ebeling* herausgestellt, z.B. in Luther, Tübingen 4. Aufl. 1981, S. 127: „Unterscheidung meint hier nicht einen ohne weiteres bestehenden und nun eben bloß zu konstatierenden, einzusehenden, zu erkennenden Unterschied. Das ist ja gerade der Ernst der Sache, daß dieser Unterschied faktisch nicht besteht, vielmehr nur als vermengt und verwirrt zur Erfahrung kommt, und daß er selbst dort, wo er klargestellt ist, immer neu klargestellt werden muß, nur gegen eine dauernd anstürmende Wirrnis geltend gemacht werden kann. Unterscheidung ist hier also im strengen Sinn ein nomen actionis [= Aktionsbegriff; Verf.], und zwar nicht – es sei denn man verstehe dies in äußerster Tiefe – als bloße Feststellung eines bestehenden Unterschiedes, sondern als Vollzug der Unterscheidung, der höchsten Einsatz und anhaltende Hingabe erfordert. Das Modell der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist nicht das harmlos-friedliche Geschäft einer logischen Operation, eines Definitionsverfahrens, wie man zwei in irgendeiner Beziehung zueinander stehende Größen oder Sachverhalte gegeneinander abzugrenzen versucht, also etwa den Unterschied zwischen Novelle und Roman oder zwischen Mord und Totschlag festsetzt. Das Modell, an dem man sich hier zu orientieren hat, ist eher der Vorgang eines Rechtsstreites ... das Geschehen eines Kampfes.“ – Diese schon in ihren Formulierungen genialen Sätze können hier nur auf das Problem aufmerksam machen, ohne daß auch auf ihre Gefahren eingegangen werden kann.

um die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zieht, bei Studium dieser Lektüre, nicht ganz entgehen können. Damit hängt eng zusammen, daß das „Gesetz“ allen Menschen bekannt sein soll (S. 16f). Die Frage der „natürlichen Gottes- oder Gesetzeserkenntnis“ müßte heute – nach weitgehender Diskussion seit dem Nationalsozialismus – klarer herausgearbeitet werden: Was heißt es „praktisch“, daß das Gesetz den Menschen „von Natur bekannt“ ist und inwiefern kann man sich dabei auf Röm. 2,16 berufen? Man wird konstatieren müssen, daß die „natürliche Gesetzeserkenntnis“ in der Heiligen Schrift sehr viel differenzierter gesehen wird. Außerdem muß wohl gesehen werden, wie diese Gesetzeserkenntnis in der Praxis auf die „Nichterkenntnis“ des Gesetzes hinausläuft: „Die natürliche Gesetzeserkenntnis ist somit in Praxi stets Nichtkenntnis des göttlichen Gesetzes“, meinte Edmund Schlink schon im Kirchenkampf.<sup>7</sup> Gesetzeserkenntnis bleibt auch bei Luther nicht an das Gewissen, sondern an das „geoffenbarte Gesetz“ und an die „Gesetzespredigt“ gebunden.<sup>8</sup> Ebenfalls eng mit der Frage nach der „Lehre“ und dem Begriff des „Unterscheidens“ verbunden ist die Frage, ob nicht auch in Walthers Lehre von Gesetz und Evangelium „methodistische“ Züge wirksam werden, insofern die Gesetzespredigt sehr isoliert vom Evangelium, bzw. von der Kreuzespredigt erscheint und damit der Schritt zur Sündenerkenntnis selbst sehr isoliert bleibt. Ein weiteres Problem, eng damit verbunden, hat Dietrich Bonhoeffer so beschrieben: „Wenn Jesus Sünder selig machte, so waren das wirkliche Sünder, aber Jesus machte nicht aus jedem Menschen zuerst einmal ein Sünder. Er rief sie von ihrer Sünde fort, aber nicht in die Sünde herein.“<sup>9</sup> Wir werden an diese Worte sehr kritische Anfragen zu richten haben (was heißt „zu Sündern machen“; was ist ein „wirklicher“ Sünder; hat Jesus wirklich nur echte, bewußte Sünder vorgefunden usw.?) und dürfen nicht vergessen, daß Walther gerade gegen solche pietistisch-methodistische Predigt angeht.

Diese Problemanzeigen können das Verdienst Walthers in seiner Zeit jedoch nicht schmälern, auch wenn hier nicht zuletzt vom Neuen Testament und auch von Luther her manches tiefer bedacht werden muß. Wie sehr die Lehre von Gesetz und Evangelium auch heute in der Praxis wirksam ist und bedacht werden muß, zeigen ja auch neuere Untersuchungen, wie die von Manfred Josuttis.<sup>10</sup> Hermanns Verdienst ist es, die alten Vorlesungen strukturell und vor allem sprachlich überarbeitet zu haben. Ob freilich die Übersetzung von „Papisten“ in „Katholiken“ so glücklich ist (Herrmann ist sich hier selbst nicht sicher S. 11 u.a.), scheint mir fraglich, selbst wenn man „römische Katholiken“ sagen würde. Denn es geht doch auch in der Bezeichnung „Papisten“ weniger um „gan-

7 Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936, S. 159.

8 Ebd. S. 160. Das beste zu diesem Thema hat für mich immer noch Ernst *Kinder* gesagt, in: *Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz, Prolegomena zur Lehre von Gesetz und Evangelium*, München 1949, S. 27ff.

9 *Widerstand und Ergebung*, München 7. Aufl., 1956, S. 231.

10 Manfred *Josuttis*, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart*, München 1969.

ze Kirchen“ mit ihren Gläubigen, sondern um bestimmte Lehrpositionen, wie die lutherischen Bekenntnisschriften auch deutlich machen. Bei den „Verwerfungen“ (= *condemnationes*) in den Bekenntnisschriften, ist es nicht Meinung der Bekenner, „Personen, so aus Einfalt irren“, zu treffen, noch „ganze Kirchen in oder außerhalb des Heiligen Reichs Deutscher Nation“, sondern die „falschen und verführerischen Lehren und derselben halsstarrige Lehrer und Lästterer“. <sup>11</sup> Von diesen Überlegungen abgesehen, ist die Überarbeitung durch Herrmann, die Gliederung und Aufarbeitung aber gut gelungen. Das Buch ist für die Gemeinde und natürlich auch für die Pfarrerschaft ein Gewinn. Es ist allgemeinverständlich und da, wo Fremdworte vorkommen, mit klärenden Anmerkungen versehen. Walthers Vorlesungen gehören zum Erbe nicht nur des amerikanischen Luthertums, sondern auch der lutherischen Kirchen in Deutschland, ist er doch einer der wenigen, die schon im 19. Jahrhundert zu einem wirklich paulinisch-lutherischen Verständnis der „Divergenz“ von Gesetz und Evangelium durchgestoßen sind. <sup>12</sup>

Thomas Junker

11 Vorrede zum Konkordienbuch BSLK 11,50ff.

12 Vgl. Werner *Elert*, *Zwischen Gnade und Ungnade*, München 1948, S. 132f.

## 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. Wir freuen uns über jeden Abonnenten, der neu am Einzugsermächtigungsverfahren teilnimmt.
- 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.
- Für alle Bezieher aus dem Ausland verweisen wir auf die Möglichkeit, über Pay Pal im Internet die Bezugsgebühren zu bezahlen.

**Wir danken Ihnen!**

**GOTT SEGNE SIE!**

## Theologische Fach- und Fremdwörter

**Aporie** = Ratlosigkeit, logische Schwierigkeit – **Axiom** = keines Beweises bedürftiger Grundsatz – **ekklesiologisch** = der Lehre von der Kirche entsprechend – **Enchiridion** = Handbüchlein – **Evidenz** = Deutlichkeit, völlige Klarheit – **explizit** = erklärt, ausführlicher dargestellt – **extra nos** = außerhalb von uns – **Exzerpt** = Auszug, Ausschnitt – **Hiatus** = Zusammentreffen zweier Vokale im Auslaut des Wortes und im Anlaut des folgenden – **Homiletik** = Predigtlehre – **implizit** = inbegriffen, mitgemeint – **Inkarnationsdogma** = Lehre von der Fleischwerdung Gottes in Christus – **invariata** = ungeändert, unverändert – **Lex orandi – lex credendi** = die Ordnung des Gebets setzt die Ordnung des Glaubens – **pejorativ** = verschlechternd, abwertend – **Repristinationstheologie** = Absolutsetzung und weitgehende kritiklose Übernahme der Theologie einer vergangenen Epoche – **Semantik** = Hier im Sinne von Redeweise – **Semiotik** = Zeichenbedeutungslehre – **unisono** = Musik auf demselben Ton oder in der Oktave spielen/singen – **Usurpation** = widerrechtliche Besitz-, Machtergreifung

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

Professor em.

Dr. theol. Gottfried Hoffmann

Hannah-Arendt-Str. 7

76829 Landau/Pfalz

# Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 11. JAHRGANGS 2006

## AUFSÄTZE:

|                 |   |     |
|-----------------|---|-----|
| C. Horwitz:     | Der fremde Gott – Der entgleiste Mensch   | 3   |
| R. Quirk:       | Rechtfertigung und Predigt  | 20  |
| A. Wenz:        | Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von<br>Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik                           | 33  |
| G. Kelter:      | Parochiales oder diözesanes Bischofsamt?  | 71  |
| B. Birgersson:  | Perspektiven aus der Ev.-Luth. Kirche in Schweden   | 92  |
| R. Kolb:        | Luther und seine Studenten erziehen zu<br>christlicher Lebensweise  | 106 |
| M. Roth:        | Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi –<br>ein dogmatisches Relikt?                                     | 139 |
| M. Vaahtoranta: | Der vormoderne Islam fordert<br>die postmoderne Kirche heraus   | 152 |
| T. Junker:      | Probleme der Eschatologie im Lichte<br>der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium                                 | 161 |
| H. Kraft:       | Lex Orandi – Lex Credendi   | 208 |
| G. Kelter:      | Alte oder neue Credofassungen?  | 221 |
| G. Hoffmann:    | Zum Beschluß des Allgemeinen Pfarrkonventes<br>der SELK, den ‚oekumenischen‘ Text<br>des Apostolikums zu übernehmen | 236 |

## UMSCHAU:

|            |   |     |
|------------|---|-----|
| A. Wenz:   | Die Nordeuropäische Lutherakademie (NELA)   | 123 |
| G. Kelter: | Bedürfnis oder Sehnsucht? – Überlegungen<br>zu einem „Gott wohlgefälligen Gottesdienst“ | 174 |
| G. Kelter: | Theologie und Wirklichkeit – eine sehr<br>populärphilosophische Glosse                  | 253 |

**DOKUMENTATION:**

|   |     |
|---|-----|
| Erklärung des Heiligen Synods der Russischen<br>Orthodoxen Kirche | 249 |
| Schreiben der baltischen Bischöfe                                 | 250 |

**REZENSIONEN:**

|                 |   |     |
|-----------------|---|-----|
| R. Slenczka:    | Sander Augustinus, <i>Ordinatio Apostolica</i>  | 56  |
| J. Junker:      | Peter Hauptmann, <i>Rußlands Altgläubige</i>  | 59  |
| J. Junker:      | Joachim Willems, <i>Lutheraner<br/>und lutherische Gemeinden in Rußland</i>   | 61  |
| A. Eisen:       | Siegfried Meier, <i>Psalmen, Lobgesänge<br/>und geistliche Lieder</i>   | 64  |
| A. Eisen:       | Martti Vaahtoranta,<br><i>Ein Gott, ein Mensch, eine Welt</i>   | 130 |
| B. H. Bonkhoff: | Armin Wenz, <i>Sana Doctrina.<br/>Heilige Schrift und theologische Ethik</i>  | 132 |
| J. Junker:      | Jürgen Lenssen (Hg.), <i>Tilman Riemenschneider,<br/>Band 1: Werke seiner Glaubenswelt und<br/>Claudia Lichte (Hg.), Tilman Riemenschneider,<br/>Band 2: Werke seiner Blütezeit</i> | 133 |
| A. Volkmar:     | Ute Sauerbrey (Hg.), <i>Ein Fleisch sein</i>  | 181 |
| J. Schöne:      | Kathryn M. Galchutt, <i>The Career<br/>of Andrew Schulze 1924-1968</i>  | 183 |
| A. Wenz:        | Jörg Lauster, <i>Prinzip und Methode</i>  | 184 |
| A. Wenz:        | Johann Anselm Steiger, <i>Fünf Zentralthemen<br/>der Theologie Luthers und seiner Erben</i>   | 190 |
| A. Wenz:        | Johannes Wirsching, <i>Lebendiges Dogma</i>   | 194 |
| G. Kelter:      | Christian Möller, <i>Kirche, die bei Trost ist –<br/>Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche</i>   | 196 |
| J. Junker:      | Walter Raunig (Hg.), <i>Das christliche Äthiopien</i>   | 200 |
| A. Wenz:        | Bernhard Gajek (Hg.), <i>Die Gegenwärtigkeit<br/>Johann Georg Hamanns</i>   | 256 |
| A. Wenz:        | Heiner Kücherer, <i>Katechismuspredigt – Analysen<br/>und Rekonstruktionen ihrer Gestaltwerdung</i>   | 259 |
| T. Junker:      | C.F.W. Walther, <i>Bei Gott ist viel mehr Gnade</i>   | 264 |

# Die Unterweisung in der Glaubenslehre ist für die Verwalter des Geheimnisses der Frömmigkeit eine Notwendigkeit.

Gregor von Nyssa

---

## Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

### Aufsätze:

- G. Kelter: „Nimm hin den hl. Geist...“  
T. Junker: Zur biblischen Hermeneutik  
C. Horwitz: Die Sünde wider den Heiligen Geist  
B. Mayes: Grabau zu Amt und Sakramenten

### Rezensionen:

- A. Wenz: J.A. Steiger, Medizinische Theologie  
A. Eisen: K.-H. Kandler (Hg.),  
Das Christuszeugnis im interreligiösen Dialog  
J. Junker: H.C. Diedrich, „Auf dem Weg zur Glaubenseinheit“

Änderungen vorbehalten!

u.a.m.

---

**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.,  
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig, Tel. (05 31) 250 49 62,  
Fax: (05 31) 250 54 01, E-Mail: 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

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!  
Der Einzugs des Bezugspreises ist auch über PayPal im Internet  
möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.

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  
11. Jahrgang 2006 – ISSN 0949-880X